



## PROJETOS INDIGENISTAS NO BRASIL INDEPENDENTE

*Alcida Rita Ramos*

Durante os 500 anos de Brasil, primeiro como colônia, depois como nação independente, o destino dos povos indígenas tem sido objeto de planificações oficiais que se revelam não apenas como tentativas racionais de conquista de território e gentes, mas como manifestações incontidas dos anseios de grandeza e das angústias e incertezas que a alteridade radical contrapõe às certezas de estado. O trabalho explora o espírito e a letra de alguns projetos de Brasil sob o prisma da política indigenista, focalizando no frustrado projeto de José Bonifácio de Andrada e Silva para a primeira constituição do Brasil pós-independência. Aponta também as inspirações históricas desse projeto, bem como a sua influência em projetos posteriores na era republicana até à Constituição de 1988.

Um dos campos mais frutíferos da antropologia brasileira foi e continua sendo o estudo das relações interétnicas. Desde os trabalhos pioneiros de Eduardo Galvão, Darcy Ribeiro e Roberto Cardoso de Oliveira, para ficarmos apenas com três exemplos dos mais ilustres, esse campo de pesquisa e reflexão antropológica tem sido verdadeiramente a marca registrada da antropologia no Brasil. Ela tem orientado centenas de teses no país e no exterior e tem atraído aos nossos cursos de pós-graduação dezenas de estudantes da América Latina, da Europa e dos Estados Unidos. Os enfoques teóricos podem variar – e variam muito –, mas uma preocupação permanece constante nesses estudos: não é possível deixar de lado o papel do estado nacional quando se quer compreender o impacto secular daquilo que Paul Ricoeur chamou de “evento fundador” (Ricoeur 1978) ou do que Veena Das caracteriza como “evento crítico” (Das 1995), ou seja, a presença ubíqua e devastadora dos brancos na vida dos povos indígenas. Chame-se a esse confronto de mundos contraditórios fricção interétnica (Cardoso de Oliveira 1964) ou processo de transfiguração étnica (Ribeiro 1968), o fato é que esse tema continua a ser um dos mais produtivos em criatividade etnográfica, abordagens analíticas e refinamento teórico, para não falar no aspecto do engajamento político que tem acompanhado a trajetória da etnologia indígena no Brasil e na maioria dos países da América Latina. Hoje falamos mais de etnicidade do que de contato interétnico, mais de colonialismo e pós-colonialismo do que de aculturação, assimilação ou mudança cultural, e até o termo indigenismo está sendo revisitado para abarcar muito mais do que o campo restrito das políticas oficiais e mapear o que podemos chamar de orientalismo brasileiro (Ramos 1998). É verdade, o olhar antropológico tem



Alcida Rita Ramos

se espreado e identificado problemáticas novas nessa paisagem indigenista, mas a sua “visão periférica”, sua lente grande angular ainda não se abriu o suficiente para acompanhar no mesmo passo a movimentação política e ideológica dos povos indígenas neste fim de século. Os antropólogos, por mais calejados que estejam no terreno da interetnicidade, ainda se espantam e até perdem o fôlego com as ousadias (quase sempre interpretadas como equívocos ou ingenuidades) dos indígenas em suas novas incursões pelos caminhos do que se vem estereotipando com o rótulo “globalização”, ou seja, pelos canais competentes e pelas dobras do estatal e do privado dentro e fora do país. Pelas américas afora novas constituições foram escritas contemplando direitos mais justos para os povos indígenas, não porque de repente os estados nacionais fizessem um *mea culpa* coletivo e depusessem armas e preconceitos contra os seus índios, mas porque o movimento indígena tomou corpo, atravessou fronteiras, gritou ao mundo suas desventuras, impressionou instâncias supranacionais como a ONU e o Banco Mundial e, em consequência, pressionou os legisladores a ajustar as leis nacionais à nova realidade interétnica (Ramos 1999). Os índios brasileiros, como os outros sul-americanos, chegam ao fim do milênio como atores políticos, se não poderosos, ao menos visíveis e legítimos.

No caso do Brasil, a Constituição de 1988, que tanto vem marcando o tom das relações dos índios com o estado e a sociedade nacional, não é a primeira experiência de legislar sobre minorias étnicas e com certeza não será a última. Ao longo dos 500 anos de sua existência enquanto colônia e mais tarde nação independente, o Brasil tem dedicado aos povos indígenas um considerável esforço legislativo. As planificações oficiais, primeiro da coroa portuguesa, depois do estado nacional, mostram-se não apenas como tentativas de conquista de território e gentes, mas também como manifestações incontidas dos anseios de grandeza e das angústias e incertezas que a alteridade radical corporificada nos indígenas contrapõe às certezas de estado. O que quero fazer aqui é explorar a ambigüidade e ambivalência plasmadas no espírito e na letra de um ambicioso projeto que pretendia disciplinar essa alteridade agreste em prol do Brasil independente. Refiro-me aos “Projetos para o Brasil” idealizados por José Bonifácio de Andrada e Silva, o chamado Patriarca da Independência, que incluem o projeto “Para a Civilização dos Índios Bravos do Império do Brasil”, apresentado à Assembléia Constituinte de 1823. Isolar do seu passado e do seu devir esse esforço de ordenamento da nação seria perder uma excelente oportunidade para identificar continuidades e descontinuidades na domesticação dos índios no país. Por isso, trago como pano de fundo alguns momentos cruciais de planificação da diversidade cultural, como o diretório pombalino do século XVIII e o projeto dos positivistas que promoveram a instauração da República em outra virada de século, do XIX para o XX, e que gerou a



política oficial em grande medida ainda vigente. Mas quero deixar bem claro que não vou ao passado como historiadora. Meu olhar é antropológico e meu interesse é ampliar a compreensão de como a política indigenista atual chegou a ser o que é. Por esta razão, não me deterei, por exemplo, na biografia dos vultos que apresento aqui.

### “Índios bravos” como objeto de civilização

Projetos, mesmo que não realizados, são afiados instrumentos de aferição da temperatura político-ideológica de seus atores e contextos, fiéis auxiliares na tarefa de descortinar um pouco que seja o *clima de opinião* (Cavalcante 1998: 12), o *Zeitgeist*, o “ar do tempo” no qual foram concebidos. É o caso dos “Projetos para o Brasil” de José Bonifácio. Sem nunca terem visto a luz do dia, esses projetos expõem magistralmente as pretensões de seu autor de “salvar o país da barbárie” e “concretizar no Brasil o sonho de um país europeu na América” (Dolhnikoff 1998: 13).

