

**SÉRIE CEPPAC**

ISSN Formato Eletrônico 19822693

**040**

**A moldura positivista do indigenismo: A propósito do Estatuto do Índio para a proteção de povos indígenas no Brasil**

**Cristhian Teofilo da Silva  
Patricia Lorenzoni**

Centro de Pesquisa e Pós-Graduação sobre as Américas

Brasília  
2012

**Reitor da UnB:** José Geraldo de Sousa Júnior  
**Diretor do ICS:** Sadi Dal Roso  
**Diretor do CEPPAC:** Cristhian Teófilo da Silva  
**Editor da Série Ceppac:** Camilo Negri

A Série Ceppac é editada pelo Centro de Pesquisa e Pós-Graduação sobre as Américas (CEPPAC) desde 2006. Visa a divulgação de artigos, ensaios e dados de pesquisa nas Ciências Sociais na qualidade de textos de trabalho que estejam em diálogo ou sejam resultado das linhas de pesquisa do CEPPAC. A Série Ceppac incentiva e autoriza sua republicação.

ISSN formato eletrônico 19822693

Série Ceppac, n. 040, Brasília: CEPPAC/UnB, 2012.

Série Ceppac is edited by the Graduate Center for the Comparative Research on the Americas (CEPPAC) since 2006. Its purpose is to disseminate articles, essays and research data as working papers connected to the lines of investigation of CEPPAC. Série Ceppac encourages and authorizes its republication.

ISSN electronic format 19822693

Série Ceppac, n. 040, Brasília: CEPPAC/UnB, 2012.

## **A moldura positivista do indigenismo: A propósito do Estatuto do Índio para a proteção de povos indígenas no Brasil**

Cristhian Teofilo da Silva  
Universidade de Brasília

Patricia Lorenzoni  
University of Gothenburg

### **Resumo**

O artigo interpreta definições legais de “Isolados”, “Em vias de integração” e “Integrados” presentes no Estatuto do Índio (Lei 6.001/73, Brasil) em contraste às ideias positivistas geradas e difundidas na Antropologia e na Sociologia no século XIX, em particular o positivismo francês. Dois casos serão mencionados como exemplos do sentido positivista atribuído a essas definições legais para a implantação da tutela indigenista a indivíduos e grupos etnicamente diferenciados. Os dois casos estão relacionados aos índios Avá-Canoeiro e Tapuio no Brasil Central e o objetivo de sua descrição é elucidar a duração e o poder simbólico de ideias positivistas usadas como moldura ideológica estruturante das leis, ações e práticas indigenistas no Brasil contemporâneo.

**Palavras-Chave:** Positivismo; Indigenismo; Estatuto do Índio; Brasil

### **Abstract**

The article interprets legal definitions of “Isolated”, “On the way to integration” and “Integrated” present in the Indian Statute (Law 6.001/73, Brazil) in relation to positivist ideas generated and disseminated by Anthropology and Sociology in the XIXth Century, particularly French positivism. Two cases will be mentioned as examples of the positivist meaning given to these legal definitions in order to implement the indigenist protection of ethnically differentiated individuals and groups. These two cases are related to the Awa-Canoeiro and the Tapuio in Central Brazil, and the objective of the description is to elucidate the duration and the symbolic power of positivist ideas used as ideological framework to structure indigenist laws, actions and practices in contemporary Brazil.

**Keywords:** Positivism; Indigenism; Indian Statute; Brazil

## **Introdução: O positivismo, indigenismo e a legislação indigenista brasileira**

A Lei 6.001/73, o “Estatuto do Índio” em vigor no Brasil, apresenta três categorias de grupos e indivíduos indígenas: “isolados”, “em vias de integração” e “integrados”. O objetivo deste artigo é interpretar as definições legais presentes no Estatuto do Índio em relação às ideias positivistas geradas e difundidas na Antropologia e Sociologia no século XIX, em particular o positivismo francês de Auguste Comte. Dois casos serão mencionados como exemplos do sentido atribuído a essas definições para a implantação da tutela indigenista a indivíduos e grupos etnicamente diferenciados: os relacionados aos Avá-Canoeiro e aos Tapuio no Brasil Central. O objetivo de sua descrição é elucidar o poder simbólico<sup>1</sup> de ideias positivistas usadas como moldura ideológica estruturante das leis, ações e práticas indigenistas contemporâneas.

A história do pensamento positivista no indigenismo latino-americano está intimamente ligada à construção das primeiras repúblicas e a articulação de um nacionalismo republicano, em que representações do “índio” desempenham um papel crucial para a imaginação da nação. Nesse sentido, as políticas indigenistas têm sido interpretadas basicamente como formas de assegurar o território demarcado pelo Estado a partir da integração de populações culturalmente diversas na ordem nacional. Como nota Moraes (2008: 54), a situação do nacionalismo latino-americano é, portanto, o contrário da situação europeia, onde o problema principal era a criação de um território nacional para uma população considerada preexistente. A pergunta, nota Moraes, do projeto nacional brasileiro (assim como outros projetos americanos) era ao contrário: “com que povo contamos para construir o país.” (94) Tendo essa questão como referencial, as ideias do indigenismo nacional durante o século XIX e início do século XX, foram expressas na estética do romantismo, assim como em um regime de conhecimento antropológico e sociológico onde as políticas indigenistas buscavam sua legitimidade. Portanto, a integração do território e a população pode ser vista tanto em seus aspectos científicos e políticos, como estéticos. Aqui vamos considerar principalmente a relação entre tradições científicas e políticas indigenistas.

---

<sup>1</sup> Segundo definição de Bourdieu, o poder simbólico é um poder de construção da realidade que tende a estabelecer uma ordem *gnoseológica*: o sentido imediato do mundo e, em particular, do mundo social (2006 [1989]: 09).

O surgimento da moderna Antropologia e Sociologia é frequentemente situado e datado na Europa do século XIX. Esta região e época configuram o período das conquistas coloniais que desembocam na assinatura, em 1885, do Tratado de Berlim e as grandes expansões de países europeus (Laplantine 2005 [1987]: 64). A América Latina nesse mesmo século havia atravessado seu período de dominação eurocolonial e tentava estabelecer projetos nacionais independentes em um caldeirão de sociedades mestiças, hegemonicamente católico-cristãs e herdeiras da estrutura administrativa colonialista. Esses projetos nacionais geraram um amplo movimento de trocas e empréstimos de ideias, cada uma delas portadoras de sua própria história e carga cultural com efeitos os mais diversos no interior das estruturas sociais vigentes na região.

Dentre as mais variadas correntes filosóficas, científicas e políticas, o positivismo, em sua variação francesa e inglesa foi, como observou Bosch García (1986: 250-251), amiúde adotado por pensadores sociais, políticos, militares e outras categorias profissionais, associações civis e sociedades secretas na América Latina. O Brasil não era diferente. Como lembra Ramos (1999):

Na virada do último século [XIX], o Brasil urbano (leia-se especialmente Rio de Janeiro, centro do poder político) respirava ares franceses. Era o positivismo conteano, tanto em sua versão política como religiosa, que impregnava boa parte da *intelligentzia* e, muito particularmente, o exército nacional com anseios humanistas [...]. Foi pelo empenho e pressão de uma boa parte de militares positivistas que se fez a República (: 08-09, parêntesis no original, colchetes adicionados)

O maior desejo e desafio dos projetos nacionalistas latino-americanos era imaginar e implantar formas próprias de participar como nações claramente definidas no progresso da cultura ocidental – da qual se consideravam parte. A Antropologia e a Sociologia na América Latina têm contribuído significativamente para esse empreendimento imaginativo e prático. Seja pela transculturação de temas, problemas, teorias, conceitos e metodologias dos países centrais de constituição da disciplina para a região, ou pela formulação de uma perspectiva própria em tensão com ideias de fora. Em muitos países e momentos essas disciplinas têm se misturado aos próprios processos de construção nacional e formação estatal os quais deveriam apreender e interpretar, sendo este um dos seus traços estilísticos mais marcantes<sup>2</sup>.

---

<sup>2</sup> Sobre uma proposta de estilística de antropologia, assim como sobre o movimento conceitual na disciplina ver Cardoso de Oliveira 1988 e Cardoso de Oliveira & Raul Ruben 1995.

A "imigração de ideias", entretanto, raramente se faz sem dano (Marx apud Bourdieu 2006 [1989]: 07). Sendo assim, no plano das ideias, com os sistemas filosóficos, conceitos e projetos políticos, também são transplantados preconceitos, estereótipos, valores, racismos, etnocentrismos, desenvolvimentismos, individualismos dentre outras meta-narrativas do Ocidente.<sup>3</sup> A questão sobre a definição e a integração das populações não claramente identificadas ou inidentificáveis à cultura ocidental, como as populações indígenas e afro-descendentes, figura entre as ideias espúrias contrabandeadas para a América Latina após séculos de colonialismo, no qual se deu uma vastíssima produção cultural sobre o tema nas artes, literatura, religião, filosofia e ciências. Em decorrência, o "índio", assim como o "negro", passa a ser concebido de modo ambivalente nesse processo de transculturação de ideias-valores para alimentar projetos latino-americanos de nação. Ora aparece de forma depreciativa como obstáculo e risco ao processo civilizador latino-americano, ora aparece de forma alegórica em que a indianidade, como a negritude, seria constitutiva das identidades nacionais modernas. Em ambos os casos, os povos indígenas não eram pensados intrinsecamente como nações, sendo, portanto considerados *tabula rasa* para experiências nacionalizadoras e devaneios nacionalistas.

