

Por que sou rondoniano

MÉRCIO PEREIRA GOMES

“Os índios não devem ser tratados como propriedade do Estado dentro de cujos limites ficam seus territórios, mas como Nações Autônomas, com as quais queremos estabelecer relações de amizade.”
(Cândido Mariano da Silva Rondon, 1910)

NOS ÚLTIMOS 20 anos, a torrente de críticas ao Serviço de Proteção aos Índios, ao general Cândido Rondon e aos antropólogos e indigenistas que pertenceram a esse Serviço, que estiveram ao lado de Rondon, que o respeitaram e, de algum modo, se consideravam seguidores do velho general tem sido tão avassaladora, tão dominante nos meios acadêmicos e indigenistas e tão determinante no convencimento de aprendizes e leigos, que há hoje muito poucos antropólogos e indigenistas que se declaram rondonianos ou ao menos que põem a cara de fora para tecer suas considerações ou fazer sua apologia ao trabalho ou às ideias do velho general.

São poucos, mas são alguns. Eu quero aqui me declarar rondoniano em alto bom som, e quero argumentar que o faço tanto com orgulho moral quanto com convicção intelectual e histórica.

Defino rondoniano. A pessoa que vê na postura moral, nas proposições éticas, nas ideias sobre o valor dos povos indígenas brasileiros, em si e para o Brasil, no trabalho incansável de tentar convencer os brasileiros da importância dos índios para a nação brasileira – de Rondon – um exemplo a ser emulado ética e moralmente, a ser seguido na visão do relacionamento dos povos indígenas com o Brasil e a ser respeitado e debatido na sua visão antropológica sobre o índio.

Em outras palavras, ser rondoniano é defender firmemente o aspecto ético da visão de Rondon sobre o relacionamento do índio com o Brasil, é guardar o respeito pelo trabalho que fez dentro do contexto da história do Brasil em que viveu, é admirá-lo pelo que conseguiu realizar ao criar uma nova ética de dedicação à causa indígena e é tê-lo como referência de diálogo e debate sobre o que é o índio em si e o que é o índio diante de seu destino.

Algumas palavras sobre Rondon. Nasceu numa vila perto de Cuiabá, no Mato Grosso, em 1867, e foi criado por um tio, pois perdera os pais ainda infante. Naqueles tempos da Guerra do Paraguai, o Mato Grosso não passava de alguns aglomerados de vilas e povoados ao longo do Rio Paraguai e seus afluentes do Pantanal e do Rio Vermelho, em meio a uma extensíssima área de florestas, cerrados e terras roxas ainda pouquíssimo desbravadas. Os povos indígenas conhecidos dos tempos das monções e das frotas e tropas que debandavam de São Paulo para comerciar com o ouro dos arraiais do Mato Grosso já

se encontravam em paz e aceitação da nova sociedade de aventureiros e suas formas de sociabilidade e controle político. Os famosos Payaguá, que dominavam os rios da região e haviam resistido bravamente à entrada das frotas, estavam quase desaparecidos. Os orgulhosos cavaleiros Guaicuru (os atuais Kadiwéu) e os diligentes agricultores chané (os atuais Terena) iriam servir ao lado das tropas brasileiras como batedores e tropeiros. Os Kadiwéu foram brindados, no final do Império, com a “outorga” de uma boa parte do seu antigo território, o qual já havia sido reconhecido e legitimado por um tratado assinado no Rio de Janeiro, em 1791, entre representantes desse povo e o vice-rei do Brasil. Aliás, esse foi um dos dois raros tratados feitos pela Coroa portuguesa com um povo indígena. Para os portugueses, ficou garantida a lealdade dos Guaicuru, numa região disputada com a Espanha, e a passagem de um vasto território do Pantanal para o domínio português, seguindo os termos do Tratado de Madri e, mais tarde, consolidando o Tratado de Santo Idelfonso. Hoje esse território é a Terra Indígena Kadiwéu, com 530 mil hectares. Já os terenas, que antes eram submetidos aos Kadiwéu, sofreram um processo de dispersão com a chegada de migrantes colonizadores para a região de Aquidauana, veriam seu domínio de terras se reduzir a pequenos lotes incrustados no meio das novas fazendas, e hoje travam uma luta desigual para ampliar algumas dessas terras, aliás, boa parte delas demarcada com muita dificuldade por Rondon.

