

CATEQUESE VERSUS LAICIDADE DO ESTADO: A EDUCAÇÃO DOS INDÍGENAS EM QUESTÃO

Luiz Antônio Cunha



RABISCOSDOBRUM



BRUMCHARGISTA

CATEQUESE VERSUS LAICIDADE DO ESTADO: A EDUCAÇÃO DOS INDÍGENAS EM QUESTÃO

Luiz Antônio Cunha

- Antecedentes coloniais e imperiais: missionários em ação
- Couto de Magalhães: religião sim, catequese não
- República: ambiguidade política
- Cândido Rondon: catequese só particular
- Leolinda Daltro: catequese leiga
- Proteção aos indígenas: questão de Estado
- De objeto a sujeito: etnocídio e resistência
- Amansar os brancos: questão de educação?
- Duplo padecimento: retrocesso político e pandemia
- Prospectiva
- Referências

Quais são os direitos dos indígenas garantidos pelas leis do país? E qual o papel do Estado diante dos povos originários desse território no qual se formou o Brasil? Eliminá-los ostensiva ou dissimuladamente ou, ainda, permitir que se faça isso sob sua proteção velada ou descarada? Protegê-los e garantir suas vidas e o usufruto das terras que lhes restam, depois de séculos de usurpação? E como se comportar diante de suas culturas? Considerá-las bárbaras, carentes de substituição pelas crenças e práticas *civilizadas* ou respeitá-las como construções humanas, dignas como quaisquer outras, em certos casos até mais saudáveis? Facilitar a imposição de crenças religiosas cristãs, como se fez desde o século XVI mediante a catequese católica, depois também evangélica? Ou, adotar uma posição laica, que garanta a manutenção de suas crenças e adotem outras conforme a vontade de cada indivíduo?

Diante dessas e outras questões candentes, este texto não pretende posição neutra, pois se alinha com a defesa dos indígenas, contra a usurpação de suas terras e a destruição de suas culturas pela catequese, qualquer que seja a confissão religiosa ou os intuitos integracionistas envolvidos. Alinha-se também pelo apoio às iniciativas de lideranças indígenas de se apropriarem de práticas educacionais da sociedade nacional, respeitando, todavia, suas culturas próprias. Se este texto não se pretende neutro, não abre mão da objetividade, isto é, da argumentação racional baseado em fontes acessíveis a quem quiser confirmação, aprofundamento ou contestação.

História e conjuntura são as dimensões exploradas ao longo do texto. Ele começa com história e culmina na conjuntura, empregando linguagem apropriada a cada uma. A questão da educação está presente em todos os capítulos, assim como a polaridade catequese religiosa X laicidade. O termo educação é empregado aqui no sentido amplo, compreendendo tanto a catequização religiosa quanto os intentos de *civilização* dos indígenas pautada pela laicidade, sem pretensões religiosas. No sentido estrito, o termo

abrange a atividade institucionalizada na escola ou na universidade, inclusive nas escolas indígenas em suas aldeias e nos cursos universitários de formação de professores especificamente para essas escolas. Nos dois sentidos, a educação pode servir tanto como auxiliar na dominação dos indígenas, quanto no diálogo intercultural. Em cada passagem, o sentido do termo vai explicado, e não trará confusão.

Adianto que a laicidade é um atributo estatal, assim como posição de indivíduos que defendem o Estado laico ao invés do Estado confessional, o que permite o emprego da organização governamental e do aparato legal e judiciário para favorecer certas instituições religiosas. É preciso clarificar esse ponto, por causa da opacidade e da ambiguidade generalizada no discurso político e religioso. Adoto aqui a conceituação de Estado laico utilizada pelo denso e fundamentado parecer do Conselho Nacional de Educação (Conselho Pleno) nº 8, aprovado em 6 de março de 2012, relatado pela conselheira Rita Gomes do Nascimento (indígena potiguara), em comissão presidida pelo professor da PUC/SP Antônio Carlos Caruso Ronca, sobre as diretrizes gerais para a Educação em Direitos Humanos.¹ A laicidade do Estado foi apresentada aí como um dos princípios essenciais à Educação em Direitos Humanos, uma pré-condição para a liberdade religiosa. O parecer afirmou que, respeitando crenças e não crenças, o Estado deve manter-se imparcial diante dos conflitos e disputas do campo religioso, fazendo valer a soberania popular em matéria de política e de cultura. Assim, o Estado assegura o respeito à diversidade cultural religiosa do país, sem praticar nenhuma forma de proselitismo, sem favorecer umas crenças em detrimento de outras.

Pois foi com a colonização portuguesa que começou o longo *calvário* dos indígenas na direção da *civilização*, perpetrado, primeiro e longamente, pela catequese religiosa. A ela se seguiu ou se sobrepôs a *civilização* laica, com intuítos integracionistas não religiosos. O movimento indígena que emergiu no processo da luta contra a ditadura atingiu o ponto mais elevado na Assembleia Nacional Constituinte de 1987-1988, que marcou a inflexão da linha do seu triste *destino*. Desde então, teve de lutar em várias frentes para a conquista do direito à sua cultura própria e a suas terras, inclusive contra a destruição do meio ambiente perpetrada pela mineração e pelo agronegócio.

Este texto passa em revista propostas e práticas de *civilização* dos indígenas fora do campo religioso, distintas e até opostas às dos missionários católicos, com destaque para as do general Couto de Magalhães, ainda durante o Império; e se demora mais nas do período republicano, particularmente de Cândido Rondon e de Leolinda Daltro. O percurso prossegue com uma reflexão sobre o etnocídio presente na teoria e na prática dos missionários religiosos, bem como nas políticas estatais de integração dos indígenas, sem, todavia, supô-las equivalentes. E avança com uma breve abordagem da introdução de temas da cultura indígena no currículo da Educação Básica e da inédita criação de cursos interculturais para indígenas em instituições públicas – ambas sinais de que a barreira entre as culturas pode ser quebrada por políticas públicas consequentes.

O trajeto culmina no duplo padecimento dos indígenas provocado por duas tragédias que lhes atingiram, quase que simultaneamente: o retrocesso político do Estado e da Sociedade, desde 2016; e a pandemia da covid-19, que lhes castigou mais fortemente do que aos *civilizados*, não só por razões propriamente sanitárias, mas também políticas.

¹ O parecer deu origem à resolução CNE/CP nº 1, de 30 de maio de 2012.

Os/as leitores/as perceberão que a defesa do princípio do Estado laico para manter os indígenas a salvo da catequese e, em consequência, do etnocídio, partiu primeiramente de *civilizados*. Desde alguns anos, mais especificamente desde a promulgação da Constituição de 1988, são os próprios indígenas que defendem a laicidade do Estado, resistindo à nova onda catequista evangélica pentecostal. Apesar de retrocessos conjunturais no campo político, a defesa da laicidade do Estado pelos indígenas converge com a plataforma laica de movimentos sociais, sindicais, partidários e acadêmicos, trazendo benefícios para si mesmos e para toda a sociedade brasileira em setores não visados imediatamente, como, por exemplo, na educação pública.

ANTECEDENTES COLONIAIS E IMPERIAIS: MISSIONÁRIOS EM AÇÃO

A conquista da terra e da gente do Brasil foi feita com duas armas – a cruz e a espada – metáfora que incorporei de artigo de Daniel Munduruku (2007). A cruz como arma de conquista é o interesse principal deste texto. Na carta de Pero Vaz de Caminha, a espada permaneceu embainhada, enquanto a cruz foi erguida para a celebração da primeira missa na Terra de Vera Cruz, no primeiro domingo depois da Páscoa. Pelo relato, a cerimônia foi assistida pelas tripulações dos navios e por indígenas, que compartilharam com os portugueses o estranhamento e a amabilidade, inclusive na troca de presentes. Caminha relatou a preocupação dos brancos de não fazerem escândalo, pois os indígenas eram ariscos. Os portugueses agiam com cuidado, para os *amansar*, verbo esse empregado quatro vezes na carta, e de longa permanência no vocabulário brasileiro.

Caminha bem sabia que a grande frota comandada por Pedro Álvares Cabral tinha o objetivo principal de fazer comércio nas Índias, habitadas por pagãos idólatras. Foi Deus quem teria trazido os portugueses a essa terra para que conhecessem os indígenas em sua inocência. Para o escrivão, o rei de Portugal, que tanto desejava promover a santa fé católica, deveria cuidar da salvação deles. “E bem creio que, se Vossa Alteza aqui mandar quem entre eles mais devagar ande, que todos serão tornados e convertidos ao desejo de Vossa Alteza. E por isso, se alguém vier, não deixe logo de vir clérigo para os batizar; porque já então terão mais conhecimentos de nossa fé, pelos dois degredados que aqui entre eles ficam, os quais hoje também comungaram” (CARTA, p. 13).

É bem conhecida a frase de Caminha num dos últimos parágrafos da carta, quando disse que não pôde saber se havia na terra *achada* ouro, prata ou ferro, mas ela era de tal maneira graciosa e de boas águas, que “querendo-a aproveitar, dar-se-á nela tudo”. Mas, a continuação dessa passagem é mais significativa para os propósitos deste texto. Disse o escrivão que o melhor fruto dela seria a salvação (religiosa, é claro) dos indígenas – essa seria a principal semente que o rei deveria lançar na Terra de Vera Cruz.

O fervor missionário não era uma idiossincrasia de Caminha nem do rei de Portugal. O Cristianismo estava em crise na Europa, e veio a ser novamente cindido 17 anos depois do *achamento* do Brasil, pela divulgação das teses de Lutero na catedral de Wittemberg,

evento que demarcou a Reforma Protestante.² Portugal e Espanha se alinharam com a ortodoxia vaticana e proibiram os cultos reformados. Clérigos da Companhia de Jesus, congregação fundada na Espanha em 1534, vieram para o Brasil junto com o primeiro governador-geral em 1549. Fundaram na Bahia seu primeiro colégio e iniciaram a *civilização* dos indígenas nos termos do Cristianismo, durante dois séculos.

Aguerridos defensores da contra-reforma, os jesuítas não tiveram para com os indígenas a admiração dos portugueses da frota de Cabral diante da sua nudez, sobretudo das mulheres. Mais do que *amansá-los*, passaram a catequizá-los nos conceitos do Cristianismo (bem misturados aos preconceitos religiosos) e do moralismo ibérico.

Em meados do século XVI o padre Manoel da Nóbrega escreveu um livro sobre a conversão dos indígenas no Brasil, a partir de sua vivência entre eles. O jesuíta aceitou apenas parcialmente a posição oficial da Igreja Católica a respeito dos povos originários da América, constante da bula *Sublimis Deus*, de Paulo III, de 1537. O papa dizia que eles eram verdadeiros homens, mesmo estando fora da fé em Cristo, e que não deveriam ser reduzidos à servidão. Para o padre Nóbrega, os indígenas eram humanos, mas inferiores aos cristãos europeus, a quem competia, *mediante a submissão forçada*, extirpar deles aquilo que os fazia selvagens e bárbaros, mantendo apenas sua natureza original, que se expressaria na figura do cristão europeu. Para isso, os indígenas deveriam ser concentrados em aldeias, onde ficariam sujeitos às leis naturais e divinas. O trabalho compulsório, por sua vez, propiciaria a disciplina necessária para a promoção da fé. Os que não se submetessem ao processo de aldeamento ficariam expostos à *guerra justa* movida pelos portugueses, que poderiam legitimamente submetê-los à servidão (SALGUEIRO, 2015, p. 111-113). Estava inventado o campo de concentração, que tanto sucesso fez no século XX para aprisionar etnias e portadores de ideologias diversas.

Os indígenas foram desde logo escravizados pelos colonos europeus. A defendê-los estavam os padres, que postulava serem eles cristianizáveis, apesar dos costumes bárbaros. Escravizar os índios podia, mas só por causa de *guerra justa*. Os padres procuravam reuni-los em aldeias, sob direção eclesiástica, onde eram cobertas suas *vergonhas* e impostas práticas culturais europeias, nas quais a repressão sexual ocupava lugar de destaque. Os jesuítas, em especial, empregaram arditos procedimentos pedagógicos (no sentido lato do termo), que consistiam na redefinição de elementos culturais tupis de modo a aproximá-los do Catolicismo, a exemplo da associação de Tupã ao deus judaico-cristão. Ronaldo Vainfas compôs um quadro expressivo dessa violência, ao mesmo tempo material e simbólica:

Governo geral e jesuítas, Mem de Sá e Anchieta, duas faces da opressão que se abateu sobre a população indígena no século XVI. Muito já se escreveu acerca dos efeitos destrutivos da catequese nas culturas ameríndias, embora o erguimento de aldeamentos por vezes funcionasse como barreira à rapinagem escravocrata dos colonizadores. Não insistirei no assunto, limitando-me a recordar a introjeção do Cristianismo por meio de culpabilizações e estigmas das tradições indígenas, a imposição dos sacramentos (alguns, ao menos), a proibição de usos e costumes ancestrais, a disciplina de horários, ofícios divinos e serviços, a tentativa, enfim, de vestir os índios – com algodão ou o que fosse – pois nada repugnava mais a um jesuíta do que o corpo do “gentio”: sua nudez, sem dúvida, mas também suas

² O primeiro cisma foi em 1054, entre as Igrejas do Ocidente e do Oriente (ortodoxa), com sedes em Roma e Constantinopla, respectivamente.

aparentes lubricidades e seu apego ao canibalismo – o pior dos males. Com fina sensibilidade, Baeta Neves afirmou que a missão tencionava, “efetivamente, corrigir o corpo do Brasil”, condição *sine qua non* para sua “salvação espiritual”. (...) Mas, em matéria de flagelos, nada se pode comparar com os diversos surtos epidêmicos que assolaram as aldeias, sobretudo as da Companhia, a ceifar a vida de milhares de índios no século XVI. E, dentre todas as moléstias, – e não foram poucas – a pior foi a varíola, a “peste das bexigas”. Na Bahia, cenário privilegiado da peste, a varíola chegou pelo mar, embarcada num navio lisboeta que lá chegou em 1562. Em três ou quatro meses extinguiu cerca de 30 mil índios, sobretudo os escravos e os reduzidos na missão (VAINFAS, 1995, p. 48-49).

A catequese jesuítica encontrou um obstáculo de peso na figura dos pajés que, na cultura tupi, agiam como curandeiros e presidiam grandes cerimônias de comunhão com os ancestrais mortos. Para contorná-los, os padres se apresentavam como os verdadeiros pajés, procurando desmerecer os das tribos. Os mecanismos de violência simbólica mobilizados pelos inacianos foram de diversas naturezas. Abandonaram o latim como língua do culto e padronizaram uma língua artificial que permitia a comunicação com os índios da costa brasileira, o *nheengatu*. Anchieta foi o grande gramático dessa língua geral. Com base nela foram escritos os autos para o teatro, tão valorizado pela pedagogia jesuítica, nos quais as figuras da mitologia tupi eram misturadas com a cristã.³

Os indígenas tinham uma forma peculiar de resistência cultural à catequese, percebida de forma preconceituosa pelo padre Antônio Vieira, que sobre eles disse, no sermão do Espírito Santo, pregado em 1657 em São Luís do Maranhão:

Não há gentios no mundo que menos repugnem à doutrina da fé, e mais facilmente a aceitem e recebam, que os brasis (...). Essa mesma facilidade com que creem faz que o seu crer, em certo modo, seja como o não crer. Outros gentios são incrédulos até crer; os brasis, ainda depois de crer, são incrédulos. Em outros gentios a incredulidade é incredulidade, e a fé é fé; nos brasis a mesma fé ou é, ou parece incredulidade (VIEIRA, *Sermões*, v. 3, p. 401).

Por vezes houve manifestações mais ostensivas e até insurrecionais de resistência à imposição religiosa. Foi o caso das *santidades*, comunidades de indígenas foragidos da escravidão e da catequese. A principal delas ocorreu na Bahia, no início dos anos 1580, liderada por um pajé-açu tupinambá, que havia sido catequizado pelos jesuítas. Dizendo-se papa da verdadeira igreja, ele dirigiu saques e incêndios de engenhos de cana e aldeamentos jesuíticos no recôncavo baiano, prometendo aos adeptos alforria na *terra sem mal*, e, também a morte ou a escravização dos portugueses.

Essa *santidade* foi cooptada por um poderoso senhor de engenho e de escravos, que propôs aliança e proteção à seita, o que lhe valeu o ódio dos demais senhores da região, desesperados por verem seus escravos indígenas fugirem em massa para a fazenda do rival. A atração dos índios hereges e insurgentes tinha a provável intenção de reuni-los para posterior escravização, mas a *santidade* foi reprimida antes disso por ordem do governador da capitania, pressionado pelos demais senhores de engenho. Os indígenas

³ As variantes da língua tupi foram eliminadas, em proveito de uma só. Assim gramaticalizado e uniformizado, o tupi dos missionários foi imposto ao falado pelos indígenas da costa brasileira, procedimento semelhante ao que os jesuítas adotaram na padronização do guarani, nas colônias hispânicas do sul. Assim, a própria língua como instrumento de comunicação foi objeto de *civilização*.

foram cercados, seu templo incendiado e confiscados os objetos de culto. Os que haviam fugido da escravidão foram levados a Salvador e devolvidos aos seus senhores (VAINFAS, 1995, p. 83 ss).

Não bastassem as rebeliões e a oposição dos jesuítas, a escravidão dos povos originários apresentou problemas sérios para a economia colonial. Além da pequena densidade demográfica das populações indígenas, as epidemias reduziam mais ainda esse contingente. A destribalização progressiva, exigência da escravidão, estancou os núcleos de reprodução dos grupos tribais, escassos e dispersos. Numa palavra, a rarefação das populações indígenas no litoral do Brasil provocou a introdução dos escravos africanos na agro-indústria açucareira (Idem, p. 30).

A tutela cultural da Companhia de Jesus sobre os indígenas, baseada no livro de Manoel da Nóbrega, durou quase um século, quando conflitos com os colonos interessados na escravização direta culminaram na decisão real de reduzir a atividade dos jesuítas ao domínio propriamente religioso, sem os direitos que exerciam sobre os indígenas. Essa tutela foi completamente abolida quatro anos antes da expulsão dos inicianos do Brasil.

Em 1755, durante o governo do marquês de Pombal, ministro de José I, foi promulgado o *Diretório dos Índios* do vice-reino do Pará e Maranhão, no qual se percebe um deslocamento da tutela religiosa para a estatal. O *Diretório* foi redigido por Francisco Xavier de Mendonça Furtado (irmão do marquês), governador e capitão general do Estado do Pará e Maranhão⁴, e confirmado pelo ministro e pelo rei, que estendeu sua validade ao Estado do Brasil. Seus 95 artigos continham normas detalhadas que configuravam uma política de transferência dos indígenas da tutela religiosa da Companhia de Jesus para a do Estado, mediante a administração das aldeias pelos respectivos principais. Enquanto a rusticidade e ignorância dos indígenas, efeito da educação que os jesuítas lhes deram, impedisse que eles pudessem se governar, haveria em cada povoação um diretor nomeado pelo governador para exercer tal administração. Nas aldeias que adquirissem o status de vila, a administração seria exercida por juízes ordinários, vereadores e demais oficiais de justiça.

Cada povoação indígena não deveria ter menos de 150 habitantes, número considerado mínimo para a conveniência espiritual e temporal dos mesmos. Seria conveniente que moradores brancos fossem introduzidos nessas povoações, a fim de que os indígenas se *civilizassem* pela comunicação e pelo comércio. A preocupação com a aculturação dos indígenas emerge em toda regulamentação. Os diretores das povoações receberam a orientação de promover a mudança dos indígenas para casas como as dos brancos, assim como de cuidar de sua vestimenta, “desterrando deles a desnudez”.

Passou a ser proibido o uso da língua geral codificada pelos jesuítas, “invenção verdadeiramente abominável e diabólica, para que privados os índios de todos aqueles meios, que os podiam civilizar, permanecessem na rústica, e bárbara sujeição, em que até agora se conservavam”, facilitando sua exploração para os fins particulares de sua congregação. O uso da língua portuguesa tornou-se obrigatória, cujo ensino seria objetivo de duas escolas públicas a serem criadas em cada povoação, uma para meninos, outra para meninas. Nelas se aprenderia a ler e a escrever, assim como a doutrina cristã. As

⁴ No período pombalino, a colônia portuguesa da América foi dividida em duas instâncias político-administrativas: o Estado do Pará e Maranhão e o Estado do Brasil.

meninas aprenderiam a fiar, fazer renda, costurar e todos os “ministérios próprios do seu sexo”.

Os diretores deveriam valorizar e honrar os indígenas que assumissem postos na administração das vilas. Ninguém mais poderia chamá-los de negros, pois essa qualificação passava a ser destinada apenas aos indivíduos originários da costa da África. Chamá-los assim tinha o efeito de supor que eles podiam ser escravizados pelos brancos. Com efeito, os indígenas foram declarados isentos de qualquer infâmia e habilitados para todo emprego honorífico. Eles deveriam ter sobrenomes, para o que os diretores lhes outorgariam os mesmos empregados pelas famílias de Portugal – uma razão a mais para que os indígenas imitassem os brancos e cuidassem em procurar os meios lícitos e virtuosos de viver. Ademais, os matrimônios entre brancos e indígenas seriam incentivados pelos diretores, visando a extinguir a “odiosíssima distinção” entre eles.

Os indígenas deveriam ser persuadidos a evitar a ociosidade, a cultivar suas terras para a subsistência das próprias famílias e vender o excedente, aumentando assim seus cabedais. O cultivo do algodão e do tabaco deveria ser incentivado, para consumo local e exportação. A liberdade foi declarada *alma do comércio*, que seria a primeira e a mais substancial máxima da política. Como os indígenas ainda não tinham condições de tirar proveito dela, os diretores foram mandados empregar meios de controle como a aferição de pesos e medidas; a assistência das operações de compra e venda entre eles e os brancos, de modo a evitar a desproporção de conhecimento e ambição; e o impedimento de trocas por mercadorias supérfluas ou perniciosas, como a aguardente.

A moderação e a brandura deveriam ser a tônica da execução das ordens recebidas pelos diretores, porque somente com suavidade é que os povos rústicos poderiam receber as sagradas luzes do Evangelho e o utilíssimo conhecimento da civilidade e do comércio. Daí que os indígenas não deveriam ser obrigados a serviço algum antes de dois anos de assistência nas novas povoações.

Entre os 13 e os 60 anos de idade, os indígenas seriam divididos em duas partes iguais: uma delas permaneceria nas povoações para a defesa do Estado e todas as diligências do *real serviço*; outra poderia ser empregada pelos moradores para equipar as canoas com que iam extrair *drogas no sertão* e para trabalhar nas plantações, mediante salário. Para evitar que eles fossem enganados ou empregassem mal o dinheiro recebido, os pagamentos devidos aos indígenas seriam entregues ao diretor de cada povoação, que os repassaria a quem fizesse jus.

Muitas eram as normas visando a civilização dos indígenas de modo a incorporá-los à produção e ao comércio. A catequese religiosa aparecia apenas de passagem no longo *Diretório*. A única referência direta a ela aparecia no artigo 4º, que determinou a passagem dessa função para a alçada do bispo da diocese do Pará, cuja ação se daria mediante a atuação dos párocos. Como nas escolas *civilizadas* de Portugal e do Brasil, a doutrina cristã fazia parte do currículo e não poderia ser classificada como atividade propriamente missionária. No cruzamento da Igreja com o Estado, o *Diretório* especificou que os indígenas passavam a ter de pagar os dízimos sobre o valor das culturas, obrigação de todos os católicos. Para efetivá-los, normas detalhadas de notação e cobrança foram estabelecidas.

Baixado em 1757 para o Estado do Pará e Maranhão, no ano seguinte o *Diretório* foi estendido ao Estado do Brasil. Mas não durou mais do que quatro décadas. Em 1798, carta régia firmada por Maria I determinou emancipação dos índios aldeados relativamente aos seus diretores, de modo que eles se tornaram indefesos diante dos caprichos dos colonos. O expediente de escravizar indígenas com a desculpa da *guerra justa* voltou a ser praticado, inclusive com sanção legal. Já no Brasil, o príncipe regente João baixou carta régia em 1809 na qual apareceu pela primeira vez a tese das terras devolutas como fundamento jurídico para a expropriação dos territórios ocupados pelos indígenas. Ao invés de serem apropriadas pelos dirigentes das tropas, elas passariam automaticamente ao patrimônio real, podendo ser repartidas em sesmarias (SALGUEIRO, 2015, p. 115-116).

Proclamada a Independência, os trabalhos da Assembleia Constituinte, em 1823, partiram de projeto apresentado por comissão formada pelo imperador, com sete personalidades, entre elas José Bonifácio de Andrada e Silva, uma das pessoas mais influentes na formação do novo Estado. O projeto incluiu nas disposições gerais a determinação de que a Assembleia Geral Legislativa deveria criar estabelecimentos para a catequese dos indígenas, assim como para a emancipação lenta dos negros e sua educação religiosa e industrial (*Diário*, art. 254). Não satisfeito com o trabalho da comissão, José Bonifácio apresentou propostas especiais, entre elas os “Apontamentos para a civilização dos índios bravos do Império do Brasil”, considerada como de suma importância (ANDRADA E SILVA, 1998, p. 89 ss). A criação de novas aldeias favoreceria a produção agrícola e a pecuária, além da ampliação do Cristianismo. Para que isso acontecesse, era preciso enfrentar problemas da parte dos indígenas e dos *civilizados*. De parte dos *civilizados*, as muitas injustiças e crueldades cometidas com o pretexto de cristianização. Da parte dos indígenas, a preguiça própria dos povos primitivos e certos costumes, como a poligamia. Suas melhores terras foram roubadas e eles se viram obrigados a serviços pesados mediante pagamento pequeno ou nenhum, além de serem enxertados de vícios e moléstias. Por isso, todos os procedimentos para com os *índios bravos* deveriam mudar, começando pela compreensão de como eles eram naturalmente, para depois procurar os meios de os converter.

Antes de tudo, os *índios bravos* deveriam ser aldeados, como os jesuítas faziam, mas sem separá-los dos *civilizados*. Os métodos de trabalho deveriam ser os mesmos, baseados na brandura e na justiça em termos de comércio. Suas terras não deveriam ser tomadas, mas compradas, como se fez nos Estados Unidos (uma verdade parcial, mas disso não se tratou). A paz com eles deveria ser buscada, desde que abandonassem a antropofagia e aceitassem um governo digno e o direito de propriedade.