O indigenismo floresceu e se difundiu nesse contexto como uma corrente ideológica de amplas proporções ao lado de outras correntes mais detidas em pensar o "negro", o "mestiço", o "crioulo", o "ladino" etc. na configuração das sociedades nacionais. Henri Favre, dentre outros, concebe esse indigenismo disseminado nos seguintes termos<sup>4</sup>:

Sin embargo, el indigenismo es también un movimiento ideológico de expresión literaria y artística, aunque igualmente político y social, que considera al indio en el contexto de una problemática nacional. Este movimiento empieza a desarrollarse en la segunda mitad del siglo XIX, cuando los países de América Latina notan su fragilidad e intentan constituirse en naciones, a fin de acrecentar su capacidad de intervención en el escena internacional a la que el capitalismo naciente las empuja. La clara conciencia de que la independencia dejó subsistir la separación que establecía la colonia entre indios y no indios conduce a la percepción de que la nación está todavía por fundarse. Cómo eliminar las diferencias raciales, étnicas y culturales que separan a los dos componentes de la población a fin de 'nacionalizar' la sociedad? De qué manera se puede reabsorber la otredad india en la trama de la nacionalidad? Pero, igualmente, de qué manera

---

<sup>3</sup> Para uma perspectiva antropológica acerca da ideologia moderna ver Dumont (1993 [1983]). Para uma crítica à perspectiva etnocêntrica do eurocolonialismo, ver a contribuição de Dussel (1993), em particular sua crítica à exclusão por Hegel da América Latina e da África da história mundial. E, finalmente, para um estudo sobre os empréstimos feitos por intelectuais franceses do "índio brasileiro" ver Melo Franco (1937).

<sup>4</sup> Adotamos essa definição por reconhecer em sua formulação um esforço de abrangência regional que não é possível divisar em outros trabalhos de definição do indigenismo. Para uma crítica de definições estritamente nacionais de indigenismo ver Silva 2012.

asentar la identidad nacional sobre la base de la indianidad? (Favre 1999 [1996]: 08)

Concordamos com a formulação de teor comparativo de Favre acerca do indigenismo na América Latina por nos permitir divisar o caráter singular dessa ideologia (entendida aqui como um sistema de ideias e valores, Dumont 1993 [1983]) e prática de dominação no reposicionamento do "índio" no cerne de suas problemáticas nacionais. Seguindo as interpretações de Favre nesse ponto, serão precisamente as cores e contornos propriamente positivistas da ideologia indigenista brasileira que utilizaremos para examinar a legislação indigenista dela decorrente, considerada aqui através de uma lei específica, em seus efeitos práticos de promoção da "integração" de populações indígenas.

Não caberá retomarmos a heterogeneidade de propostas, de orientação positivista ou não, surgidas no interior das comunidades intelectuais e políticas latino-americanas, sequer seu teor. Para o desenvolvimento da análise sugerida consideraremos apenas o contexto brasileiro e a proposta vitoriosa que pendeu para a proteção estatal dos índios, sendo esta considerada mais afinada aos interesses "progressistas" e "liberais" da época (ver Gagliardi 1989; Carneiro da Cunha 1987; e Ramos 1999). Consideramos desnecessário dizer que o conjunto de dispositivos legais e administrativos para o "governo dos índios" constitui um arquivo<sup>5</sup> que tornaria a exegese de definições e sentidos de teor positivista na legislação indigenista um trabalho extenso e bem mais complexo do que se pretende aqui. Este "arquivo indigenista" se encontra hoje materializado por uma densa trama de leis, normas, regulações, projetos, programas, políticas públicas, planos de ação, planos de metas, planilhas, documentos, discursos, imagens etc., que se articula e é significada numa encruzilhada de agências e agentes indigenistas com diferentes perspectivas, posicionamentos e interesses acerca dos "índios"<sup>6</sup>. Desse modo, **este trabalho representa mais um exercício de análise crítica dos efeitos de poder de uma lei indigenista de inspiração positivista sobre indivíduos e grupos que são dela objeto,**

---

<sup>5</sup> Entendido em sentido foucaultiano: "Temos de tratar, agora, de um volume complexo, em que se diferenciam regiões heterogêneas, e em que se desenrolam, segundo regras específicas, práticas que não se podem superpor. Ao invés de vermos alinharem-se, no grande livro mítico da história, palavras que traduzem, em caracteres visíveis, pensamentos constituídos antes e em outro lugar, temos na densidade das práticas discursivas sistemas que instauram os enunciados como acontecimentos (tendo suas condições e seu domínio de aparecimento) e coisas (compreendendo sua possibilidade e seu campo de utilização). São todos esses sistemas de enunciados (acontecimentos de um lado, coisas de outro) que proponho chamar de arquivo" (2009 [1969]: 146).

<sup>6</sup> Conforme uma das várias definições de indigenismo formuladas por Ramos (1998): "Indigenism is a crossroads where many agents meet" (: 291).

do que um projeto de desconstrução da legislação indigenista brasileira ou latino-americana a partir do ideário filosófico e político que lhe serve de inspiração.

### **O positivismo na construção da nação brasileira**

Para o contexto nacionalista brasileiro, o campo de trocas e empréstimos de ideias positivistas foi observado por Souza Lima (1985 e 1995) e Ramos (1999). Ramos analisa, num primeiro momento, os "Projetos para o Brasil" idealizados por José Bonifácio de Andrada e Silva, conhecido como o "Patriarca da Independência", para em seguida analisar os projetos indigenistas de orientação positivista.

A alcunha de Andrada e Silva se deve a sua influência sobre D. Pedro I quando da proclamação da independência do Brasil em 1822. Além de uma formação erudita adquirida como membro da aristocracia portuguesa, Andrada e Silva comissionou no final do século 18 viagens pela Europa, estudou filosofia, mineralogia e história natural. Nos meados de 1790, estava em Paris na fase inicial da Revolução Francesa.

Uma extensa formação científica, aliada à educação cristã e admiração ao projeto civilizador do Marquês de Pombal, culminou em uma visão "pragmatista", sobre os povos indígenas, caracterizadas como:

"(...) povos vagabundos, e dados a contínuas guerras, e roubos; ... [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 in Dolhnikoff 1998: 89-90 apud Ramos 1999: 04).

Ramos se deteve sobre o projeto "para a civilização dos índios bravos do Império do Brasil" apresentado por Andrada e Silva à Assembléia Constituinte de 1823 (Dolhnikoff 1998). Nesse sentido, ressalta do projeto civilizatório para os índios, entre outros elementos, a proposta de abrir comércio com os "bárbaros". Discutindo o papel do missionário, segundo Andrada e Silva, este deverá dirigir as paixões dos índios em direções favoráveis, influenciando sua dieta e orientando-os(?) a criação pecuária, assim criando neles novos desejos e hábitos. Civilizar, portanto, implicaria padrões específicos de produção e consumo. Entre as recomendações dadas por Andrada e Silva, se encontra a de acostumar as mães a alimentarem seus filhos com leite de vaca e introduzir alimentos como queijo, pão de milho e cuscuz. A adoção desses e outros padrões "civilizados"

seriam associados a certo reconhecimento de autoridade indígena, porém sempre submetido o projeto civilizatório:

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 maiores, e camaristas da aldeia. Aos que forem desleixados e mal asseados, o pároco com o maioral da aldeia castigará policialmente, ou lhe imporá certa coima pecuniária, que entrará para a caixa pia da economia da aldeia (...). (Andrada e Silva in Dolhnikoff 1998: 103-15 apud Ramos 1999: 05, itálicos adicionados)

A passagem acima representa apenas um fragmento de um projeto amplo de assimilação e integração do Brasil independente. Como ressaltou Ramos (1999: 08), ainda que tal projeto específico nunca tenha sido implantado, ele não deve ser reduzido à mera curiosidade histórica. Ao contrário, expressa um clima de opinião, bem na linha sucessória de experimentações indigenistas da primeira república e após. (idem) Andrada e Silva se inscreve em um padrão mais amplo que tenha marcado o encontro entre o mundo ocidental e as populações indígenas, em que os indígenas são caracterizados pelo que lhes falta em termos ocidentais. No início da época colonial, essa ausência era articulada principalmente em termos de fé e organização política, como no famoso provérbio colonial português caracterizando os povos originais como os “sem fé, sem rei, sem lei” (Monteiro 2000:703).

Como nos mostra Mignolo (2000), durante o século XVIII e após, a diferença cultural passaria a ser gradualmente secularizada e rearticulada como distância temporal. Nesse enquadramento, o índio se torna aquele que está por vir. Dito de outro modo, o índio ocupa um estado evolutivo já passado pelo homem civilizado e somente pela orientação do civilizado teria o índio condições de alcançar e participar do presente. Este era precisamente o ideal almejado no “Diretório dos índios” de Marquês de Pombal, em vigor de 1757 a 1798 (ver Almeida 1997), lembrando que o “Diretório” em si fazia parte de um esforço de romper a dominância das ordens religiosas em assuntos referentes à administração dos índios. A integração dos índios era claramente definida como responsabilidade do Estado colonial.

Em fins do século XIX e início do século XX, essa moldura evolucionista foi principalmente mediada pela filosofia positivista de Auguste Comte. Uma teoria elaborada em uma situação pós-revolucionária na Europa, encontrava pontos de ressonância com os interesses de uma burguesia nas Américas da pós-independência. Desde uma situação marcada pelas histórias recentes de turbulência revolucionária e napolitana, Comte estava

profundamente preocupado com as condições de transformação social; de como promover mudanças e reformas, e ao mesmo tempo fornecer garantias contra violência política descontrolada. Em resumo, a questão era encontrar uma fórmula para um progresso humano bem manejado (Diacon 2004: 80).