José Bonifácio, influente político na passagem do século XVIII para o XIX, ministro do primeiro imperador, D. Pedro I (mais tarde, D. Pedro IV em Portugal), adepto da monarquia constitucional, sonhava com um império luso-brasileiro. Mas, para chegar lá, era preciso primeiro sanear as alterações indesejáveis que grassavam pelo Brasil. Por isso, ao defender o fim do tráfico de escravos africanos e o gradual término da escravidão, propunha:

É da maior necessidade ir acabando tanta heterogeneidade física e civil; cuidemos pois desde já em combinar sabiamente tantos elementos discordes e contrários, e em *amalgamar* tantos metais diversos, para que saia um *todo* homogêneo e compato, que se não esfacle ao pequeno toque de qualquer nova convulsão política” (Andrada e Silva 1998: 48-49).

Para acabar com a escravidão negra, era preciso então dar condições de dignidade cidadã aos negros, de modo que, depois de libertados, estivessem persuadidos a “aceitar a civilização que até então o[s] escravizara” (Dolhnikoff 1998: 25). Para que a extinção da condição de escravos não comprometesse a economia do país, era igualmente necessário “civilizar” os índios para que, também transformados em cidadãos brasileiros, contribuíssem com seu trabalho para a construção da nação, tornando “inúteis os escravos” (Andrada e Silva 1998: 46).

Portanto, para que o Brasil cumprisse seu destino de sócio majoritário do grande império luso-brasileiro, era preciso mudar tudo isso. A proposta que José Bonifácio entregou à Assembléia Constituinte no ano seguinte à independência do Brasil demonstra claramente quão radicais eram a sua política integracionista e o seu modelo de branqueamento. Este modelo



Alcida Rita Ramos

privilegia brancos, índios e mulatos como matéria prima de “uma só nação homogênea, e igualmente feliz” (Andrada e Silva 1998: 147). O “Tribunal Conservador dos Índios” proposto por José Bonifácio teria como incumbência “introduzir brancos e mulatos morigerados para misturar as raças, ligar os interesses recíprocos dos índios com a nossa gente, e fazer deles todos um só corpo da nação, mais forte, instruída, e empreendedora” (Andrada e Silva 1998: 119). Já os negros ficam sob suspeita: “Os escravos, entes vis e corrompidos, afogam nos meus patrícios os sentimentos nobres e liberais desde o berço, cercando-os desde a infância de uma atmosfera pestilenta” (Andrada e Silva 1998: 142). Por isso não se deve deixar que contaminem os vulneráveis índios. No fundo, nem índios nem negros por si sós seriam adequados para construir a nação Brasil, o que levou José Bonifácio a bradar em misto de frustração e esperança: “Quando dentre os nossos reis se alçará um grande legislador, que dê nova forma ao índio, e ao negro?” (Andrada e Silva 1998: 126).

A ânsia de José Bonifácio era erradicar a indianidade dos índios, “domesticá-los e fazê-los felizes” (Andrada e Silva 1998: 89). Era preciso exterminar-lhes os traços perniciosos, combater seu aspecto de “povos vagabundos, e dados a contínuas guerras, e roubos”; pois sem “freio algum religioso, e civil, que coíba, e dirija suas paixões”, “entregues naturalmente à preguiça”, à “sua gula desregrada”, acham “ser-lhes mais útil roubar-nos que servir-nos” (Andrada e Silva 1998: 89-90).

No fundo, José Bonifácio transplantou para si os olhos do primeiro escrivão português no Brasil, Pero Vaz de Caminha, ao repetir quase literalmente que o índio é aquele ser bravio que “deve ser preguiçoso”, que passando “todo o dia exposto ao tempo, não precisa de casas” e “é como o animal silvestre seu companheiro”. Idéias recebidas têm vida longa e as de José Bonifácio ultrapassaram os 300 anos.

Para redimir o índio de seu destino selvagem, José Bonifácio propunha uma série de medidas, dentre as quais a apropriação legítima de suas terras, transformando-as em bens alienáveis, “como praticaram, e ainda praticam, os Estados Unidos da América” (Andrada e Silva 1998: 102). Referia-se à política estatal norte-americana de privatização das terras indígenas, que culminou com o que ficou conhecido como Dawes Act, aprovado em 1887. A distribuição individual de terras aos índios foi o primeiro passo para que estes adotassem “os hábitos da vida civilizada”. Antes dessa lei, os indígenas norte-americanos tinham cerca de 140 milhões de acres. Menos de 50 anos depois, mais de 90 milhões de acres já estão em mãos de brancos (Davis 1978: 1; Eggan 1978).

Outra medida proposta por José Bonifácio era delegar a missionários católicos a responsabilidade de civilizar os índios, assistindo-os na educação, na agricultura e na saúde. Ao mesmo tempo crítico e admirador dos jesuítas



enquanto administradores dos grandes aldeamentos nos séculos XVII e XVIII, José Bonifácio emulava seu modelo pedagógico de ensino de maneiras e religião cristãs, mas rechaçava o isolamento a que submetiam os índios, impedindo que estes participassem ativamente na construção da nação emergente. “A teocracia druida dos jesuítas”, dizia ele, “frustou pela insulação e falta de comunicação dos índios do Brasil das imensas utilidades que o Brasil pudera ter tirado do imenso gentio que tinha” (Andrada e Silva 1998: 143), uma vez que os “índios são um rico tesouro para o Brasil se tivermos juízo e manha para aproveitá-lo” (Andrada e Silva 1998: 144).

Propunha a continuação da conquista privada dos índios por bandeirantes, “homens escolhidos e honrados”, que teriam a tarefa de “buscar índios bravos dos matos e campos para serem aldeados”, seguindo a prática do século XVII, quando centenas de milhares de índios da Amazônia e alhures pereceram no rastro das bandeiras ou nos trabalhos forçados no que viria a ser a cidade de São Paulo (Monteiro 1994).