A catequese católica seria essencial para a *civilização dos índios bravos*. Para a formação de missionários, seria criado um colégio com organização semelhante à dos padres da Congregação de São Felipe de Neri, que o marquês de Pombal pôs no lugar da Companhia de Jesus, em Portugal. Os padres-alunos aprenderiam aí a *língua geral* ou o guarani, além de se instruírem nos costumes das tribos mais numerosas, particularmente os dos *índios bravos*. Para atrair alunos para esse colégio, os missionários nele formados receberiam rendas e privilégios especiais.

Os missionários seriam dirigentes das aldeias, com poderes civis e eclesiásticos, garantidos por presídios militares a serem construídos em certos lugares. Esses poderes estariam sujeitos ao Tribunal Conservador dos Índios, de cada província, entre cujas

atribuições estava a de encaminhar os rapazes indígenas com mais talento e instrução para frequentarem aulas de Latim e de outras matérias do ginásio que haveria de ser criado na capital de cada província. Desse contingente educado e instruído sairiam não só dirigentes para aldeias indígenas e povoações, como, também, candidatos à ordenação eclesiástica. No mister da catequese, os missionários deveriam adotar procedimentos precisos:

Na aldeação dos índios não forçarão os missionários a que os velhos e adultos deixem logo os seus erros e maus costumes; porque é trabalho baldado querer de repente mudar abusos inveterados de homens velhos e ignorantes ou obrigá-los a trabalhos seguidos e penosos; por isso se esmerarão principalmente em ganhar a mocidade com bom modo e tratamento, instruindo-a na moral de Jesus Cristo, na língua portuguesa, em ler, escrever e contar, vestindo-os e sustentando-os, quando seus pais forem negligentes ou mesquinhos. Quanto aos adultos, porém, antes dos dogmas e mistérios da religião convirá que primeiro se lhes ensinem com a maior clareza possível os primeiros princípios da moral cristã, *v.g.*, o amor do próximo, a compaixão pelos males alheios, e a caridade de beneficência recíproca; que se lhes expliquem bem as vantagens que vão tirar do seu novo modo de vida, e o interesse e amizade que tem para com eles o governo brasileiro; partindo-se do princípio incontestável que se deve permitir o que não se pode evitar. É de se crer então que quando os velhos se não queiram alistar debaixo das bandeiras do evangelho, decerto verão com gosto entrar no seio da Igreja a seus filhos e netos. Também é uma verdade de fato, que um dos melhores meios para atrair os índios bravos ao seio da Igreja, é procurar ganhar-lhes a amizade e confiança, cuidando primeiro nos seus bens temporais e físicos, para depois os ir atraindo à nossa Santa Fé com o andar do tempo (ANDRADA E SILVA, 1998, p. 107-108).

Nas grandes aldeias centrais, além de ensinar a ler, escrever e contar, e o catecismo, José Bonifácio propôs que se criassem escolas práticas de artes e ofícios para os indígenas delas e das aldeias menores, assim como para os brancos e mestiços das povoações vizinhas.

Dissolvida a Assembleia Constituinte, a carta outorgada por Pedro I nenhuma referência trouxe sobre os indígenas, tampouco sobre a catequese, o que gerou um vazio jurídico-político facilitador de sua exploração, inclusive a espoliação de suas terras. Na regência do padre Diogo Feijó, num contexto de disputa entre o Estado imperial e a Santa Sé, que por pouco não levou a um cisma religioso, o regente mandou contratar na Europa dois Irmãos Morávios para virem ao Brasil, custeados pelo governo, para converter os indígenas ao Cristianismo.⁵ Foi uma jogada arriscada, que pode ter contribuído para a reação pró-Roma do clero brasileiro. Sendo o Catolicismo a religião do Estado, garantida pela Constituição, como o próprio regente pretendia contratar protestantes? A crise não chegou a eclodir, porque não houve candidatos morávios em condições de serem aceitos.

Já no reinado de Pedro II, dois decretos foram baixados tratando direta e exclusivamente da catequese dos indígenas. O decreto nº 285, de 24 de junho de 1843, autorizou a contratação na Itália de missionários capuchinhos. Para financiar a operação, liberou a realização de loterias. Um ano depois, o decreto nº 373, de 30 de julho de 1844, determinou que os capuchinhos fossem subordinados aos bispos das dioceses onde

⁵ Essa ordem religiosa criada por Jan Huus em Praga, no século XV, foi julgada herética e seu fundador, excomungado. Considerada precursora da Reforma Protestante, ela teria inspirado a criação da Igreja Metodista no século XVIII.

atuassem, cortando as ligações diretas com os superiores de sua congregação na Europa. Parece que permanecia o temor de que eles viessem a reproduzir a autonomia que os jesuítas gozaram por dois séculos e meio, inaceitável nos termos do galicismo imperial, endossado, aliás, pelos bispos naquela conjuntura.⁶

Mais um ano se passou e o governo imperial baixou normas detalhadas sobre a catequese dos indígenas. O decreto nº 426, de 24 de julho de 1845, trouxe um detalhado regulamento acerca das missões e da *civilização dos índios*. Em cada província o imperador nomearia um Diretor Geral de Índios, com amplas competências, que iam desde a distribuição das terras sob o domínio dos indígenas e as que poderiam ser arrendadas, e o envio de missionários “que lhes vão pregar a religião de Jesus Cristo e as vantagens da vida social” (art. 1º). Em cada aldeia haveria um *diretor*, nomeado pelo presidente da província, mediante proposta do Diretor Geral. As competências daquele consistiam na especificação, no âmbito de *sua* aldeia, das determinações recebidas, como, por exemplo, a delimitação das terras reservadas aos indígenas e as oferecidas em arrendamento por colonos brancos. Em cada aldeia, tanto nas existentes quanto nas que viessem a ser criadas, haveria um padre missionário com as seguintes atribuições:

- Instruir os índios nas máximas da religião católica e ensinar-lhes a doutrina cristã;
- Servir de pároco na aldeia e seu distrito, enquanto não se criasse paróquia;
- Fazer o arrolamento de todos os índios pertencentes à aldeia e seu distrito, com declaração dos que moram nas aldeias e fora delas; dos batizados, idades e profissões; e dos nascimentos e óbitos e casamentos. Para isso, receberiam os livros do bispo diocesano e dinheiro da Caixa de Obras Pias.
- Dar parte ao bispo diocesano, por intermédio do diretor geral da província, do estado espiritual da aldeia, representando as necessidades que encontrasse, e apontando as providências que lhe parecerem mais próprias para ocorrer a elas;
- Representar ao Diretor Geral, por intermédio do pároco da aldeia, a necessidade que possa haver de outro missionário, que o ajude, principalmente se houver nas vizinhanças índios errantes, que seja mister chamar à religião e sociedade;
- Ensinar a ler, escrever e contar aos meninos e ainda aos adultos, que sem violência se dispusessem a adquirir essa instrução;⁷ e
- Substituir o diretor da aldeia quando o tesoureiro estivesse impedido e nos casos em que este o pudesse substituir (Decreto 426/1845, art. 6º).

Misto de catequista, pároco, professor e agente de controle social, o missionário seria um ator multitarefa, a quem caberia a difusão da religião do Estado entre os indígenas e sua civilização. O regulamento determinava que a atração dos indígenas à religião católica fosse feita por meios brandos e persuasórios, que os pais jamais fossem forçados a batizar os filhos. O casamento deveria ser incentivado entre os indígenas e “entre eles e pessoas de outra raça” (art.2º). Numa época em que era usual o emprego da força armada para conter as tensões sociais e abrir caminhos ao desenvolvimento, essa orientação ao Diretor Geral era salutar (GAGLIARDI, 1989, p. 36).

⁶ Chamava-se galicismo a posição do clero católico de se outorgar direitos próprios, independentemente da Santa Sé. Originalmente, essa foi a posição do clero francês no século XVI.

⁷ Onde o missionário não desse conta do ensino das primeiras letras, o Diretor Geral deveria propor ao presidente da província a criação de uma escola pública.

Na prática, o regulamento de 1845 liberou imensos territórios que eram originalmente dos indígenas, além de transformá-los em trabalhadores braçais. A lei nº 601, de 18 de setembro de 1850, denominada Lei de Terras, legitimou a ocupação dos territórios indígenas, atribuindo ao governo o poder de reservar áreas para a colonização. Com isso, os indígenas passaram da condição de proprietários naturais para a de expropriados e dependentes da benevolência do Estado para terem acesso a uma terra que um dia lhes pertenceu. Não bastasse isso, as administrações provinciais atestavam que terras cobiçadas por *civilizados* haviam sido abandonadas pelos indígenas, passando assim à categoria de devolutas, o que propiciava a expedição de títulos de propriedade para o plantio de cana, café, algodão, a extração de borracha ou a criação de gado. E assim se legalizou a expropriação das terras indígenas e sua expulsão delas.

No próximo capítulo passo ao exame de portadores de propostas de *civilização* dos indígenas, escolhidos intencionalmente, levando em conta seu posicionamento contrário à catequese desenvolvida pelos missionários religiosos.⁸

COUTO DE MAGALHÃES: RELIGIÃO SIM, CATEQUESE NÃO

José Vieira Couto de Magalhães foi uma figura ímpar na elite do Império. Natural de Diamantina (MG), graduou-se na Academia Militar do Rio de Janeiro, estudou artilharia em Londres e doutorou-se em Direito na academia de São Paulo. Viajou pelo interior do Brasil e por vários países da Europa, era um poliglota que, diferente da maioria dos intelectuais brasileiros, incluía o *nheengatu* no repertório. Dedicou-se ao estudo dos costumes e das línguas indígenas, inclusive das variações dialetais de várias tribos. Também se distinguia na elite política e econômica por defender o desenvolvimento do país a partir da incorporação dos caboclos à produção, ao invés de imigrantes europeus. Filiado à Maçonaria, ingressou na política como deputado geral, o que abriu as portas para sua nomeação para a presidência das províncias de Goiás, do Pará, de Mato Grosso e de São Paulo. Quando presidia Mato Grosso, combateu a invasão paraguaia. Quando presidia São Paulo, a República foi proclamada. Ele foi conduzido preso ao Rio de Janeiro, mas logo libertado.

O político-militar era também empresário arrojado, a ponto de comprar uma embarcação a vapor que navegava no rio Paraguai, transportá-la desmontada por terra, em carros de bois, até um afluente do rio Araguaia, onde a remontou. Ela foi investimento inicial da Empresa de Navegação a Vapor do Araguaia, fundada em 1868, ligando Itacaiú a Santa Maria, a partir de 1870. Posteriormente, com a eliminação de pedras em certos trechos, o percurso se estendeu até Belém do Pará. A operação da empresa era fortemente subsidiada pelos governos provinciais, além do imperial. Quando este suprimiu o incentivo, a empresa encerrou as atividades. Em 1874, Couto de Magalhães se afastou, e a empresa foi assumida pelo governo goiano (DOLES, 1973, p. 103).

No exercício de direção dos Serviços de Catequese e de Navegação do Araguaia, do Ministério da Agricultura, Couto de Magalhães sugeriu ao governo goiano a criação de um estabelecimento de ensino com a finalidade de abrigar crianças indígenas em regime

⁸ Para uma análise dos relatos de viagens de um bispo e um botânico por rios da bacia amazônica, em 1884-1885, com propósitos cristianizadores e pacificadores, ver RIZZINI (2018).

de internato. Depois de educadas na *civilização* letrada e cristã, elas voltariam para suas aldeias, onde serviriam de mediadoras entre brancos e indígenas. Acolhida a sugestão, em 1875 esse estabelecimento foi criado em Leopoldina (hoje Aruanã), às margens desse rio, com o nome de Colégio Isabel, em homenagem à princesa imperial (MARIN, 2009).

O colégio estava vinculado à Secretaria dos Negócios da Agricultura, Comércio e Obras Públicas da Província de Goiás, e se destinava a receber, em regime de internato, crianças de ambos os sexos, entre os 6 e 12 anos, entregues pelos pais, capturadas ou até compradas de viajantes e indígenas que as tivessem apresadas em guerras. Elas recebiam ensinamentos das primeiras letras, isto é, o aprendizado da língua portuguesa falada e escrita, de operações matemáticas, além da doutrina católica. Os meninos aprendiam ofícios úteis à navegação, particularmente a ferraria, a carpintaria e a mecânica. O cultivo da terra era atividade dos meninos, mesmo que suas tribos atribuísem essa atividade às mulheres. As meninas aprendiam atividades domésticas, especialmente cozinha, costura, fiação e tecelagem. O esforço de aculturação das crianças indígenas no colégio era amplo, incluindo o batismo, o recebimento de nomes cristãos, o uso de uniformes e as práticas sanitárias, inclusive a vacinação.

Até 1878, o colégio tinha uma média anual de 42 alunos. A partir desse ano, o número foi caindo até que, em 1889, havia nele apenas dois meninos e duas meninas. A redução drástica do efetivo discente se explica pelas perdas derivadas das doenças contraídas dos brancos e ao regime de ensino que enfatizava os castigos físicos, que, nas meninas, se acrescentavam ao estupro. Estas frequentemente retornavam grávidas a suas aldeias. Em suma, meninos e meninas fugiam da instituição, reagindo às práticas forçadas de sujeição e aculturação.

Com a redução drástica das crianças indígenas, o colégio passou a admitir também “meninos cristãos, indigentes, destinados à miséria e ignorância” (MARIN, 2009, p. 157), na expectativa de que a convivência pudesse auxiliar na aculturação daqueles tanto quanto no aprendizado de línguas indígenas pelos brancos. Outra importante mudança na orientação do colégio, cinco anos depois de inaugurado, foi a ênfase profissionalizante. Se os alunos não mostrassem interesse pelos ofícios mecânicos, que aprendessem a criar gado, atividade que se ampliava na província de Goiás, depois de esgotada a mineração.

As conclusões de uma comissão criada pelo governo goiano para avaliar o Colégio Isabel foram taxativamente negativas: “Não nos consta que um só indígena aproveitasse a disciplina colegial, que voltando às aldeias procurasse seus irmãos das selvas para o grêmio civilizado, em pura perda todo o sacrifício feito, todo o dinheiro gasto” (MARIN, 2009, p. 161). Com base nesse severo diagnóstico, o presidente da província mandou extinguir o estabelecimento, que fechou as portas cinco dias antes da proclamação da República. Quanto ao objetivo de formação de uma força de trabalho para ser incorporada à economia goiana, os resultados são difíceis de avaliar. De fato, alguns ex-alunos trabalharam como marinheiros nos barcos que navegavam pelo rio Araguaia; outros se transformaram em vaqueiros; outros, ainda, foram incorporados em atividades que os *civilizados* consideravam degradantes e humilhantes, somando-se aos escravos de origem africana. A maioria, no entanto, retornou às respectivas aldeias em situação de marginalidade social: nem indígenas nem *civilizados*.

Em 1876, quando o Colégio Isabel estava em pleno funcionamento, Couto de Magalhães publicou *O Selvagem – trabalho preparatório para aproveitamento do selvagem e do*

solo por ele ocupado no Brasil. O livro foi motivado pela viagem programada por Pedro II à Feira Internacional de Filadélfia, que seria inaugurada em 1878 com a presença do imperador.

A questão central abordada pelo autor era a vasta extensão do território do Império, onde a população cristã e a civilização não podia penetrar pacificamente devido ao obstáculo interposto por selvagens aguerridos e tenazes, que não entendiam a língua portuguesa, que não lhes podia ser ensinada porque os brancos ignoravam as deles.

O fato da existência desse milhão de braços, ocupando e dominando a maior parte do território do Brasil, podendo irromper para qualquer lado contra as populações cristãs, é um embaraço para os progressos do povoamento do interior e é um perigo que crescerá na proporção em que eles forem ficando mais apertados: a questão, pois, não versa só sobre a utilidade que podemos tirar do selvagem; versa também sobre os perigos e despesas que faremos, se não cuidarmos agora de amansá-los. Não estará longe o dia em que seremos forçados, como a República Argentina, o Chile, os Estados Unidos, a manter verdadeiros corpos de exército para conter nossos selvagens, se abandonarmos essa questão ao seu natural desenvolvimento (MAGALHÃES, 1876, p. 18).

Para o general-político, o entendimento entre os cristãos e os indígenas dependia do conhecimento das línguas uns dos outros. Quando os indígenas desconheciam nossa língua, eles se tornavam ferozes, mas assumiam uma docilidade quase infantil quando compreendiam o que falávamos. E ficava facilitada a compreensão do que era a civilização e sua aceitação. Diante disso, ele foi taxativo: ou ensinamos nossa língua ao selvagem, por intermédio indispensável da sua, ou teremos de exterminá-lo. Tendo aprendido nossa língua, ele estaria incorporado à nossa sociedade, embora só mais tarde se *civilizasse*. Os instrutores estariam disponíveis nas unidades do Exército e da Armada, onde havia caboclos engajados, que precisavam aprender a ler e a escrever, assim como ofícios mecânicos. Eles seriam organizados num corpo militar e enviados às regiões fronteiriças numa missão sobretudo educacional.

Couto de Magalhães desfechou, assim, uma crítica contundente à política oficial do Império. O Brasil estava desperdiçando muito dinheiro com a importação de colonos europeus, mesmo sabendo-se que a aclimação da *raça branca* em climas intertropicais, como o nosso, dependia da mistura de *sangue* indígena. Além disso, os recursos governamentais destinados à catequese dos indígenas eram reduzidos e mal-empregados, pois com eles se construía conventos nas capitais e se pagavam cômmodas a missionários que preferiam viver nas cidades do que nos sertões, preferiam as povoações cristãs às aldeias onde viviam os selvagens. Como se não bastasse, a catequese, quando existia, levava os indígenas à degradação social.

De minhas observações tem resultado sempre que na família indígena existem desde as instituições rígidas e de uma severidade de costumes que excedem a tudo quanto a história nos refere, até a comunhão das mulheres. Refiro-me ao índio que não está catequizado, porque este é, por via de regra, um ente degradado; ou seja que o sistema de catequese é mau, ou seja que o esforço dirigido especialmente para conseguir um homem religioso, se esqueça de desenvolver as ideias eminentemente sociais do trabalho livre, ou seja por outra qualquer causa, o fato é este: o índio catequizado é um homem sem costumes originais, indiferente a tudo e, portanto, à

sua mulher e quase que à sua família. Os aldeamentos indo-cristãos não têm, pois, costumes originais; sua família é a família cristã, mais ou menos moralizada, segundo o caráter individual do catequista (MAGALHÃES, 1876, p. 131-132).

Contrariando o que os missionários diziam, o autor considerava a família selvagem tão respeitável quanto a cristã, dadas as circunstâncias de costumes, religião e meios de vida de nossos indígenas.

Couto de Magalhães estava convencido de que o indígena não se prestava a gênero algum de trabalho sedentário, mas sua presença era promissora na pecuária, o que, aliás, já observava no interior do país. A razão disso estaria na capacidade dos indígenas de viver isolado, ao contrário dos *civilizados*, que precisam uns dos outros devido à divisão do trabalho que tinham desenvolvido e da qual já não podiam se separar.

Os norte-americanos, muito mais adiantados do que nós, não conseguiram catequizar os *selvagens* nem tinham como empregá-los na extração das riquezas naturais, como fizemos com a borracha, o cacau e outras. Eles tentaram empregá-los na agricultura e nas fábricas, isto é, no trabalho sedentário, ao qual não se adaptaram. Por isso, tiveram de exterminá-los. Não devemos seguir seu exemplo nisso, nem, tampouco na questão dos escravos negros. Nos Estados Unidos, eles só foram libertados depois de uma sangrenta guerra civil, enquanto que no Brasil, os escravos estavam sendo libertados progressivamente, sem derramamento de sangue nem interrupção da produção.⁹

No Brasil, os indígenas desapareceriam devido a uma lei de seleção natural, mas, se fôssemos previdentes, haveria antes uma bem-vinda mistura de seu *sangue* com o da *raça branca*, passando-nos as imunidades necessárias à vida no clima que predomina no país. Para o general-político, a mestiçagem dos brancos era bem-vinda, tanto com os indígenas quanto com os negros. Sua observação mostrava que os mestiços não apresentavam inferioridade intelectual alguma, talvez o contrário é que fosse verdadeiro, se levássemos em conta que eles eram pobres e não recebiam educação. Além disso, tinham de se defrontar com preconceitos sociais para alcançar alguma posição. A prova disso era a Bahia, província onde se dava intenso cruzamento de *raças*, e apresentava marcante desenvolvimento intelectual, dos mais significativos do Império.

Em suma, a tese defendida por Couto de Magalhães era a da progressiva incorporação dos indígenas à *civilização*: na cultura dos brancos, na produção pecuária, culminando com a mestiçagem. No processo *civilizatório*, a religião cristã era um elemento importante, mas não pela catequese promovida pelos missionários – o político não se esquecia de que o Catolicismo era a religião do Estado, nem o maçom abria mão da crítica ao clero. O político-militar, também empresário, pode ter formado um conceito sobre os missionários como ineptos e perdulários a partir do contato com os frades franciscanos, quando exerceu a presidência de províncias do Norte e do Centro-Oeste, e, também, na direção do Serviço de Catequese e de Navegação do Araguaia, do Ministério da Agricultura, que ocupou logo que foi criado, em 1873. Não havia contradição entre essa ostensiva rejeição da catequese e o ensino da doutrina cristã e o batismo das crianças internadas no Colégio Isabel. Nesse estabelecimento, as atividades religiosas estavam subordinadas à direção da administração pública.

⁹ O autor se referia à libertação dos filhos de escravas nascidos a partir da promulgação da lei ventre livre, de 1871. Ainda levaria década e meia para a eliminação legal do regime escravista.

Para os indígenas em estado selvagem, o livro em foco nada dizia a respeito do substituto da catequese missionária na atividade *civilizatória*, limitando-se a afirmar que ela dependia da comunidade de língua – como era impraticável fazer os brancos aprenderem as línguas dos indígenas, que estes aprendessem a nossa, a começar pelos curumins. A partir destes, a difusão se faria, espontaneamente, em proveito mútuo.

REPÚBLICA: AMBIGUIDADE POLÍTICA

Derrubada a Monarquia pelo golpe de Estado de 15 de novembro de 1889, logo no início do ano seguinte a Igreja e Apostolado Positivista apresentou proposta de *Bases de uma Constituição política ditatorial federativa para a República Brasileira*, que rompia radicalmente com o tratamento dado até então aos indígenas. Ao invés de forçá-los à *civilização*, mediante a catequese católica, eles deveriam ser respeitados no processo de evolução da etapa fetichista para a positiva, sem passar, necessariamente, pela etapa teológica. Ao Governo Federal caberia a proteção desses povos e dos seus territórios, a fim de evitar que qualquer tipo de violência fosse praticada contra eles. Eis a proposta para a Constituição:

Art. 1º - A República dos Estados Unidos do Brasil é constituída pela livre federação dos povos circunscritos dentro dos limites do extinto império do Brasil. Compõe-se de duas sortes de estados confederados, cujas autonomias são igualmente reconhecidas e respeitadas segundo as formas convenientes a cada caso, a saber:

I - Os Estados Ocidentais brasileiros sistematicamente confederados, e que provêm da fusão do elemento europeu com o elemento africano e o americano aborígene.

II - Os Estados americanos brasileiros empiricamente confederados, constituídos pelas hordas fetichistas esparsas pelo território de toda a República. A federação destes limita-se à manutenção das relações amistosas, hoje reconhecidas como um dever entre nações distintas e simpáticas, por um lado; e, por outro lado, em garantir-lhes a proteção do Governo Federal contra qualquer violência, quer em suas pessoas, quer em seus territórios. Estes não poderão jamais ser atravessados sem o seu prévio consentimento, pacificamente solicitado e só pacificamente obtido (MENDES, 1908, p. 5).

A proposta não foi acolhida pelo Governo Provisório nem pelos parlamentares que elaboraram a Constituição de 1891, mas serviu de referência para a política indigenista que os positivistas consideravam correta e pela qual lutaram nas três décadas seguintes, culminando, em 1918, na criação do Serviço de Proteção aos Índios. Antes disso, os conceitos de civilização e catequese dos indígenas, herdados da Colônia e do Império, continuaram a presidir a ação do Estado e das congregações religiosas católicas, que atuavam sob sua proteção jurídico-política e seu financiamento. Contrariamente a essa herança, os positivistas defendiam que a vida dos indígenas deveria ser assegurada nos territórios que ocupavam e que a assistência do Estado deveria ser leiga, isto é, laica, portanto sem a intermediação dos missionários religiosos.

Não estava na programação dos positivistas a proibição da catequese católica. Vários folhetos publicados pelo Apostolado admitiam que missionários continuassem a pregar sua religião, desde que o fizessem sem o apoio do Estado – posição similar à que defendiam na esfera educacional escolar: a República determinava que a educação fosse laica nas escolas oficiais, sem impedir a existência de escolas privadas confessionais. Para os positivistas, a *civilização* dos indígenas consistiria na abolição da antropofagia, na promoção do asseio, do vestuário e da cultura musical, tudo isso de modo pacífico, assim como a promoção do fim das guerras entre as tribos.

O Governo Provisório empurrou a questão dos indígenas para os estados, mesmo antes da aprovação da Constituição, isto é, antes que seu lugar na República fosse estabelecido. Assim foi que o decreto nº 7, de 20 de novembro de 1889, estabeleceu as atribuições dos governos estaduais, entre as quais estava a de promover a organização estatística, a *catequese e civilização dos índios* e o estabelecimento de colonos. Esse dispositivo submeteu os indígenas aos interesses dos fazendeiros, que passaram a dispor, como bem entendiam, deles e de suas terras. A Constituição de 1891 transferiu para os estados o direito de decidir sobre as terras existentes e manteve o conceito de terras devolutas, incorporado da Lei de Terras de 1850, silenciando-se a respeito do direito dos povos autóctones sobre as áreas que habitavam (GAGLIARDI, 1989, p. 90). O resultado foi o aumento da expulsão *legal* dos indígenas das terras que ocupavam, quando não o massacre de aldeias inteiras, para facilitar a expansão da cafeicultura paulista e o estabelecimento de colônias de alemães e italianos em Santa Catarina. Não se limitando ao emprego da força, os dominantes reclamavam por mais catequese missionária, que poderia incorporar os indígenas à *civilização*, isto é, à economia capitalista, como trabalhadores.