A filosofia do Comte teve uma influência profunda entre a crescente burguesia republicana brasileira. Diante de um Estado-nação ainda por se formar, à essa classe atraía a ênfase comteana no papel da elite esclarecida, da industrialização, da modernização e das reformas sociais. O lema da bandeira nacional, “Ordem e Progresso”, com referência direta à doutrina comteana, lembra a influência positivista na instalação da primeira república (Diacon 2004: 81-2). Em consequência, o nacionalismo republicano no Brasil chegou a se relacionar à noção comteana de etapas evolutivas, pelas quais todas as sociedades teriam que passar. Segundo Comte, as sociedades menos evoluídas eram governadas por um pensamento religioso, mais tarde se transformando em uma reflexão metafísica que culminaria no estado positivo da ciência. Comte oferecia um sistema explicativo de processos da sociedade assim como do indivíduo. A evolução de religião à ciência, segundo este, refletia um movimento na atividade cerebral, que durante as primeiras etapas estava localizada na parte de trás do cérebro até sucessivamente se mover para a frente na região da testa. Com a evolução do pensamento seguiria também a formação das nações. A particularidade da nação seria, porém, somente uma mediadora entre a família e a humanidade. Com o estado positivo, as nações seriam eventualmente dissolvidas na humanidade universal. (Diacon 2004: 87)

Embora a visão de Comte se baseasse em uma noção universalista do ser humano, a formação nacional continuava sendo necessária para a evolução humana. Na visão positivista, a nação, assim como sua celebração, operava como elo entre os indivíduos e a humanidade, preparando o indivíduo para a dissolução do particular no universal. Podemos aqui entender a importância urgente de integrar a nação, no sentido de tornar o Brasil como um todo contemporâneo a si mesmo. O país, na visão dos ideólogos comteanos, necessitava de um povo nacional para o território demarcado: uma população que se identificava com a nação, e que era culturalmente assim como economicamente integrada no Estado-nação (Moraes 2008). O índio, nesse enquadramento, era a expressão mais pronunciada do caráter não realizado da nação e precisaria ser adequadamente equacionado antes de ser “resolvido”.

O positivismo compunha uma parte explícita da agenda do Marechal Cândido Mariano da Silva Rondon, a quem foi encarregado a fundação do Serviço de Proteção aos Índios e Localização de Trabalhadores Nacionais (futuramente SPI) em 1910. Suas práticas de “pacificação” foram estabelecidas enquanto Rondon ainda estava na construção das linhas telegráficas – outra parte do projeto mais amplo de integrar o território nacional. Se as linhas telegráficas tinham por objetivo uma infraestrutura integrante, no nível simbólico o território era integrado por diversos rituais praticados nos sertões, assim como cantar o hino nacional e o hábito de Rondon de querer fotografar indígenas posando com a bandeira nacional (Diacon 2004: 5) Rondon estabeleceu uma dramaturgia de pacificação que, poderíamos dizer, se caracteriza pela negação da sua agressividade inerente<sup>7</sup>. Mesmo sendo guiados por um pacifismo explicitamente pronunciado no lema: “morrer, se for preciso; matar, nunca”, as expedições avançaram com a linguagem de invasores (Diacon 2004: 23, 25, 61 e 72). Com Pratt (1992), poderemos falar de uma espécie de “anti-conquista” que se realiza na forma da guerra.<sup>8</sup> Souza Lima a analisa nos seguintes termos:

Se a violência física está afastada, os processos em jogo na guerra podem se transformar para permanecer, compondo diferentes aspectos de um poder que envolve sempre os termos presentes na conquista: um outro humano que é desconhecido em maior ou menor grau, associado a um espaço geográfico intocado pelo conquistador, sobre o qual pretende atuar; uma organização militar (onde devem ser incluídos os especialistas no deslinde/atribuição de significações inauditas) com diferentes tipos de direção centralizada a definir e representar a unidade da empresa, muitas vezes parcialmente fictícia; o(s) povo(s) de origem da organização. (Lima 1995:48)

Referindo-se a Foucault e seu invertimento da frase de Clausewitz, Souza Lima caracteriza a história do indigenismo brasileiro como uma continuação da guerra com outros meios (Souza Lima 1995: 44-45). Faz parte de um projeto que continua sendo orientado ao extermínio (eliminação da diferença), agora rearticulado em termos de assimilação. As contradições da “anti-conquista” foram herdadas pelo SPI, que tinha por diretriz prestar assistência aos índios e estabelecer centros agrícolas em áreas por eles habitadas. Firmava-se assim uma diretriz ambivalente, i.e., proteger os índios e expandir a nação. As ações do SPI tinham sua base legal definida pelo Código Civil de 1916 (Lei

---

<sup>7</sup> Sobre ritos semelhantes e anteriores de posse e conquista no Novo Mundo ver Seed 1999.

<sup>8</sup> Na questão de como entender as práticas de pacificação, Diacon e Souza Lima representa duas interpretações radicalmente distintas. Apesar de Diacon, criticando Souza Lima, enfatizar fortemente o pacifismo de Rondon, concordamos com Souza Lima para quem não se deve deixar a mera ausência de violência física ocultar o caráter bélico dos projetos expansionistas.

3071/16 promulgada com base em um projeto de 1889). SPI foi substituído pela Fundação Nacional do Índio (FUNAI) através da Lei 5.371/67, que finalmente, vem pautando suas ações e políticas com base no Estatuto do Índio (Lei 6.001/73). Vamos, na próxima parte, nos voltar a essa lei.

Antes, porém, queremos brevemente considerar o lugar ambíguo ocupado pelo índio no imaginário da nação; o índio é ao mesmo tempo indígena no território, e alienígena na nação. Representando um estado primitivo, representa também a possibilidade de um processo evolutivo bem monitorado e planejado, livre dos vícios afetando a civilização ocidental. Portanto, além de primitivo, o índio se torna uma espécie de humano ideal no sentido de matéria-prima: argila para se formar. Nesse sentido, o índio também se torna uma tela de projeção para desejos nostálgicos de algo supostamente perdido pelo processo civilizatório, resultando em ambivalências entre idéias de “preservação” e assimilação. Menezes (2000), por exemplo, se deteve sobre o modo como idéias de pureza e autenticidade fizeram parte de várias das visões concorrentes do futuro Parque Indígena do Xingu nos anos 50 do século passado. Vemos portanto no indigenismo também um traço do que Rosaldo (1993) tem designado “nostalgia imperial”; o ato de lamentar a morte daquilo que o próprio tem condenado a morte (ou seja, a conservação na reserva, no museu, no parque ou no arquivo). Independente da ênfase em assimilação ou preservação é notável como se dá a erradicação de qualquer possibilidade dos próprios índios se articularem como sujeitos políticos e de direito dentro desse enquadramento. Vejamos a linha de Andrada e Silva ao Estatuto do Índio, no hábito de formular propostas, projetos e planos para os índios sem conhecimento ou consentimento destes. No Código Civil, este hábito foi formalizado na definição dos povos indígenas como “relativamente incapazes”, e, meio século mais tarde, incorporado no Estatuto do Índio.

### **Propostas indigenistas, estatutos e definições de "índio" no Brasil moderno**

A ambivalência entre preservação e assimilação no projeto de integrar as populações indígenas, se dá já no primeiro artigo da lei 6.001:

Art. 1. Esta Lei regula a situação jurídica dos índios ou silvícolas e das comunidades indígenas, com o propósito de preservar a sua cultura e integrá-los, progressiva e harmonicamente, à comunhão nacional.

Parágrafo único. Aos índios e às comunidades indígenas se estende a proteção das leis do País, nos mesmos termos em que se aplicam aos demais brasileiros, resguardados os usos, costumes e tradições indígenas, bem como as condições peculiares reconhecidas nesta Lei. (Lei 6.001, art 1).

A Lei 6.001 acompanha o Código Civil de 1916 que considera os povos indígenas como "relativamente incapazes", sujeitos a tutela por um órgão estatal:

Art. 60 São incapazes, relativamente a certos atos (art. 147, I), ou à maneira de os exercer:

- I - os maiores de 16 (dezesseis) e os menores de 21 (vinte e um) anos (arts. 154 a 156);
- II - os pródigos;
- III - os silvícolas.

Parágrafo único. Os silvícolas ficarão sujeitos ao regime tutelar, estabelecido em leis e regulamentos especiais, o qual cessará à medida que se forem adaptando à civilização do País. (Redação dada pela Lei nº 4.121, de 27.8.1962)<sup>9</sup>

Considerando a lei 6.001, as culturas indígenas são para ser preservadas. Porém, o índio, mesmo após séculos de história de colonização, continua sendo tratado como por definição fora da nação. Portanto, deve-se também notar a perspectiva integracionista destinada à "proteção" dos índios. Os "índios" são compreendidos como representantes de um estado transitório, um estágio do gradiente evolutivo e de alteridade concebido pelo positivismo. Esse modo de apreensão da diferença cultural dos índios encontra uma nova formulação no Estatuto do Índio, assinado no governo militar de Médici em 1973, período em que coincide, paradoxalmente, o ápice da violência estatal contra a sociedade civil e a atuação de movimentos indígenas e indigenistas da sociedade civil no Brasil.