Fala-se que Rondon descendia de linhagens Bororo e Terena. Ele mesmo se orgulhava disso. Com efeito, sua fisionomia não desmerece essa atribuição. Porém, na vida infantil e juvenil de Rondon não há convivência com esses ou outros índios que já se relacionavam com brasileiros não indígenas no Mato Grosso. Assim, ao que parece, sua afeição aos índios e sua dedicação ímpar à causa indígena não nasceram de um comprometimento juvenil ou anterior à sua vida profissional. Rondon se tornou admirador, amigo e, ao final, protetor dos índios por outros motivos.

Aos dezessete anos Rondon foi enviado ao Rio de Janeiro para cursar o Colégio Militar. Além de ser excelente aluno, tornou-se positivista aos moldes de seu mestre Benjamim Constant, que viria a ser a principal liderança de caráter civil (embora sendo militar) do evento político que levou à proclamação da República. Pensar e agir como positivista para Rondon passou a ser sua principal característica cívica, militar, ideológica e prática.

A República ressoou verdadeira em amplo sentido para os positivistas. Quando chamados à ordem e ao progresso, seguiam sem titubear. Lembremos que o dístico republicano advém do axioma comtiano, segundo o qual o dever de cada um deve se pautar pelo “amor por princípio, a ordem por meio e o progresso por fim”. Na formulação da República deixaram cair o amor, que um dia será resgatado, certamente. Quanto a Rondon, não se pode duvidar de que o amor não lhe tenha acompanhado em sua trajetória de vida.

Aliás, trajetória nunca dantes existida, para nunca mais ser repetida. Saído da capital da República foi ser adjunto do general Gomes Carneiro, que fora

incumbido de implantar a linha telegráfica ligando Cuiabá ao resto do país. Substituiu seu chefe quando esse foi combater os revoltosos na cidade do Deserto e por lá se quedou para sempre. Daí por diante, até a Revolução de 1930, Rondon viveu por mister de esticar fios de telégrafo por todas partes do Brasil desconhecido, de Cuiabá ao Pantanal, e daí para a vilazinha de Porto Velho, na beira do Rio Madeira, 1.700 quilômetros de infinidade, e também por partes do Maranhão, do Pará e de Roraima.

Desde o início da empreitada de Gomes Carneiro depararam com terras indígenas, com gente indígena, com o tema indígena. Os contingentes dessas expedições de puxa-fios e guarda-fios eram, em geral, soldados conscritos de quase todo o Brasil, na marra, com pouco incentivo e por motivo de penitência e castigo. Para eles, ser índio significava uma condição inferior da existência humana, talvez uma que eles, de algum modo atávico, identificavam com um passado do qual haviam saído e para o qual não queriam cair de volta. Para os oficiais militares, gente com leitura e o senso do dever, o índio era um ser do misterioso brasileiro inconsciente, *bon sauvage* e bugre, dono da terra e desperdício econômico, herói e vilão. Melhor seria, se não pudesse ser ignorado, afastá-lo e seguir adiante. Mas para Rondon, membro da Igreja do Apostolado Positivista Brasileiro, sabedor de sua proposta à Assembleia Constituinte de que os índios eram cidadãos por originalidade e que deveriam ser tratados como *nações*, não como reles grupos sociais, para que, por um processo de convivência harmoniosa (como nunca dantes existira, mas com o qual havia sonhado o Patriarca da Independência), pudessem alcançar o estágio positivo da humanidade, que só viria no futuro por vontade organizada dos homens de bem. Para Rondon, os índios eram seres que deveriam ser respeitados, a quem se deveria pedir licença de passagem, porque justamente a República estava passando por terras deles.