Seu projeto civilizatório para os índios não descuidava os mais ínfimos detalhes de conduta. Como veremos, é um receituário de civilidade cujo potencial interpretativo faria inveja a um Norbert Elias (1978). Vejamos alguns exemplos:

*Abrir comércio com os bárbaros [...] e levando-lhes quinquilharias de ferro e latão, espelhos, miçangas, facas, machados, tesouras, pregos, anzóis, tabaco, vinhos doces e brandos, açúcar, carapuças, e barretes vermelhos, galões falsos, fitas, lenços de cores subidas ou listrados, mantas, cães de caça, etc. [O missionário] animará a criação de gado *vacum*, cavalos, porcos, carneiros, e cabras [...]: será também conveniente que dê a princípio do leite das suas vacas às crianças, para que as mães conheçam as utilidades da sua multiplicação e conservação, até para a criação de seus filhos; e aos adultos fará presente de alguns queijos e manteiga a que os irá acostumando. [...] Deste modo diminuirá a dieta vegetal e pouco própria a gente de trabalho, e com o mesmo fim, em vez de farinha de pão, e de milho, que são pouco digeríveis e sadias, se introduzirá o uso do pão de milho ou de mistura de farinha de arroz, de batatas, e carás, ou com trigo e centeio; pelo menos o uso do fubá ou farinha de milho não fermentada para polenta, ou angu, ou para cuscuz, pão de que usam geralmente os árabes e negros da costa da África, e que é muito nutritivo e sadio [...]. Além destes meios, procurará, por todos os outros possíveis, excitar-lhes desejos fortes de novos gozos e comodidade, da vida social, tratando por esta razão com mais consideração e respeito aqueles índios que procurarem vestir-se melhor, e ter suas casas mais cômodas e asseadas; e dentre estes se escolherão os maioraes, e camaristas da aldeia. Aos que forem desleixados e mal asseados, o pároco com o maioral da aldeia castigará policialmente, ou lhes imporá certa coima pecuniária, que entrará para a caixa pia da economia da aldeia [...] Como sucede muitas vezes que as índias dão leite a seus filhos por seis ou sete anos, cuja lactação prolongada, além de fazer frouxas e pouco sadias as crianças, tem também*



Alcida Rita Ramos

o inconveniente de diminuir a procriação por todo o tempo da lactação, o missionário vigiará que as crianças não mamem por mais de dois anos, quando muito (Andrada e Silva 1998: 103-15).

O receituário civilizador de José Bonifácio dá grande ênfase à ocidentalização do corpo indígena. O que vimos acima e o que se segue dá uma idéia do grau de detalhe a que o poder capilar é capaz na sua ânsia de controle total:

Abolir em todo o Brasil o uso de assentar-se em esteiras ou estrados, e o estar de cócoras, e o comer com as mãos.  
Introduzir os banhos frios, e abolir os quentes.  
Introduzir os exercícios ginásticos da luta, saltos, e carreiras; e abolir as danças moles e lascivas.  
Experimentar depois dos exercícios, que fazem suar, o ungir o corpo com óleo à maneira dos gregos e romanos [...].  
Para o povo trabalhador que o vestido conste de calças, camisa, e jaleco largo à chinesa – tudo de algodão branco, ou tinto (Andrada e Silva 1998: 134).

No fundo, José Bonifácio parecia sofrer nos trópicos de um tipo de nostalgia cortesã (Elias 1982). Chegou a deplorar que as Américas tivessem sido entregues em mãos tão grosseiras como as dos invasores europeus: “Por que a Providência não consentiu que o Novo Mundo fosse descoberto mais tarde, quando as nações européias estavam já mais cultas e civilizadas?” (Andrada e Silva 1998: 135).

Político, maçom e mineralogista, José Bonifácio viveu de 1763 a 1838. De seus 75 anos, mais de quarenta passou-os fora do Brasil, boa parte em Portugal. Estudou na Universidade de Coimbra e em Freiburg, depois na Suécia, e morou também na França e na Dinamarca. Impulsionou D. Pedro I a proclamar a independência do Brasil e se tornar seu primeiro imperador, mas acabou caindo em desgraça no meio político brasileiro e exilou-se na Europa (Dolhnikoff 1998: 13-42). Tão cosmopolita e fisicamente ausente do Brasil, é muito provável que José Bonifácio nunca tivesse visto um índio real em sua vida, apesar de suas incursões mineralógicas pelo país. Mas isso não o impediu de tentar criar o seu próprio índio imaginado, pontificando sobre o caráter – “muito imaginativos, ... muito sensuais, como os pretos” (Andrada e Silva 1998: 141) –, a índole – “o índio é naturalmente melancólico e apático” (Andrada e Silva 1998: 126) –, os usos e costumes dos indígenas brasileiros – “povos vagabundos, e dados a contínuas guerras, e roubos” (Andrada e Silva 1998: 90) –, a ponto de burilar a seguinte gema: “O sistema religioso dos índios é fundado no panteísmo ou espinosismo, no Iluminismo, quietismo, e tem seu pouco de idealismo fichtiano” (Andrada e Silva 1998: 144).



### José Bonifácio e o passado

Além de uma erudição velhomundista, quais foram as fontes de inspiração de José Bonifácio para elaborar sua frustrada contribuição à primeira carta magna brasileira? Podemos identificar uma delas nos jesuítas, apesar de toda a ambivalência que geraram em José Bonifácio. Sua admiração pela capacidade organizativa e civilizatória dos missionários está embutida no seu projeto, quando propõe delegar a missionários católicos a responsabilidade de civilizar os indígenas e quando declara: “É preciso pois imitar, e aperfeiçoar os métodos de que usaram os jesuítas. Eles por meio de brandura, e benefícios aldearam infinidade de índios bravos, e o que mais é, até os governadores de Goiás, imitando-os, fizeram nossos amigos os acroás, os javaés, os indômitos caiapós, e os cruéis xavantes” (Andrada e Silva 1998: 101). O Padre Antônio Vieira (1608-1697) parece ter recebido atenção especial do político oitocentista, a julgar pela referência que este lhe faz nos “Projetos”, chamando a atenção do leitor para o “eloqüentíssimo e veemente sermao do padre Vieira da 1ª Dominga da Quaresma” (Andrada e Silva 1998: 49, nota de rodapé). Talvez não seja mera coincidência o fato de também o Padre Vieira ter acalentado sonhos imperiais, vislumbrando Portugal como o “Quinto Império da Humanidade, depois dos pretéritos Assírio, Persa, Grego e Romano” (Meihy 1992: xxxii). Seu ativismo em prol de um tratamento cristão para os excluídos na colônia não foi o único tipo de ação dirigido àquele sonho. A Companhia de Comércio do Brasil que criou em 1649 representou o seu lado pragmático, explicitamente mercantilista. Mas, como o de José Bonifácio, seu sonho imperial esvaiu-se no ostracismo político.