---

<sup>9</sup> O Novo Código Civil (Lei nº 10.406/02) já traz a seguinte redação:

Art. 4º São incapazes, relativamente a certos atos, ou à maneira de os exercer:

- I - os maiores de dezesseis e menores de dezoito anos;
- II - os ébrios habituais, os viciados em tóxicos, e os que, por deficiência mental, tenham o discernimento reduzido;
- III - os excepcionais, sem desenvolvimento mental completo;
- IV - os pródigos.

Parágrafo único. A capacidade dos índios será regulada por legislação especial.

A utilização do Estatuto do Índio como objeto de análise vis-à-vis os positivismos do século XIX decorre de dois motivos: 1º) apesar de seu anacronismo, trata-se de lei em vigor, o que significa dizer que continua sendo observada na condução das políticas indigenistas no Brasil; e 2º) observa-se que leituras positivistas continuam sendo feitas na interpretação e aplicação da lei por parte de indigenistas na implantação da tutela indigenista a despeito dos termos do artigo 232 da Constituição Federal que reconhecem aos índios, suas comunidades e organizações autonomia para ingressarem em juízo em defesa de seus direitos e interesses.<sup>10</sup>

A esses motivos, vinculamos três questionamentos: 1º) quais os saberes, valores e práticas que a administração estatal aciona para “tutelar” as sociedades indígenas; 2º) como, a partir daí, se reproduz a diferenciação étnica de diversos segmentos populacionais?; e 3º) quais as consequências das definições legais de “índio” e suas variações para a implantação de políticas indigenistas para povos específicos? O que se pretende com estes questionamentos, em última instância, é avaliar até que ponto se pode reconhecer nos mecanismos jurídicos e administrativos de tutela dos índios procedimentos de produção e hierarquização da diferenciação étnica indígena no Brasil. É justamente sobre o processo pelo qual se reorganiza, através do indigenismo oficial a particularidade da condição étnica dos índios que a argumentação de Souza Lima (1995) pode nos auxiliar a clarificar o objeto de nossas reflexões:

As disputas em torno da definição do que seja índio colocam-se a todos que pretendam governar uma população assim rotulada. Conhecer as bases sobre as quais se assentam as taxonomias geradas e sua aplicação é conhecer os próprios contornos do modelo de governo que se lhes propõe. Ao mesmo tempo, é ter em mente que qualquer definição extranativa do ser indígena é parte de dispositivos de poder. Por ela se desloca o “direito à identidade” para uma forma externa de atribuição. Aqui a análise de textos é também um desvendamento de exercícios de poder. (: 119)

Para o tratamento dessas questões, são as definições de “índio” tal como expressas nos Artigos 3º e 4º as que merecem maior atenção, especialmente se considerarmos o anacronismo e o etnocentrismo de tais definições diante dos modos variados que as sociedades indígenas elaboram para representar a si mesmas, suas comunidades e seus

---

<sup>10</sup> É importante mencionar que tramita há mais de 20 anos uma proposta de substituição do Estatuto do Índio (Projeto de Lei nº 2057/91) conhecida como “Estatuto das Sociedades Indígenas” ou “Estatuto dos Povos Indígenas”, a qual vem recebendo seguidos aportes e críticas por parte de movimentos indígenas, organizações da sociedade civil e do próprio governo, sem se chegar a um consenso no Congresso Nacional sobre os seus termos. Os temas mais suscetíveis de controvérsias tem sido aqueles que tratam da gestão territorial e ambiental das terras indígenas; das atividades econômicas indígenas e do uso sustentável dos recursos naturais renováveis; da exploração de recursos minerais e hídricos, entre outros.

outros. Como foi apontado por Oliveira F.º, a dificuldade na operacionalização de definições legais de índio:

(...) decorre da completa discrepância de significados atribuídos ao termo “índio”. Na primeira acepção, “índio” indica um status jurídico dentro da atual sociedade brasileira, dotando o seu portador de direitos específicos, definidos em uma legislação própria. Seus direitos apenas existem enquanto remetidos a uma coletividade da qual é reconhecido como membro, isto é, a “comunidade indígena” (...) ou o “povo indígena” (...).

Na segunda acepção, “índio” constitui um indicativo de um estado cultural, claramente manifestado pelos termos que, em diferentes contextos podem vir a substituí-lo – silvícola, íncola, aborígene, selvagem, primitivo, entre outros. Todos carregados com um claro denotativo de morador das matas, de vinculação com a natureza, de ausência dos benefícios da civilização. (Oliveira F.º s/d: 11 – mimeo)

Feitas essas considerações, vejamos as definições do Estatuto:

Art. 3º Para os efeitos de lei, ficam estabelecidas as definições a seguir discriminadas:

I - Índio ou Silvícola - É todo indivíduo de origem e ascendência pré-colombiana que se identifica e é identificado como pertencente a um grupo étnico cujas características culturais o distinguem da sociedade nacional;

II - Comunidade Indígena ou Grupo Tribal - É um conjunto de famílias ou comunidades índias, quer vivendo em estado de completo isolamento em relação aos outros setores da comunhão nacional, quer em contatos intermitentes ou permanentes, sem contudo estarem neles integrados.

Art. 4º Os índios são considerados:

I - Isolados - Quando vivem em grupos desconhecidos ou de que se possuem poucos e vagos informes através de contatos eventuais com elementos da comunhão nacional;

II - Em vias de integração - Quando, em contato intermitente ou permanente com grupos estranhos, conservam menor ou maior parte das condições de sua vida nativa, mas aceitam algumas práticas e modos de existência comuns aos demais setores da comunhão nacional, da qual vão necessitando cada vez mais para o próprio sustento;

III - Integrados - Quando incorporados à comunhão nacional e reconhecidos no pleno exercício dos direitos civis, ainda que conservem usos, costumes e tradições característicos da sua cultura.

Essas designações, por sua vez, possuem antecedentes legais e normativos no âmbito do indigenismo brasileiro. Souza Lima (1995: 124-126) recupera as seguintes categorias do Decreto n.º 5.484/28, particularmente o Artigo 2º:

Art. 2º Para os efeitos da presente lei são classificados nas seguintes categorias os Índios do Brasil:

- 1º, índios nômades;
- 2º, índios arrandrados ou aldeados;
- 3º, índios pertencentes a povoações indígenas;
- 4º, índios pertencentes a centros agrícolas ou que vivem promiscuamente com civilizados. (...)

Seus supostos apareceriam, no entanto, de modo mais claro, na parte referente à Inspetoria do Acre/Amazonas no relatório enviado ao ministro da Agricultura pelo diretor do Serviço (...). O texto partiu do mesmo 1º tenente Alípio Bandeira, inspetor do SPILTN no Amazonas:

Os índios do Amazonas podem ser agrupados em quatro classes:

- a) os selvagens que não tem relações com os civilizados;
- b) os selvagens que já receberam violências dos civilizados;
- c) os que, já estando domiciliados na civilização, formam sociedade à parte;
- d) os que vivem em inteira promiscuidade com os civilizados.

(...)

Reunindo-se estes termos aos da classificação exposta na lei de 1928, vê-se que os seus operadores principais eram a distância social, a forma de interação com o civilizado e a relação com o espaço, notadamente a capacidade de definir um território.

Vemos aqui sistemas classificatórios principalmente ou até inteiramente estruturados pelo grau de contato e interação com a sociedade nacional. Poderemos, a partir daqui, entender os mecanismos de erradicação do lugar de uma voz indígena. O índio é, não somente implicitamente, mais explicitamente e legalmente, definido pelo olhar e atos do sujeito nacional.

Se tratarmos essas classificações e sua genealogia como expressão de uma forma de classificação arraigada do pensamento positivista, nos tornaremos mais conscientes dos sentidos ocultos ou escondidos por trás de palavras muitas vezes usadas acriticamente (Ramos 1998: 13), bem como de seus efeitos sobre indivíduos e grupos etnicamente diferenciados como "índios". Isso significa dizer que essa forma de classificação está ancorada em um sistema positivista de classificação e, como tal, estágios evolutivos considerados como expressão de estados mentais e níveis de desenvolvimento cultural e tecnológico são empregados como instrumentos de classificação social básica das populações indígenas no âmbito do indigenismo oficial e da justiça no Brasil.

O principal codificador desse sistema classificatório em termos mais propriamente antropológicos foi Darcy Ribeiro. O antropólogo, pertencente aos quadros do

SPI de 1947 a 1957, elaborou durante seus dez anos no Serviço a obra: "Os índios e a civilização" publicada em 1970. Nessa obra, Ribeiro pretende classificar as populações indígenas no Brasil a partir de quatro categorias. Estas categorias, tal como desenvolvidas por Ribeiro conferem densidade semântica às definições legais. Vamos, portanto, citá-los na íntegra:

1. Isolados. São os grupos que vivem em zonas não alcançadas pela sociedade brasileira, só tendo experimentado contatos acidentais e raros com "civilizados". Apresentam-se como simplesmente arredios ou como hostis. Nesta categoria se encontram as tribos mais populosas e de maior vigor físico e, também, as únicas que mantêm completa autonomia cultural.

2. Contato intermitente. Corresponde àqueles grupos cujos territórios começam a ser alcançados e ocupados pela sociedade nacional. Ainda mantém certa autonomia cultural, mas vão surgindo necessidades novas cuja satisfação só é possível através de relações econômicas com agentes da civilização. Frequentemente têm atitudes de ambivalência motivadas, por um lado, pelo temor ao homem branco; e, por outro lado, pelo fascínio que exerce sobre eles um equipamento infinitamente superior de ação sobre a natureza. Suas atividades produtivas começam a sofrer uma diversificação pela necessidade de, além das tarefas habituais, serem obrigados a dedicar um tempo crescente à produção de artigos para troca ou a se alugarem como força de trabalho. Sua cultura e sua língua começam já a refletir essas novas experiências através de certas modificações que a acercam das características da sociedade nacional.