Permaneceu, entretanto, a tendência de certos setores sociais a apoiar o tratamento laico dos indígenas. Ela expressava os sentimentos de jornalistas, professores, advogados, engenheiros, militares, etc., componentes da classe média urbana, que haviam sido formados por uma educação baseada nos princípios republicanos. A preferência pela catequese religiosa convergia com os interesses econômicos dos setores mais conservadores da sociedade, que também sentiam saudades da Monarquia. As duas tendências defendiam a incorporação dos indígenas na sociedade, mas divergiam no método de fazê-lo e nos agentes a empregar. Para a primeira, o Estado laico; para a segunda, a Igreja Católica. Menos expressiva no plano das ideias, mas bastante atuante, em termos práticos, era a tendência à extermínio dos indígenas que resistissem à ocupação de suas terras pela expansão da agricultura e da pecuária, assim como de transformá-los em força de trabalho explorável (GAGLIARDI, 1989, p. 133-134).

Nos governos estaduais, a laicidade sofria composições variadas, conforme as circunstâncias. No Pará, onde Lauro Sodré desempenhou importante liderança jacobina, assumindo o governo logo após a proclamação da República, e depois como deputado constituinte e senador em vários mandatos sucessivos, as ligações com os capuchinhos eram de natureza simbiótica, mas não faltava cautela para justificar subsídios aos missionários. Irma Rizzini e Alessandra Schueler (2011) examinaram documentos relativos ao Instituto da Infância Desvalida Santo Antônio do Prata, empreendimento franciscano mantido com recursos do governo estadual, e apontaram a ampliação dos destinatários: se a intenção inicial era a catequese dos indígenas, logo se expandiu para abranger o controle social e o disciplinamento dos filhos dos pobres da cidade. Uma lei estadual de 1900, que autorizou o governo paraense a subsidiar financeiramente o

estabelecimento, assim estabeleceu as características dos destinatários: filhos de índios, órfãos pobres, crianças moral e materialmente abandonadas, filhos de réus condenados sem meios de subsistência, e vadios e vagabundos (Idem, p. 93). As autoras notaram que os relatórios anuais enviados ao governo pelos missionários não mencionavam a educação religiosa que, muito provavelmente, era ministrada aos alunos. Os relatórios discorriam apenas sobre o ensino oficial, de caráter laico (Idem, p. 98). Assim, ficavam a salvo de eventuais críticas de políticos e jornalistas, que poderiam questionar o subsídio governamental a uma instituição educacional religiosa, quando a Constituição Federal determinava ser leigo (isto é, laico) o ensino público, o que, aliás, a Constituição paraense endossava.¹⁰

Nos próximos dois itens, focalizarei duas figuras expressivas da tendência que propunha a substituição das missões religiosas católicas pelo Estado na incorporação dos indígenas à *civilização*: Cândido Rondon e Leolinda Daltro.

CÂNDIDO RONDON: CATEQUESE SÓ PARTICULAR

Se a Igreja Positivista não conseguiu que a República assumisse sua proposta de considerar os indígenas constituindo nações próprias, um de seus membros, Cândido Mariano da Silva Rondon, assumiu a liderança na defesa dos povos originários do país. É dele que este capítulo trata.¹¹

Caboclo descendente de europeus e indígenas bororo, terena e guaná, Rondon nasceu em Mimoso, no Mato Grosso, em 1865. Depois do curso primário em escolas públicas unidocentes, concluiu o curso normal no Liceu Cuiabano, mas preferiu a carreira militar ao magistério primário. Sentou praça como soldado em unidade do Exército em Mato Grosso e conseguiu transferência para o Rio de Janeiro, onde, à custa de muito esforço, em 1884 logrou inscrição na Academia Militar, que cursou com brilhantismo. O mesmo fez na Escola Superior de Guerra, que à época ministrava o curso de Engenharia, arma na qual obteve a patente de alferes, a primeira do oficialato, junto com o diploma de bacharel em Matemática e Ciências Físicas e Naturais. Nesses estabelecimentos foi colega de Euclides da Cunha e aluno de Benjamin Constant, de quem herdou a paixão pelo Positivismo e com quem participou na conspiração pela queda da Monarquia.

Sua carreira propriamente dita começou em 1890, quando foi nomeado para trabalhar no Observatório Nacional e lecionar Matemática na Academia Militar, postos onde não durou, porque o chamado da floresta foi mais forte. O Governo Provisório republicano deu prosseguimento à política imperial de ocupação do território das fronteiras, que havia passado ao primeiro plano desde a guerra da Tríplice Aliança contra o Paraguai. A República atuou aí por duas linhas. Uma foi o incentivo à Igreja Católica para que criasse dioceses nas regiões de fronteira; outra foi a instalação de linhas telegráficas que

¹⁰ O ressurgimento dos subsídios governamentais a instituições religiosas católicas se deu de formas distintas nos estados. Para um panorama desse processo, ver Cunha (2017, p. 483-497).

¹¹ A fonte principal de informações sobre a vida de Rondon é o livro de Esther Viveiros (1969). Escrito na primeira pessoa, o texto foi baseado no diário e nos documentos do biografado, na época cego. Secundariamente, a biografia publicada 60 anos depois por Larry Rohter (2019). Outras fontes serão referidas ao longo do texto.

permitissem rápida comunicação das guarnições militares com a capital do país. Foi nesta última que Rondon atuou.

Para construir a linha telegráfica de Cuiabá ao Araguaia, o ministro da Guerra Benjamin Constant nomeou o major Antônio Ernesto Gomes Carneiro que, por sua vez, recrutou o tenente Rondon para sua equipe, na dupla qualidade de engenheiro e mato-grossense. Era um empreendimento difícil: 500 quilômetros de sertão, habitados por diferentes tribos indígenas, algumas delas sem contato algum com a *civilização*, outras hostis justamente por causa dela. O trabalho consistia em desmatar uma faixa de cerca de 40 metros de largura, no ceto da qual eram fincados os postes de sustentação das linhas transmissoras. Em determinados centros urbanos, instalavam-se estações de emissão/recepção e manutenção das linhas.

O major Gomes Carneiro tinha experiência anterior na instalação de redes telegráficas, pois participara de empreendimentos desse tipo na região, no tempo do Império, nem sempre bem-sucedidos. Sua atitude era de não beligerância para com os indígenas, evitando confrontos mesmo quando ameaçado, o que causou profundo efeito no jovem Rondon.

Em 1893-1898, a linha foi reconstruída, já sob a responsabilidade de Rondon, que comandava tropa formada de soldados de batalhões locais e oficiais vindos do Rio de Janeiro, sobretudo da arma da Engenharia. Pessoal auxiliar local era contratado, a quem se juntavam indígenas, principalmente nas tarefas de carga de material e de caça para alimentação, liberando os soldados para as tarefas de construção. Rondon se beneficiou do auxílio de seus parentes fazendeiros e comerciantes, que lhe forneceram alimentação e pousada, assim como preciosas informações geográficas, particularmente o regime dos rios do pantanal. Foi nesse período que ele formulou o lema que veio a orientar sua atividade sertanista: *morrer se necessário for, matar nunca*.

Já capitão (promovido em 1892), Rondon foi nomeado chefe da Comissão Construtora de Linhas Telegráficas de Mato Grosso, a serem instaladas na região de fronteira. Na despedida do Rio de Janeiro, em julho de 1900, estavam presentes os dois principais dirigentes da Igreja Positivista, Raimundo Teixeira Mendes e Miguel Lemos. A instalação de parte da linha contou com a colaboração de indígenas bororo, que Rondon conhecera na viagem anterior e cuja língua passou a falar fluentemente. A familiaridade com a cultura bororo de sua mãe e a cordialidade no trato e o respeito aos costumes indígenas rendeu ao militar o título de *pagmejera*, isto é, chefe dos chefes, que ecoou em outras tribos. Na terra ocupada pelos terena, constatou irregularidade na demarcação, que beneficiava fazendeiros, e refez o traçado das divisas, confirmado pelo governo estadual. O mesmo fez na terra ocupada por indígenas guarani, em 1905. Sempre que percebia a presença de indígenas nas proximidades, observando os trabalhos de engenharia, Rondon deixava presentes para eles, principalmente machados, foices, facas e tecidos. Frequentemente ele era convidado a visitar as aldeias, quando determinava aos soldados respeito absoluto aos costumes e às famílias dos indígenas. Quando havia alguma transgressão, os soldados eram castigados na presença da tropa formada e dos indígenas. Nessas ocasiões, ouvia deles histórias sobre perseguições e chacinas praticadas pelos fazendeiros. Foi assim que uma expedição com finalidades puramente estratégicas e técnicas foi adquirindo a fisionomia de uma grande *missão civilizadora*, que levava às populações indígenas dos sertões brasileiros uma mensagem de justiça e fraternidade (GAGLIARDI, 1989, p. 148).

Concluída a instalação de 1,6 mil quilômetros de linhas telegráficas, além de estudos de Geologia, Botânica, Zoologia e Geografia, Rondon retornou ao Rio de Janeiro, onde logo foi encarregado de outro empreendimento do mesmo tipo. Tratava-se da ligação telegráfica do Amazonas e do Acre a Cuiabá, completando as linhas de comunicação numa região onde a expansão da exploração da borracha gerava conflitos armados. Em 1907, o já major Rondon (promovido em 1903) foi nomeado chefe da comissão encarregada da instalação. A região a ser percorrida incluía áreas inóspitas e desconhecidas. Ao sofrer ataques, como dos nambikwara, argumentava com seus companheiros que estavam invadindo o território dos indígenas, que, por sua vez, se defendiam. Sua incorporação à expedição e à *civilização* deveria ser espontânea, não forçada. A construção da linha telegráfica dependia do consentimento dos ocupantes desse território.

Promovido a tenente-coronel durante a viagem, Rondon retornou ao Rio de Janeiro em fevereiro de 1910, aclamado por associações culturais, entidades civis e militares, além de numerosas pessoas que desejavam prestar homenagem ao herói do sertão. Na comissão de recepção, destacava-se um grupo de indígenas, organizado pela professora Leolinda Daltro, de quem tratarei no próximo capítulo. Em 20 de junho do mesmo ano, o presidente Nilo Peçanha assinou o decreto nº 8.072, criando o Serviço de Proteção aos Índios e Localização de Trabalhadores Nacionais, no âmbito do Ministério da Agricultura. O ministro Rodolfo Miranda convidou Rondon para dirigir o *serviço*,¹² em carta que muito o agradou, pois reconhecia que não cabia ao governo insistir em práticas há muito utilizadas e que acabaram por resultar na escravidão e no extermínio. Era preciso imprimir uma feição republicana, sem preocupação com o proselitismo religioso. A resposta de Rondon foi afirmativa, baseada numa longa argumentação que explicitava sua crença positivista.

A catequização dos indígenas, compreendendo sua incorporação à nossa sociedade pela assimilação de nossa indústria, de nossas artes, bem como pela adoção de nossos hábitos – que resultam de nossas crenças religiosas, no sentido positivo desses termos – julgo-a ser um problema diretamente inabordável no presente, em que por tantas crenças se repartem as preferências das populações. Como positivista e membro da Igreja Positivista do Brasil, estou convencido de que os nossos indígenas deverão se incorporar ao Ocidente, sem que se tente forçá-los a passar pelo teologismo. Acha-se tal problema encadeado ao grande problema geral de nossos dias, cuja solução penso ter sido desvendada por Augusto Comte. E o nosso Governo, que, reconhecendo essencialmente a situação revolucionária do Ocidente, se colocou, pelo advento da República, na verdadeira atitude que lhe cabia, tanto pela abolição do teologismo oficial, como pela não adoção de qualquer outra doutrina metafísica ou científica, não poderá, dentro dos nossos moldes republicanos, levar aos indígenas a catequização sob qualquer das formas que deveriam [sic] daquelas doutrinas. Assim, julgo que devemos ficar em expectativa quanto a esse problema, já que não podemos abordá-lo agora, competindo à iniciativa particular todas as tentativas nesse assunto, e cabendo-nos apenas velar sempre para que dessas tentativas não resultem opressões e fraudes contra os indígenas (VIVEIROS, 1969, p. 340).

¹² A aproximação entre o ministro Miranda e Rondon será retomada no próximo item, sob outro ponto de vista.

Essa orientação era consistente com a exposta por Teixeira Mendes às vésperas da criação do Serviço de Proteção aos Índios e Localização dos Trabalhadores Nacionais: respeitar a atividade dos missionários religiosos junto aos índios, desde que trabalhassem com seus próprios recursos, sem nenhum apoio governamental, quer econômico, quer militar (GAGLIARDI, 1989, p. 181).

No plano de trabalho de Rondon, a primeira medida a ser tomada era a efetiva garantia da posse das terras pelos indígenas que as habitavam, assim como a restituição das terras usurpadas deles, com dimensão suficiente para que pudessem viver. Quando fosse do interesse nacional, poderia haver transferência de um grupo indígena para local diferente do que vivia, mas sempre mediante entendimento, nunca pela força. Todas as grandes medidas tomadas pelo *serviço* deveriam se pautar pela prudência e pela moderação, respeitando a organização social dos grupos indígenas, evitando o ensino forçado de coisas cuja utilidade eles desconhecem ou de que não sentissem necessidade. Os delegados do *serviço* deveriam garantir que os crimes praticados contra os indígenas fossem punidos, além de fiscalizar as aldeias de modo a evitar a exploração, a fraude e a violência por parte dos *civilizados*. Deveriam, também, evitar que os indígenas guerreassem entre si. Finalmente, deveriam demonstrar-lhes a importância de novas habitações, da arte e dos ofícios.

O ministro concordou com o programa, e Rondon foi empossado no novo cargo. Na exposição de motivos do ministro ao presidente, encaminhando o texto do decreto de criação do *serviço*, Miranda explicitou a mudança do termo tradicional catequese por proteção. A orientação geral era a de Rondon: não aldear nem pretender governar as tribos; deixá-las com seus costumes, sua alimentação, seu modo de vida, limitando-se a ensinar que não deveriam matar os de outras tribos, completando essa diretiva com providências para evitar que os indígenas atentassem contra a vida e a propriedade dos *civilizados*.

Não afeito ao trabalho burocrático, Rondon deixou-o aos cuidados de auxiliares e assumiu diretamente funções de engenharia no sertão. Mais linhas telegráficas foram instaladas sob sua direção, ligando Cuiabá a Porto Velho.

De dezembro de 1913 a abril de 1914, o já coronel (promovido em 1912) acompanhou por cinco meses a expedição do ex-presidente norte-americano Theodore Roosevelt na região amazônica. Ele era um naturalista amador e viajou com comitiva à Argentina, ao Paraguai e ao Brasil (do Mato Grosso à Amazônia), retornando de Manaus para os Estados Unidos. Nessa longa viagem, recolheu espécimes botânicos e animais para o Museu Americano de História Natural. Rondon e Roosevelt se comunicavam em francês e se tratavam como coronel, patente de ambos nos respectivos exércitos. Para o governo brasileiro, tratava-se da “Expedição Científica Roosevelt-Rondon”, que possuía seu próprio plano de trabalho, que incluía o reconhecimento de rios da bacia amazônica.

Para o incômodo de Rondon, Roosevelt trouxe um padre norte-americano na comitiva, que insistiu em batizar índios, mas foi advertido pelo ex-presidente e mandado de volta. Roosevelt concordava com a posição de Rondon, no que dizia respeito à catequização dos indígenas. A carta de novembro de 1914, redigida em francês, que acompanhou um exemplar do livro que escrevera – *Through the Brazilian Wilderness* – havia o seguinte

trecho: “nous sommes en parfait accord au sujet de la voie à suivre dans les affaires intérieures, notamment à propos de religion et instruction” (VIVEIROS, 1969, p. 412).¹³

Promovido a general de brigada em 1919 e a general de divisão em 1923, Rondon acumulou o cargo de diretor de Engenharia do Exército com o de Chefe das Linhas Telegráficas até 1924, quando teve sua primeira experiência de combate, por ocasião do segundo levante *tenentista*.

Unidades do Exército sediadas em São Paulo, lideradas pelo general Isidoro Dias Lopes, e da Força Pública (Polícia Militar) paulista, liderada pelo major Miguel Costa, sublevaram-se. Seu objetivo era desencadear levante militar em todo país, assim como obter apoio popular para uma plataforma política que pretendia o combate à corrupção do Governo Federal e a deposição do presidente Arthur Bernardes. Depois de tomar a capital paulista, os rebeldes foram derrotados e se retiraram para o sul, ao encontro dos insurrectos gaúchos, liderados pelo capitão Luiz Carlos Prestes.

A designação de Rondon para comandar a tropa governamental era uma ostensiva manipulação de seu prestígio. Contra os militares insurgentes, que traziam uma mensagem de forte apelo moralista para a renovação da política nacional, a tropa legalista fora entregue a um general cuja retidão era lendária, inclusive nos meios castrenses. A missão de Rondon era justamente evitar que a junção de forças paulista e gaúcha ocorresse, para o que contou com tropa mobilizada no Paraná e em Santa Catarina, compreendendo unidades do Exército e das polícias militares estaduais. Embora os rebeldes tenham sofrido uma derrota tática em combates que causaram cerca de mil mortes, saíram estrategicamente vitoriosos e puderam se juntar. Com efeito, a Coluna Prestes-Miguel Costa, retirando-se e percorrendo cerca de 25 mil quilômetros em 11 estados, manteve a luta política e militar durante dois anos, em todo o território nacional, empregando táticas de guerrilha.

Para Rondon, como positivista, o mais retrógrado governo era preferível à mais progressista revolução. Ele conciliou essa posição com sua participação na derrubada da Monarquia, em 1889, ao considerar que a agitação republicana já não podia ser suprimida. Benjamin Constant lhe dera, então, “nobres e idealísticas diretrizes” (VIVEIROS, 1969, p. 466). Em 1924 era diferente: o general Rondon assumira o comando da tropa para salvar o governo constituído diante do “caos revolucionário” (Idem, p. 478).

Em 1930, quando rebentou a *revolução*, após a derrota eleitoral da Aliança Liberal, Rondon se encontrava no Rio Grande do Sul em viagem de inspeção de fronteiras. Acusado de posição contrária ao movimento *tenentista*, foi preso e recusou os apelos para se juntar ao movimento de deposição de Washington Luiz, apoiador de Júlio Prestes, eleito em pleito considerado fraudulento. Para o general-sertanista, “O problema do Brasil era de ordem moral e, por isso, só uma solução moral comportaria” (VIVEIROS, 1969, p. 556).

Havia contas a acertar desde o levante de 1924, pois o *tenentismo* vitorioso em 1930 era o prosseguimento daquele. Enquanto estava preso, um jornal publicou entrevista do *tenente* Juarez Távora, dizendo que Rondon era um dilapidador dos cofres públicos, “a distribuir pelo sertão bruto linhas telegráficas aos índios, para lhes servir de brinquedo”.

¹³ Tradução livre: Estamos de perfeito acordo sobre o caminho a seguir nos negócios interiores, principalmente a respeito de religião e instrução.

Em qualquer país civilizado e policiado, esse general estaria na cadeia (VIVEIROS, 1969, p. 556). A indignação de Rondon levou-o a pedir reforma tão logo o Governo Provisório se instalou. Foi além e requereu a Vargas a instalação de um conselho de guerra para apurar irregularidades que eventualmente tivesse cometido.¹⁴ A reforma veio, mas a investigação não foi feita e ele foi mantido à frente da Inspeção de Fronteiras.

Posto de lado pelo Governo Provisório (que também rebaixou o SPI na estrutura ministerial, além privá-lo das verbas necessárias), Rondon alterou sua rejeição aos missionários católicos. “Não sendo mais capaz de proteger as tribos, Rondon se deu conta de que seus antigos adversários eram agora a única instituição capaz de representar e defender os povos indígenas e baixou o tom de suas críticas às suas atividades. Na verdade, começou a conspirar com eles e até os elogiou publicamente em algumas, ainda que raras ocasiões” (ROHTER, 2019, p. 411).

O Estado Novo reabilitou por ocasião da *Marcha para o Oeste*, programa de Vargas que consistia na ocupação da região Centro-Oeste, compreendendo incentivo a migração interna, criação de colônias agrícolas e construção de estradas. O general-sertanista aplaudiu a iniciativa, e seu nome foi evocado na legitimação do movimento.

A aproximação política de Rondon com o Estado Novo não o levou a trabalhar com os indígenas, mas para uma atividade de relações exteriores: presidir a comissão de supervisão do acordo de fronteiras entre o Peru e a Colômbia, na região amazônica. A milhares de quilômetros do Rio de Janeiro, ele percebeu a miséria da vida dos indígenas da região, abandonados pelas autoridades (inclusive as brasileiras), submetidos a trabalho escravo por seringueiros e empresas estrangeiras. Extraídos de suas tribos, os naturais da terra já não dispunham dos conhecimentos práticos que lhes permitissem viver na floresta, passando a depender do endividamento no comércio dos patrões. O governo da Colômbia tinha transferido os cuidados com os indígenas para os frades franciscanos, o que, de início suscitou reação negativa de Rondon. Todavia, ao tomar contato com a realidade local, de completa ausência do Estado, ele aprovou os métodos educacionais dos franciscanos, que considerou bondosos e tolerantes, qualidades que não encontrou nos salesianos em Mato Grosso, trinta anos antes. “A experiência na Colômbia, combinada aos relatos que recebia de ordens religiosas no Brasil tentando mitigar o colapso do SPI, marcou o aprofundamento de um ligeiro relaxamento da hostilidade de Rondon em relação aos missionários” (ROHTER, 2019, p. 424).

Como ele já não fazia parte ativa do jogo político, antigos problemas foram superados. Em carta datada de 1956, dirigida por Juarez Távora a Esther Viveiros, que já escrevia a biografia do Rondon e lhe pedia esclarecimentos, o antigo *tenente* disse que a acusação publicada pelo jornal, em 1930, fora um mal-entendido naquele momento turbulento. “Esclareço, ademais, que o fato de eu haver oposto restrição quanto à oportunidade desse empreendimento do Marechal Rondon, não significa despreço pelo conjunto de sua obra sertanista – aí incluído o nobre esforço de *catequese leiga* de nossos índios – em que foi, sem dúvida, um pioneiro” (VIVEIROS, 1969, p. 559, grifo meu).

Em 1939, Rondon reassumiu a direção do SPI e, em 1952, propôs ao presidente eleito Getúlio Vargas a formação do Parque Indígena do Xingu, que só foi criado por Jânio Quadros em 1961. Em 1955, lei do Congresso Nacional promoveu Rondon a marechal

¹⁴ Luiz Vieira Sá (2009, p. 129) transcreveu a mensagem de Rondon a Vargas com a dupla solicitação.

do Exército Brasileiro. E em sua homenagem, no ano seguinte o território do Guaporé teve seu nome mudado para Rondônia. Em 1957, ele foi indicado ao prêmio Nobel da Paz pelo Explorer's Club de Nova York. Faleceu em 1958, totalmente cego, aos 92 anos de idade.

A posição de Rondon sobre a laicidade republicana, especificamente no que dizia respeito ao tratamento da questão indígena, apareceu pontualmente em algumas passagens deste texto. Vou ampliar esse ponto. Antes de tudo, cumpre reconhecer que, para ele, religião e laicidade estavam estreitamente ligadas. Era uma posição bem diferente da apresentada por José Bonifácio à Assembleia Constituinte, em 1823. A evocação do patriarca da Independência como patrono de sua posição coincidia apenas em algumas diretrizes: fim da usurpação das terras dos indígenas, respeito aos seus costumes e bom trato para com eles, que acabariam por se integrar à *civilização*.

O militar-sertanista era um adepto fervoroso do Positivismo religioso, ao contrário do seu professor e líder Benjamin Constant, chamado por Teixeira Mendes de herético.¹⁵ Nas viagens pelos sertões, não deixava de ler o Catecismo Positivista aos domingos, nem de festejar a data de 14 de julho (queda da Bastilha), que fazia parte do calendário comteano. Aceitou se casar na Igreja Católica, desde que fosse dispensado de alguns compromissos, como a confissão – o sogro articulou tudo com o frei que celebrou a cerimônia em 1892. Apesar de toda a devoção, a admissão na Igreja Positivista só foi feita em 1898. Em 1903, o casal Rondon confirmou o casamento nessa instituição. Na sua biografia, há um capítulo intitulado *Positivismo*, que começa com a frase "sempre fui religioso", mas somente depois de promovido a alferes-aluno é que ele passou a frequentar o templo positivista no Rio de Janeiro (VIVEIROS, 1969, p. 587).

Rondon acreditava ser possível o estabelecimento de laços de solidariedade entre os missionários e os funcionários públicos, mesmo sem haver identidade entre a catequese religiosa e a política republicana. Não impediu o exercício da catequese religiosa nas aldeias indígenas, mas houve conflitos entre ele e os missionários salesianos no Mato Grosso. O ofício em que denunciou ao ministro irregularidades na missão salesiana foi publicado na imprensa, alcançando grande repercussão. Em viagem de inspeção, ele constatou que os padres alugavam indígenas aos fazendeiros, separavam as mães dos filhos, forneciam-lhes escassos alimentos, taxavam com preços altos os produtos que lhes vendiam, além de exigirem presença nos cultos. Rondon recomendou que os indígenas recebessem terras para cultivar suas roças por eles mesmos e o superior salesiano concordou, prometendo conceder uma área de 150 metros quadrados a cada família de catequizados, dimensão insuficiente, que beneficiava apenas os missionários. Encravada na grande propriedade dos religiosos, a pequena área não daria aos indígenas a autonomia que eles precisavam, ficando eles "indefinidamente presos à gleba salesiana" (GAGLIARDI, 1989, p. 248).

A reação não demorou. Em 1912, a imprensa do Rio de Janeiro publicou comunicado do Centro Católico do Brasil, acusando o então coronel Rondon de ser instrumento da Maçonaria, além de receber propina do governo norte-americano.

A ligação entre a catequese religiosa e a exploração pelos fazendeiros ficou patente com os terena, que ele qualificou de "os mais dóceis dos ameríndios".

¹⁵ Em 1891, depois de morto, Benjamin Constant foi promovido a patrono do positivismo no Brasil.