Enquanto isso, no sul do Brasil, no Paraná e em Santa Catarina, as terras do oeste estavam sendo loteadas e doadas a empresas de imigração. Alemães e italianos, desvalidos de suas terras e de suas condições de vida por força das mudanças econômicas em suas regiões, estavam vindo aos milhares para o mundo novo do Brasil. Uma América tropical! E os empresários iam se livrando dos índios que lá viviam, ou escondidos e arredios, ou já estabelecidos em aldeias. Os bugreiros, caçadores profissionais de índios, matavam muitos à bala, envenenando suas aguadas, deixando brindes de cobertores contaminados por vírus de varíola e tuberculose.

O mundo ficou sabendo disso por intermédio de um imigrante com dores de consciência que deu alarde num Congresso Internacional de Americanistas, em Viena, em 1907. Levantou-se a celeuma entre o novo espírito republicano de justiça (não se falava em direitos sociais ou humanos, então) e o predominante espírito darwinista de “a luta pela sobrevivência e a vitória do mais forte”. Um cientista de renome, alemão de origem, diretor da seção de zoologia do Museu Paulista, Hermann von Ihering, jogou lenha na fogueira ao vociferar nos jornais que seus compatriotas não estavam fazendo nada errado, e que, tal qual estava

acontecendo em São Paulo com a construção da estrada de ferro ligando São Paulo a Corumbá, a Noroeste do Brasil, se os índios continuassem a ficar no caminho da civilização, a atacar os novos imigrantes e a interromper os trabalhos dos operários da ferrovia, só restaria para eles a via da sua extinção.

A celeuma durou três anos. Será que os índios, brasileiros natos, não mereceriam alguma proteção e assistência, já que o governo vinha gastando tantos recursos há tanto tempo em prol de imigrantes para se estabelecerem em suas terras? Os incipientes centros de debates e divulgação de ciência brasileiros da época, muitos com afiliação positivista, diversos jornais e alguns políticos, certamente formando algo que poderia ser chamado de opinião pública, e junto, em seus boletins, o Apostolado Positivista Brasileiro, levaram a República a tomar uma atitude: criar um órgão para cuidar da questão. E imediatamente convocaram o coronel Cândido Rondon, de quem já se ouvira falar por suas palestras sobre seu trabalho no Mato Grosso, para vir ao Rio de Janeiro e levar essa nova tarefa a cabo.

O Serviço de Proteção aos Índios (SPI) foi instituído no Dia da Pátria de 1910 com a sigla SPILTN – Serviço de Proteção aos Índios e Localização de Trabalhadores Nacionais. Índios e trabalhadores sem terra eram a preocupação dos nacionalistas republicanos de então, ainda sem ideologia de esquerda ou direita, apenas seguindo uma visão positivista da história. Os nacionalistas, ou patriotas, talvez um termo mais adequado à época, protestavam contra o des-caso do governo com os homens sem terra que ou viviam perambulando pelo país, sem ficarem nas cidades porque os empregos eram poucos e tomados pelos imigrantes estrangeiros, ou estavam sendo expulsos das fazendas por mudanças tecnológicas. Um excedente que não percebia remuneração alguma, os jecastatus, que, pouco depois, Monteiro Lobato iria jogar na cara da má consciência brasileira, para ser redimido de sua preguiça e incapacidade pela solidariedade e por melhores oportunidades de vida.

Alguns críticos de Rondon, anos depois, consideraram que ele aceitou dirigir o SPILTN porque queria ver o índio virar um brasileiro pobre, e que demarcar terra para índio e localizar (assentar) trabalhadores sem terra era a mesma coisa. Não, sete anos depois, os trabalhadores sem terra haviam saído do SPI e movidos para outra seção do Ministério da Agricultura, e ficaram, como demonstrou o desenrolar dos tempos, ao deus-dará, até serem de novo percebidos pelo movimento dos camponeses na década de 1950.