Uma outra fonte de inspiração foi, sem dúvida, o diretório pombalino que vigorou de 1757 a 1798. Um dos aspectos mais vívidos do diretório presente no Projeto de José Bonifácio é o repúdio ao isolamento que ambos atribuem à política indigenista dos jesuítas. Tanto o diretório como o projeto são veementes em advogar a integração dos índios à sociedade colonial, no caso do diretório, e nacional, no caso do projeto de José Bonifácio. Visto agora a uma distância de quase cinco séculos, o programa jesuítico parece isolacionista mais na aparência do que no fundamento. Se, por um lado, os grandes aglomerados missionários eram verdadeiras instituições totais goffmanianas, onde os jesuítas exerciam controle absoluto, a ponto de afrontar e humilhar o poder estatal, por outro lado, os aldeamentos eram constantes reservatórios de mão-de-obra, fosse pelo seqüestro violento perpetrado por colonos, fosse pela fuga de índios em face de devastadoras epidemias, fosse pela própria iniciativa missionária de colocar mão-de-obra indígena no mercado de trabalho (Baêta Neves 1978). É duvidoso que esta interpretação se deva exclusivamente à passagem do tempo que nos separa



Alcida Rita Ramos

do Marquês de Pombal e de José Bonifácio. Embora tenhamos hoje um recuo histórico bem maior do que o deles, também temos outras agendas políticas e ideológicas. Quais eram, pois, as agendas de Pombal e de José Bonifácio? Obviamente, preocupados com o povoamento e controle territorial, ambos viam no estado a instância competente por excelência. Ao tempo de Pombal, os grandes competidores do estado eram os jesuítas, cujo monopólio organizativo ia muito além de assuntos religiosos. Era preciso erradicar a presença missionária para que os índios fossem apropriados como “objetos de governo”. O *Zeitgeist* na Europa apontava para posições iluministas e Pombal inalou profundamente aquele ar do tempo cujo sopro foi sentido pelos povos indígenas do outro lado do Atlântico. Os quarenta anos de vigência do diretório foram uma sucessão de equívocos, sendo o mais desastroso para os índios o poder e os desmandos dos “diretores” de índios, os executores de uma política integracionista humanista em princípio, mas extremamente aberta a abusos (Almeida 1997). Esses desmandos foram assinalados por José Bonifácio que propôs “Abolir os diretores, que se consideram negociantes exclusivos do trabalho e indústria dos índios” (Andrada e Silva 1998: 129). Também Bonifácio estava empenhado em esvaziar a influência missionária: “Adotar os meios de converter os índios dos jesuítas, mas não a sua política de ilhar os índios e conservá-los na sua língua – é preciso que os meninos sejam os mestres dos pais” (Andrada e Silva 1998: 141).

Em suma, os séculos XVI e XVII ainda estavam suficientemente próximos de José Bonifácio, projetando a sombra longa e poderosa dos jesuítas sobre a sua visão indigenista. Quanto ao chamado Diretório dos Índios da era pombalina, que se seguiu a uma quase interminável sucessão de leis, decretos, regimentos, alvarás, ofícios, cartas régias e outros instrumentos da corôa para gerenciar a alteridade, inclusive a Lei das Liberdades de 1755 (Perrone-Moisés 1987), exerceu evidente influência sobre José Bonifácio. Dentre os muitos pontos em comum entre o diretório de Pombal e os projetos de José Bonifácio está a insistência em assimilar os povos indígenas à população majoritária através dos intercasamentos, do trabalho assalariado e da domesticação do cotidiano e da intimidade dos índios. Assim como o diretório serviu como “um manual de civilização que é essencialmente de habilitação ao trabalho para o branco” (Almeida 1997: 195), também, 25 anos depois, os projetos contemplavam o indígena como peça-chave, quase ícone, do esforço civilizatório que era necessário para alçar o Brasil à condição de nação plena e soberana, para não falar do quimérico império luso-brasileiro que por algum tempo habitou os sonhos ilustrados de José Bonifácio.

José Bonifácio rejeitaria o diretório naquilo que talvez fora o seu ponto mais nevrálgico: os diretores, categoria de burocratas com extraordinários



poderes, entre os quais, a tutela dos índios. Esses diretores, que tinham direito a um sexto da produção de cada aldeia, “eram representações únicas de poder [nas] vilas e aldeias, fomentando, na maioria dos casos, situações de tirania e escravidão sobre os índios aldeados” (Almeida 1997: 168). Por isso, José Bonifácio propôs “abolir os diretores, que se consideram negociantes exclusivos do trabalho e indústria dos índios” (Andrada e Silva 1998: 129). Para tomar seu lugar, resgatou o missionário como agente civilizador, mas não mais aquele jesuíta de “teocracia druida”, monopolista e isolacionista, que fora expulso do Brasil por um anticlerical e impaciente Marquês de Pombal em 1759. Esse missionário, talhado mais à imagem de Vieira, sonhador do quinto império, do que de Nóbrega, herói das reduções, deveria encarregar-se de catequizar os “índios bravos”, estudando suas línguas e culturas, acomodando-se ao seu modo de vida para ganhar confiança e boa vontade. José Bonifácio estava convencido que, assim procedendo, os missionários “farão deles o que quiserem” (Andrada e Silva 1998: 145). Vemos, portanto, que o missionário de José Bonifácio tinha pouco de jesuíta quinhentista e seiscentista; ficava reduzido a um religioso útil sem poder temporal, mero braço executor de políticas estatais.

### **José Bonifácio e o futuro**

O projeto indigenista de José Bonifácio nunca foi implementado e a primeira constituição do Brasil independente deixou a questão indígena totalmente em branco (Carneiro da Cunha 1992: 10). Na verdade, o século XIX inteiro correu ao arpejo dos anseios de José Bonifácio de instaurar uma política indigenista centralizada. Entre o diretório pombalino e a era republicana, as políticas públicas sobre povos indígenas ficaram espalhadas pelas autoridades provinciais. A proliferação de leis grandes e pequenas a partir da vinda de D. João VI para o Brasil até às vésperas da república inclui desde a ordem real (13 de Maio de 1808) de fazer guerra aos botocudos, até à decisão (14 de Março de 1889) de que agentes de colônias indígenas podiam acumular as funções de vereador. Num espaço de 81 anos, nada menos que 248 cartas régias, ofícios, avisos, decisões, ordens, decretos, alvarás, resoluções e provisões (Carneiro da Cunha 1992: 35-52) pulverizaram as responsabilidades sobre assuntos direta e indiretamente ligados aos índios.