Já catequizados pelas missões, não conheciam arco e flecha, andavam vestidos e, além de excelentes vaqueiros, eram agricultores, portanto sedentários. Muito procurados pelos fazendeiros, contentavam-se com pequena remuneração, sendo, em geral, por eles explorados. Raramente se encontrava um camarada terena que não devesse os cabelos da cabeça ao fazendeiro – seus serviços não eram pagos pelo que valiam e, nas vendas efetuadas pelo patrão, eram tristemente roubados. Daí uma escravidão de nova espécie, porque nenhum *camarada de conta* poderia deixar o patrão antigo sem que o novo se responsabilizasse pela dívida. E se tivesse a ousadia de fugir, correria os maiores riscos de vexames e até de morte, porque, nos povoados e vilas, estava a polícia sempre em mãos dos fazendeiros (VIVEIROS, 1969, p. 174, grifo no original).

Em suma, Rondon não se opunha à catequese religiosa, desde que empreendida pela iniciativa particular, sem subsídio do Estado, e que não implicasse a exploração dos indígenas. Mas ele preferia que ela não existisse, melhor seria que os indígenas fossem incorporados à *civilização* espontaneamente, sem passar pela catequese, isto é, pelo teologismo.

Quando adulto, Rondon viveu sob o signo da missão – missão militar de oficial do Exército e missão religiosa de crente positivista. Foi sob esse duplo signo que a laicidade do Estado assumiu o papel central em sua vida, inclusive e principalmente na atuação junto aos indígenas.

A figura de Rondon apresentada na biografia escrita por Esther Viveiros (1969) oscila entre apresentá-lo como soldado e como santo, no sentido católico do termo. Ele era muito severo consigo mesmo (acordava de madrugada para tomar banho frio, não bebia álcool nem nos brindes de cerimônias diplomáticas, recusava gratificações financeiras a que tinha direito, etc.) – e fazia o mesmo para com seus subordinados militares. Disciplinado e disciplinador, ele assumia os riscos maiores, e chegou a aplicar castigos físicos a soldados de sua tropa, o que contrastava com a brandura e simpatia que devotava aos indígenas.

Sem incorrer na alimentação de mitos, cumpre não desprezar no legado de Rondon, especialmente num momento em que o avanço confessionalista faz recuar a laicidade do Estado. Na opinião de Mércio Pereira Gomes (2009, p. 189), tudo o que o Brasil e os brasileiros sentem de bom e positivo em relação aos indígenas está contido no pensamento de Rondon. “Excetuando a terminologia que caracteriza os índios como 'hordas fetichistas', a proposta positivista tem balizado o sentimento mais profundo do indigenismo brasileiro”.

Tal protagonismo encontrou eco em outros campos, o que pode ser exemplificado pela atribuição de membro efetivo pela Associação Brasileira de Educação em 1940, homenagem justificada pelo caráter educativo que imprimiu nas comissões militares no interior do país, sobretudo junto aos indígenas (RIBEIRO, 1958, p. 61). Com motivação similar, a Universidade do Brasil lhe outorgou o título de doutor *honoris causa* em 1955, três anos antes de sua morte. Junto à homenagem, vinha o reconhecimento pela doação de milhares de artefatos indígenas, plantas, animais e amostras minerais ao Museu Nacional. Com efeito, Rondon procurava incluir cientistas em suas expedições, entre os quais Edgar Roquette-Pinto. Esse médico e antropólogo positivista veio a dirigir aquele

museu, onde organizou um importante acervo de filmes de interesse científico. A propósito, Rondon promoveu a utilização do cinema para documentar cenas de tribos indígenas. Para isso, enviou o major Luiz Thomaz Reis à França, em 1914, onde adquiriu câmeras diretamente dos irmãos Auguste e Louis Lumière. Esse militar produziu o filme “Rituais e festas Bororo”, que pode ter sido o primeiro documentário etnográfico do mundo (BORORO NA TELA, 2017). Desde a primeira filmagem, em 1916, todas as expedições de Rondon tinham uma seção de registro cinematográfico, da qual participou seu filho mais velho, o engenheiro Benjamin.

LEOLINDA DALTRO: CATEQUESE LEIGA

A figura de Leolinda de Figueiredo Daltro, baiana de Maragogipe, nascida em 1859, ocupa um lugar de destaque nas lutas pela secularização da sociedade brasileira nas primeiras décadas do regime republicano.¹⁶ Vivendo no Rio de Janeiro a maior parte da vida, ela defendeu publicamente causas difíceis, como a participação política das mulheres, desafiando os termos ambíguos da Constituição Federal de 1891, que não afirmava nem negava o direito das mulheres votarem e serem eleitas. Requereu seu título de eleitor, que lhe foi recusado. Em reação, ela entrou na luta política partidária pela conquista de uma cidadania não discriminatória em termos de gênero. Essa precursora do feminismo no Brasil morreu em 1935, vítima de um atropelamento, três anos depois de aprovada lei que explicitou o direito de voto para as mulheres.

Órfã aos três anos de idade, Leolinda estudou no Colégio Sagrado Coração de Jesus, das freiras ursulinas, em Salvador, que preparava as meninas para o casamento e o magistério, num currículo que incluía Matemática, Geografia, História, Francês, além de prendas domésticas. As freiras tinham uma preocupação especial com a qualificação profissional, capacitando as ex-alunas a sobreviverem no caso da viuvez, afastando-as da prostituição. Essa experiência infanto-juvenil deve ter marcado positivamente a atividade profissional de Leolinda, tanto com os cidadãos do Rio de Janeiro quanto com os indígenas de Goiás.

Viúva e mãe de dois filhos, Leolinda contraiu segundas núpcias com um funcionário público, que fora transferido para o Rio de Janeiro por volta de 1880, para onde a família se mudou. Do segundo casamento teve mais três filhos. O preparo para o magistério lhe propiciou conquistar o posto de professora catedrática municipal, designada para a Escola da Barra da Gávea, onde instalou um curso noturno para alunos trabalhadores. Transferida para outra escola, tomou idêntica iniciativa para alfabetizar moças empregadas numa fábrica. Na escola primária da rede municipal, a professora acrescentou elementos profissionalizantes ao currículo oficial, considerado por ela distante da realidade dos alunos. Em 1911, depois de sua experiência com os indígenas, Leolinda fundou a Escola de Ciências, Artes e Profissões Orsina da Fonseca, dedicada ao ensino profissional

¹⁶ Quatro trabalhos acadêmicos foram essenciais para a reconstrução da vida da professora indigenista: as dissertações de mestrado de Maria Emília Vieira de Abreu (2007) e de Patrícia Costa Grigório (2012); e as teses de doutorado de Elaine Pereira Rocha (conhecida por artigo de 2013 que a resumiu) e de Paulete Maria Cunha dos Santos (2014). A primeira autora defendeu seu trabalho na área de Educação, as demais em História.

feminino.¹⁷ Além das disciplinas de caráter geral, as alunas aprendiam enfermagem e artesanato.

O que interessa particularmente a este texto é outro aspecto da luta política de Leolinda Daltro, no qual foi também pioneira: a transferência da responsabilidade pela incorporação dos indígenas na sociedade brasileira das congregações religiosas para o Estado, vale dizer seu engajamento na educação dos indígenas sem a interferência dos missionários religiosos, engajamento esse que ela chamou de *catequese leiga*.

Seu primeiro contato com a questão indígena pode ter sido pela leitura de *O selvagem*, de Couto de Magalhães, livro de onde transcreveu passagens em seus escritos e a quem dedicou o seu *Da catequese dos índios do Brasil (notícias e documentos para a história) 1896-1911*, que é a principal fonte de conhecimento que temos de Leolinda. Ela absorveu a crítica desse autor à catequese dos missionários católicos, que amorteciam os sentimentos e qualidades nobres dos indígenas, tornando-os expostos aos vícios e aos crimes, sem condições de viver em meio aos *civilizados*.

Antes de continuar, vejamos uma nota sobre o livro de Leolinda mencionado acima. Em 1920, a tipografia da Escola Orsina da Fonseca imprimiu a obra, na qual ela reuniu, na primeira parte (“Notícias e documentos”) alguns textos de sua autoria a numerosas cartas, atestados e depoimentos diversos sobre sua atividade entre os indígenas. A segunda parte do livro (“A minha ação entre os autóctones na Capital Federal”) faz o mesmo com a militância desenvolvida no Rio de Janeiro, depois de retornar de Goiás.

Na “Explicação necessária”, uma espécie de prefácio, Leolinda disse que depois de passar dois anos entre os indígenas, desenvolvendo a *catequese leiga*, pretendia publicar suas memórias. Contudo, ao retornar de sua “temerária excursão”, encontrou no Rio de Janeiro uma atmosfera pesada de indiferentismo e frieza, além de ser ridicularizada pela imprensa. Atribuiu isso à mesma origem das ameaças que recebeu em Goiás. Lá eram indivíduos incultos e fanáticos; no Rio de Janeiro, era um inteligente trabalho, realizado “jesuiticamente”, de sapa e derrocada do trabalho que ela realizara. Outra razão para não publicar logo as memórias, é que ela teria de narrar os “crimes, ciladas e torpezas” (DALTRO, 1920, p. XIX) dos seus perseguidores, que aumentariam os ataques quando ela voltasse ao sertão. Compreendendo isso, resolveu se calar e aguardar o momento oportuno para a publicação. Ela desejava voltar a Goiás, atendendo aos apelos dos seus “pobres índios” (Idem, p. XVIII), já não para o vale do rio Tocantins, onde os frades a esperavam, mas para o do Araguaia, perto de Leopoldina, “sob as vistas imediatas do governo de Goiás, onde não há catequese nem missões religiosas” (Idem, p. XIX). O tempo passou e ela perdeu toda a esperança de voltar e continuar sua obra. Considerando-se fora do alcance dos inimigos, pois era já bastante conhecida da sociedade carioca, em 1920 ela resolveu, por amor aos filhos, “contar franca e desassombradamente a história verdadeira da catequese religiosa nos sertões de Goiás” (Idem, p. XX).

¹⁷ A escola recebeu o nome da esposa do marechal Hermes da Fonseca, sua amiga falecida no ano seguinte. O estabelecimento foi mais tarde incorporado pela rede municipal do Rio de Janeiro, mantendo até o hoje o nome original, sem a dimensão profissionalizante, pois se voltou apenas ao Ensino Fundamental regular.

Começamos do início. Em 9 de julho de 1896, os jornais cariocas noticiaram a chegada ao Rio de Janeiro de um grupo xerente chefiado por Sepé, seu capitão.¹⁸ Eles tinham viajado a pé durante seis meses, de sua aldeia em Goiás até a capital do país, onde pretendiam pedir audiência ao presidente da República Prudente de Moraes, então ocupado com a repressão à presumida ameaça de restauração monárquica dos sertanejos de Canudos. Os xerente queriam apoio governamental na forma de tecidos para vestuário, ferramentas e sementes, além de uma pessoa para a educação das crianças. Enquanto esperavam pela audiência, os seis indígenas foram alojados numa cela de cadeia, onde receberam visitas de pessoas que tiveram a curiosidade despertada pela imprensa. Os indígenas não conseguiram a audiência pretendida, mas despertaram a disposição da professora Leolinda para acompanhá-los na volta à aldeia e lá atuar na educação infantil.

Aos 37 anos, ela pediu licença do cargo docente e promoveu uma campanha na imprensa para obter doações destinadas a financiar a iniciativa. Pessoas influentes lhe apoiaram, inclusive seu compadre Quintino Bocaiúva, ex-ministro do Exterior do Governo Provisório republicano, então senador, que forneceu contatos políticos no trajeto projetado; e Horace Lane, professor norte-americano que havia lecionado no Rio de Janeiro, na época diretor da Escola Americana (depois Mackenzie College), na capital paulista. Lane deu importante ajuda a Leolinda, antes e durante seu périplo goiano, mas isso não significou que a Igreja Presbiteriana participasse diretamente de sua iniciativa. Apesar da disposição inicial, o compadre apelou para que ela desistisse do que entendia ser uma missão perigosa e destinada ao fracasso.

Dois meses depois da decisão, Leolinda partiu acompanhada do filho mais velho Alfredo Napoleão¹⁹ e de Ezequiel Joaquim Pereira, um ex-escravo baiano, combatente na guerra do Paraguai, agregado da família da professora. A filha mais nova foi acolhida pela família de Quintino, no Rio de Janeiro, e os dois filhos menores ficaram internos na Escola Americana, em São Paulo. Uma filha casada permaneceu no Rio de Janeiro. O casamento de Leolinda não sobreviveu ao empreendimento indigenista. Em São Paulo, o grupo permaneceu algum tempo levantando recursos financeiros junto à elite local, para o que as cartas de Quintino Bocaiúva e as apresentações de Horace Lane foram de grande valia.

O estado de Goiás, para onde Leolinda se dirigia, estava mergulhado em conflitos políticos de várias ordens. Ao contrário de Mato Grosso, cujo governo apoiava política e financeiramente os missionários salesianos italianos, a oligarquia goiana chefiada por Leopoldo Bulhões não escondia seu anti-clericalismo. Numa montagem político-ideológica eclética, Bulhões defendia uma orientação curricular baseada na hierarquia das ciências de Augusto Comte, na linha das reformas de Benjamin Constant nos primeiros anos do governo republicano, assim como o afastamento do Ensino Religioso das escolas públicas. Como seus confrades liberais e maçons, ele abriu as páginas do jornal *Goyaz* para artigos do missionário protestante John Boyle sobre a religião nos Estados Unidos, nos quais o Catolicismo era criticado, particularmente pelo desleixo dos padres para com

¹⁸ Naquela época, as posições na estrutura das tribos contatadas eram associadas à hierarquia militar. Assim, os nomes dos indígenas nomeados no livro vinham acompanhados dos postos de cadete, alferes, capitão e major.

¹⁹ Aos 19 anos, Alfredo era aluno do curso anexo (preparatórios) da Faculdade de Direito de São Paulo e estagiário (praticante) no Correio. Ao invés da licença pedida, ele foi demitido.

a educação do povo, justamente o oposto dos pastores.²⁰ Em termos práticos, o governo goiano cortou pela metade a verba destinada às missões religiosas junto aos indígenas.

Os adversários da oligarquia dos Bulhões chegaram a organizar um Partido Católico, que não durou muito, como, aliás, os similares de outros estados. A derrota eleitoral da agremiação confessional acabou levando o bispo a mudar a sede da diocese e o seminário diocesano da cidade de Goiás (capital do estado antes da fundação de Goiânia, em 1933) para Uberaba, no estado de Minas Gerais.²¹ O próprio campo religioso não estava isento de conflitos, inclusive no setor missionário. As missões dos capuchinos italianos estavam em decadência, com apenas um frade em atividade, enquanto que as dos dominicanos se encontravam em implantação.²² As rivalidades entre frei Gil Villanova (dominicano) e frei Antônio de Ganges (capuchinho) pela hegemonia missionária só eram superadas pela temida concorrência de uma pessoa leiga (ainda mais mulher!), que se propunha a invadir *seus* domínios e desenvolver entre *seus* indígenas uma *catequese leiga*.²³

Num ambiente onde a neutralidade era improvável, Leolinda estabeleceu alianças com os chefes políticos locais, os *coronéis* aliados da oligarquia Bulhões, o que lhe trouxe, automaticamente, a antipatia dos seus adversários, a começar pelo bispo e os frades missionários. Mesmo não contando com financiamento suficiente nem regular do governo estadual para seu empreendimento, Leolinda foi logo identificada como aliada à oligarquia dominante em Goiás, portanto classificada como inimiga pelos opositores.

Essa adversidade ela já sentiu em Uberaba, onde os indígenas capitaneados por Sepé a aguardavam. Ao contrário da capital paulista, onde foi recebida com simpatia e apoio material, os jornais dessa cidade publicaram cartas de repúdio ao empreendimento de Leolinda e a sua pessoa, do que seu livro traz exemplos eloquentes. Seus pertences teriam sido furtados, e ela própria acusada de roubo e ameaçada de prisão. Tudo isso foi atribuído aos frades do convento dominicano local e aos seus seguidores. Em carta enviada de Araguari, em 14 de maio de 1897, o viajante comercial Lourenço da Silva disse: “Ela tem sido pelos despeitados do convento acoimada de herege, de judia errante, de mulher do diabo, de filha de Satanás, de excomungada, de louca evadida do hospício, de pé de pato, de capa verde, do Diabo, enfim; mas ela não desiste do seu intento” (DALTRO, 1920, p. 112). Cumpre contrapor a tudo isso uma mensagem de simpatia do bispo ultramontano refugiado em Uberaba, comunicada por terceiros e reproduzida pela própria professora, que disse ter por ela “uma verdadeira admiração e piedade”, além de lhe prometer algum apoio, “caso a senhora não seja protestante, como dizem por aí” (Idem, p. 105).

A desconfiança quanto à filiação religiosa de Leolinda só veio a se agravar, à medida que seu empreendimento prosseguia. Ela se afastara da religião católica, em proveito de um

²⁰ O lema dos pastores protestantes no Brasil era *uma escola ao lado de cada igreja*.

²¹ Naquela época, a diocese de Goiás abrangia a região hoje denominada Triângulo Mineiro. Uberaba era, então, ponto final da Estrada de Ferro Mogiana, que ligava a região a São Paulo e daí ao Rio de Janeiro pela Estrada de Ferro Pedro II, depois denominada Central do Brasil.

²² Foi justamente o bispo de Goiás que convidou os dominicanos a virem para o Brasil. Expulsos da França em 1880, eles fundaram um convento em Uberaba no ano seguinte. Com isso, o bispo reavivou o conflito entre a hierarquia católica e a Maçonaria, que vinha da chamada *questão religiosa* de 1872-1875, o que contribuiu para radicalizar as relações entre o governo estadual e a Igreja.

²³ Atenção para os dois sentidos da palavra. Leigo ora qualifica um indivíduo ou grupo de indivíduos que não dispõe(m) de determinada formação, tomada como referência, que pode ser a religiosa, a técnica ou a pedagógica; ora qualifica uma pessoa defensora da laicidade, isto é, a separação entre o campo religioso e o político, com repercussões no campo educacional.

vago cientificismo, e se relacionava amigavelmente com hereges. Além de ter deixado filhos matriculados em escola presbiteriana em São Paulo, mantinha um relacionamento amistoso com o missionário evangélico William Azel Cook, que fora ofendido em público pelo frei Gil, chamado de besta, mentiroso e ministro do inferno, e até ameaçado de morte. O dominicano ameaçou queimar a *Bíblia falsa* do pastor, como se qualificava no tempo do Império a tradução para o português impressa nos Estados Unidos e oferecida aos brasileiros para lerem diretamente a obra que o clero católico selecionava e interpretava (ROCHA, 2013, p. 164). Como agravante dessa disputa, Leolinda reivindicou para si o cargo de Diretor(a) dos Índios do Estado de Goiás, então ocupado pelo frei franciscano Ganges, o que não conseguiu.

Depois de meses de espera por mais recursos financeiros, Leolinda teve de ir buscá-los em São Paulo. Finalmente, a comitiva deixou Uberaba rumo a Goiás, em lombos de burros. Atravessou o rio Paranaíba na altura de Araguari e passou por Morrinhos e Palmeira de Goiás até a capital do Estado. Dalí, fez duas viagens, cada uma com partida e chegada nessa cidade. Na primeira, iniciada em novembro de 1897, chegou às margens do rio Araguaia, divisa de Goiás e Mato Grosso, onde permaneceu um ano entre os xerente. Na segunda viagem, iniciada em março de 1899, Leolinda trocou o rio Araguaia pelo Tocantins, onde julgou estar a salvo das ameaças de morte.²⁴

De onde partiam mesmo essas ameaças, não se sabe, mas Rocha (2013, p. 163) sugeriu a ampliação do leque de suspeitos, pois, além dos frades, havia políticos goianos a quem a atuação de Leolinda era adversa. Isso porque, do ponto de vista regional, a catequese dos indígenas não se definia no plano ideológico, mas, sim, em termos de política prática. Ela suscitava a ira dos opositoristas ao se aliar aos *coroneis* situacionistas em busca de proteção.

Além das ameaças físicas, Leolinda era objeto de intrigas e maledicências, razões pelas quais ela procurava obter cartas e abaixo-assinados que atestassem sua retidão de propósitos e idoneidade de conduta pessoal, talvez como antídotos à campanha difamatória que sofria da parte dos frades e dos adversários dos chefes políticos seus protetores. Esse procedimento tinha óbvio efeito simbólico para uma mulher em atividade inédita, mas a ele se acrescentava efeito material de se mostrar digna de ajuda financeira privada e pública.²⁵

Temendo por sua segurança e pressionada pela falta de recursos materiais, Leolinda voltou ao Rio de Janeiro no final de 1900, sem ter conseguido o cargo de Diretor(a) dos Índios nem o financiamento pretendido para a *catequese leiga*. Ela retomou o magistério primário na rede municipal carioca, sem abandonar a preocupação para com os indígenas.

Na segunda parte do livro Leolinda conta como acolheu um grupo apinagé que chegou ao Rio de Janeiro para chamá-la de volta. Ela o abrigou na própria casa, no bairro de Cascadura. Quatro indígenas contraíram varíola e morreram. Sete ficaram com ela. Vieram em seguida quatro xerente, três bororo, cinco guarani e dois guajajara, com uma mulher de cada tribo. Ao invés de obter nova licença da função docente para retornar a Goiás, Leolinda foi afastada por ter abrigado os indígenas no terreno da escola do bairro carioca de Campo Grande, para onde foi transferida, embora o alojamento fosse uma

²⁴ Santos (2014, p. 48 e 50) elaborou interessantes mapas com os trajetos das duas viagens.

²⁵ Santos (2014, p. 52) dá conta de pelo menos um subsídio financeiro do governo goiano para Leolinda, comprovado por despacho publicado em órgão oficial.

estrebaria abandonada. Enquanto aguardava a aposentadoria por tempo de serviço, ela educou 15 indígenas. A todos aculturou à vida urbana: vestiu de acordo com a moda, ensinou a ler e escrever e os fez “cidadãos da República, investindo-os nos seus *direitos civis e políticos*, conforme provam os votos a descoberto” (p. XXIV, grifos no original). Além disso, propiciou sua qualificação profissional. Dois se tornaram ferreiros, outros dois carpinteiros, um pintor e um mecânico. Este foi empregado pela Estrada de Ferro Central do Brasil e se preparava para os exames de admissão à Escola Politécnica, quando foi vitimado pela gripe espanhola, em 1918. Outro foi contratado como professor no Paraná. As mulheres tornaram-se costureiras e artesãs, além de receberem “perfeita educação doméstica” (Idem, p. XXV).

A militância de Leolinda assumiu um novo patamar em 1908, quando ficou sabendo do extermínio da tribo chucle em Ourinhos, no estado de São Paulo, perpetrado pelas autoridades locais. Resolveu, então, retomar a criação de uma associação de proteção aos indígenas, que havia tentado anos antes, mas fora sabotada pelos apoiadores do clericalismo missionário. Nasceu, então, a Associação de Proteção e Auxílio aos Silvícolas do Brasil, cujas primeiras reuniões foram realizadas na sede da Sociedade de Geografia do Rio de Janeiro, que também procurou interferir na orientação da nova entidade, dotada de clara orientação militante.

As primeiras atividades da associação coincidiram com a publicação de artigo do etnólogo alemão Hermann von Ihering, na *Revista do Museu Paulista*, em 1911, aconselhando o extermínio dos indígenas que atrapalhassem o avanço da *civilização*. A Igreja Positivista e a congregação do Museu Nacional protestaram contra a condenação dos indígenas, diante do que o etnólogo procurou atenuar sua posição, afirmando que o governo deveria manter uma polícia especial para recolher os insubordinados em colônias apropriadas, como os jesuítas haviam feito no passado. Os indígenas seriam mantidos nelas em regime de escravidão, porque só assim se tornariam capazes de prestar “reais serviços” (GAGLIARDI, 1989, p. 80). Paralelamente, ele defendeu a catequese religiosa dos indígenas, com a ajuda do Estado.

Em nome da Associação, Leolinda publicou protesto na imprensa carioca, mostrando a semelhança da proposta exterminadora de von Ihering com a ideia da preponderância da raça ariana, presumidamente defendida pelo autor.²⁶ Ela disse ter conhecido em sua viagem a Goiás 17 tribos indígenas, estudando os seus costumes e ensinando a ler. Jamais encontrara um indígena assassino ou ladrão, eles eram amorosos e gratos. Quando atacavam, apenas se defendiam dos roubos perpetrados por aqueles que se diziam *civilizados* (DALTRO, 1920, p. 623-625). Ademais, a Associação nascia com a explicitação de promover a *instrução leiga* dos silvícolas (Idem, p. 481-482).

A entidade não vingou por causa dos conflitos entre clericalismo e laicidade, que se infiltraram logo no processo de sua criação. O estatuto apresentado para votação procurava afastá-la de toda ação que se pudesse ser contrária ou prejudicial à catequese religiosa, e por isso não foi aprovado pela maioria dos membros. Ademais, o diretor da Sociedade de Geografia do Rio de Janeiro interditou o uso de sua sede para as reuniões

²⁶ Do vale do rio Juruena, Cândido Rondon enviou telegrama ao diretor do Museu Nacional apoiando os protestos da instituição contra as propostas de von Ihering (GAGLIARDI, 1989, p. 157).

da entidade – reuniões anticlericais não seriam mais toleradas no local. Assim, a Associação ficou novamente inativa.²⁷

Focalizemos a *catequese leiga* de Leolinda Daltro, começando por sua crítica à *catequese religiosa* desenvolvida pelos padres. Para isso, ela apresentou um documento importante, transcrito no seu livro: a *memória* apresentada em 13 de setembro de 1909, no 1º Congresso de Geografia realizado no Rio de Janeiro, ao qual compareceu como convidada. Leolinda assumiu a avaliação de Couto de Magalhães a respeito do erro dos poderes públicos em apoiar a custosa imigração estrangeira, deixando de lado o aproveitamento dos indígenas para a ocupação do território e para o desenvolvimento da agricultura. Eles foram qualificados como mais capazes de adaptação ao meio do que os estrangeiros vindos da Europa, contudo eram deixados de lado por causa de um preconceito religioso. Por não serem batizados cristãos, eram etiquetados como seres inferiores.