3. Contato permanente. Incluímos nesta categoria os grupos que já perderam sua autonomia sócio-cultural, pois se encontram em completa dependência da economia regional para o suprimento de artigos tornados indispensáveis. No entanto, ainda conservam os costumes tradicionais compatíveis com sua nova condição, embora profundamente modificados pelos efeitos cumulativos das compulsões ecológicas, econômicas e culturais que experimentaram. O número de índios capazes e exprimir-se em português aumenta, alargando assim os meios de comunicação com a sociedade nacional. A população indígena tende a diminuir, chegando algumas tribos a índices tão baixos que tornam inoperante a antiga organização social.

4. Integrados. Estão incluídos nesta classe aqueles grupos que, tendo experimentado todas as compulsões referidas, conseguiram sobreviver, chegando a nossos dias ilhados em meio à população nacional, a cuja vida econômica se vão incorporando como reserva de mão-de-obra ou como produtores especializados em certos artigos para o comércio. em geral vivem confinados em parcelas de seus antigos territórios, ou, despojados de suas terras, perambulam de um lugar a outro. Alguns desses grupos perderam sua língua original e, aparentemente, nada os distingue da população rural com que convivem. Igualmente mestiçados, vestindo a mesma roupa, comendo os mesmos alimentos, poderiam ser confundidos com seus vizinhos neobrasileiros, se eles próprios não estivessem certos de que constituem um povo à parte não guardassem uma espécie de lealdade a essa identidade étnica e se não fossem definidos, vistos e discriminados como "índios" pela população circundante.

5. A etapa de integração não corresponde à fusão dos grupos indígenas na sociedade nacional como parte indistinguível dela, pois essa seria a assimilação grupal que não ocorreu em nenhum dos casos examinados. Aquilo com que nos defrontamos e que foi designado como estado de integração ou como condição de índio genérico representa uma forma de acomodação que concilia uma

identificação étnica específica com uma crescente participação na vida econômica e nas esferas de comportamento institucionalizado da sociedade nacional. (Ribeiro 1970: 432-34)

Quando combinados, os dois textos se complementam enquanto prescrições de ação e interpretação, i.e., como instrumentos de conhecimento e de comunicação, assim como de administração, que só podem exercer um poder estruturante porque são estruturados, como nos lembra Bourdieu a respeito dos sistemas simbólicos (2006 [1989]: 09). A estrutura estruturante desse sistema classificatório simbólico, como procuramos demonstrar nesse artigo, é precisamente o positivismo em sua versão transculturada na América Latina. Os efeitos do poder simbólico dessa moldura ideológica positivista pode ser notado ainda hoje nas leis, ações e práticas indigenistas sobre populações indígenas concretas, como veremos a seguir.

### **Entre "isolados" e "integrados": A categorização indigenista dos Avá-Canoeiro e Tapuio no Brasil Central e seus efeitos**

Os dois casos a serem abordados neste momento expressam situações concretas de exercício do poder tutelar<sup>11</sup> no Brasil contemporâneo. Os índios Avá-Canoeiro e Tapuio no Brasil Central foram oficialmente categorizados como "isolados" e "integrados" respectivamente e esta categorização vem definindo os contornos das ações e políticas indigenistas destinadas aos dois grupos. Desse modo, após breve descrição do modo como são categorizados os índios em cada caso, apresentaremos como as categorias "isolados" e "integrados" são positivadas em efeitos de poder concretos sobre cada grupo.

Deve-se ter em mente, porém, que a categorização de pessoas, grupos ou sociedades indígenas pelo Estado, via FUNAI, implica a construção de uma variedade de subcategorias, que por sua vez derivaram de relações de poder do qual participaram várias agências e agentes estatais ou não, configurando uma situação histórica (Oliveira F.º 1988) particular que propicia a representação dos índios como objetos do poder tutelar. Nesse

---

<sup>11</sup> "(...) o *poder tutelar* é uma forma reelaborada de uma *guerra*, ou, de maneira muito mais específica, do que se pode construir como um modelo formal de uma das formas de relacionamentos possível entre um 'eu' e um 'outro' afastados por uma alteridade (econômica, política, simbólica e espacial) radical, isto é, a *conquista*, cujos princípios primeiros se repetem - como toda a repetição, de forma diferenciada a cada pacificação" (Souza Lima 1995: 43.)

sentido, não é nossa intenção na exposição abaixo, imputar exclusivamente ao Estado os efeitos da legislação indigenista brasileira.

### **A moldura positivista na administração dos “índios isolados”: O caso Avá-Canoeiro**

Os Avá-Canoeiro, povo tupi-guarani do Brasil Central, foram considerados "índios arredios" pelos funcionários do SPI e da FUNAI da década de 40 a 80 do século XX. A temática do seu contato vem sendo amplamente abordada por indigenistas e estudiosos com distintas orientações teóricas e formações profissionais (ver Silva 2010). As primeiras publicações indigenistas apareceram na forma de breves notícias nos boletins informativos da FUNAI em 1971, 1973 e 1974. Entretanto, deve-se lembrar que relatórios de funcionários que trabalhavam nas frentes de atração já vinham sendo elaborados desde a década de 40 e que as primeiras informações sobre os Avá-Canoeiro datam da segunda metade do século XVIII quando foram reportados os sucessivos ataques desses índios às vilas implantadas por colonizadores portugueses e brasileiros no interior dos territórios indígenas.

O caso Avá-Canoeiro é ilustrativo da perenidade do positivismo como moldura ideológica das ações e políticas indigenistas no Brasil contemporâneo precisamente pela interpretação evolucionista dada à sua situação interétnica nos termos concebidos por Darcy Ribeiro. Essa interpretação ampara-se no modo como os Avá-Canoeiro foram descritos por um conjunto de atribuições depreciativas que vêm se perpetuando entre a população regional, em alguns meios de informação e mesmo em textos acadêmicos. Dentre estas, registram-se os termos: "nômades", "bandidos", "ladrões de gado", "impiedosos", "saqueadores", "rapinadores", "seqüestradores", "arredios", "ferozes", "obstinados", "belicosos", "selvagens", "cruéis", "implacáveis", "aguerridos e inteligentes", "ariscos", "errantes", "bandos", "ambulantes", "desconfiados" etc.

Estes não foram termos atribuídos exclusivamente aos Avá-Canoeiro, tendo sido empregados contra incontáveis outros povos indígenas durante os processos de expansão sócio-econômica no Brasil. O que é digno de nota é a forma particular como estes termos serviram, um século após as guerras punitivas perpetradas contra eles, à implantação de ações indigenistas durante diferentes gestões do SPI e da FUNAI que se mostraram

excepcionalmente eficazes para assegurar sua desorganização social e posterior submissão política ao regime tutelar que os classificou legalmente como “isolados”. É a partir dessa categorização que, não por coincidência, os Avá-Canoeiro passam a ser caracterizados pelo que não são e pelo que não possuem.

Os indigenistas Apoená e Denise Meireles, por exemplo, escrevem: "... consideramos os Canoeiro um povo em cujo meio a preocupação constante com a obtenção de alimentos **retardou o desenvolvimento de outros aspectos da cultura**", ou então, "Os Canoeiro **não possuem indumentária**. Entre eles **não existe uma nítida divisão sexual do trabalho**" (Meireles e Meireles 1973/1974, negritos adicionados). Representações como essas sentenciaram em um tom de denúncia-programática: "...os Canoeiros não podem ser autônomos...", "Os Canoeiro serão transferidos para um local que desconhecem, **se tornarão sedentários**, quando estavam acostumados a uma mobilidade constante. **Eram caçadores nômades, serão transformados em agricultores ou criadores**" (*idem*, s/p, negritos adicionados).

Na verdade, o termo “nômade”<sup>12</sup> para designar a mobilidade espacial dos índios diz muito pouco sobre esta em termos etnográficos (*idem*: 38). Nem a percepção, um tanto quanto tardia, de que os Avá-Canoeiro teriam sido “levados ao nomadismo” pelas vicissitudes do contato interétnico (Pedroso et. al. 1990) foi suficiente para reverter a imagem de que, como “caçadores-coletores”, sem paradeiro fixo e destino incerto, os Avá-Canoeiro deveriam, conforme a cartilha positivista anteriormente vista, ser sedentarizados e disciplinados pela via de sua transformação em agricultores e criadores. Esta foi a mensagem simples e direta de indigenistas, endossada por antropólogos e respaldada pela lei, sobre o futuro dos Avá-Canoeiro inferida a partir de sua caracterização como "isolados".

Na prática, após o contato de pequenos grupos de sobreviventes Avá-Canoeiro na Ilha do Bananal (anos 70) e no rio Tocantins (anos 80), a vida dos avá-canoeiros a partir de seu encontro com os regionais se viu convulsionada não só pela intensificação do convívio junto a sociedades distintas, demográfica e culturalmente falando. Para proporcionar assistência indigenista aos Avá-Canoeiro foram designados pela administração indigenista moradores regionais ou ex-funcionários das frentes de atração na qualidade de trabalhadores braçais dos Postos Indígenas em cada área e demarcado um território de 38.000ha na região do alto rio Tocantins em Goiás. A função dos indigenistas seria

---

<sup>12</sup> Para uma discussão sobre as conotações ligadas ao termo “nômade”, confira Ramos (1998: 33-35)

auxiliar os índios na abertura de roçados, plantio, colheita e na observação de seu estado de saúde e movimentação, enquanto a proteção territorial visava assegurar o contato com grupos ainda "isolados" além de servir de base para experimentações indigenistas de reunião de grupos Avá-Canoeiro contatados, mas que viviam distantes entre si.