Mas nem por isso o projeto de José Bonifácio deve ser reduzido a mera curiosidade histórica. Não fosse a tumultuada vida pública que lhe custou insuperáveis inimigos e o exílio, muito provavelmente seu projeto indigenista teria sido adotado, ao menos em parte. Ao projetar o indigenismo de José Bonifácio tanto sobre o passado como sobre o futuro, vemos que ele expressa um “clima de opinião” que vai muito bem com o movimento



Alcida Rita Ramos

ondulante de uma história possível dentro da estrutura estatal e patrimonial que o Brasil recebeu de seus colonizadores e adaptou ao seu próprio estilo. José Bonifácio bebeu sua inspiração nos séculos que o precederam e tentou uma nova combinatória do jogo finito que herdou: emulou o teor laico e “moderno” que fora lançado no Brasil pela política indigenista de Pombal, mas recorreu à figura colonial do missionário como o prático ideal para induzir os índios à civilidade. Da mesma forma, a posteridade de José Bonifácio tem trilhado sua própria versão dessa história possível, descartando alguns aspectos das políticas passadas, mantendo outros em clara continuidade e recuperando ainda outros que quase se perderam no caminho do devir. Longe de ser irrelevante, o projeto de José Bonifácio, perfeitamente à vontade na linha sucessória de experimentações indigenistas, ajuda-nos a entender melhor a política e a prática atuais no lidar com a etnicidade no país.

Como o momento da independência, a virada republicana no Brasil exigiu uma nova atitude para com os componentes da nação, entre eles os índios. Àquela altura – 1889 – já bastante reduzidos demograficamente, nem por isso os indígenas brasileiros perderam o lugar nas preocupações estatais. Sem o saber, foram objeto de ferrenhas discussões sobre que estatuto os regeria na era pós-império.

Como no episódio da independência, também na instalação da república o povo brasileiro foi, literalmente, o último a saber o que levava os excitados militares a tomar as ruas do Rio de Janeiro no dia 15 de Novembro de 1889 (Carvalho 1990). Nas palavras de uma testemunha ocular, o “povo assistiu àquilo bestializado, atônito, surpreso, sem conhecer o que significava. Muitos acreditavam sinceramente estar vendo uma parada” (Gagliardi 1989: 51, nota 18). Se a população urbana não sabia, o que dizer dos índios, habitantes que eram, em sua esmagadora maioria, de remotos rincões do interior. Como em todas as ocasiões anteriores, os projetos indigenistas da república foram elaborados totalmente à revelia dos próprios índios. Sua tutela pelos poderes constituídos, tema permanente na história do país (cf. Farage e Carneiro da Cunha 1987), receberia mais variações ao longo da vida republicana. Vejamos algumas delas e como reverberam nas precedentes, dando ao tema central a qualidade de um refrão que sempre soa familiar.

Na virada do último século, o Brasil urbano (leia-se especialmente Rio de Janeiro, centro do poder político) respirava ares franceses. Era o positivismo comteano, tanto em sua versão política quanto religiosa, que impregnava boa parte da *intelligentzia* e, muito particularmente, o exército nacional com anseios humanistas, cujas exalações acabaram por afetar profundamente os destinos de centenas de povos indígenas espalhados pelo subcontinente Brasil. Foi pelo empenho e pressão de uma boa parte de militares positivistas que se fez a república. O projeto positivista para o



Brasil, como outros antes dele, contemplava amplamente a questão indígena, diretamente vinculada à conquista e ao domínio de partes do território nacional ainda marginais ao poder estatal (Gagliardi 1989; Souza Lima 1995).

Uma das primeiras propostas da ala religiosa dos positivistas, o chamado Apostolado Positivista, para a primeira constituição republicana propunha uma divisão territorial do Brasil em “Estados Ocidentais Brasileiros”, compostos de uma população nacional miscigenada na fusão de europeus, africanos e indígenas, e em “Estados Americanos Brasileiros”, espalhados pelo território nacional e constituídos pelas “hordas fetichistas”, tão ao gosto positivista (Gagliardi 1989: 56). A Constituição de 1891 não só descartou essa ousada proposta, mas, como a de 1824, também ignorou a questão indígena (Carneiro da Cunha 1987: 74). Mas a efervescência econômica e política da época, acirrada pela abolição da escravatura em 1888, pelo conflito de interesses entre conservadores, ainda dependentes do trabalho escravo, e progressistas, que apostavam na eficiência do trabalho livre e na supremacia das leis de mercado, trouxe à baila com energia renovada o “problema indígena”, principalmente nos estados do sul que acolhiam grandes levas de imigrantes europeus que acabaram por ocupar terras de índios que, por sua vez, resistiam tenazmente à perda de seus territórios. Polêmicas acirradas grassavam na política e na academia dos maiores centros urbanos (Gagliardi 1989: 59-87), até que a balança pendeu para os proponentes da proteção estatal dos índios. Em 1910, criou-se o Serviço de Proteção aos Índios e Localização de Trabalhadores Nacionais e com ele a tutela do estado estendida a todos os povos indígenas do território nacional. À frente dessa política e desse órgão estava um militar positivista que se tornou – ou foi elaboradamente tornado, segundo a análise de Souza Lima (1985) – herói nacional, graças às suas façanhas na pacificação de “tribos arredias”, feita à base de muita paciência, de disciplina férrea sobre seus comandados e de toneladas daquelas “quinquilharias” propostas por José Bonifácio. Esse militar, Cândido Mariano da Silva Rondon, fundou a tradição do sertanista pacificador que ainda sobrevive nas dobras da política indigenista dos dias de hoje com a incumbência de trazer povos indígenas recalcitrantes para o controle estatal (Ramos 1998, capítulo 5). Rondon atraiu numerosos grupos indígenas enquanto cumpria a tarefa de abrir caminho nas matas virgens do oeste para instalar uma rede de linhas telegráficas, como parte do projeto de segurança nacional nas fronteiras ocidentais do país que tanto preocupou os políticos da época e que teve na guerra do Paraguai a sua maior dor de cabeça.