A catequese religiosa foi rejeitada pelos indígenas desde o início, mesmo quando os jesuítas os defendiam da escravização pelos colonos para explorá-los em seu proveito (Idem, p. 551). A atividade religiosa teria se transformado numa “escandalosa chantagem”, que a própria professora constatara pessoalmente e dela fora vítima. Apesar das “sommas fabulosas” que os missionários recebiam dos governos Federal e do Pará, eles se limitavam a atrair a população ignorante para organizar aldeias exclusivamente cristãs. Os indígenas permaneciam aí miseráveis e ignorantes. Não bastasse isso, os missionários (estrangeiros expatriados) desenvolviam uma campanha contra o regime republicano, da qual poderia resultar uma “comoção social intestina”.

Mas nem mesmo para as populações católicas de nenhuma utilidade tem sido a catequese. Continuam na mais crassa ignorância, analfabetos e miseráveis, não lhes ensinando os catequistas nem artes nem ofícios, nem ao menos a ler e a escrever sua língua vernácula, que eles próprios ignoram. Nem ao menos preparam o povo sertanejo para competir na luta pela vida com outros povos mais adiantados. Reduz-se, pois, a sua ação nefasta a pregar o Céu, descurando dos interesses terrenos; inculcando superstições e fanatismos, pretextando salvar-lhes a alma, estiolando-lhes o Corpo (DALTRO, 1920, p. 555).

A crítica à catequese desenvolvida pelos padres não atingiu os pastores evangélicos, que começavam a atuar entre indígenas e caboclos. A própria Leolinda manteve relações próximas com pelo menos dois deles, sem contar Horace Lane que acompanhou seu percurso mediante correspondência postal. Não seria surpresa se alguma pesquisa constataste que pelo menos parte dos apoiadores de sua atividade, dentre os que assinaram documentos transcritos no livro, fossem adeptos do Cristianismo reformado.

Ao fim de sua explanação no Congresso de Geografia, Leolinda apresentou a seguinte moção, que foi aprovada pelos presentes, mas não contemplada nas conclusões do evento:

Que seja reconhecida a necessidade de delimitar, nas regiões habitadas por indígenas, um “território autóctone”; e que sejam esses silvícolas incorporados na sociedade dos homens civilizados, compensando-se assim, em parte, os prejuízos causados aos donos espoliados desse país que chamamos hoje nossa Pátria; – que

²⁷ Um resumo histórico da Associação, elaborado pelo seu presidente, Adolpho Gomes d'Albuquerque, em 30 de dezembro de 1910, traçou um panorama de seu nascimento e morte (Cf DALTRO, 1920, p. 629-637).

seja reconhecida a necessidade de uma *educação racional, e um processo absolutamente laical, científico, industrial e emancipador* para a civilização dos silvícolas brasileiros; – que seja reconhecida, enfim, a necessidade de facilitar-lhes os meios de evoluir sem tolher-lhes a liberdade e os instintos nativos mas, organizando núcleos e escolas agrícolas e industriais onde possam cultivar seus dotes e aptidões, e desenvolver suas melhores tendências (DALTRO, 1920, p. 559, grifos meus).

Contra a moção de Leolinda, prevaleceu a posição do comendador Eduardo Jorge, para quem somente a Igreja Católica teria o “dom divino de catequizar os povos” (GAGLIARDI, 1989, p. 129). O papel do governo seria somente o de ajudar as congregações religiosas na sua tarefa, e o triste espetáculo dos conflitos acabaria.

A maior prova dos resultados da ação civilizadora apresentada por Leolinda, na sua própria avaliação, foi a transformação dos indígenas em eleitores. Aí estava uma diferença específica entre a *catequese leiga* e a dos frades. Enquanto que estes se preocupavam em converter ao Cristianismo, aquela gerava cidadãos para a República, sujeitos de direitos civis e políticos.

No Rio de Janeiro, ela educou os indígenas na cultura geral urbana da sua época, inclusive nas chamadas primeiras letras, ao que acrescentou alguma qualificação profissional. E o que fez nos quatro anos em que percorreu o sertão de Goiás, junto aos indígenas que se encontravam em seu meio natural? Ela própria respondeu no início de seu livro: “pesquisando, estudando, doutrinando” (DALTRO, 1920, p. XVII). Em Leopoldina (na divisa entre Goiás e Mato Grosso) ela chegou a demarcar uma colônia indígena, denominada Joaquim Murinho,²⁸ abrindo com o auxílio dos karajá e dos puri, ruas simétricas e espaçosas, construiu um grande rancho onde funcionou uma escola com 82 indígenas matriculados (Idem, p. XIX).

Toda essa atividade de alto risco não foi em vão, embora não do modo que Leolinda preferia. Em 7 de setembro de 1910, o ministro da Agricultura Rodolpho Miranda inaugurou solenemente o Serviço de Proteção aos Índios e Localização de Trabalhadores Nacionais, mas a professora-indigenista não fora convidada para o evento, tampouco nomeada para uma das diretorias, como o ministro lhe prometera, talvez por não ser posto adequado para uma mulher. A direção desse órgão coube ao tenente-coronel Cândido Rondon. Em carta que lhe enviara da “margem direita do ribeirão Bagagem”, em 16 de agosto de 1900, o militar indigenista cobriu-a de elogios e reforçou sua disposição de incorporar os selvagens como os positivistas gostariam que fosse feito: “Catequizar pela ciência, eis o único e eficaz meio de chamar os nossos irmãos selvagens à civilização moderna” (apud DALTRO, 1920, p. 322).

Catequese leiga, laica ou secular? Deixei para o fim deste capítulo um comentário sobre a expressão recorrentemente empregada por Leolinda para caracterizar sua atividade entre os indígenas. Catequese significa instruir na fé, termo empregado desde o início do Cristianismo. Augusto Comte empregou termo correlato no seu livro *Catecismo Positivista*, de 1852, mas de um modo não impositivo. Para ele e seus discípulos brasileiros, o fetichismo dos indígenas ascenderia espontaneamente aos níveis seguintes, sem imposição, nem mesmo suave.

²⁸ Mato-grossense, senador e ministro dos governos de Prudente de Moraes e de Campos Salles.

Catequese tem sempre o sentido de difusão de uma fé sustentada por uma instituição religiosa proselitista, de modo que não teria sentido usar esse termo referido ao Estado laico. Do ponto de vista da Igreja Católica, teria sentido falar de uma *catequese leiga*, nos dois sentidos do termo: desenvolvida por pessoas dotadas de qualificação e mandato para isso pela própria Igreja, mas sem os votos religiosos dos sacerdotes; ou pessoas sem nenhuma qualificação religiosa para essa atividade. *Catequese secular* seria um contra-senso, pelos próprios significados dos termos: catequese impregnado do sentido religioso versus secular, isto é, sem referência religiosa. *Catequese laica*, igualmente não teria sentido, já que a expressão laica remete ao Estado, que, sendo laico, não desenvolveria atividade catequista. Portanto, parece que a expressão mais adequada à atividade desenvolvida por Leolinda, nos sertões e no Rio de Janeiro, seria *educação secular*. Como ela também reivindicou que o governo a assumisse, pelo menos provisoriamente, seria adequado falar de *educação laica* dos indígenas. Secular ou laica, me parecem, então, qualificações mais adequadas à atividade educacional de Leolinda. Por que razão ela empregou o termo catequese? Só me resta presumir que foi para concorrer com a Igreja Católica em seu próprio universo simbólico, uma tática contra-catequética portanto, apesar da categoria empregada.

A ênfase de Leolinda na *catequese leiga* e na educação científica dos indígenas levou alguns autores, como Elaine Pereira Rocha (2013) a afirmar sua orientação positivista. No meu entender, sua convergência com os positivistas era parcial, pois estes preferiam que os indígenas evoluíssem do estado fetichista para o científico espontaneamente, enquanto que a professora optou por acelerar esse processo. Mais do que isso, Leolinda não incorporou o papel da mulher estipulado por Augusto Comte, a de educadora no lar. Encarregou outros de educarem seus filhos menores e partiu para o sertão, um papel bem diferente do prescrito pelos membros do Apostolado. De fato, a professora assumiu um protagonismo feminista que em nada parecia com a imagem de Clotilde de Vaux, idealizada por Augusto Comte.

Com efeito, o legado de Leolinda é mais político do que educacional ou indigenista. Em 1910, ela fundou no Rio de Janeiro, o Partido Republicano Feminino, com o objetivo de mobilizar as mulheres para lutarem pelo direito de voto, que a Constituição de 1891 não proibía, tampouco afirmava. Apoiado na ambiguidade, o machismo prevalecente impedia as mulheres de votar e serem votadas. Não teve sucesso nessa mobilização, nem nas iniciativas posteriores. Em 1917, ela liderou uma marcha de 90 mulheres no centro do Rio de Janeiro, reivindicando o direito de voto. Dois anos depois, tentou se eleger para o Conselho Municipal do Distrito Federal, mas teve seu registro impedido. Em 1933, já com o voto feminino garantido em lei, Leolinda se candidatou para a Câmara dos Deputados, que viria a elaborar nova Constituição. Todavia, sem o beneplácito da poderosa Liga Eleitoral Católica (que obteve o apoio de 70% da Câmara), não conseguiu se eleger.

Por esse legado político, em 2003 a Assembleia Legislativa do Estado do Rio de Janeiro, instituiu o *Diploma Mulher-Cidadã Leolinda de Figueiredo Daltra*, destinado a agraciar mulheres que tenham contribuição relevante para a defesa dos direitos da mulher e questões de gênero. Proposta pela deputada Inês Pandeló, do Partido dos Trabalhadores, tal diploma passou a ser conferido, anualmente, a dez mulheres escolhidas de listas compostas a partir de indicações de entidades governamentais e não-governamentais.

PROTEÇÃO AOS INDÍGENAS: QUESTÃO DE ESTADO

Menos por sua própria força, mais pela fraqueza dos oponentes, a proposta positivista acabou por ser parcialmente assumida pelo Estado brasileiro.

O decreto nº 1.606, de 29 de dezembro de 1906, do presidente Afonso Pena, criou o Ministério da Agricultura, Indústria e Comércio, em resposta a demandas da Sociedade Nacional de Agricultura, expressando interesses de segmentos agrários regionais de menor peso diante da dominação exercida pelos grandes produtores de café (LIMA, 1998, p. 157). O novo ministério não trataria dos negócios da cafeicultura, mas assumiu várias atribuições que o Governo Provisório da República havia designado aos estados, entre elas a *catequese e civilização dos índios*.

Um passo decisivo na direção da laicidade foi dado quatro anos depois, na presidência de Nilo Peçanha, maçom que se notabilizara por atuação anti-clerical, especificamente anti-jesuítica, ao proibir, em janeiro de 1910, o desembarque no Brasil de dois padres da Companhia de Jesus, que havia sido expulsa de Portugal pela revolução republicana.²⁹

Apesar da posição dominante do Catolicismo no campo religioso e sua importância no campo político, a Igreja fracassou na empresa *civilizadora* dos indígenas. Darcy Ribeiro chamou a atenção para o fato de que o protagonismo de anticlericais e/ou positivistas somente se efetivou devido ao malogro da catequese católica. Isso, porque

Em todo o século XIX nenhuma missão religiosa realizara uma só pacificação de tribo hostil; no entanto, continuavam apregoando sua exclusiva capacidade para esses empreendimentos. As poucas missões que realmente atuavam entre índios haviam caído a um nível muito baixo. Mesmo onde havia fervor e dedicação, como parece ter ocorrido com os dominicanos de frei Gil, no Araguaia,³⁰ os métodos utilizados punham tudo a perder. Velhos erros repetidos através de gerações levavam uma tribo após outra ao mais alto grau de desajustamento, sem que os missionários tomassem consciência do papel que sua própria intolerância representava no processo. Em quase todas as missões haviam estourado conflitos entre índios e missionários que eram atribuídos, de forma simplista, à rudeza do índio mal-agradecido e irremediavelmente inapto para a civilização (RIBEIRO, 1979, p. 133).

Numa palavra, foi sobretudo o malogro das missões religiosas que propiciou a efetivação de propostas laicas de *civilização* dos indígenas, nas quais não havia lugar para o proselitismo religioso ou, então, ele era apenas tolerado e posto em posição subalterna.

Diante da incapacidade da Igreja Católica atuar como mediadora nos conflitos resultantes da expansão agropecuária, a proposta laica surgiu como a mais eficaz para conciliar os

²⁹ A reação foi tamanha que Peçanha teve de voltar atrás. Os padres não só desembarcaram em Salvador, como fundaram ali um colégio.

³⁰ No capítulo anterior, mencionei os conflitos entre a atuação laica de Deolinda Daltro e esse religioso em Goiás.

interesses do desenvolvimento capitalista e a preservação da vida dos indígenas (GAGLIARDI, 1989, p. 287).

Essa proposta foi inscrita no mencionado decreto nº 8.072/1910, que criou no âmbito do Ministério da Agricultura o Serviço de Proteção aos Índios e Localização de Trabalhadores Nacionais-SPILT. O ministro Rodolpho Nogueira da Rocha Miranda, rico cafeicultor no Rio de Janeiro e em São Paulo, assumiu posições minoritárias em sua classe social, ao defender que os indígenas deveriam receber proteção do Estado, inclusive na garantia da efetividade da posse de suas terras e a restituição das que foram usurpadas; e os trabalhadores agrícolas nascidos no Brasil deveriam ser beneficiados com incentivos que apenas iam para os colonos estrangeiros.

A explicação fornecida por Rondon, assim como pela maior parte da bibliografia consultada, é a de que a orientação do decreto e do regulamento resultaram de sugestão dele ao ministro. E este teria tomado a iniciativa de contatar Rondon e de nomeá-lo para dirigir o SPILT. No entanto, Antônio Carlos de Souza Lima (1998) apresentou uma versão mais complexa.

Em fevereiro de 1910, o ministro Miranda visitou o Museu Nacional, à época vinculado ao Ministério da Agricultura, e anunciou a intenção de criar nele um órgão destinado à *catequese dos índios e reabilitação do trabalhador nacional*, para o que realizou uma consulta aos profissionais da instituição. Quando isso aconteceu, Rondon ainda se encontrava fora do Rio de Janeiro. A ligação entre o sertanista e o ministro teria sido feita pelo engenheiro agrônomo Domingos Sérgio de Carvalho, membro da Sociedade Nacional de Agricultura, que havia atuado na seção de Antropologia, Etnologia e Arqueologia do museu. Na ocasião, ele era consultor do gabinete do ministro para assuntos relativos ao ensino agrícola. Sua ligação teria sido reforçada por Mário Barbosa Carneiro, alto funcionário do ministério, primo de um compadre de Rondon. Com a exceção do ministro, todos os mencionados eram positivistas (LIMA, 1998, p. 158).

Ligação direta, intermediada ou reforçada, o fato é que, depois de convidado pelo ministro em 2 de março de 1910, houve sugestão de Rondon para a configuração do SPILT, como já exposto, e ele foi nomeado para a primeira direção do novo órgão, desde sua criação até 1930, intermitentemente. O engenheiro José Bezerra Cavalcanti exerceu a direção do SPILT como interino ou substituto de 1911 a 1918 e de 1921 a 1930, durante as ausências de Rondon, ocupado com a construção de linhas telegráficas ou a inspeção de fronteiras (Idem, 1998, p. 159).

Vejam, então, os termos do decreto e o regulamento anexo, no que concerne aos indígenas.

A orientação geral era o aldeamento. As aldeias existentes poderiam assumir o nome de *povoações indígenas*, e os nômades ou que se mantivessem “em promiscuidade com civilizados” deveriam ser atraídos para as aldeias “por meios brandos”, sendo-lhes prestada a assistência devida aos demais. Cada povoação deveria ter escolas para o ensino primário, aulas de música, oficinas, máquinas agrícolas e campos apropriados à aprendizagem profissional, mas ficava proibida a coação de adultos ou crianças.

O regulamento determinava que o Governo Federal instalasse *centros agrícolas* em todos os estados da Federação e no Distrito Federal, em terras de boa qualidade, com aguada,

servidas por meios fáceis de comunicação e localizadas nas proximidades de centros consumidores. As parcelas de 25 a 50 hectares seriam vendidas a prazo a trabalhadores nascidos no Brasil, que deveriam cultivá-las com suas famílias morando nos respectivos lotes. Em cada centro haveria máquinas e instrumentos a serem vendidos ou emprestados aos trabalhadores, assim como equipamentos de beneficiamento de seus produtos, mediante condições fixadas pelo ministério. Nada havia sobre o ensino primário nem sobre aprendizagem profissional. Se pouco se dizia no regulamento sobre os inspetores das povoações indígenas, sabe-se mais sobre os equivalentes dos *centros agrícolas*: em cada um destes haveria um diretor que, de preferência, seria um agrônomo diplomado com longa prática e experiência de agricultura.³¹

Nenhuma palavra sobre a catequese religiosa dos indígenas havia no decreto nº 8.072/1910, o que suscitou elogios e rejeições.³² A Igreja Católica desfechou críticas antes mesmo da promulgação do decreto e seu regulamento. Em maio de 1910, quando já se conhecia a intenção de Rocha Miranda e o apoio que lhe dava o presidente Nilo Peçanha, o Instituto Histórico e Geográfico de São Paulo aprovou moção de apoio à iniciativa, mas, o padre Júlio Maria,³³ presente ao evento, a rejeitou severamente, dizendo que o ministro queria submeter o indígena pela força, e não catequizá-lo, uma vez que somente as missões religiosas estavam capacitadas para desenvolver esse trabalho. A rejeição aumentou quando, no mesmo mês de promulgação do decreto, o ministro comunicou aos salesianos que não poderia pagar a verba solicitada, relativa à atividade missionária de catequese dos bororo em Mato Grosso, antes da apresentação de documentos que provassem a aplicação do dinheiro. A submissão da atividade missionária a um procedimento governamental burocrático era inaceitável por uma instituição que, por quatro séculos, se acostumara a exercer aqui sua atividade religiosa livremente, sob a proteção e financiamento estatal.

Havia cientistas que diziam da inutilidade do Serviço de Proteção aos Índios. Tanto a assistência laica quanto a religiosa seriam supérfluas, porque não poderiam impedir sua extinção inexorável. Os hostis seriam eliminados pelos conflitos com os civilizados; e os *mansos* seriam incorporados à sociedade, onde se dissolveriam. A atividade da Igreja Católica era considerada útil para ajudar os menos hostis à integração cultural. Em conclusão: nada de iniciativa estatal, a não ser para auxiliar a catequese religiosa. Além do mais, prevalecia a proposta implícita de que era mais barato *civilizar* os indígenas mediante a catequese católica (LIMA, 1998, p. 161).

Por outro lado, os positivistas aplaudiram a iniciativa de Rocha Miranda, assim como os maçons. O Grande Oriente de São Paulo enviou ofício ao ministro da Agricultura, manifestando apoio, lembrando que, em julho de 1909, o Congresso Nacional Maçônico

³¹ É possível que a experiência pessoal do ministro tenha feito com que a parte do regulamento dedicada à localização dos trabalhadores nacionais resultasse mais especificada. Aliás, ele próprio empreendeu o loteamento de terra de sua propriedade, situada em Araçatuba (SP), para venda a agricultores familiares.

³² GAGLIARDI (1989, p. 207-211) compôs um quadro interessante dos posicionamentos pró e contra a criação do Serviço de Proteção aos Índios.

³³ Esse sacerdote católico era um ex-maçom, defensor da encíclica *Rerum Novarum* do papa Leão XIII sobre a *questão social*, que falava em dignificar o trabalhador e negar aos ricos e patrões o direito de tratarem os operários como escravos, num país onde qualquer reivindicação trabalhista era considerada como *questão de polícia* – posição em que Júlio Maria destoava da maioria do clero, principalmente do episcopado. No entanto, o sacerdote, dissidente em tantas áreas, assumia posições ultramontanas no que dizia respeito à proeminência da religião sobre a política e da Igreja sobre o Estado.

realizado no Rio de Janeiro se manifestara favorável à intervenção do governo na questão da *civilização* dos indígenas.

O protagonismo estatal nessa matéria não resultou de uma política deliberada de caráter positivista ou maçônico, embora houvesse convergência com posições dessas correntes de pensamento e ação. De fato, diversas correntes de opinião confluíram no apoio à criação do Serviço de Proteção aos Índios. Era difícil defender a Igreja Católica, quando ela havia mostrado incapacidade em mediar os conflitos que se aguçavam, motivados pela expansão da fronteira agrícola. A assunção dessa função pelo Estado, surgiu como solução apoiada, aliás, na experiência prática demonstrada pela atividade de Cândido Rondon na construção de estradas e na instalação de linhas telegráficas em terras ocupadas pelos indígenas, muitos deles sem contato prévio com os *civilizados*.

O Serviço de Proteção aos Índios e Localização de Trabalhadores Nacionais foi, então, inaugurado no significativo dia 7 de setembro de 1910, e Rondon foi no ato empossado como seu diretor-geral. Mas o boicote ao novo órgão não se fez esperar. Começou na forma de restrições orçamentárias e na pressão do Ministério da Guerra para o retorno dos militares colaboradores de Rondon a suas atividades específicas. Não faltaram projetos de lei para extinguir o novo órgão, apresentados por deputados que gostariam de fazer retornar à Igreja Católica o monopólio da *civilização* na forma de catequese religiosa.

Todavia, sobre o fundamental, havia consenso. Tanto do ponto de vista religioso quanto do laico, os indígenas eram considerados como uma categoria social transitória, a serem objeto de catequese ou de *civilização*, por vezes esta sinônima daquela. De modo espontâneo ou induzido, o que se visava era que os indígenas deixassem de ser o que eram e se integrassem à *civilização* como trabalhadores.

O Código Civil de 1916 (lei nº 3.071, de 1º de janeiro) enquadrou os *silvícolas* como relativamente incapazes quanto a certos atos ou à maneira de os exercer. O parágrafo único do artigo 6º determinou que eles ficariam sujeitos à *tutela orfanológica*, regime esse que cessaria à medida que se adaptassem à *civilização do país*.³⁴

Em 1918, o SPILTIN foi dividido em dois: o Serviço de Proteção aos Índios e o Serviço de Povoamento do Solo. A lei (decreto legislativo) nº 5.484, de 27 de junho de 1928, trouxe normas amplas e detalhadas sobre a situação jurídica dos indígenas, de suas terras, seus bens, assim como outras questões relativas à sua tutela pelo Estado. Os nascidos no Brasil foram emancipados da *tutela orfanológica*, qualquer que fosse o *grau de civilização* em que se encontrassem. A lei classificou os indígenas em quatro categorias: (i) os nômades, (ii) os arranchados ou aldeados, (iii) os pertencentes a povoações indígenas e (iv) os pertencentes a centros agrícolas ou que viviam *promiscuamente* com os civilizados. Embora emancipados de tal tutela de direito, a capacidade de fato dos indígenas dependeria de sua incorporação à sociedade *civilizada*, de modo que os não inteiramente adaptados ficariam sob a tutela do Estado, a ser exercida pelos inspetores do SPI.

Uma preocupação manifesta na lei foi a das terras *para os indígenas*. Terras do patrimônio nacional poderiam ser permutadas com particulares de modo a propiciarem a fundação

³⁴ Essa última precisão foi feita pelo decreto legislativo nº 3.725, de 15 de janeiro de 1919.

de povoações indígenas; as terras ocupadas pelos indígenas seriam respeitadas e outras, devolutas, pertencentes aos governos estaduais, então ocupadas por indígenas, seriam transferidas para a União, também para a fundação de povoações ou qualquer outra forma de localização.

Para Manuela Carneiro da Cunha (1987, p. 22), as figuras jurídicas de posse da terra e de tutela transferidas de outras realidades para a dos indígenas propiciaram interpretações viciadas. Foi esse o caso quando os indígenas deixaram de ser tratados legalmente como tais quando emancipados, deixando de existir como sujeitos de direitos territoriais. Ou seja, as terras indígenas somente eram protegidas enquanto eles permanecessem fora da *civilização*.

Os crimes cometidos por *civilizados* contra os indígenas seriam considerados como praticados por superior contra inferior, de modo que recairiam sobre eles os agravantes previstos pelo Código Penal. Agravadas seriam as penas cometidas contra honra e a honestidade das mulheres indígenas. Penas foram previstas para invasão de terras indígenas para explorar seus recursos naturais. Por outro lado, no julgamento dos crimes praticados por indígenas nômades ou aldeados, os acusados seriam equiparados aos menores de idade. Os que tivessem mais de cinco anos de residência em povoação indígena receberiam metade da pena prevista no Código Penal para a infração nele tipificada. Os indígenas que passassem a viver e trabalhar nos centros agrícolas seriam julgados como quaisquer outros cidadãos.

O artigo 47 da lei previa que a iniciativa particular de catequese religiosa seria livre, sem prejuízo da fiscalização em tudo que se referisse aos interesses dos indígenas. Esse artigo bem poderia ser atribuído a Rondon, que, aliás, empregou na sua carta-projeto para o SPILTN, em 1910, a expressão “iniciativa particular” para qualificar a catequese não exercida pelo Estado nem beneficiada por seu subsídio econômico. Mas, ele preferia que a catequese não existisse.

A década de 1930 abriu uma crise profunda no Serviço de Proteção aos Índios. Poucos dos homens que trabalharam sob a liderança de Rondon continuaram em atividade. O Ministério da Agricultura do Governo Provisório foi assumido por Juarez Távora, justamente quem criticou a obra de instalação de linhas telegráficas, de modo que, em manobra defensiva, antigos colaboradores de Rondon articularam a transferência do *serviço* para o Ministério da Guerra, no âmbito da Inspetoria Especial de Fronteiras, que havia sido dirigida por ele. Conseguiram o intento, e em 1936 o SPI ficou afeto ao Estado Maior do Exército, que acolheu a política sugerida por Rondon, a *nacionalização* dos indígenas, que seriam empregados como guardiães das fronteiras do território nacional. Rondon expressou essa proposta com a explicitação de sua posição laica:

Sou contrário à educação ministrada pelas Missões teológicas católicas ou protestantes, como prejudicial à formação viril do caráter selvagem. (...) O regime que preconizamos, de evolução mental natural, sem nenhuma pressão sistemática sobre sua alma, dará ao Índio a capacidade de melhor aproveitar os dotes naturais da raça no que diz respeito às suas qualidades primordiais de caráter. Em consequência, melhores elementos para bem servir à Pátria no que ela mais precisa: guarda de suas fronteiras e respectiva defesa, ali o encontraria o Exército (apud LIMA, 1998, p. 165).