Na verdade, a nomeação de funcionários dos Postos Indígenas denotava a transição de uma política de “atração” para uma política de “proteção” aos Avá-Canoeiro. Acompanha essa transição uma reclassificação dos Avá-Canoeiro que deixam de ser “isolados” passando à categoria de “contatados”. Conforme esclarece Dominique Gallois:

A passagem para a situação de contactados manifesta-se pela simplificação e banalização dos serviços assistenciais, dispensando-se ações que se relacionam tradicionalmente com a estratégia da pacificação: diminuição do número de agentes, menor sistematização e menor especificidade dos serviços de saúde e, sobretudo, interrupção da distribuição de bens para fins de sedução. Também diminui o controle do órgão estatal sobre a presença de agentes externos nas áreas indígenas. (Gallois 1992: 121)

Sendo assim:

De arredios a isolados, de puros a aculturados, os índios são submetidos a atitudes protecionistas que se transfiguram rapidamente em intervenções reeducativas. As concepções relativas à fragilidade de sua cultura e à sua marginalidade política orientam uma seqüência de intervenções cujo objetivo (...) era abertamente “civilizador” e visava eliminar por completo as características do ser indígena. (idem: 130)

Vejamos, de que modo

### **A moldura positivista na administração dos “índios integrados”: O caso Tapuio**

Após a “chegada” ou “descimento” de cerca de 2.200 Xavante à Aldeia Pedro III do Carretão em 13 de janeiro de 1788, resultado de longas negociações com as lideranças indígenas, entre outras tentativas mais pacíficas de “atração” dos indígenas para fora das áreas ambicionadas para exploração, ocupação ou simplesmente trânsito (necessário para o escoamento da produção aurífera e das “drogas do sertão”, por exemplo) a população do Carretão logo cresceu:

(...) formando um povoado, onde foram construídos a capela, uma casa espaçosa reservada ao diretor, as casas dos índios, as oficinas de trabalho como o moinho de milho, o engenho de açúcar, o paiol, e os serviços coletivos como a

canalização da água, as vias de acesso, as grandes plantações. (Informação n.º 038/DPI/DAS/FUNAI)

Esta aparente prosperidade pode vir a obliterar a condição submissa imposta aos índios aldeados. O elemento indígena presente nestes povoados, após terem sido “pacificados” ou “amansados”, podendo portanto ser “cristianizados”<sup>13</sup>, aponta para o fato de que os indígenas, em certo sentido, não eram apenas um suposto para a produção e acumulação de riquezas para os colonizadores, seja através de seu trabalho ou de sua expropriação, eles eram em certa medida a própria “riqueza” da qual muitos (os “civilizadores” p. ex, missionários; ou caçadores de escravos) queriam se apoderar. Onde, cada qual a sua maneira: “Do ângulo das divisões tradicionais do Direito aproximava-se os índios do domínio das coisas e não da esfera das gentes” (Souza Lima 1995: 122).

Os Tapuio, termo que adotam hoje para seu auto-identificarem como índios perante outros índios e não-índios, são os herdeiros dessas ações civilizatórias do período colonial. Sua identidade étnica recupera justamente o passado vivido enquanto “índios” livres, o que permitirá sua reindianização aos olhos da sociedade envolvente acostumada a percebê-los como negros e camponeses ou, simplesmente, "tapuios" - termo que na concepção regional não é um etnônimo, mas um termo depreciativo para qualificar mestiços. Entretanto, se nas regiões remotas dos grandes centros urbanos são insistentes e dispendiosas as tentativas de contato com “índios isolados” pela FUNAI através de suas frentes de atração, a história é outra quando se trata de índios que vivem relativamente próximos desses centros e que são, paradoxalmente, desconhecidos do órgão indigenista, como ocorre com os Tapuio.

O memorando abaixo, elaborado pelo antropólogo Rafael Bastos de Menezes, é o primeiro documento de um caso singular em que é a FUNAI que se vê contatada por índios, sendo constrangida a se comunicar, interagir e a reconhecê-los.

Memorando n.º 505/79 – 14/11/1979, Departamento Geral de Planejamento Comunitário – FUNAI – Brasília, D.F.

Assunto: Segurança física de índios, localidade conhecida como Terra dos Tapuios.

(...) Declarando-se índia Javaé, membro da comunidade, com cerca de 75 pessoas (...), na localidade conhecida como Terra dos Tapuios (ou dos índios), perto de Embiara e da Fazenda Carretão, Dona Olímpia veio reclamar assistência e proteção da FUNAI, até agora inexistentes.

---

<sup>13</sup> Vale lembrar que “cristianizar”, no contexto aqui referido, ganha a conotação mais ampla de “civilizar”, transformar em “não-bárbaro”, trazer para o mundo o imundo. Transformação refletida na incorporação do indígena à língua, vestuário, religião e outros costumes e visões de mundo do povo conquistador (Souza Lima 1995: 122).

Sempre segundo Dona Olímpia, a comunidade Javaé daquela localidade aí vive há muitas gerações, seus problemas só tendo começado a existir cerca de 8 anos para cá, com a criação de fazendas que, paulatinamente, foram invadindo suas terras tribais.

Referidas originais terras, doadas à comunidade, segundo Dona Olímpia, pela Princesa Isabel e D. Pedro I, somavam cerca de 4 léguas quadradas, hoje se reduzindo enormemente, isto através de processo ao qual não tem faltado violência e atrocidade (...). (Processo Funai/BsB/2015/80: 18-19, sublinhados no original)

As relações que se desenvolveram entre os Tapuio e funcionários da FUNAI nos anos seguintes foram marcadas por um teor de dúvida e suspeição da parte dos últimos quanto à veracidade da identidade indígena que os primeiros alegavam ter para serem assistidos. O encaminhamento abaixo elucida esta postura por parte dos indigenistas:

Encaminhamento n.º 12/7ª Delegacia Regional – DR da Funai - 25/02/1980

Ao diretor do DGPC/FUNAI

Causou-nos surpresa e emoção a constatação de existência do referido grupo e ainda localização do documento oficial (Lei Estadual) que concedeu duas glebas do então Município de Itapaci, para ‘uso e gozo’ de Manuel Simeão Borges, Frutuosa Borges, Maria Catarina e Benedito Borges, descendentes de índios Xavante (?).

As providências preliminares da alçada desta DR, foram efetivamente tomadas, restando agora o desenvolvimento de pesquisas visando localizar as verdadeiras raízes étnicas do grupo (...), bem como o parecer da dita Procuradoria Jurídica, sobre a Lei Estadual n.º 188 de 19.10.48. (...)” (Processo Funai/BsB/2015/80: 03, parêntesis no original)

A lei mencionada acima consiste na Lei Estadual n.º 188, de 19/10/48, conseguida através da viagem feita no mesmo ano por índios do Carretão, que pretendiam reivindicar assistência e a garantia das terras que moravam junto ao Presidente da República no Rio de Janeiro.

Três meses após o estabelecimento das questões sobre as “verdadeiras raízes étnicas do grupo” é designada para a área a antropóloga Rita Heloísa de Almeida, num momento de discussão dentro do órgão tutelar quanto aos critérios de indianidade a serem adotados pela agência. Ramos (1998) descreve resumidamente uma situação da qual se pode abstrair a orientação assumida pela FUNAI nesse momento:

In January 1981, Zanoni (Diretor do Departamento de Planejamento Comunitário) created a committee of three FUNAI employees to prepare a list of more than sixty items meant to be traits of Indianess. It amounted to a ludicrous check list to be applied to individuals whom the agency deemed unworthy of its protection. Among the items were such things as whether the candidate to Indianness displayed "primitive mentality" (...), "undesirable cultural, psychic, and biological characteristics", "representative cultural traits"(...), enigmatic

"social characteristics to be defined", or "qualitative physical features" such as the Mongolic birthmark (...), nose shape or profile, and amount of body hair. Included in the test was whether he/she dressed, ate, and performed like an Indian. The criteria also included "concepts pointed out by the national society", namely, social marginalization, preservation and influence of regional stereotypes, and six other items that are simply reworded repetitions of the same thing. Zanoni also proposed "blood criteria" which consisted of taking blood samples from Indians to check the presence or absence of such genes as the Diego factor said to be most frequent among American Indians but, symptomatically enough of such generalizations, is conspicuously absent among the icons of Indianness, the Yanomami. The idea behind this rather racist exercise was to rate people on a scale of zero to one hundred. Those who made fifty points or less failed the Indianness test, and would be discarded as FUNAI's wards. (Ramos 1998: 369-70, parêntesis adicionados)

Almeida, no MEMO n.º 217/80, de 07/05/80, ocupa-se dos discursos proferidos pelos próprios Tapuio sobre sua história (o que culminará em sua dissertação de mestrado intitulada de 1985) e nesse sentido contraria as prescrições de identificação étnica cunhadas por Zanoni, como vimos acima. Neste MEMO, lê-se:

De acordo com a história oral contada pelos indígenas, da numerosa população do Carretão restaram no início do século XX seis (06) Xavantes e (1) Kayapó. A partir daí ocorre intenso processo de miscigenação onde observa-se inúmeros casamentos com negros, remanescentes do "cativo" e brancos atraídos para a região devido ao surgimento de várias cidades como Rubiataba e Nova América. (Processo FUNAI/BSB/2015/80: 20)