Com o Serviço de Proteção aos Índios – que com o tempo se separou de seu complemento, a Localização de Trabalhadores Nacionais, passando a ser apenas SPI – os índios deixam de ser tratados diferencialmente como “mansos” e “bravos” e passam todos a ser “objetos de governo” sob a tutela



Alcida Rita Ramos

unificada do estado nacional. A justificativa para a tutela iria fundamentar-se no Código Civil de 1916 que, embora nada dissesse explicitamente sobre tutela dos índios (Marés 1998: 99), agrupou-os com as mulheres casadas, os menores de idade e os pródigos numa mesma categoria, a de “relativamente incapazes” para exercer certos atos da vida civil como, por exemplo, recorrer diretamente à justiça. Concentra-se novamente a responsabilidade sobre os povos indígenas no governo central, retirando dos estados federados o poder de legislar e agir independentemente sobre o assunto.

Antonio Carlos de Souza Lima (1995: 70-73) alerta-nos para o perigo de ver apenas continuismo na história da política indigenista do Brasil. É verdade, há grandes diferenças no trato oficial dos povos indígenas da era jesuítica até hoje, mas também é verdade que o tropo tema-com-variações é bastante apto para ressaltar as semelhanças e os esforços de “mudar para não mudar”. O próprio Souza Lima reconhece que “há processos de longa duração em jogo, capazes de apresentarem diferenças sutis, perceptíveis se considerado o plano organizacional ainda que sua eficácia só seja visível muito tempo depois de delineado” (Souza Lima 1995: 73). A título de ilustração, pois uma análise mais fina e alentada de todos os aspectos seria objeto de outro artigo, quero assinalar algumas recorrências que perpassam os séculos de política indigenista e outros que constituem mudanças de rumo ou retificações de rota. Longe de esgotar o assunto, este reduzido elenco deve, de fato, incitar no leitor a vontade de aumentá-lo.

### Permanências

A transformação dos índios em criaturas feitas à imagem do cristão civilizador (assim como o cristão é a criatura feita à imagem e semelhança de Deus), ou seja, integrá-los à sociedade dominante: esta política atravessa os séculos, assume tonalidades várias, mas se mantém desde as insistentes recomendações do escrivão Pero Vaz de Caminha para a catequização dos “brasis”, passando pela política pedagógica dos jesuítas (Baêta Neves 1978), pelo diretório pombalino, pela proposta de José Bonifácio, até a Constituição Federal de 1988.

A premissa da menoridade dos índios e a conseqüente tutela exercida seja pelo setor privado (igreja, latifundiários, etc.) seja pelo estado: o teor dessa tutela pode ter sofrido interpretações diversas (Marés 1998: 99-102), mas o seu resultado prático tem sido a negação de agência aos índios enquanto indivíduos e, principalmente, enquanto coletividades. Esse estado de coisas só começa a dar sinais de mudança a partir da Constituição de 1988.

A vigilância foucaultiana sobre a vida dos indígenas sofreu algumas alterações no que toca a procedência (religiosa ou laica) dos agentes, os



métodos de controle e a sua eficácia, mas é um dos elementos mais persistentes na conquista e domínio dos povos indígenas exercidos nas próprias aldeias, no nível mais capilar das relações interétnicas. De novo, temos os jesuítas como o protótipo de políticas de controle que tiveram nos diretores do século XVIII e nos encarregados e chefes de posto do século XX seus descendentes mais próximos. Em maior ou menor grau, dependendo de uma série de fatores, como região, conjuntura política ou personalidade, os chefes de posto do sistema instaurado com a criação do Serviço de Proteção aos Índios têm tido nas mãos poderes que só excluem o de vida e morte sobre as comunidades indígenas a eles sujeitas. Está em seu poder ditar regras de conduta, desde o uso de bebidas alcoólicas a vestuário, maneiras de cultivar a terra, ou ações policiais. Por exemplo, no Posto Indígena Ligeiro, no Rio Grande do Sul, em 1980, os seus habitantes só podiam passar os limites da reserva se tivessem uma “portaria” do chefe de posto autorizando-os a sair. Naquela mesma comunidade, o chefe de posto, assistido por um conselho indígena, exercia poder de polícia sobre os índios ali residentes, com direito a aplicar ordens de prisão e castigos corporais. Ligeiro não é caso isolado nem na região sul nem em outras partes do país.

### Transformações

No século XX ou, mais precisamente, a partir de 1910, os índios deixam de ser ou mansos ou bravos, divisão que orientou muita da legislação e prática de séculos anteriores e que serviu de base, por exemplo, para justificar as guerras justas – “conceito ao mesmo tempo teológico e jurídico, enraizado no direito de guerra medieval” (Farage 1991: 27) – contra o “gentio” dos primeiros séculos do Brasil colônia. A Assembleia Constituinte de 1987-88 assistiu à tentativa dos militares de reviver essa diferença sob os termos “índio aculturado” e “índio não aculturado” como estratégia de desapropriação de terras, pois os aculturados teriam suspenso seu *status* de tutelados do estado e, em consequência, suas terras deixariam de ser inalienáveis. Outras investidas nessa direção haviam sido feitas pelo governo militar, todas engavetadas por pressão popular de índios e seus simpatizantes. A Constituição de 1988 refere-se aos índios de maneira uniforme e geral, reconhecendo-lhes, entretanto, as especificidades culturais e históricas e os direitos originários sobre as terras que ocupam tradicionalmente. Essas terras continuam como propriedade da união, tendo os índios direito a seu usufruto permanente e exclusivo, salvo recursos de subsolo. Na verdade, a nova constituição quebra a secular política da integração, manifesta nas missões jesuíticas, no diretório pombalino, na proposta de José Bonifácio, no projeto positivista e em todas as constituições anteriores. Ao abandonar o viés



Alcida Rita Ramos

integracionista, a nova carta magna também põe em cheque a figura da tutela. Além disso, transforma os índios em agentes de suas próprias reivindicações, não apenas como indivíduos, mas como coletividades. Assim reza o texto

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 (Título 8, Capítulo 8, Artigo 232 da Constituição Federal de 5 de Outubro de 1988).

Isto tem resultado numa pequena revolução nas formas de organização dos próprios índios que até então eram tolhidos pela tutela (Ramos 1998, 1999). Muito embora o Congresso Nacional ainda não tenha aprovado as leis ordinárias necessárias para regulamentar esse processo, na prática, é como se a tutela já não existisse, com exceção do órgão tutor (a Fundação Nacional do Índio que substituiu o Serviço de Proteção aos Índios em 1968), que continua a sobreviver como um paciente em estado terminal.