Novo regulamento do SPI, aprovado pelo decreto nº 736, de 6 de abril de 1936, assumiu essa posição de empregar os indígenas na guarda das fronteiras, e determinou que nenhuma pessoa ou associação estrangeira poderia se estabelecer nas fronteiras ou nos “sertões despolicados” do Brasil para agir sobre eles, sem o prévio consentimento do Governo Federal, e isso somente depois de ouvido o SPI. Quem já se encontrasse lá com a missão de educação ou catequese, poderia permanecer em atividade, a juízo do Governo, desde que observadas as garantias legais relativas aos indígenas.

Em 1939, o SPI retornou ao Ministério da Agricultura. A ênfase na defesa das fronteiras foi substituída pela da colonização, tônica da *Marcha para o Oeste*, programa de Vargas lançado em 1938, no âmbito do qual não havia lugar para a catequese dos indígenas, em proveito de sua *integração* à sociedade em expansão. Nessa empreitada, novos contratados, sem antecedentes positivistas, se juntaram aos rondonistas remanescentes. Foram se dando conta de que os povos indígenas não eram crianças ansiosas por serem civilizadas, mas que procuravam a proteção estatal para permanecerem na sua condição social, como aconteceu com povos da região Nordeste, que não eram visados pela ação do SPI (LIMA, 2006).

Tanto quanto a catequese religiosa, a *civilização e a integração* dos indígenas não atingiram os resultados esperados. O próprio Rondon reconheceu isso.

Em uma conversa com Egon Schaden, em 1949, Rondon declarou que a integração do indígena na sociedade nacional criava-lhe graves problemas de desajustamento, pois ao abandonar uma cultura tribal e passar para o estado de civilização, em vez de constituir um “progresso”, representava uma forma de depauperamento, o sacrifício de um modo mais genuíno de ser homem. Ao invés de nacionalizar o indígena, Rondon afirmou que deveria ser preservada sua cultura, pois que toda cultura, quaisquer que sejam os seus valores básicos, constitui uma forma legítima de se realizar e exprimir a natureza humana (GAGLIARDI, 1989, p. 281).

Contudo, as Constituições de 1934, 1946 e 1967 atribuíram à União a competência para promulgar leis que levassem os indígenas à integração na comunidade nacional.

DE OBJETO A SUJEITO: ETNOCÍDIO E RESISTÊNCIA

Em meio a tantas mudanças de orientação política, os indígenas foram vítimas de genocídio e de etnocídio. O genocídio, isto é, sua destruição física, não resultou de uma política deliberada de extermínio (embora não faltassem propostas nesse sentido), mas seu efeito foi como se ela existisse: dos 2 milhões de indivíduos que se estimam para a população indígena no Brasil em 1500, ela foi reduzida a uns 200 mil cinco séculos depois (CARNEIRO DA CUNHA, 1998, p. 12). Os *negros da terra* morriam nos combates que os invasores europeus lhes moviam para os escravizarem e tomar suas terras. Mesmo quando os contatos com os europeus eram menos violentos, os indígenas morriam de doenças trazidas por eles, para as quais não tinham imunidade, como varíola, sarampo, coqueluche, catapora, peste bubônica e gripe. Talvez mais mortal do que o genocídio fosse o etnocídio, entendido como “a destruição sistemática dos modos de vida e pensamento de povos diferentes daqueles que empreendem essa destruição. Em suma, o

genocídio assassina os povos em seu corpo, o etnocídio os mata em seu espírito” (CLASTRES, 2004, p. 83).

No Brasil, o etnocídio começou com a catequização dos indígenas e sua reunião em aldeias, completado pelo combate sistemático a certas práticas e a imposição de outras. A religião inculcada pelos padres, cheia de preconceitos, produziu a morte cultural, seguida da morte física de numerosos indígenas, daqueles que não escaparam desse tipo de assassinato simbólico permeado de boas intenções. Genocídio e etnocídio não foram, então, fenômenos independentes, pois este contribuiu para aquele. Foi o caso da política de concentração da população praticada por missionários e pelos órgãos oficiais, pois a alta densidade dos aldeamentos favoreceu a disseminação das epidemias (CARNEIRO DA CUNHA, 1998, p. 13).

Em toda a história do Brasil, apenas duas acusações de genocídio resultaram em condenação, ambas cometidas por particulares envolvidos com a exploração de recursos em áreas indígenas. O primeiro reconhecimento oficial de genocídio foi do Massacre de Haximu, ocorrido em 1966, quando 12 yanomami (inclusive idosos, mulheres e crianças) foram mortos por cinco garimpeiros brasileiros nas margens do rio Taboca, na fronteira Brasil-Venezuela. Sete anos depois, outras 12 pessoas da mesma etnia foram mutiladas por facão ou mortas com armas de fogo. Mais do que um simples homicídio, a denúncia do Ministério Público demonstrou que se tratou de uma tentativa de exterminar toda uma etnia que *atrapalhava* a mineração ilegal. Em 2000, a sentença da Justiça Federal foi confirmada pelo Superior Tribunal de Justiça e, seis anos depois, pelo Supremo Tribunal Federal. O segundo genocídio reconhecido oficialmente foi do Massacre da Boca do Capacete, que vitimou quatro tikuna no Estado do Amazonas em 1988, e deixou outros dez desaparecidos. Em 2001, o Tribunal Regional Federal da 1ª Região confirmou a condenação da Justiça Estadual aos madeireiros presos, por genocídio cometido contra indígenas que ocupavam terra demarcada.

Nos dois casos de genocídio comprovado, houve acusados soltos e penas reduzidas ou anuladas. Com os assassinos de lideranças dos trabalhadores e dos ambientalistas, inclusive religiosos/as, ocorre o mesmo: a cumplicidade policial e judiciária se reflete na lentidão dos processos e na emissão de sentenças. Mesmo assim, a jurisprudência da Justiça brasileira assumiu que *não é número de vítimas que caracteriza o genocídio, mas, sim, a intenção de tentativa de extermínio de um grupo étnico*, com motivação subjacente de diversas naturezas – econômica, ideológica ou outra. Mais difícil é tipificar o etnocídio, pois ele não deixa marcas visíveis como o assassinato por tiros ou facão, além do que vem frequentemente acompanhado de boas intenções – como na ação missionária de Anchieta, o que lhe valeu o status de beato e de santo, mesmo sem milagre.

A rejeição da elite política e intelectual ao etnocídio catequista religioso começou, mesmo viesada, durante o Império, como vimos na proposta de Couto de Magalhães, que continha um projeto de integração dos indígenas na força de trabalho, para o que chegou a sugerir, criar e dirigir um estabelecimento de ensino para crianças de diversas tribos no vale do rio Araguaia. O regime republicano não suprimiu o etnocídio na versão religiosa, mas retirou dele o monopólio, mediante a *proteção aos índios* na forma de um serviço estatal. Rejeitando e criminalizando o genocídio, tal projeto pretendia a *civilização* dos indígenas, implicando outra forma de etnocídio, ainda que a preferisse suave.

Se o etnocídio estava presente na catequese religiosa e na *civilização* laica, isso quer dizer que elas são equivalentes? A resposta é negativa, porque a catequese dissimula mais completamente sua força destrutiva, por isso é mais eficaz. O laico, por não dissimular (ou dissimular menos), facilita a resistência e a luta contra seu agente. Todavia, são idênticos no que diz respeito aos destinatários de suas ações: nenhum dos dois processos pergunta aos indígenas quais são suas demandas.

A ditadura instituída pelo golpe de Estado de 1964 atingiu em cheio os indígenas. O Serviço de Proteção ao Índio foi substituído pela Fundação Nacional do Índio (em 1967), ao que seguiu a promulgação do Estatuto do Índio (em 1973), com um propósito integracionista explícito, embora não religioso. A FUNAI foi militarizada em sentido inverso ao da época de Rondon. A presença dos indígenas nas fronteiras deixou de ser definida como elemento favorável à segurança nacional, para ser vista como ameaça potencial. Empreendimentos estatais e privados, como a construção da estrada transamazônica e a exploração de recursos minerais, viam as terras indígenas como alvo de cobiça, e seus ocupantes como empecilhos a remover.

No entanto, a luta contra a ditadura e pelas liberdades democráticas trouxe novidades importantes nesse quadro. Depois de ter favorecido o golpe de Estado, arejada então pelos ventos do concílio Vaticano II e pelo engajamento (mesmo parcial) na luta contra a ditadura, a Igreja Católica no Brasil redefiniu sua política com relação aos indígenas. O Conselho Indigenista Missionário passou a respeitar as culturas dos povos originários, contentando-se em prestar assistência religiosa quando solicitada. O propósito missionário permaneceu no nome e na prática, contudo a organização veio a participar do amplo movimento de associações culturais, políticas e acadêmicas contra o integracionismo e a favor do direito histórico dos indígenas a suas terras.

Na Constituição de 1988 prevaleceu o paradigma interacionista, em substituição ao integracionista. Ela dedicou aos indígenas todo um capítulo, reconhecendo sua organização social, seus costumes, suas línguas, suas crenças e tradições, e os direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupavam, competindo à União demarcá-las, proteger e fazer respeitar todos os seus bens. As comunidades indígenas passaram a ter o direito de ministrar o Ensino Fundamental bilíngue, isto é, em português e nas línguas maternas de cada etnia, assim como de empregar processos próprios de aprendizagem. Os povos indígenas foram reconhecidos como diferentes, e que tais diferenças não implicavam sua incapacidade jurídica nem dependência política. Ou seja, a orientação indigenista de respeito à sua alteridade, inaugurada por Rondon, foi assumida pela Constituição de 1988. Para mais detalhes, veja o Anexo 1.

Em 1993, na gestão de Murilo Hingel no Ministério da Educação, foram elaboradas as *Diretrizes para a Política Nacional para a Educação Escolar Indígena*, pautadas pelo art. 210 da Constituição de 1988. As diretrizes estabeleceram que a educação escolar indígena deveria ser específica e diferenciada, a começar pelo bilinguismo (a língua materna + o português como segunda língua) e pela interculturalidade. Não se tratava apenas de valorizar ou mesmo de ressuscitar elementos culturais pretéritos, mas, sim, de construir uma educação escolar em novos termos. Eis um trecho importante do documento:

A escola indígena tem como objetivo a conquista da autonomia sócio-econômico-cultural de cada povo, contextualizada na recuperação de sua memória histórica, na

reafirmação de sua identidade étnica, no estudo e na valorização da própria língua e da própria ciência – sintetizada em seus etno-conhecimentos, bem como acesso às informações e aos conhecimentos técnicos e científicos da sociedade majoritária e das demais sociedades, indígenas e não indígenas. A escola indígena tem que ser parte do sistema de educação de cada povo, no qual, ao mesmo tempo em que se assegura e fortalece a tradição e o modo de ser indígena, fornecem-se os elementos para uma relação positiva com outras sociedades, a qual pressupõe por parte das sociedades indígenas o pleno domínio da sua realidade: a compreensão do processo histórico em que estão envolvidas, a percepção crítica dos valores e contra-valores da sociedade envolvente, e a prática da autodeterminação (BRASIL.MEC. *Diretrizes*, 1994, p. 12).

As diretrizes foram ao encontro das demandas da maioria dos povos indígenas de terem acesso à cultura escolar dos *civilizados*. Em 2019, havia cerca de 4.200 escolas em áreas indígenas, com 260 mil alunos, majoritariamente no Ensino Fundamental, tanto na modalidade regular quanto fora da idade própria (BELTRÃO; ANGNES, 2020, p. 4-7).

As universidades assumiram um lugar importante na busca de uma interação não destrutiva com os povos indígenas. Antes de tudo, pela atuação dos antropólogos, que potencializaram sua condição de pesquisadores de grupos indígenas, movidos pelo estranhamento, para a de aliados na luta por sua sobrevivência material e cultural. Esses profissionais se destacaram na elaboração da Constituição de 1988 e da legislação posterior, assim como na difusão da ideia de defesa dos indígenas para toda a comunidade acadêmica. As universidades não são as únicas instituições onde os antropólogos trabalham, mas, sem dúvida, é nelas onde se produz a parte mais significativa do conhecimento científico e onde a organização acadêmica, com sua gestão colegiada, propicia uma atuação política mais consequente do que nos órgãos da administração pública. O protagonismo do Museu Nacional da Universidade Federal do Rio de Janeiro sobressai no âmbito universitário, aliás, desde a condenação a Hermann von Ihering que, em 1911, aconselhou o extermínio dos indígenas do sul do Brasil que atrapalhassem o avanço da *civilização*. Naquela época, a congregação do Museu foi enfática na denúncia do racismo desse etnólogo alemão, como vem fazendo na atualidade diante de outros contendores, nascidos aqui mesmo.

Da defesa das culturas indígenas, as universidades passaram a acolher estudantes dessa origem em diversos cursos de graduação. A pesquisa de Augusto Ventura dos Santos e Luiz Henrique Eloy Amado Terena (2016, p. 503-504), realizada com estudantes da Universidade de Mato Grosso do Sul, mostrou que eles foram motivados tanto pela perspectiva de melhora de vida individual e familiar, quanto pela decisão coletiva de suas lideranças, visando a preparar os jovens para a luta política, especificamente para a elaboração de pareceres técnicos em diferentes assuntos. Algumas universidades especificaram quotas étnicas para indígenas em seus cursos de graduação. Outras passaram a oferecer cursos de graduação e pós-graduação para indígenas nas unidades já existentes ou em unidades especializadas. E em 2005, o Ministério da Educação criou o Programa de Apoio à Formação Superior e Licenciaturas Interculturais Indígenas-PROLIND (em 2019, o déficit de docentes titulados nas escolas indígenas era de 50%). Aqui vão alguns exemplos de iniciativas universitárias.

A Universidade do Estado de Mato Grosso-UNEMAT e a Universidade Federal de Roraima-UFRR foram pioneiras no oferecimento de cursos superiores para indígenas,

com processo seletivo diferenciado, desde os primeiros anos da década de 2000. A UNEMAT criou a Faculdade Indígena Intercultural no câmpus de Barra do Bugres, oferecendo quatro habilitações de licenciaturas (Línguas, Artes e Literatura; Ciências Matemáticas e da Natureza; Ciências Sociais; e Pedagogia Intercultural Indígena). Na pós-graduação, a faculdade oferece a especialização Educação Escolar Indígena e o mestrado profissional em Ensino em Contexto Intercultural Indígena. Esses cursos funcionam em regime de alternância – parte do currículo é desenvolvido no câmpus, parte nas comunidades indígenas, com a presença nelas de docentes da universidade. Os alunos são originários de várias etnias como apiaká, aweti, bakairi, bororo, cinta larga, chiquitano, ikpeng, manoki/irantxe, juruna, kalapalo, kamaiurá, karajá, kayabi/kawaiwete, kisêdjê/suyá kuikuro, matipu, mebêngokrê, mehinako, myky, munduruku, nafukwá, nambikwara, paresi, rikbaktsa, paíter/suruí, tapayuna, tapirapé, terena, trumai, umutina, waurá, xavante e yawalapiti.

Em 2006, a Universidade Federal de Minas Gerais-UFMG passou a atuar na formação de professores indígenas mediante um curso especial, depois institucionalizado na Licenciatura Intercultural Indígena, oferecido por sua Faculdade de Educação. Em cada ano é aberta aos candidatos uma das quatro habilitações: Matemática; Ciências da Vida e da Natureza; Ciências Sociais e Humanidades; e Línguas, Artes e Literatura. No currículo estão previstas aulas de Filosofia, Pedagogia, História, Geografia, Ecologia, Tecnologias da Memória e outras. As atividades foram divididas em módulos programáticos, abordando aspectos da vida indígena como arte decorativa e utilitária, pintura corporal, artesanato, produção audiovisual e música. Além das aulas presenciais no câmpus da Pampulha, estão previstas aulas nas próprias comunidades de origem dos estudantes. Todas as atividades visam formar docentes que busquem, no seu trabalho, manter a identidade indígena nas crianças e nos jovens das comunidades, ao mesmo tempo em que preparam para enfrentar o mundo urbano. A licenciatura foi inaugurada em 2009, visando as etnias pataxó e xakriabá.

A Universidade Federal do Amazonas ofereceu o primeiro curso de Formação de Professores Indígenas em 2007, atendendo a demanda do povo mura, do município de Autazes. A experiência levou à institucionalização do curso em regime regular, junto à Faculdade de Educação. Para isso, conta com o Departamento de Educação Escolar Indígena e o Centro de Formação de Professores Indígenas, este situado na Fazenda Experimental da universidade, nas proximidades de Manaus, onde conta com amplas instalações, inclusive alojamento para alunos e professores. Devido às grandes distâncias, a maioria das turmas permanece nas sedes municipais, em instalações cedidas por prefeituras, secretarias de educação e outras instituições, inclusive privadas. As habilitações oferecidas são Ciências Humanas e Sociais; Ciências Exatas e Biológicas; e Letras e Artes. Os licenciandos são, preferencialmente, egressos do Programa de Formação de Professores Indígenas do Amazonas, oferecido pela Secretaria Estadual de Educação. O curso atende às seguintes etnias: apurinã, arapaso, banawá, baniwa, barasano, baré, desano, jarawara, kambeba, kokáma, kubéo, maués, miranha, munduruku, mura, parintins, paumari, tikuna, torá, tukano, tuyuka e werekena.

Outras instituições, inclusive não-universitárias, também criaram licenciaturas desse tipo, como o Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia da Bahia. Aproveitando a experiências das quatro universidades mencionadas acima, em 2010 o IFBA criou no câmpus de Porto Seguro a Licenciatura Intercultural Indígena, visando as etnias pataxó, pataxó hãhãhãe e tupinambá, com três habilitações: Ciências da Natureza e Matemática;

Ciências Humanas e Sociais; e Língua, Linguagens e Códigos. Como naquelas universidades, o curso é desenvolvido em regime de alternância, parte no câmpus, parte em comunidades indígenas que tenham infraestrutura favorável.

Essas iniciativas foram pautadas pela co-laboração, isto é, pela perspectiva de que tanto os indígenas têm saberes, costumes e valores próprios, quanto a instituição acadêmica dispõe de conhecimentos e padrões de trabalho que lhe são inerentes. A busca dos conhecimentos acadêmicos pelos indígenas não visa à sua *civilização*, mas a capacitá-los a viver nos dois mundos e, principalmente a se defenderem do *mundo dos brancos*.

Iniciativas pioneiras de licenciaturas indígenas já estavam em funcionamento quando o Conselho Nacional de Educação aprovou o parecer nº 6/2014 (CP), elaborado por comissão presidida pela professora da UFMG Nilma Lino Gomes e relatado pela conselheira indígena potiguara Rita Gomes do Nascimento.³⁵ Com base nele, o CNE(CP) aprovou a resolução nº 1, de 7 de janeiro de 2015, com as diretrizes curriculares nacionais para a formação de professores indígenas em cursos de Educação Superior e de Ensino Médio, neste para as séries iniciais do Ensino Fundamental. O Anexo 2 transcreve dois artigos dessas diretrizes, um com os princípios fundamentais, outro com os objetivos desses cursos, todos sintonizados com o disposto na Constituição de 1988. Vale destacar o respeito à organização sociopolítica e territorial dos povos e comunidades indígenas, a valorização de suas línguas e o reconhecimento do valor e da efetividade pedagógica de seus processos próprios e diferenciados de ensino e de aprendizagem. Nenhuma palavra sobre religião ou catequese. Em termos práticos, o ensino desenvolvido nas escolas indígenas visa a promover o bilinguismo funcional das crianças e jovens, com fluência oral e escrita na língua materna e no português. O modo de ensino é bem diferente do vigente nas escolas públicas do mesmo nível, pois o/a professor/a é membro da comunidade onde a escola está instalada; o calendário é adaptado às atividades rituais e quotidianas de cada comunidade; os conhecimentos tradicionais fazem parte integrante do currículo, que conta com a participação de anciãos e sábios; e toda a comunidade participa das decisões que envolvem a escola, assim como faz fora dela, na socialização das crianças e dos jovens.

Não apenas nas licenciaturas, mas sobretudo na convergência de demandas políticas práticas, estabelece-se um processo de mão dupla, no qual os indígenas não são apenas objetos, mas sobretudo sujeitos. Os encontros de indígenas de diversas etnias, na busca da definição de pauta comum de atividades, e a criação de instituições de representação, constituíram um enorme esforço para a formação de intelectuais (no sentido amplo) para dominarem o conhecimento político e sua prática. Dentre essas instituições, está a Articulação dos Povos Indígenas do Brasil-APIB.³⁶

A eleição de parlamentares indígenas foi a culminância de um protagonismo inédito na sociedade brasileira, com ou sem a colaboração de instituições não-indígenas. Em 1982, o cacique xavante Mário Juruna foi eleito deputado federal pelo Rio de Janeiro, na legenda do Partido Democrático Trabalhista, presidido por Leonel Brizola. Juruna se notabilizou por gravar as conversas com políticos que prometiam lutar pela demarcação de terras indígenas e não cumpriam o prometido. Sua atuação durou um mandato parlamentar, que não foi renovado. Esse protagonismo é raro no plano nacional, mais

³⁵ Ela relatou também o parecer sobre a Educação em Direitos Humanos, mencionado no início deste texto.

³⁶ Endereço do portal: <https://apiboficial.org/>

comum no estadual e no municipal, onde também as entidades indígenas têm tido maior condição de atuação e sobrevivência.

AMANSAR OS BRANCOS: QUESTÃO DE EDUCAÇÃO?

A pergunta que intitula este capítulo foi elaborada a partir do “Programa de Índio” da Rádio USP, apresentado por Álvaro Tukano, Ailton Krenak e Biraci Yawanawá, entre 1985 e 1991, dirigido ao público indígena e não indígena. Essa primeira experiência no emprego do rádio foi uma iniciativa do Núcleo de Cultura Indígena da Universidade de São Paulo. Seu objetivo era *amansar o branco*, isto é *civilizar* essa gente mediante a divulgação das raízes indígenas não contadas (PAPPIANI, 2012, p. 112). A inusitada inversão simbólica revela um posicionamento político ativo da parte daqueles que foram por séculos considerados bravos, selvagens e incivilizados.

A resposta à pergunta-título é afirmativa, mas com ressalvas. Na verdade, levando em conta tudo o que disse no capítulo anterior, *amansar o branco* é, sobretudo, uma questão política: fazer valer os dispositivos constitucionais e restituir os direitos suprimidos nos últimos anos; barrar as invasões das terras indígenas pelo agronegócio, pelos madeireiros e pelos garimpeiros; atualizar os militares sobre questões de defesa de fronteiras geográficas, superadas pelas práticas da guerra cibernética e de guerra híbrida. Dizer *sobretudo* não quer dizer *exclusivamente*, ou seja, a resposta pedida pode ser também afirmativa no que se refere ao papel da educação nesse processo, particularmente das instituições universitárias (como vimos) e escolares.

A inclusão de elementos da cultura indígena no currículo do Ensino Fundamental e do Ensino Médio pode contribuir para o *amansamento*. Essa inclusão resultou de iniciativa da deputada Mariângela Duarte (PT-SP), que, em 2008, apresentou projeto para reformar a Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional (nº 9.394, de 20 de dezembro de 1996), ampliando reforma prevista na lei nº 10.639, de 9 de janeiro de 2003, a partir de projeto da deputada Ester Grossi (PT-RS). Esta tinha determinado a inclusão obrigatória do estudo (não de disciplina) da história e da cultura afro-brasileira. Cinco anos depois, a lei nº 11.645, de 10 de março de 2008, acrescentou a história e a cultura indígena à afro-brasileira. Quando isso foi feito, o conteúdo afro-brasileiro se encontrava sob fogo cerrado, desfechado por docentes e pais de alunos, principalmente pelos de religião evangélica pentecostal, rejeitando qualquer menção às entidades do Candomblé e da Umbanda e outras tradições, que acusavam de figuras satânicas. Muitos professores que tomaram a iniciativa de incluir temas afro-brasileiros nas aulas de História ou de Literatura se viram forçados a reformular seus planos de aula e até foram removidos de suas funções. Raras foram as escolas, públicas ou privadas, que seguiram a determinação legal. Quando a lei de 2008 foi promulgada, o campo já estava conflagrado, de modo que ela também *não pegou*.

Como as dimensões religiosas das culturas indígenas não são concorrentes das religiões cristãs dominantes, pode-se presumir que sua presença no currículo escolar não sofra reações tão fortes quanto as que barraram a cultura afro-brasileira. Com efeito, o avanço das religiões evangélicas pentecostais se fez e se faz sobre segmentos da população que praticam cultos afro-brasileiros, exclusivamente ou em associação com o Cristianismo.

Daí a satanização de suas crenças, elemento importante de violência simbólica, que não exclui a violência material perpetrada contra os terreiros e até mesmo contra dirigentes e frequentadores.

Amansar os brancos pela educação pressupõe o uso da força do Estado para fazer valer as determinações legais nas escolas e a repressão à violência que ministros e adeptos de umas religiões exercem sobre outras. Aí está uma atribuição indeclinável do Estado laico.

Por outro lado, os indígenas não são apenas elementos externos, mas podem ser *usuários* da lei nº 11.645/2008, na expressão de Edson Dorneles de Andrade (2019), aliás Edson Krenak. Ele escreveu a partir da experiência dos indígenas contadores de histórias nas escolas públicas, experiência que considerou válida, por transportar alunos e professores a um lugar de não conflito, onde as perspectivas sobre a natureza e a cultura convivem numa relação de respeito. E isso, sem jargões literários ou antropológicos. Se esse procedimento é bom para professores e alunos, é ainda melhor para os indígenas, que encaram a responsabilidade de superar a condição de minoria vitimizada, marginalizada e empobrecida, para assumirem o papel de legisladores de seus próprios caminhos e escolhas (Idem, p. 352).