Almeida é a primeira antropóloga/indigenista a levantar o termo "tapuio" como uma identificação feita pela sociedade regional, que à época significava "gente desconfiada e de tocaia", anotando que os Tapuio assumem "tal identidade étnica e todas as suas implicações estigmatizantes, entre elas a mais séria: a de serem enganados nas questões de terra" (Processo FUNAI/BSB/2015/80: 20). No dia 13/06/80 foi elaborado um relatório mais "persuasivo" em favor dos Tapuio e da demarcação de suas terras pela FUNAI, porém foi preciso que Almeida enviasse uma carta em maio de 1980 ao Chefe do DEP anterior à expedição do relatório em junho do mesmo ano, explicando que:

Sem embargo, posso adiantar a V.S.a. que os "indicadores utilizados para caracterizar a população como "tapuio" estão fundamentados na noção de "fricção interétnica" e no modelo do "potencial de integração" do Prof. Roberto Cardoso de Oliveira. Resumidamente esta afirmação está apoiada na teoria antropológica sobre o tema, bem como na doutrina indigenista (inclua-se aqui política, ação e legislação indigenista) que lhe é contínua, datando pelo menos de 1910, com a criação do SPI. (Processo FUNAI/BSB/2015/80: 24)

Esta foi a maneira da antropóloga sustentar seu argumento de que os Tapuios são índios perante outros funcionários do órgão. A partir desse momento, o processo de regularização fundiária levou 20 anos para ser completado, ou seja, este foi o tempo que se levou para identificar oficialmente os moradores do Carretão como índios, para demarcar pela segunda vez suas terras - logo que a demarcação da FUNAI seguiu os limites explicitados na Lei n.º 188 de 1948 – e para remover os ocupantes não-índios que detinham aproximadamente 30% da área de 1.600 hectares. A ocupação pelos posseiros durante esse tempo possibilitou a transformação das terras férteis do Carretão em áreas de pastagem para gado e a demarcação promovida pela FUNAI implicou a redução da área prescrita na Lei em 58,35 hectares, deixando de fora dos limites os cemitérios da comunidade.<sup>14</sup>

### **Efeitos da classificação indigenista**

A descrição concisa dos casos acima aponta para as predisposições e ações diferenciadas dos funcionários do órgão indigenista diante do enquadramento de grupos indígenas específicos a partir das definições legais de "isolados" e "integrados". É possível notar os resultados assimétricos de ambas categorizações no que se refere: 1) ao tempo de implantação da tutela indigenista; 2) à extensão territorial concedida para promover a proteção indigenista; 3) aos recursos técnicos e financeiros disponibilizados para a execução de políticas indigenistas; e 4) à estigmatização decorrente da associação de populações indígenas a tipos ou estágios de "integração/evolução" (tipificação).

Com relação ao primeiro aspecto, a consideração dos Avá-Canoeiro como "isolados" implicou na implantação imediata da tutela tão logo foi estabelecido o contato com segmentos dessa população. Ao passo que entre os Tapuio, considerados "integrados", foi estabelecido um processo de reconhecimento étnico para atestar suas "origens étnicas" e efetiva indianidade.

O segundo aspecto pode ser depreendido da concessão de 36.000 hectares para os Avá-Canoeiro "isolados", um povo já definido como "invisível", e 1.600 hectares para os Tapuio "integrados", que literalmente se faziam visíveis diante do órgão indigenista.

---

<sup>14</sup> Para uma versão condensada da história dos tapuios no Carretão, bem como da história do Carretão contada pelos tapuios cf. o verbete "Tapuio" no endereço eletrônico do Instituto Socioambiental: [www.socioambiental.org/epi/tapuio/index.htm](http://www.socioambiental.org/epi/tapuio/index.htm), de autoria da antropóloga Rita Heloísa de Almeida. Estudos mais completos e detalhados devem ser buscados em Almeida 1985, Silva 2002 e Moura 2008.

Justificativas antropológicas e jurídicas foram apresentadas no sentido de estabelecer essa extensão territorial para cada caso. Cada uma delas supõe uma linha de ação específica no que tange a promover a "integração progressiva e harmoniosa dos índios a comunhão nacional" segundo os termos do Estatuto do Índio.

No que tange à disponibilização de técnicos, especialistas e recursos financeiros para a implantação de ações e políticas indigenistas para cada caso, é suficiente dizer que aos sobreviventes Avá-Canoeiro "isolados" foi estabelecido um Programa, com recursos da empresa que realiza o aproveitamento hidrelétrico da área, reunindo de 10 a 15 funcionário para assistir a quatro sobreviventes, enquanto os Tapuio contavam somente com um funcionário do órgão indigenista para uma população de 235 pessoas.

Finalmente, no que se refere à tipificação dos Avá-Canoeiro e Tapuio é reconhecível o "ar de família" entre os efeitos da atuação indigenista da FUNAI para cada grupo e as ações do SPI, décadas atrás para os índios classificados de "selvagens" àqueles "pertencentes a centros agrícolas ou que vivem promiscuamente com civilizados". Segundo a análise de Souza Lima:

Os índios selvagens eram os alvos principais da ação do Serviço não só por obstaculizarem o avanço sobre o interior ou se acharem em guerra, mas também por oferecerem as melhores oportunidades para o trabalho de civilização: encontrando-se em estágio primitivo da "inelutável marcha da humanidade para o progresso", indiscutivelmente inferiores (Lima, 1987: 171-174), a educação adequada os impediria de se transformarem em indivíduos "cheios de defeitos". (...)

Os povos indígenas situados na quarta categoria eram pensados enquanto à beira da transformação em não-índios ou na qualidade de matéria degradada para a Pátria, sobre os quais a incidência do Serviço teria pouca eficácia. (1995: 125-26, *itálicos no original*)

Os aspectos mencionados por Souza Lima elucidam de que modo definições legais potencializadas por uma moldura ideológica positivista no âmbito da administração indigenista ganham contornos de um poderoso mecanismo de integração dos índios à nação brasileira a despeito de sua retórica de proteção e respeito aos "usos e costumes" ou tradições indígenas. Alçadas ao status de símbolos, essas definições são os instrumentos por excelência da "integração social". Esse poder simbólico é compreendido por Bourdieu (op. cit.): "enquanto instrumentos de conhecimento e de comunicação (...), eles tornam possível o consensus acerca do sentido do mundo social que contribui fundamentalmente

para a reprodução da ordem social: integração 'lógica' é a condição da integração 'moral'" (: 10).

## **Conclusão**

Esperamos ter apresentado subsídios teóricos e empíricos para a crítica do impacto de concepções positivistas sobre as representações oficiais formuladas para o governo dos índios. Nesse sentido, as investigações sobre como são definidos os indígenas (entre outras minorias) por agências e agentes indigenistas, principalmente enquanto sujeitos a serem tutelados através da implantação dos aparelhos administrativos do Estado, bem como o estudo sobre as respostas dadas pelos índios às definições existentes implica uma problemática a ser aprofundada e comparada a outros casos não só para a compreensão da situação vivida pelos índios, mas também para a elucidação da perenidade de sistemas classificatórios e ideologias anacrônicas na estruturação das relações interétnicas contemporâneas.

## **Bibliografia**

ALMEIDA, Rita Heloísa de (1997). O Diretório dos Índios: Um projeto de civilização no Brasil do século XVIII. Brasília: Editora da Universidade de Brasília.

ALMEIDA, Rita Heloísa de (1985). O Aldeamento Carretão: Duas histórias. Brasília: DAN/UnB.

BARRIENTOS, Pilar (2007). "La pregunta antropológica y la Encuesta Complementaria de Pueblos Indígenas de la República Argentina". Disponível em: <http://vsites.unb.br/ics/dan/geri/index.php?page=3>

BOSCH GARCÍA, Carlos (1986). "Las ideologías europeístas". In America Latina en sus ideas. Leopoldo Zea (coord.) México: Siglo Veinteuno; Paris: Unesco. Pp. 239-267.

BOURDIEU, Pierre (2006 [1989]). O poder simbólico. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto (1988). Sobre o pensamento antropológico. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro; Brasília: MCT/CNPq.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto & RAUL RUBEN, Guillermo (1995). Estilos de Antropologia. Campinas: Editora da Unicamp.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela (1987). Os Direitos do Índio: Ensaio e Documentos. São Paulo: Brasiliense.

CLASTRES, Pierre (2004 [1980]). Arqueologia da violência – pesquisas de antropologia política. São Paulo: Cosac & Naify.

DIACON, Todd A (2004). Stringing Together a Nation: Cândido Mariano da Silva Rondon and the Construction of a Modern Brazil, 1906-1930. Durham & London: Duke University Press.

DOLHNIKOFF, Miriam (1998). Projetos para o Brasil de José Bonifácio de Andrada e Silva. São Paulo: Companhia das Letras.

DUMONT, Louis (1993 [1983]). O individualismo: Uma perspectiva antropológica da ideologia moderna. Rio de Janeiro: Rocco.

DUSSEL, Enrique (1993). 1492: O encobrimento do outro. Petrópolis: Vozes.

FAVRE, Henri (1999 [1996]). El Indigenismo. México: FCE.

FOUCAULT, Michel (2009 [1969]). A arqueologia do saber. Rio de Janeiro: Forense Universitária.

GAGLIARDI, José Mauro (1989). O indígena e a república. São Paulo: Hucitec.

GALLOIS, Dominique Tilkin (1992). "De arredio a isolado: Perspectivas de autonomia para os povos indígenas recém-contactados". In: Luís Donisete Benzi Grupioni. Índios do Brasil. São Paulo: Secretaria Municipal de Cultura.