Com a inversão demográfica em que os índios, antes maioria, passaram à condição de ínfima minoria (menos de um por cento da população nacional), e com o jogo de forças no mercado internacional de poder, dá-se uma transformação dramática na expectativa oficial sobre o papel dos povos indígenas *vis-à-vis* a soberania nacional. Enquanto no século XVIII atribuía-se aos povos indígenas das regiões fronteiriças, principalmente no norte e oeste, o papel de “guardiães da fronteira” (Maireles 1989), verdadeiras “muralhas dos sertões” (Farage 1991), no século XX passaram a ser vistos como ameaça à integridade do território nacional. Essa transformação reflete uma das maiores inquietações nacionais que se traduz na presença robusta e constante das forças militares, principalmente, nas fronteiras do norte. O medo da internacionalização da Amazônia foi se intensificando com a série de incursões estrangeiras na região, como a apropriação territorial da Ford na época da borracha, o ambicioso projeto florestal e agrícola de Ludwig nos anos 70 e, mais recentemente, o contrabando de ouro e o narcotráfico. Vistos agora como massa de manobra da cobiça estrangeira, os índios têm sido objeto de várias tentativas de evacuação da faixa de fronteira, um corredor de 150 quilômetros de largura ao longo de mais de seis mil quilômetros de extensão onde vivem cerca de 140 grupos indígenas, mais da metade do total de sua população em território brasileiro (Ramos 1998, capítulo 8). Houve quem propusesse o recurso à guerra de estado contra o surgimento de “quistos antropológicos” (Ramos 1998: 20), ou seja, agentes estrangeiros e brasileiros antipatrióticos que estariam aliciando indígenas contra os interesses nacionais. Essas tentativas, geralmente vindas de militares, carecem de sustentação legal, pois nada há na jurisprudência brasileira que justifique a remoção de comunidades indígenas da faixa de



fronteira (Rios 1993). Enquanto no passado os índios foram os aliados da corôa portuguesa contra as incursões holandesas no norte amazônico, hoje eles são objeto de grande desconfiança e de vigilância estatal. E isto levamos, para concluir, a um outro grande tema que tem pontilhado o percurso do indigenismo ao longo dos séculos: incluir ou excluir os povos indígenas do projeto de nação.

Tanto o índio de carne e osso como a imagem ou imagens que dele se têm feito sempre foram ingredientes fundamentais para a construção da nação Brasil. O de carne e osso deu sangue e vida para que o açúcar adoçasse os paladares europeus e enchesse os cofres da corôa portuguesa; para erigir o que se tornaria o centro industrial e financeiro do país, a cidade de São Paulo; para que missionários ambiciosos semeassem em solo brasileiro uma das fês mais sanguinárias da história da humanidade. Por sua vez, o índio-imagem fundiu-se ao branco e ao negro para criar a fantasia da democracia racial numa orgia de miscigenação que encontrou na pena erótica de um Gilberto Freyre a sua mais ardente apologia. Reduzido a massa de moldar, o índio-imagem, como na arte de Escher, vai se metamorfoseando de nobre para ignóbil selvagem ao sabor do seu criador, seja ele o vizinho regional que o teme e odeia, ou o missionário que o quer cristão, ou o literato que o quer raiz de nacionalidade, ou o ambientalista que o quer curador de fauna e flora, ou o estado que o quer submisso. Durante quatro séculos, esse índio tanto real como irreal foi incluído nos projetos coloniais e nacionais. É quando ele passa por mais uma metamorfose e se transforma em índio hiper-real (Ramos 1994) que sua utilidade para a pátria desvanece. Melhor dizendo, ao torná-lo supérfluo, o mundo dos brancos torna-o hiper-real, relegado a resíduo do desenvolvimento: de um lado, objeto de irritação por ser entrave ao progresso, de outro lado, beneficiário de posturas humanistas e gestos humanitários no mundo das organizações não governamentais. A era rondoniana que trouxe o Serviço de Proteção aos Índios trouxe também o encapsulamento dos povos indígenas em reservas, áreas inicialmente preservadas para que os índios tivessem tempo de se integrar “harmôniosamente à comunhão nacional”, como ainda hoje reza o Estatuto do Índio, apesar de a nova constituição romper com o *desideratum* integracionista e deixar os índios à vontade para continuarem índios indefinidamente. Se, por um lado, o sistema de reservas tem garantido um mínimo de segurança territorial às sociedades indígenas, por outro lado, elas passaram a ser o protótipo da exclusão, onde educação formal, direitos cidadãos e outros recursos de acesso à nação são reduzidos à caricatura. É como se o estado tivesse passado um cordão de isolamento em volta das áreas indígenas, agora que ele não mais precisa de braços índios para os seus exercícios de crescimento. Em termos do valor de uso da imagem do índio para a nação, quanto mais isolado e “índio” ele se mostrar, melhor. Durante décadas o



Alcida Rita Ramos

Parque Xingu serviu de vitrina para o estado exibir a sua nova ideologia de preservação, intocabilidade. Certamente, os tempos mudaram e agora, ao invés de trazerem os índios à força para o seio da nação, os poderes constituídos vêm tentando mantê-los o mais longe possível dos assuntos nacionais, pagando para isso o preço, freqüentemente nominal, de abrir mão, ao menos por enquanto, das terras indígenas como objeto de ações desenvolvimentistas.

Mas, como os índios não são peças inertes no palco interétnico, nestes tempos de exclusão, organizam-se, clamam por visibilidade, projetam-se na cena nacional e internacional e surpreendem observadores com sua ousadia, gestada na dura experiência de conviver com as inúmeras contradições inerentes à situação interétnica. Como tantos outros povos subjugados neste fim de milênio, os índios brasileiros descobriram o quanto rende política e etnicamente recorrer a arenas supranacionais quando o estado nacional desprezita seus direitos e anseios. No embate entre excluir e fugir da exclusão, surgiram no teatro interétnico novos atores – ONG, organizações indígenas nacionais e supranacionais – e palcos – projetos nacionais (rodovias, hidrovias, etc.) e tendências internacionais (comunicação eletrônica instantânea, transgênicos, clonagem) – que vêm compondo novos roteiros, enquanto táticas e estratégias vão sendo reavaliadas e outras inventadas – do movimento pan-indígena à mercantilização do *know how* indígena no mercado do desenvolvimento sustentável. Mas, apesar de todas as novidades que esta nova virada de século nos traz, a grande narrativa do conflito interétnico, do choque de alteridades e da intolerância ocidental pela diferença ainda continua a ser declamada em alto e bom som.