Numa avaliação provisória, é possível afirmar que a tutela sobre os indígenas se enfraqueceu, pelo menos em termos jurídicos – não pela sua integração, mas pela sua proteção, o que, todavia, não os livrou da ação religiosa missionária. Se os padres católicos atenuaram o antigo impulso catequista e até tomam posições de defesa dos direitos constitucionais dos indígenas, José de Anchieta, protagonista primordial do etnocídio, foi beatificado pelo papa João Paulo II em 1980, com tanta certeza e pressa, que dispensou a exigência regulamentar de um milagre comprovado. Pouco tempo depois, pelos padrões vaticanos, Anchieta foi canonizado pelo papa Francisco em 2014, que, por sua vez, abriu mão do segundo milagre. Em 2007, entre um ato e outro, o papa Bento XVI teve o desplante de dizer em Aparecida (SP) que a empreitada missionária na América Latina não supôs, em nenhum momento, a alienação das culturas pré-colombianas, e que o Cristianismo não foi a imposição de uma cultura estranha, mas, sim, o acolhimento do salvador que os indígenas ansiavam silenciosamente...

Quando da discussão da *concordata* proposta pelo Vaticano ao Brasil, em 2007-2008, um dos itens mais sensíveis foi a pretensão do clero católico de acesso livre aos territórios indígenas. A pretensão foi rejeitada, e o assunto nem apareceu no acordo aprovado pelo Congresso Nacional em agosto de 2009 e homologado pelo decreto nº 7.107, de 11 de fevereiro de 2010.

Em meio à ambiguidade católica, os evangélicos pentecostais assumiram o protagonismo etnocida mais ostensivo. Quando encontram resistência dos órgãos estatais, retrucam argumentando que o Estado não pode impedir a livre expressão religiosa dos missionários, nem cercear o direito dos indígenas de optarem pela religião que quiserem. E, num processo de inversão simbólica, evocam o princípio da laicidade do Estado em benefício de sua *missão*: o Estado laico deveria respeitar a liberdade religiosa dos catequistas e de seus destinatários, sem se meter nas relações entre eles.

Na esteira dessas políticas e protegidos por elas, os missionários evangélicos pentecostais avançam sobre as aldeias indígenas para a catequização, com propósitos semelhantes aos dos jesuítas do século XVI, mas sem a sofisticação metodológica de Anchieta e seus

confrades: combater as práticas tradicionais, como a nudez, o uso do tabaco e de bebidas fermentadas; e as crenças em suas divindades e pajés. Com recursos técnicos inéditos, os missionários estudam as línguas dos povos indígenas, traduzem a Bíblia (de preferência, trechos escolhidos) e aprendem o suficiente para lhes inculcar a rejeição de sua cultura *demoníaca* para adotar uma versão do Cristianismo. Além de missionários estrangeiros e brasileiros *civilizados*, as Igrejas Evangélicas Pentecostais desenvolveram a estratégia de formar pastores indígenas para atuarem nas aldeias,³⁷ o que lhes tem trazido grande sucesso, principalmente nas tribos que vivem em situação de maiores necessidades materiais, nas quais sua entrada é facilitada pela distribuição de alimentos e roupas – tática adaptada das periferias urbanas, onde prospera no vácuo deixado pela miséria material e pela ausência do Estado.

Mas, ao contrário do que acontecia no passado, os indígenas passaram a reivindicar a retirada de missionários de suas terras, para o que evocam a laicidade do Estado – termo empregado de modo apropriado. Mesmo reconhecendo mudanças para melhor na atitude de certos segmentos eclesiais, assim se manifestou Daniel Munduruku, ex-aluno salesiano e doutor em Educação pela Universidade de São Paulo:

A sentença é simples: se o Estado é laico e os indígenas estão sob o cuidado dele, então não tem sentido manter instituições que fazem proselitismo religioso. Isso causa interferência direta na cultura destes povos sendo, portanto, um crime que pode virar etnocídio cultural e perda imediata da identidade étnica (MUNDURUKU, 2007, p. 26).

O corolário da sentença seria a proibição de toda catequese nas terras indígenas, em nome da laicidade do Estado, nos termos da Constituição de 1988. No entanto, três décadas depois da sua promulgação, os direitos dos povos indígenas estão longe de ser efetivados. Metade de suas terras não foi demarcada, garimpeiros, madeireiros e pecuaristas as invadem, assassinam lideranças e até aldeias inteiras. Militares se juntam na resistência à demarcação, temerosos que áreas de fronteira possam ser franqueadas ao trânsito de países limítrofes, escapando ao seu controle.

Em resumo, as ameaças genocidas não foram afastadas, nem as etnocidas da catequese, mas mudaram os protagonistas religiosos, com a entrada em campo dos pastores evangélicos pentecostais.

DUPLO PADECIMENTO: RETROCESSO POLÍTICO E PANDEMIA

Em 2016 ocorreu um retrocesso político no Brasil, seguido da pandemia da covid-19 declarada pela Organização Mundial da Saúde em 11 de março de 2020, que já fazia vítimas fatais em nosso país. Para toda a população brasileira, foram duas tragédias que se somaram, mais gravemente ainda para os indígenas.

Em 2016 a presidente Dilma Rousseff foi afastada por um processo político que somou muitos e diversos interessados. Aos poucos eles vão sendo conhecidos em sua verdadeira

³⁷ Em 1991, foi criado Conselho Nacional de Pastores e Líderes Evangélicos Indígenas – CONPLEI.

participação: grupos econômicos empenhados no controle das reservas petrolíferas do pré-sal; sabotadores geopolíticos dos BRICS; organizações político-ideológicas de direita, numa articulação sem precedentes; Igrejas Católica e Evangélicas em cruzada pela salvação da *família* diante do que entendiam ser a *ideologia de gênero* embutida nas políticas públicas, particularmente na educação; empresários do agronegócio e militares em luta contra a delimitação das terras indígenas; etc. Esses interesses foram habilmente articulados pela estratégia da guerra híbrida, movida por agentes internos e externos, civis e militares, que culminaram na *lawfare*, neologismo que significa uma modalidade de guerra na qual o sistema jurídico (Poder Judiciário + Ministério Público) é empregado como arma principal.

Assim foi que dentro da legislação vigente e com a justificativa orquestrada pelos meios de comunicação de massa de que se tratava do combate à corrupção, Dilma Rousseff foi afastada provisoriamente da Presidência da República por três meses, período no qual o Congresso Nacional apreciou o pedido de seu impeachment. O vice-presidente Michel Temer assumiu o cargo provisoriamente, mas deu início à reversão das políticas públicas, sem esperar pelo desfecho do julgamento político. Pretendia *colocar o país nos trilhos*, para o que já dispunha de todo um programa político intitulado *Ponte para o futuro*. Cassado o mandato de Dilma, em 31 de agosto de 2016, Temer assumiu a Presidência de forma definitiva até a eleição do sucessor programada para dois anos depois.

Temer empreendeu mudanças radicais, como a reforma da Constituição mediante um dispositivo único no mundo: limitou o orçamento dos órgãos públicos ao ajuste máximo da inflação passada, de modo que, na prática, impediu a realização de investimentos em setores-chave para o desenvolvimento econômico e social do país. No campo educacional, Temer expediu medida provisória (logo convertida em lei) reformando o Ensino Médio numa direção contrária à da Base Nacional Comum Curricular, e antes mesmo que ela viesse a ser apreciada pelo Conselho Nacional de Educação – um procedimento ininteligível dos pontos de vista jurídico, político e pedagógico.

Passando ao que interessa diretamente ao tema deste texto, o governo Temer promoveu a inflexão das políticas que diziam respeito aos indígenas – ao invés de proteção, antagonismo.

A presidência da FUNAI no governo Temer oscilou entre militares e representantes da *bancada ruralista* do Congresso Nacional. Foi também para atender a esse grupo de pressão que Temer oficializou o parecer nº 001/2007, da Advocacia Geral da União, que contrariou a Constituição em proveito dos interesses do agronegócio. O artigo 231 da Constituição garante aos indígenas o direito à terra de ocupação tradicional, mas a AGU, assumindo os interesses ruralistas, restringiu esse direito às terras ocupadas em 5 de outubro de 1988, isto é, no dia de promulgação da Carta Magna – a tese do *marco temporal*. Não bastasse isso, a decisão de Temer retirou dos indígenas o direito de serem previamente consultados sobre os projetos que influenciariam suas terras, como hidrelétricas, rodovias, hidrovias, mineração e outros. E prosseguiu com o assentimento a decisão anterior do SFF relativa à demarcação de terra yanomami, generalizando a diretiva de que o usufruto dos indígenas não se sobreporia ao interesse da Política de Defesa Nacional para a instalação de bases, unidades e postos militares e outras intervenções, como a expansão da rede de estradas, a exploração de fontes energéticas de cunho estratégico, tudo a critério dos órgãos oficiais. A consulta à FUNAI não foi excluída, mas ela passou a ser controlada pelos interessados não indígenas, como

mencionado. Ao fim do seu mandato, Temer foi o primeiro presidente, desde o fim dos governos militares, a não baixar nem um só decreto demarcando terra indígena.

Quando ainda deputado federal e candidato a presidente, Jair Bolsonaro expressou com clareza sua posição e disposição. Aqui vão algumas de suas declarações mais enfáticas, relativas ao nosso tema:

“Realmente a cavalaria brasileira foi muito incompetente. Competente, sim, foi a cavalaria norte-americana, que dizimou seus índios no passado e, hoje em dia, não tem esse problema em seu país.” (*Correio Braziliense*, 12/04/1998)

“Não tem terra indígena onde não têm minerais. Ouro, estanho e magnésio estão nessas terras, especialmente na Amazônia, a área mais rica do mundo. Não entro nessa balela de defender terra pra índio.” (*Campo Grande News*, 22/04/2015)

“Reservas indígenas sufocam o agronegócio. No Brasil não se consegue diminuir um metro quadrado de terra indígena.” (*Campo Grande News*, 22/04/2015)

“Índio não fala nossa língua, não tem dinheiro, é um pobre coitado, tem que ser integrado à sociedade, não criado em zoológicos milionários.” (*Midiamax*, 22/04/2015)

“Em 2019 vamos demarcar a reserva indígena Raposa Terra do Sol. Vamos dar fuzil e armas a todos os fazendeiros.” (Fala no *Congresso Nacional*, 21/01/2016)

“Não vai ter um centímetro demarcado para reserva indígena ou para quilombola.” (*Clube Hebaica*, Rio de Janeiro, 03/04/2017)

“A FUNAI é um órgão que fica exigindo laudos e mais laudos porque, desculpe a linguagem, tem um cocô petrificado de índio no terreno, querendo dizer que porque lá passou um índio alguma vez na vida, não pode construir nada em cima. Pelo amor de Deus, hoje um índio constrói uma casa no meio da praia e a FUNAI vem e diz que ali agora é reserva indígena. Se eleito, eu vou dar uma foçada na FUNAI mas uma foçada no pescoço. Não tem outro caminho. Não serve mais.” (*Gazeta on line*, 1º/08/2018)

“Nosso projeto para o índio é fazê-lo igual a nós.” (*Notícias UOL*, 01/12/2018)

Eleito e empossado, Bolsonaro foi coerente com o dito antes. Não sendo possível extinguir a FUNAI, tentou transferi-la, por medida provisória, do Ministério da Justiça para ministérios que facilitassem a ação dos interessados nas terras e nos espíritos dos indígenas. Primeiro, a mudança de toda a fundação para o âmbito do Ministério da Família, Mulher e Direitos Humanos, da pastora pentecostal Damares Alves. A *foçada* prometida resultaria na transferência da atribuição de demarcação das terras indígenas para o Ministério da Agricultura, Pecuária e Abastecimento, da ex-presidente da *bancada ruralista* na Câmara dos Deputados, Tereza Cristina Correa da Costa Dias. Militares seriam contemplados com cargos executivos nas diretorias do órgão.

Mas o Congresso Nacional acolheu os argumentos de parlamentares e de organizações da sociedade civil, e manteve a FUNAI no Ministério da Justiça, inclusive a atribuição de demarcação de terras indígenas. Em outra tentativa, Bolsonaro baixou medida provisória transferindo a demarcação para o Ministério da Agricultura, mas a ilegalidade do ato foi reconhecida pelo STF, de modo que a atribuição permaneceu com a fundação, dificultando um pouco mais a *foçada*.

A notícia vazada de que um pastor evangélico seria nomeado para dirigir a Coordenadoria Geral de Índios Isolados e Recém-Contatados-CGIIRC da FUNAI suscitou resistências das entidades indígenas, acadêmicas e políticas em geral. O documento elaborado pela

antropóloga Manuela Carneiro da Cunha desnudou as intenções implícitas. Disse ela que, no mais das vezes, esses povos são os sobreviventes de sucessivos massacres, que optaram por se isolar completamente dentro de seus territórios. E acrescentou:

O Estado brasileiro, ao que me consta, é laico. E, desde sua fundação, em 1910, sob a liderança do marechal Rondon, o Serviço de Proteção aos Índios combateu (sem, todavia, sempre triunfar) qualquer interferência ou tutela de missionários. Aos missionários católicos sucederam-se missionários protestantes, entre os quais notadamente duas agremiações norte-americanas, o *Summer Institute of Linguistics* e a *New Tribes Mission*, já várias vezes expulsos de terras indígenas, mas sempre prontos a iniciar contatos. Um exemplo recente foi a tentativa de intrusão de um missionário nos Hi-Merimã, um povo voluntariamente isolado do vale do rio Purus. Quando se instalam, os missionários evangélicos fornecem uma bem-vinda assistência de saúde (que seria responsabilidade do Estado), traduzem a Bíblia e demonizam as práticas tradicionais e seus especialistas, os xamãs. A missão do CGIIRC é proteger esses povos contra a intrusão de madeireiros, garimpeiros, traficantes e quaisquer outros invasores, como missionários que não respeitem, como manda o artigo 231 da Constituição Federal, as terras, os recursos e o modo de vida dos povos indígenas. Colocar um missionário, ainda por cima experiente em tentativas de conversão de povos indígenas, à frente do CGIIRC só pode significar um mandato totalmente contraditório com o que manda a lei.³⁸

Nessa conjuntura adversa, o Estado, que deveria proteger as populações indígenas, se dividiu. De um lado, o Governo Federal atuou como agente da *exterminação programada*; de outro, o Sistema Judiciário, especialmente o Ministério Público, procurou barrar essa ação etnocida, até mesmo genocida. E o Poder Legislativo oscilou na adesão a cada lado. A resistência indígena teve de enfrentar novos desafios, para o que contou com o apoio de instituições diversas, inclusive do campo religioso, como o mencionado CIMI. No campo acadêmico, a Associação Brasileira de Antropologia e a Sociedade Brasileira para o Progresso da Ciência têm se manifestado de maneira incisiva na denúncia dessa situação:

Os primeiros dezesseis meses de Governo Federal foram tempos de desconstituição de direitos e de apoio à presunção de impunidade, dando espaço a diferentes abusos, atos e escaladas de violência contra os povos indígenas no país. Os assassinatos de lideranças indígenas em 2019 foram os maiores dos últimos 11 anos, registrando 7 assassinatos; na outra ponta, os indígenas em isolamento voluntário estão entre os mais vulneráveis em vista das frequentes invasões de seus territórios (Carta ABA/SBPC, Anexo 3).

O padecimento dos indígenas foi potencializado pela epidemia da covid-19, que chegou até eles em meio ao processo de fragilização e desmonte do Subsistema de Atenção à Saúde Indígena, do Sistema Único de Saúde-SUS. Daí a conclusão do documento de que se estaria avançando para uma situação muito perigosa: “entre a assimilação e a

³⁸ Texto elaborado pela autora, em fevereiro de 2020, para Comissão de Defesa de Direitos Humanos D. Paulo Evaristo Arns, da qual é membro. Acessado em 10/10/2022 no endereço <https://comissaoarns.blogosfera.uol.com.br/2020/02/06/onde-esta-o-estado-laico-onde-esta-a-constituicao/#:~:text=O%20Estado%20brasileiro%20republicano%2C%20ao%20que%20me%20consta%2C%20%20%20A9%20laico.&text=Quando%20se%20instalam%2C%20os%20mission%C3%A1rios,e%20seus%20especialistas%2C%20os%20xam%C3%A3s.>

possibilidade de *exterminio programado* de uma parcela da população brasileira” (Carta ABA/SBPC, Anexo 3, grifo meu).

Diante da inoperância do Governo Federal, o Congresso tomou a iniciativa de forçá-lo à assistência aos indígenas no período de pandemia. Na Câmara dos Deputados, Rosa Neide (PT/MT), José Guimarães (PT/CE) e Camilo Capiberibe (PSB/AP), receberam o endosso de outros parlamentares e deram entrada a um projeto, convertido na lei nº 14.021, de 7 de julho de 2020, criando o Plano Emergencial de Enfrentamento à covid-19 nos territórios indígenas, especificando que ele deveria abranger os isolados e de recente contato, os aldeados e os que viviam em áreas urbanas, assim como os que se encontravam no Brasil em situação de migração ou de mobilidade transnacional provisória.³⁹ A elaboração do projeto de lei contou com a colaboração de pessoas qualificadas em assuntos indigenistas e sanitários, de modo que resultou num texto abrangente e competente, mesmo tendo de compor com interesses diversos. Apesar do amplo apoio recebido na Câmara e no Senado, a lei aprovada sofreu vetos do presidente Bolsonaro em itens importantes, como o acesso dos indígenas à água potável; a distribuição gratuita de materiais de higiene, limpeza e desinfecção; a oferta emergencial de leitos hospitalares e de unidade de terapia intensiva; aquisição de ventiladores e máquinas de oxigenação sanguínea; distribuição de materiais informativos sobre a pandemia; e pontos de internet nas aldeias. Para limitar o efeito prático das medidas preconizadas, Bolsonaro vetou o dispositivo que previa a abertura de crédito orçamentário emergencial, com recursos para repasse aos estados e municípios, destinados à saúde dos indígenas. Também vetado foi o artigo que previa a distribuição de cestas básicas de alimentos diretamente às famílias, assim como sementes e ferramentas agrícolas.

Para evitar a disseminação da covid-19, a lei previu a restrição de acesso às comunidades indígenas de pessoas estranhas, *ressalvadas as missões religiosas que estivessem atuando nelas* e os responsáveis pela prestação de serviços públicos, como os profissionais de saúde, devidamente credenciados pelos órgãos públicos competentes. No caso dos indígenas isolados, o ingresso de terceiros ficava impedido, exceto de pessoas autorizadas pela FUNAI. E o parágrafo 1º do artigo 13 determinou: “As missões de cunho religioso que já estejam nas comunidades indígenas deverão ser avaliadas pela equipe de saúde responsável e poderão permanecer mediante aval do médico responsável.” Ou seja, transferiu o poder da duvidosa FUNAI para o agente de saúde. Mesmo com essa condição, a presença das missões não foi aceita pela Articulação dos Povos Indígenas do Brasil, que junto com o Partido dos Trabalhadores, deu entrada no STF a uma Ação Direta de Inconstitucionalidade desse parágrafo, que, em 24 de setembro de 2021, recebeu a aprovação ministro Luís Roberto Barroso, em caráter liminar.

Ações e omissões do governo Bolsonaro no enfrentamento da pandemia foram objeto de Comissão Parlamentar de Inquérito proposta pelo senador Randolfe Rodrigues (REDE/AP), instalada em abril de 2021, para o que teve de contar com decisão do ministro do STF Luís Roberto Barroso, acionado por parlamentares inconformados com a protelação do presidente do Senado. Depois de seis meses de trabalhos e de dezenas de depoimentos colhidos, o relatório da CPI indiciou o presidente da República, vários ministros, assessores, parlamentares e outras pessoas. Bolsonaro foi indiciado por crimes previstos no Código Penal, no Tratado de Roma (ao qual o Brasil aderiu) e na legislação ordinária. Foram os seguintes: epidemia com resultado de morte; infração de medida

³⁹ A lei abrangeu também povos quilombolas, pescadores tradicionais, assim como outros povos e comunidades tradicionais.

sanitária preventiva; charlatanismo; incitação ao crime; falsificação de documento particular; emprego irregular de verbas públicas; prevaricação; crimes contra a humanidade, nas modalidades extermínio, perseguição e outros atos desumanos; violação de direito autoral; e incompatibilidade com dignidade, honra e decoro do cargo.

Um das questões discutidas na CPI foi a do genocídio: teria Bolsonaro cometido o que poderia ser caracterizado como crime contra a humanidade, denunciável ao Tribunal Internacional de Haia? Não faltaram depoimentos com dados corroboradores da existência de genocídio por efeito da omissão de medidas sanitárias, mesmo as previstas na legislação federal. Em particular, a proporção de indígenas infectados pelo covid-19 era quatro vezes superior à da população brasileira; e a percentagem de mortos pela doença era mais do que o dobro da média, quando comparados às respectivas populações. Embora a condenação por genocídio constasse do relatório final, ela não foi aceita pela maioria dos membros da comissão, e ficou fora dos crimes atribuídos ao presidente.

O relatório da CPI foi enviado a diversas instâncias do Sistema de Justiça, mas cabe ao Procurador da Justiça decidir pela responsabilidade civil e criminal dos indiciados e arquivar ou dar prosseguimento em ações de cunho jurídico-político.

Os padecimentos dos indígenas não se limitaram aos efeitos do retrocesso político ocorrido desde 2016 e à pandemia. A lista é longa, e inclui o desmatamento acelerado da floresta pela desregulamentação e/ou pelo aligeiramento da fiscalização ambiental.

A demarcação das terras indígenas foi suspensa por Michel Temer, por causa da discussão em torno do *marco temporal*, questão mencionada anteriormente, aqui retomada: quando passa a valer o disposto na Constituição de 1988 sobre o direito dos indígenas às terras por eles ocupadas? Para os indígenas e seus aliados, a ocupação independe do tempo, mas, para os ruralistas, madeireiros e garimpeiros, interessados na redução do território demarcado, deveria valer a partir da promulgação da Constituição, ou seja, somente poderiam reivindicar a demarcação de terra os indígenas que as ocupavam na data da promulgação da Constituição.

A paralisia decisória foi quebrada por demanda dos xokleng e outros povos de Santa Catarina que reivindicaram a incorporação de terra hoje ocupada por fazendeiros, que o governo daquele estado argumenta ter sido a área de domínio público e vendida a particulares, ainda no século XIX. A disputa chegou ao STF, que expedirá uma decisão com validade geral, daí a importância estratégica para indígenas de todo o país e para os empresários do agronegócio e da mineração. O julgamento pelo STF foi interrompido por pedido de vista do ministro Alexandre de Moraes, em setembro de 2021. Devolvido no mês seguinte, o prosseguimento da votação depende do presidente do tribunal.

Não se trata de um processo jurídico-político que tramita apenas no Poder Judiciário. Enquanto o STF avalia(rá) a pretensão dos xokleng interpretando a Constituição, tramita na Câmara dos Deputados o projeto de lei nº 490/2007, de autoria do deputado Homero Pereira (PR/MT), da *bancada ruralista*, que altera a legislação da demarcação de terras indígenas, incorporando o princípio do *marco temporal*. Se ele for aprovado pelo Congresso e sancionado pelo presidente da República, não determinará, automaticamente, a decisão do STF, mas poderá influenciar os votos de alguns ministros. Contudo, se a decisão do tribunal sair antes, poderá reduzir as chances de aprovação do

projeto de lei, pela arguição de inconstitucionalidade, baseada justamente na decisão sobre a demanda dos xokleng.

PROSPECTIVA

Este texto termina aqui (mas não o assunto), com o registro do duplo padecimento dos indígenas, o causado pelo retrocesso político e o produzido pela pandemia, ambos numa convergência *viciosa*. Não é um fecho pessimista, porque o autor sabe, assim como os/as leitores/as, que as conjunturas políticas e sanitárias mudam, inclusive para melhor. Depois de cinco séculos de resistência às cruzes e às espadas, temperadas com epidemias várias, não será essa síndrome que anulará o ânimo dos indígenas que contam, agora mais do que em qualquer outra época, com aliados no mundo dos *civilizados*.

O texto mostrou a existência de um protagonismo indígena de longo prazo, dotado de qualidade intelectual e política inédita e crescente, que conta com apoio parlamentar, judiciário e acadêmico, assim como de movimentos sociais, numa convergência *virtuosa* na defesa de direitos humanos tão duramente conquistados. Direitos esses que incluem a defesa da cultura indígena, inclusive na dimensão religiosa, para o que o Estado laico é um requisito indispensável.

Atualmente, várias frentes de luta pela laicidade estão abertas na sociedade brasileira, umas mais fortes e persistentes, outras mais fracas e intermitentes. Eis aqui cinco delas:

- (i) A luta contra a tutela religiosa da moral coletiva, que se baseia na invenção de uma tal *ideologia de gênero*, categoria suficientemente plástica para abranger vários tabus relativos ao sexo e à reprodução. Essa tentativa de tutela se transforma em problema político quando as instituições religiosas conseguem usar o Estado para moldar o aparato legal do país nos termos de seus dogmas e de antigas superstições.
- (ii) A luta contra a colonização religiosa da escola pública, que impede a autonomia do campo educacional, ao controlar a Educação Básica no setor público mediante a inserção do Ensino Religioso no currículo, com professores especializados nessa disciplina, a limitação prática e teórica das aulas de Ciências, de História e de Geografia, além da restrição à cultura afro-brasileira como tema transversal.
- (iii) A luta contra o constrangimento religioso ao conhecimento científico, que se materializou na tentativa de impedir pesquisas com embriões humanos inservíveis, na difusão do criacionismo (inclusive nas escolas), como se tratasse de uma questão de liberdade de pensamento e, mais recentemente, no negacionismo diante da pandemia da covid-19, chegando até mesmo na venda de feijões milagrosos contra a doença.
- (iv) A luta contra a canalização religiosa do voto popular, uma forma de *voto de cabresto*, empunhado por padres e pastores, resultando na formação de bancadas de católicos e evangélicos pentecostais, as *bancadas da bíblia*, nas câmaras de vereadores, nas assembleias legislativas e até no Congresso Nacional, as quais, diante do oportunismo e/ou da covardia da maioria dos parlamentares, adquiriram grande poder para bloquear certas leis e impor outras.

- (v) A luta contra a ocupação religiosa dos espaços e dos tempos públicos, ocupação de amplo espectro, que vai das salas dos Poderes Judiciário e Legislativo até as emissoras de rádio e TV, concessões do Poder Público controladas pelo capital privado e pelas Igrejas Católica e Evangélicas Pentecostais. Não bastasse isso, o calendário oficial está marcado por signos religiosos, como os feriados. A cada santo proclamado pelo papa, surge uma corrida no Congresso Nacional para aprovar novo feriado, que só não vinga por causa da forte competição no interior do campo religioso. E a contrapartida evangélica não se faz esperar...