HEMMING, John (1995 [1978]). Red Gold: The conquest of the Brazilian Indians. London: Papermac.

KARASCH, Mary (1992). "Catequese e cativo: Política indigenista em Goiás: 1780-1889". In Manuela Carneiro da Cunha. História dos Índios no Brasil. São Paulo: FAPESP; Cia das Letras.

LAPLANTINE, François (2005 [1987]). Aprender antropologia. São Paulo: Editora Brasiliense.

MEIRELLES, Apoena & MEIRELLES, Denise (1973/1974). "O conhecimento dos Avá-Canoeiro". Boletim Informativo Funai, Ano III, n.º 9/10, IV Trimestre & I Trimestre.

MENEZES, Maria Lucia Pires (2000). Parque Indígena do Xingu: A construção de um território estatal. Campinas: Unicamp.

MELO FRANCO, Afonso Arinos de (1937). O índio brasileiro e a revolução francesa: As origens brasileiras da teoria da bondade natural. Rio de Janeiro: Topbooks.

MIGNOLO, Walter D (1999). Local Histories/Global Designs: Coloniality, Subaltern Knowledges, and Border Thinking. Princeton: Princeton University Press.

MONTEIRO, John M (2000). "The Heathen Castes of Sixteenth-Century Portuguese America: Unity, Diversity, and the Invention of the Brazilian Indians". *Hispanic American Historical Review* 80:4.

MORAES, Antonio Carlos Robert (2004). Território e história no Brasil. São Paulo: Annablume.

MOURA, Marlene Castro Ossami (2008). Os Tapuios do Carretão: Etnogênese de um grupo indígena do estado de Goiás. Goiânia: Editora da UCG.

OLIVEIRA F.º, João Pacheco de (1988). "O nosso governo": Os Ticuna e o regime tutelar. São Paulo: Marco Zero; Brasília: MCT/CNPq.

OLIVEIRA F.º(s/d) "Perícias sobre Terras Indígenas: Romantismo, negociação política ou aplicação da antropologia?". Mimeografado

PEDROSO, Dulce (1992). Avá-Canoeiro: A história do povo invisível – Séculos XVIII e XIX. Goiânia: Instituto de Ciências Humanas e Letras/UFG.

PEDROSO, Dulce *et. al.* (1990). Avá-Canoeiro: A terra, o homem, a luta. Goiânia: CG Editora.

PRATT, Mary Louise (1992). *Imperial Eyes: Travel Writing and Transculturation*. London & New York, Routledge.

RAMOS, Alcida (1997). "Convivência interétnica no Brasil. Os índios e a nação brasileira". *Série Antropologia* 221.

RAMOS, Alcida (1998). *Indigenism: Ethnic Politics in Brazil*. Madison: The University of Wisconsin Press.

RAMOS, Alcida (1999). "Projetos indigenistas no Brasil independente". *Série Antropologia* 267.

RIBEIRO, Darcy (1970). *Os índios e a civilização*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

RODRIGUES, Aryon D'Alligna (1994). *Línguas Brasileiras: Para o conhecimento das línguas indígenas*. São Paulo: Loyola.

ROSALDO, Renato (1993). *Culture and Truth: The Remaking of Social Analysis*. London: Routledge.

SEED, Patricia (1999). *Cerimônias de Posse na Conquista Européia do Novo Mundo (1492-1640)*. São Paulo: Editora Unesp/Cambridge University Press.

SILVA, Cristhian Teófilo da (2009). "Indigenismo como ideologia e prática de dominação: Apontamentos teóricos para uma etnografia do indigenismo em perspectiva comparada". Disponível em: <http://www.laced.mn.ufrj.br/indigenismo/index.htm>

SILVA, Cristhian Teófilo da (2005). *Cativando Maíra: A sobrevivência dos índios avançados no Alto Rio Tocantins*. Brasília: DAN/UnB.

SILVA, Cristhian Teófilo da (2002). *Borges, Belino e Bento: A fala ritual entre os tapuios de Goiás*. São Paulo: Annablume.

SOUZA LIMA, Antonio Carlos de (1985). *Aos Fetichistas, Ordem e Progresso: Um estudo do campo indigenista no seu estado de formação*. Rio de Janeiro: Museu Nacional.

SOUZA LIMA, Antonio Carlos de (1995). *Um grande cerco de paz: Poder tutelar, indianidade e formação do Estado no Brasil*. Petrópolis: Vozes.

SOUZA LIMA, Antonio Carlos de (2002). "O indigenismo no Brasil: Migração e reapropriações de um saber administrativo" In: Benoît L'Estoile; Federico Neiburg & Lygia Sigaud. Antropologia, Impérios e Estados Nacionais. Rio de Janeiro: Relume Dumará/FAPERJ.

ZARUR, George (1971). "Breve notícia sobre os índios Avá-Canoeiro". Boletim Informativo FUNAI, Ano I, nº 1, outubro, p. 54-57.

## SÉRIE CEPPAC

### Últimos números publicados

028. LAMONTAGNE, Annie & FARIAS, Márcia. "Crime e costume na sociedade selvagem: Entrevista com Malinowski". Série Ceppac, 2009, 12p.

029. SILVA, Cristhian Teófilo da. Unrecognized Indians and the Politics of Nonrecognition in Brazil. Série Ceppac, 2010, 16p.

030. PENNA, Camila. Utilização da abordagem comparativa para análise de movimentos sociais no Brasil e no México. Série Ceppac, 2010, 11p.

031. PINTO, Simone Rodrigues. Transitional Justice: memory and reconciliation challenges. Série Ceppac, 2010, 19p.

032. BARROS, Flávia Lessa de & SILVA, Cristhian Teófilo da (orgs.) ROCHA, Alexandre Pereira da & LAMONTAGNE, Annie & MELO, Cristovão de & RUANO IBARRA, Elizabeth del Socorro & BAGGIA, Francesca. Estudos Comparados nas Ciências Sociais - Resenhas. 2011, 71p.

033. SIMONI, Mariana Yokoya. Legado em Desenvolvimento: O pensamento desenvolvimentista na política econômica brasileira Série Ceppac, 2011, 20p.

034. BARROS, Flávia Lessa de. A Sociologia latino-americana entre os desafios da descolonização planetária e a reconstrução da utopia democrática - Uma reflexão a partir da ALAS. 2011, 24p.

035. NEGRI, Camilo. O desenho de pesquisa comparativo em Ciências Sociais: reflexões sobre as escolhas empíricas. 2011, 19p.

036. SILVA, Cristhian Teófilo da. Mariategui entre dois mundos: Visões do comunitarismo indígena andino. 2012, 12p.

037. BARROS, Sullivan Charles. Os Saberes Subalternos e os Direitos Humanos: para a construção de uma nova plataforma de Direitos Humanos. 2012, 22p.

038. PINTO, Simone Rodrigues. Justiça de Transição no Brasil: direito à memória e à verdade, à reparação e à justiça. 2012, 17p.

039. FALERO, Alfredo. Transformaciones Globales, Dinamicas de Construccion de Consenso Social y Desafios de Formacion para las Luchas Sociales en America Latina. 2012, 29p.

## Instruções para os autores

Para tornar mais eficiente o preparo de cada número da série, toda e qualquer matéria destinada à publicação deve ser enviada ao Editor da Série Ceppac por meio eletrônico (arquivo .doc). As margens do texto deverão ser espaçadas (esquerda 3cm, direita 3cm, superior 2cm e inferior 2cm), espaço entre linhas “simples”, fonte “Times New Roman”, tamanho 12. O texto deverá ser entregue com alinhamento à “esquerda”.

As citações com mais de quatro linhas devem ser destacadas do texto normal em um novo parágrafo e manter o espaço entre linhas “simples”. As notas de rodapé deverão ser breves e excluir simples referências bibliográficas; estas deverão ser incluídas no texto principal entre parêntesis, limitando-se ao sobrenome do autor, ano e páginas, por exemplo: (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1998: 09). A referência bibliográfica completa deverá ser indicada na BIBLIOGRAFIA, conforme o seguinte modelo:

### Livro

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. O trabalho do antropólogo. São Paulo: Editora Unesp; Brasília: Paralelo 15, 1998.

### Capítulo de livro

LÓPEZ, Claudia Leonor. Processos de formación de fronteras en la región del Alto Amazonas/Solimões: La historia de las relaciones interétnicas de los Ticuna. In: CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto & BAINES, Stephen G. (orgs.) Nacionalidade e etnicidade em fronteiras. Coleção Américas. Brasília: Editora UnB, 2005, pp. 55-83.

### Artigo científico

CRESPO, Carolina. Del ocaso del pasado a la reliquia del presente: Una trayectoria de vida alrededor del arte rupestre em Patagonia argentina. Campos – Revista de Antropologia Social, 06/1-2, 2005, pp. 125-137.

### Página da internet

KELLY, R. Electronic Publishing at APS: Its not just online journalism. APS News Online, Los Angeles, Nov. 1996. Disponível em: <http://www.aps.org/apsnews/196/11965.html>. Acessado em: 25 de novembro de 1998.

Deve-se evitar o uso de negritos, itálicos e sublinhados, assim como o uso de tabulações que afetem a diagramação do texto e dos parágrafos.

Os quadros, gráficos, figuras e fotos devem ser apresentados em folhas separadas, numerados e titulados corretamente, com indicação de seu lugar no texto e de forma pronta para impressão.

**Grato por sua colaboração com a Série Ceppac.**