#### BIBLIOGRAFIA

- ALMEIDA, Rita Heloisa de, 1997, *O Diretório dos Índios: Um Projeto de "Civilização" no Brasil do Século XVIII*, Brasília, Editora UnB.
- ANDRADA E SILVA, José Bonifácio de, 1998, *Projetos para o Brasil* [org. de Miriam Dolhnikoff], São Paulo, Companhia das Letras.
- BAÊTA NEVES, Luiz Felipe, 1978, *O Combate dos Soldados de Cristo na Terra dos Papagaios: Colonialismo e Repressão Cultural*, Rio de Janeiro, Forense-Universitária.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto, 1964, *O Índio e o Mundo dos Brancos*, São Paulo, Difusão Européia do Livro.
- CARNEIRO DA CUNHA, Manuela, 1987, *Os Direitos do Índio: Ensaios e Documentos*, São Paulo, Brasiliense.
- CARNEIRO DA CUNHA, Manuela (org.), 1992, *Legislação Indigenista no Século XIX*, São Paulo, Comissão Pró-Índio/EDUSP.
- CARVALHO, José Murilo de, 1990, *A Formação das Almas: O Imaginário da República no Brasil*, São Paulo, Companhia das Letras.
- CAVALCANTE, Berenice, 1998, "Prefácio", RAYNAL, Guillaume-Thomas François, *O Estabelecimento dos Portugueses no Brasil*, Rio de Janeiro/Brasília, Arquivo Nacional/Editora UnB, 11-33.
- DAS, Veena, 1995, *Critical Events: An Anthropological Perspective on Contemporary India*, Nova Deli, Oxford University Press.
- DAVIS, Shelton, 1978, "Emancipation: a Dawes Act for Brazilian Indians", *Anthropology Resource Center Newsletter*, 2 (4), 1.
- DOLHNIKOFF, Miriam, 1998, "Introdução", ANDRADA E SILVA, José Bonifácio de, *Projetos para o Brasil*,



- São Paulo, Companhia das Letras, 13-35.
- EGGAN, Fred, 1978, "Beyond the Bicentennial: The Future of the American Indian in the Perspective of the Past", *Journal of Anthropological Research*, 34 (2): 161-180.
- ELIAS, Norbert, 1978, *The Civilizing Process: The Development of Manners*, Nova Iorque: Urizen.
- , 1982, *Power & Civility: The Civilizing Process*, Vol. II, Nova Iorque, Pantheon Books.
- FARAGE, Nádia, 1991, *As Muralhas dos Sertões: Os Povos Indígenas no Rio Branco e a Colonização*, Rio de Janeiro, Paz e Terra/ANPOCS.
- FARAGE, Nádia, e Manuela CARNEIRO DA CUNHA, 1987, "Caráter da Tutela dos Índios: Origens e Metamorfoses", CARNEIRO DA CUNHA, Manuela (org.), *Os Direitos do Índio. Ensaio e Documentos*, São Paulo, Editora Brasiliense, 103-117.
- GAGLIARDI, José Mauro, 1989, *O Indígena e a República*, São Paulo, Hucitec.
- MARÉS DE SOUZA FILHO, Carlos Frederico, 1998, *O Renascer dos Povos Indígenas para o Direito*, Curitiba, Juruá Editora.
- MEIHY, J. C. Sebe Bom, 1992, "Ensaio Introdutório", VIEIRA, Padre Antônio, *Escritos Instrumentais Sobre os Índios*, São Paulo, Edições Loyola/EDUC/Editora Giordano, xv-xxxiv.
- MEIRELES, Denise Maldini, 1989, *Guardiães da Fronteira: Rio Guaporé, Século XVIII*, Petrópolis, Vozes.
- MONTEIRO, John Manuel, 1994, *Negros da Terra: Índios e Bandeirantes nas Origens de São Paulo*, São Paulo, Companhia das Letras.
- PERRONE-MOISÉS, Beatriz, 1987, "Índios Livres e Índios Escravos: Os Princípios da Legislação Indigenista do Período Colonial (Séculos XVI a XVIII)", CARNEIRO DA CUNHA, Manuela (org.), *História dos Índios no Brasil*, São Paulo, FAPESP/SMC/Companhia das Letras, 115-132.
- RAMOS, Alcida Rita, 1994, "The Hyperreal Indian", *Critique of Anthropology*, 14, 153-71.
- , 1998, *Indigenism: Ethnic Politics in Brazil*, Madison, University of Wisconsin Press.
- , 1999, "Cutting through State and Class: Sources and Strategies of Self-Representation in Latin America", *Série Antropologia*, 247, Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília, 1-21.
- RIBEIRO, Darcy, 1968, *O Processo Civilizatório: Etapas da Evolução Sócio-cultural*, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira.
- RICOEUR, Paul, 1978, *O Conflito das Interpretações*, Rio de Janeiro, Imago.
- RIOS, Aurélio Veiga, 1993, "Os Direitos Constitucionais dos Índios nas Faixas de Fronteira", SANTILLI, Juliana (org.), *Os Direitos Indígenas e a Constituição*, Porto Alegre, Núcleo de Direitos Indígenas e Sérgio Antonio Fabris Editor, 51-64.
- SOUZA LIMA, Antonio Carlos, 1985, *Aos Fetichistas, Ordem e Progresso: Um Estudo do Campo Indigenista no Seu Estado de Formação*, Rio de Janeiro, Museu Nacional, dissertação de mestrado.
- , 1995, *Um Grande Cerco de Paz: Poder Tutelar, Indianidade e Formação do Estado no Brasil*, Petrópolis, Vozes.

### Alcida Rita Ramos

#### PROJECTS FOR THE INDIGENOUS IN INDEPENDENT BRAZIL

*The fate of indigenous peoples has been a recurrent concern of state planning throughout the 500 years of Brazil's colonial and subsequent national history. Brazil's numerous projects for the governing of Indians reveal the State's rational attempts to conquer the territory and people, as well as its dreams of grandeur. These projects reveal the anxieties and uncertainties that otherness poses to the certainties of the State. This paper explores both the spirit and the letter of some of these projects under the prism of indigenous policies. It focuses on the defeated one for the first constitution after independence, by monarchist José Bonifácio de Andrada e Silva and points out both his historical inspirations and his influence on future projects all the way through to the 1988 Constitution.*

Universidade de Brasília  
arramos@unb.br