Essas lutas estão pautadas na concepção de Estado laico contida na resolução do Conselho Nacional de Educação (CP) nº 1, de 30 de maio de 2012, mencionada mais acima (ver Anexo 2). A laicidade do Estado foi apresentada aí como uma pré-condição para a liberdade religiosa. Respeitando crenças e não crenças, o Estado deve manter-se imparcial diante dos conflitos e disputas do campo religioso, fazendo valer a soberania popular em matéria de política e de cultura. Assim, o Estado assegura o respeito à diversidade cultural religiosa do país, sem praticar nenhuma forma de proselitismo, sem favorecer umas crenças em detrimento de outras.

A explicitação da laicidade do Estado, tão cheia de ambiguidades no Brasil, pode constituir um benefício adicional à luta pelos direitos territoriais e pela autodeterminação, como também e principalmente à vida dos povos indígenas no país, como, aliás, conclui a carta ABA/SBPC transcrita no Anexo 3.

REFERÊNCIAS

DOCUMENTOS OFICIAIS

BRASIL. Decreto nº 285, de 24 de junho de 1843. Acessado em 10/7/2019 no endereço https://www.camara.leg.br/Internet/InfDoc/conteudo/colecoes/Legislacao/legimp-29/Legimp-29_3.pdf

BRASIL. Decreto nº 373, de 30 de julho de 1844. Acessado em 10/7/2019 no endereço <http://legis.senado.leg.br/norma/387304/publicacao/15820336>

BRASIL. Decreto nº 426, de 24 de julho de 1845. Acessado em 10/7/2019 no endereço <http://legis.senado.leg.br/norma/387574/publicacao/15771126>

BRASIL. Lei nº 601, de 18 de setembro de 1850. Acessado em 10/7/2019 no endereço <https://legislacao.presidencia.gov.br/atos/?tipo=LIM&numero=601&ano=1850&ato=8350TPR9EeJRVT7f0>

BRASIL. Decreto nº 7, de 20 de novembro de 1889. Acessado em 10/7/2019 no endereço

<https://www2.camara.leg.br/legin/fed/decret/1824-1899/decreto-7-20-novembro-1889-517662-publicacaooriginal-1-pe.html>

BRASIL. Decreto nº 1.606, de 29 de dezembro de 1906. Acessado em 10/7/2019 no endereço

<https://www2.camara.leg.br/legin/fed/decret/1900-1909/decreto-1606-29-dezembro-1906-582057-publicacaooriginal-104760-pl.html>

BRASIL. Decreto nº 8.072, de 20 de junho de 1910. Acessado em 10/7/2019 no endereço

<https://www2.camara.leg.br/legin/fed/decret/1910-1919/decreto-8072-20-junho-1910-504520-publicacaooriginal-58095-pe.html>

BRASIL. Lei nº 3.071, de 1º de janeiro de 1916 (Código Civil). Acessado em 10/7/2019 no endereço

<https://www2.camara.leg.br/legin/fed/lei/1910-1919/lei-3071-1-janeiro-1916-397989-publicacaooriginal-1-pl.html>

BRASIL. Decreto legislativo nº 3.725, de 15 de janeiro de 1919. Acessado em 10/7/2019 no endereço

<https://www2.camara.leg.br/legin/fed/decret/1910-1919/decreto-3725-15-janeiro-1919-571149-publicacaooriginal-94238-pl.html>

BRASIL. Lei (decreto legislativo) nº 5.484, de 27 de junho de 1928. Acessada em 10/7/2019 no endereço

<https://www2.camara.leg.br/legin/fed/decret/1920-1929/decreto-5484-27-junho-1928-562434-norma-pl.html>

BRASIL. Decreto nº 736, de 6 de abril de 1936. Acessado em 10/7/2019 no endereço

<https://www2.camara.leg.br/legin/fed/decret/1930-1939/decreto-736-6-abril-1936-472619-republicacao-76591-pe.html>

BRASIL. Ministério da Educação. *Diretrizes para a Política Nacional de Educação Escolar Indígena*, Brasília: MEC/SEF/DPEF, 1994.

BRASIL. Lei nº 9.394, de 20 de dezembro de 1996. Acessada em 10/7/2019 no endereço

<https://www2.camara.leg.br/legin/fed/lei/1996/lei-9394-20-dezembro-1996-362578-norma-pl.html>

BRASIL. Lei nº 10.639, de 9 de janeiro de 2003. Acessada em 10/7/2019 no endereço

<https://www2.camara.leg.br/legin/fed/lei/2003/lei-10639-9-janeiro-2003-493157-norma-pl.html>

BRASIL. Decreto nº 7.107, de 11 de fevereiro de 2010. Acessado em 10/7/2019 no endereço

<https://www2.camara.leg.br/legin/fed/decret/2010/decreto-7107-11-fevereiro-2010-602309-norma-pe.html>

BRASIL. Lei nº 14.021, de 7 de julho de 2020. Acessada em 10/7/2021 no endereço

<https://www2.camara.leg.br/legin/fed/lei/2020/lei-14021-7-julho-2020-790392-norma-pl.html>

BRASIL. Conselho Nacional de Educação. Parecer CNE/CP nº 8, de 6 de março de 2012 – Diretrizes Nacionais para a Educação em Direitos Humanos. Acessada em 30/6/2021 no endereço

http://www.prograd.ufu.br/sites/prograd.ufu.br/files/media/documento/4.1-_dcn_-_dir.humanos_-_parecer_cne-cp_08-2012.pdf

BRASIL. Conselho Nacional de Educação. Resolução CNE/CP nº 1, de 7 de janeiro de 2015 – *Diretrizes Curriculares Nacionais para a Formação de Professores Indígenas em Cursos de Educação Superior e de Ensino Médio*. Acessada em 30/6/2021 no endereço

http://portal.mec.gov.br/index.php?option=com_docman&view=download&alias=16870-res-cne-cp-001-07012015&category_slug=janeiro-2015-pdf&Itemid=30192

BRASIL. Lei nº 11.645, de 10 de março de 2008. Acessada em 10/7/2019 no endereço

<https://www2.camara.leg.br/legin/fed/lei/2008/lei-11645-10-marco-2008-572787-norma-pl.html>

CARTA DE PERO VAZ DE CAMINHA. Acessada em 20/7/2019 no endereço

<http://www.dominiopublico.gov.br/download/texto/bv000292.pdf>

Diário da Assembleia Geral e Constituinte do Império do Brasil-1823, Brasília: Senado Federal, 2003 [edição fac-similar].

Diretório dos Índios. Acessado em 20/7/2019 no endereço

http://www.nacaomestica.org/diretorio_dos_indios.htm

LIVROS E ARTIGOS

ABREU, Maria Emília Vieira de. **Professora Leolinda Daltro: uma proposta de catequese laica para os indígenas do Brasil**, Dissertação de mestrado em Educação, PUC-SP, São Paulo, 2007.

ANDRADA E SILVA, José Bonifácio. **Projetos para o Brasil**, São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

ANDRADE, Edson Dorneles de (Edson Krenak). “O indígena como usuário da lei: um estudo etnográfico de como o movimento da literatura indígena entende e usa a lei nº 11.645/2008”, In: **Cadernos do CEDES** (Campinas), v. 39, n. 109, setembro/dezembro 2019.

BELTRÃO, Kaizô Iwakami; ANGNES, Juliane Sachser. “Educação e povos indígenas: Alguns dados do censo escolar (indígena) no Brasil”, **Arquivos Analíticos de Políticas Educativas**, v. 28, n. 151, 2020.

BORORO NA TELA, **Revista Pesquisa FAPESP** (São Paulo), n. 255, 23/05/2017.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela Carneiro da. **Os direitos do índio – ensaios e documentos**, São Paulo: Brasiliense, 1987.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. “Introdução a uma história indígena” In: CARNEIRO DA CUNHA, Manuela (org.), **História dos índios no Brasil**, São Paulo: Companhia das Letras/Secretaria Municipal de Cultura, 1998.

CLASTRES, Pierre. **Arqueologia da violência – pesquisas de antropologia política**, São Paulo: Cosac & Naify, 2004.

CUNHA, Luiz Antônio. **A educação brasileira na primeira onda laica – do Império à República**, Rio de Janeiro: Edição do Autor, 2017. Disponível no endereço www.luizantonioacunha.pro.br

DALTRO, Leolinda. **Da catechese dos índios do Brasil (notícias e documentos para a história) 1896-1911**, Rio de Janeiro: Typographia da Escola Orsina da Fonseca, 1920.

DOLES, Dalísia. **As comunicações fluviais pelo Tocantins e Araguaia no século XIX**, Goiânia: Editora Oriente, 1973.

GAGLIARDI, José Mauro. **O indígena e a república**, São Paulo: HUCITEC/EDUSP/Secretaria de Cultura do Estado de São Paulo, 1989.

GOMES, Mércio Pereira. “Por que sou rondoniano”, **Estudos Avançados** (São Paulo), v. 23, n. 65, 2009.

GRIGÓRIO, Patrícia Costa. **A professora Leolinda Daltro e os missionários: disputas pela catequese indígena em Goiás (1896-1910)**, Dissertação de mestrado em História Social, UFRJ, Rio de Janeiro, 2012.

LIMA, Antônio Carlos de Souza. “Governo dos índios sob a gestão do SPI”, in: CARNEIRO DA CUNHA, Manuela da (org.), **História dos índios no Brasil**, São Paulo: Companhia das Letras/Secretaria Municipal de Cultura/FAPESP, 1998.

LIMA, Antônio Carlos de Souza. “Pacificador ou mediador?”, **Revista de História da Biblioteca Nacional** (Rio de Janeiro), n. 11, agosto 2006.

MAGALHÃES, Couto de. **O selvagem** [1876]. Acessado em 10/7/2019 no endereço <http://www.cdpb.org.br/selvagem.pdf>

MARIN, Joel Orlando Belilaqua. “A formação de trabalhadores brasileiros: a experiência do Colégio Isabel”, **História Unisinos** (São Leopoldo), v. 13, n. 2, maio/agosto 2009.

MENDES, Raimundo Teixeira. **Ainda os indígenas do Brasil e a política moderna – a propósito dos recentes telegramas dos engenheiros Gastão Sangès e major Cândido Rondon**, Rio de Janeiro: Igreja Positivista do Brasil, 1908.

MUNDURUKU, Daniel. “Entre a cruz e a espada: a presença missionária em terra indígena e o Estado Laico”, in LAUANDI, Jean (org.), **Filosofia e Educação: Estudos 2**, São Paulo: Factash Editora, 2007.

PAPPIANI, Ângela. “Programa de Índio: criando uma ponte sonora entre as culturas”, In: **Novos Olhares** (São Paulo), v. 1, n. 1, 2012.

RIBEIRO, Darcy. **O indigenista Rondon**, Rio de Janeiro: MEC, 1958.

RIBEIRO, Darcy. **Os índios e a civilização: a integração das populações indígenas no Brasil moderno**, Petrópolis: Vozes, 1979.

RIZZINI, Irma. “Catequização e pacificação na província do Amazonas: as viagens de Antonio de Macedo Costa e João Barbosa Rodrigues”, **Fronteiras & Debates** (Macapá), v. 5, n. 1, janeiro/junho 2018.

RIZZINI, Irma; SCHUELER, Alessandra. “O Instituto do Prata: índios e missionários no Pará (1898-1921)”, **Currículo sem Fronteiras** (Porto), v. 11, n. 2, julho/dezembro 2011.

ROCHA, Elaine Pereira. “Os caminhos dos sertões são mais árduos para uma mulher”, **Outros tempos** (São Luís), v. 10, n. 15, 2013.

ROHTER, Larry. **Rondon, uma biografia**, Rio de Janeiro: Objetiva, 2019.

SÁ, Luiz Vieira. **Rondon: o agente público e político**, tese de doutorado em História, FFLCH-USP, 2009.

SALGUEIRO, Fernanda Elias Zaccarelli. “A ferro e fogo: a tutela indígena até a Constituição Federal de 1988”, **Revista Latino-Americana de História** (São Leopoldo), v. 4, n. 13, julho 2015.

SANTOS. Augusto Ventura; TERENA, Luiz Henrique Eloy Amado. “Os terena e o ensino superior para indígenas no Mato Grosso”, In: CUNHA, Manuela Carneiro da; CESARINO, Pedro de Niemeyer (orgs.), **Políticas culturais e povos indígenas**, São Paulo: Editora UNESP, 2016.

SANTOS, Paulete Maria Cunha dos. **Leolinda Daltro, a caminhante do futuro: uma análise de sua trajetória de catequista a feminista (Rio de Janeiro/Goiás – 1896-1920)**, Tese de doutorado em História, UNISINOS, São Leopoldo, 2014.

VAINFAS, Ronaldo. **A heresia dos índios – catolicismo e rebeldia no Brasil colonial**, São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

VIEIRA, Padre Antônio. **Sermões**, Acessado em 5/7/2021 no endereço www.brasiliana.usp.br

VIVEIROS, Esther. **Rondon conta sua vida**, Rio de Janeiro: Cooperativa Cultural dos Esperantistas, 1969.

ANEXO 1

CONSTITUIÇÃO FEDERAL DE 1988 [extrato]

Art. 67. A União concluirá a demarcação das terras indígenas no prazo de cinco anos a partir da promulgação da Constituição.

Art. 210. Serão fixados conteúdos mínimos para o ensino fundamental, de maneira a assegurar formação básica comum e respeito aos valores culturais e artísticos, nacionais e regionais.

§ 2º O ensino fundamental regular será ministrado em língua portuguesa, assegurada às comunidades indígenas também a utilização de suas línguas maternas e processos próprios de aprendizagem.

Art. 215. O Estado garantirá a todos o pleno exercício dos direitos culturais e acesso às fontes da cultura nacional, e apoiará e incentivará a valorização e a difusão das manifestações culturais.

§ 1º O Estado protegerá as manifestações das culturas populares, indígenas e afro-brasileiras, e das de outros grupos participantes do processo civilizatório nacional.

CAPÍTULO VIII – DOS ÍNDIOS

Art. 231. São reconhecidos aos índios sua organização social, costumes, línguas, crenças e tradições, e os direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam, competindo à União demarcá-las, proteger e fazer respeitar todos os seus bens.

§ 1º São terras tradicionalmente ocupadas pelos índios as por eles habitadas em caráter permanente, as utilizadas para suas atividades produtivas, as imprescindíveis à preservação dos recursos ambientais necessários a seu bem-estar e as necessárias a sua reprodução física e cultural, segundo seus usos, costumes e tradições.

§ 2º As terras tradicionalmente ocupadas pelos índios destinam-se a sua posse permanente, cabendo-lhes o usufruto exclusivo das riquezas do solo, dos rios e dos lagos nelas existentes.

§ 3º O aproveitamento dos recursos hídricos, incluídos os potenciais energéticos, a pesquisa e a lavra das riquezas minerais em terras indígenas só podem ser efetivados com autorização do Congresso Nacional, ouvidas as comunidades afetadas, ficando-lhes assegurada participação nos resultados da lavra, na forma da lei.

§ 4º As terras de que trata este artigo são inalienáveis e indisponíveis, e os direitos sobre elas, imprescritíveis.

§ 5º É vedada a remoção dos grupos indígenas de suas terras, salvo, "ad referendum" do Congresso Nacional, em caso de catástrofe ou epidemia que ponha em risco sua população, ou no interesse da soberania do País, após deliberação do Congresso Nacional, garantido, em qualquer hipótese, o retorno imediato logo que cesse o risco.

§ 6º São nulos e extintos, não produzindo efeitos jurídicos, os atos que tenham por objeto a ocupação, o domínio e a posse das terras a que se refere este artigo, ou a exploração das riquezas naturais do solo, dos rios e dos lagos nelas existentes, ressalvado relevante interesse público da União, segundo o que dispuser lei complementar, não gerando a nulidade e a extinção direito a indenização ou a ações contra a União, salvo, na forma da lei, quanto às benfeitorias derivadas da ocupação de boa fé.

§ 7º Não se aplica às terras indígenas o disposto no art. 174, § 3º e § 4º.

[Art.174 - § 3º O Estado favorecerá a organização da atividade garimpeira em cooperativas, levando em conta a proteção do meio ambiente e a promoção econômico-social dos garimpeiros.

§ 4º As cooperativas a que se refere o parágrafo anterior terão prioridade na autorização ou concessão para pesquisa e lavra dos recursos e jazidas de minerais garimpáveis, nas áreas onde estejam atuando, e naquelas fixadas de acordo com o art. 21, XXV, na forma da lei.]

Art. 232. Os índios, suas comunidades e organizações são partes legítimas para ingressar em juízo em defesa de seus direitos e interesses, intervindo o Ministério Público em todos os atos do processo.

ANEXO 2

CONSELHO NACIONAL DE EDUCAÇÃO CONSELHO PLENO RESOLUÇÃO Nº 1, DE 7 DE JANEIRO DE 2015 [extrato]

Institui Diretrizes Curriculares Nacionais para a Formação de Professores Indígenas em cursos de Educação Superior e de Ensino Médio e dá outras providências

Art. 2º Constituem-se princípios da formação de professores indígenas:

- I - respeito à organização sociopolítica e territorial dos povos e comunidades indígenas;
- II - valorização das línguas indígenas entendidas como expressão, comunicação e análise da experiência sociocomunitária;
- III - reconhecimento do valor e da efetividade pedagógica dos processos próprios e diferenciados de ensino e aprendizagem dos povos e comunidades indígenas;
- IV - promoção de diálogos interculturais entre diferentes conhecimentos, valores, saberes e experiências;
- V - articulação dos diversos espaços formativos, tais como a comunidade, o movimento indígena, a família e a escola; e
- VI - articulação entre docentes, gestores e demais profissionais da educação escolar e destes com os educadores tradicionais da comunidade indígena.

Art. 3º São objetivos dos cursos destinados à formação de professores indígenas:

- I - formar, em nível da Educação Superior e do Ensino Médio, docentes e gestores indígenas para atuar na Educação Escolar Indígena com vistas ao exercício integrado da docência, da gestão e da pesquisa assumida como princípio pedagógico;
- II - fundamentar e subsidiar a construção de currículos, metodologias, processos de avaliação e de gestão de acordo com os interesses de escolarização dos diferentes povos e comunidades indígenas;
- III - desenvolver estratégias que visem à construção dos projetos políticos e pedagógicos das escolas indígenas com desenhos curriculares e percursos formativos diferenciados e que atendam às suas especificidades étnicas, culturais e linguísticas;
- IV - fomentar pesquisas voltadas para as questões do cotidiano escolar, para os interesses e as necessidades culturais, sociais, étnicas, políticas, econômicas, ambientais e linguísticas dos povos indígenas e de suas comunidades, articuladamente aos projetos educativos dos povos indígenas;
- V - promover a elaboração de materiais didáticos e pedagógicos bilíngues e monolíngues, conforme a situação sociolinguística e as especificidades das etapas e modalidades da Educação Escolar Indígena requeridas nas circunstâncias específicas de cada povo e comunidade indígena; e
- VI - promover a articulação entre os diferentes níveis, etapas, modalidades e formas da Educação Escolar Indígena, desenvolvendo programas integrados de ensino e pesquisa, de modo orgânico, em conformidade com os princípios da educação escolar específica, diferenciada, intercultural e bilíngue.

ANEXO 3

CARTA ABERTA EM DEFESA E PROMOÇÃO DOS DIREITOS TERRITORIAIS E DA VIDA DOS POVOS INDÍGENAS – ABA E SBPC

Os primeiros dezesseis meses de Governo Federal foram tempos de desconstituição de direitos e de apoio à presunção de impunidade, dando espaço a diferentes abusos, atos e escaladas de violência contra os povos indígenas no país. Os assassinatos de lideranças indígenas em 2019 foi o maior dos últimos 11 anos, registrando 7 assassinatos; na outra ponta, os indígenas em isolamento voluntário estão entre os mais vulneráveis em vista das frequentes invasões de seus territórios. A seguir, vamos nos ater a apenas alguns atos do Governo que nos parecem indicativos dos novos tempos sombrios que querem impor aos povos indígenas no país.

Começamos por lembrar que a paralização do processo demarcatório, e se possível a revisão dos limites de Terras Indígenas (TI) já delimitadas pela Funai e homologadas pelo Ministério da Justiça faziam parte do discurso do atual presidente da República quando candidato em 2018. Coerente com esse discurso, ao tomar posse em 1º de janeiro de 2019, o novo presidente editou a Medida Provisória (MP) nº 870, na qual transferia o processo de demarcações de Terras Indígenas (TI) para o Ministério da Agricultura, Pecuária e Abastecimento (MAPA). Com isso, colocava o direito territorial dos povos indígenas em posição subordinada aos interesses do agronegócio no país. Mas a reação e a mobilização social contrária surtiu efeito: a proposta foi recusada em duas ocasiões pelo Congresso Nacional e, na segunda vez, foi reforçada pelo parecer contrário do Supremo Tribunal Federal (STF, em 24/06/2019).

Derrotado por duas vezes e impossibilitado de colocar a Fundação Nacional do Índio (FUNAI) e/ou, ao menos, o processo de reconhecimento das demandas territoriais da população indígena numa posição subordinada às políticas do MAPA, o jeito foi colocar na presidência do órgão indigenista alguém alinhado com os interesses que emanavam deste ministério. No mesmo dia em que o STF jogava por terra definitivamente a mudança político-administrativa proposta nas duas MPs, tomava posse na FUNAI um delegado da Polícia Federal que não demorou a revelar sua missão: pessoas sem a mínima qualificação e legitimidade, inclusive sem amparo legal, passam a ser nomeadas na FUNAI para coordenar e realizar estudos de identificação e delimitação de Terras Indígenas. No final de outubro passado, ao menos dois grupos técnicos (GT) de identificação de terras indígenas haviam sido desconstituídos, ambos no estado de Pernambuco. A medida foi ordenada pela presidência do órgão, que solicitou a alteração dos componentes dos grupos técnicos, para serem substituídos por “antropólogos de confiança”.

O segundo passo foi dado em fevereiro de 2020: chega ao Congresso Nacional uma proposição de lei elaborada pelo Executivo Federal que propõe que sejam autorizadas a pesquisa e a extração de minerais e hidrocarbonetos em Terras Indígenas (TI), assim como também a instalação e a operação de hidrelétricas e sistemas de transmissão, distribuição e dutovias, entre outras infraestruturas associadas. Trata-se do Projeto de Lei Nº 191, que na prática aumenta a vulnerabilidade e a tensão nos territórios e nas populações indígenas do país, ao mesmo tempo em que legitima o processo histórico de despojo ou esbulho de suas terras e territórios por parte de terratenentes, grileiros, seringalistas, mineradores etc. Coloca em risco a vida dos povos e comunidades locais isoladas e de contato recente. Põe em questão os processos demarcatórios e as Terras

Indígenas já demarcadas. Nega o direito ao consentimento livre prévio e informado (CLPI) e propõe mecanismo de participação indígena e arranjos institucionais que abrem espaço para manipulações, clientelismo político, corrupção e vários tipos de conflitos. O PL também propõe a exploração econômica das TIs por meio de atividades tais como agricultura, pecuária, extrativismo e turismo. Admite a outorga de permissão de extração garimpeira e o cultivo de organismos geneticamente modificados (OGMs) nas Terras Indígenas. O PL 191 encontra-se na mesa do presidente da Câmara dos Deputados aguardando, segundo ele, um momento mais propício para tramitar.

Para completar, no último dia 23 de abril, a FUNAI publicou no Diário Oficial da União (DOU) a Instrução Normativa N° 9/2020, que promove uma nova disciplinarização dos mecanismos jurídicos para emissão de “certidões negativas de presença indígena”, um requerimento de propriedade privada confrontante a terras indígenas. Ao reconhecer apenas “terras indígenas tradicionais homologadas, reservas indígenas e terras domaniais de comunidades indígenas”, ao emitir tais “certidões” onde o órgão indigenista irá desconsiderar parte maciça dos processos de regularização fundiária que tramitam no próprio órgão, não temos dúvidas que acentuará os riscos à vida e aos territórios dos povos indígenas. Atende aos interesses dos mesmos setores econômicos e políticos que pressionam pela aprovação no Congresso Nacional da Medida Provisória (MP) n° 910/2019, que anistia e premia a grilagem de terras da União.

Como se não bastasse, em abril passado a epidemia do novo coronavírus (responsável pela pandemia da covid-19) chegou nos territórios indígenas. Experiências anteriores mostram que doenças infecciosas introduzidas em grupos indígenas tendem a se espalhar rapidamente e atingir grande parte dessas populações, com manifestações graves em crianças e idosos. Podem chegar inclusive de maneira indireta nos povos em isolamento voluntário. Essas situações desestruturam a organização social da vida cotidiana e a manutenção dos cuidados de saúde. Assim, além de medidas de prevenção da transmissão do novo coronavírus nas comunidades e do pronto atendimento dos indígenas infectados nas Terras Indígenas e nas cidades, é preciso garantir às famílias o acesso a alimentos culturalmente adequados e saudáveis, de forma permanente, estável e coerente com as circunstâncias epidemiológicas. Mas para agravar ainda mais a situação, a pandemia surge em meio a um processo de fragilização e desmonte do Subsistema de Atenção à Saúde Indígena (SASI-SUS), promovido pelo próprio Governo Federal.

Por fim, são inúmeros os sinais que chegam de diferentes regiões e que nos levam a pensar que estamos avançando, como sociedade, para uma situação muito perigosa: entre a assimilação e a possibilidade de extermínio programado de uma parcela da população brasileira. Espancamentos, humilhações, constrangimentos, invasão de terras, extração ilegal de recursos naturais no interior das Terras Indígenas, agravamento do quadro de despojo dos meios de sustento alimentar e renda por meios sustentáveis. A isso se somam a precarização da saúde e o adoecimento, agravados por um processo sutil de desmonte do subsistema de atenção à saúde indígena e a limitação imposta à participação e ao controle social indígena sobre as políticas públicas. A situação é grave e os retrocessos estão em curso, colocando em risco os direitos territoriais e a autodeterminação, como também e principalmente a vida dos povos indígenas no país.

Brasília, 04 de maio de 2020.
Associação Brasileira de Antropologia (ABA)
Sociedade Brasileira para o Progresso da Ciência (SBPC)