Rondon estabeleceu em pouco tempo as bases administrativas do SPI. A partir de uma sede simples no Rio de Janeiro, criou o sistema de inspetorias nas capitais de Estados com muitos povos indígenas, como Manaus, Belém e Cuiabá, e em outras que seriam centro de convergência, como Recife, Governador Valadares e Campo Grande. Nas áreas de maior presença indígena, em locais estratégicos, foram sendo estabelecidos postos indígenas para atender a um conjunto de aldeias em sua circunscrição. Cada posto se constituía em uma infraestrutura de sede, uma base de transporte, um sistema de produção econômica

com equipamentos e ferramentas e, se possível, novas técnicas para melhorar a produtividade ou para produzir bens para venda, alguma farmácia e escola básica de alfabetização, se professor houvesse. Por volta de 1950, com sua história de altos e baixos de apoio governamental e de carência de verbas, haviam sido instalados sete inspetorias e cerca de 70 postos indígenas em todo o Brasil. Hoje a Funai tem 60 administrações sediadas em cidades e 337 postos indígenas nas aldeias.

O SPI teve, desde seu início, servidores extraordinários, os sargentos, tenentes, capitães e até generais que trabalhavam com Rondon nas linhas telegráficas e que, ao serem forçados a escolher entre seguir a carreira militar e ficar no SPI, preferiram a opção mais dramática. Alguns positivistas, outros sem ideologia ou linha de pensamento, patriotas todos, sem dúvida, mas, acima de tudo, homens buscando um sentido diferente para suas vidas. Tenente Pedro Dantas, major Estigarríbia, general Jaguaribe de Mattos, Luiz Bueno Horta Barbosa, Pimentel Barbosa, Humberto de Oliveira, José Maria de Paula, Manuel Miranda, Alípio Bandeira, Vicente de Paula Vasconcelos, entre os que trabalharam até a década de 1950. Acima de todos, como o maior etnográfico já realizado no Brasil, Curt Unkel Nimuendaju, alemão naturalizado brasileiro, trabalhando aqui e ali como sertanista do SPI, como colecionador de artesanato encomendado por museus europeus e americanos, como conselheiro e assessor de Rondon e do SPI. Depois, já arejado pela antropologia, vieram Darcy Ribeiro, Eduardo Galvão, Mário Simões, Expedito Arnaud, Carlos Moreira, Hans Foerthman, além do médico Noel Nutels e dos grandes sertanistas das décadas de 1940 a 1970, Orlando e Cláudio Villas Bôas, Francisco Meirelles, Cícero Cavalcanti e Gilberto Pinto. Depois de 1970, já com a Funai (dezembro 1967) substituindo o SPI, iria surgir uma nova geração que não somente continuaria o trabalho de seus antecessores no relacionamento com os índios, como se abriria para um diálogo mais próximo e mais político ainda.

Ao mesmo tempo, essa nova geração de indigenistas não deixaria que os militares comandassem a Funai como pretendiam. Ao contrário, abriu-a ao conhecimento e à participação dos índios, que logo descobririam como ajudar os seus amigos indigenistas no processo de tornar o indigenismo uma missão de respeito e amizade. O processo de demarcação de terras indígenas em extensões maiores deve a essa nova geração de indigenistas tanto quanto aos próprios povos indígenas e suas lideranças que apareceram no panorama político-cultural brasileiro a partir da década de 1970. São tantos esses novos indigenistas, homens e mulheres, em vários postos na Funai, mas especialmente nos postos indígenas, que qualquer menção de nomes suscitaria novos nomes e talvez algum esquecimento indevido.

Talvez nem todos os indigenistas tenham passado pela provação máxima de se verem cercados de índios em pé de guerra e tenham se comportado pelo axioma supremo do indigenismo rondoniano, “morrer se preciso for, matar nunca”. Mas eu mesmo sei de muitos aí que o fizeram.

“Morrer se preciso for, matar nunca” parece uma frase de tratado de maririologia. Com efeito, muitos servidores do SPI e da Funai morreram em serviço, em seus postos, diante de ataques de índios ou surpreendidos por alguma sortida de guerreiros ousados. Muitos escaparam por pouco. Muitos que escaparam terminaram voltando aos seus postos, como se o que houvessem sofrido não lhes tivesse afetado, ou como se desejassem passar por nova provação.

Ninguém tem certeza do que se passa no coração do homem que trabalhou sua vida inteira no SPI/Funai para se submeter a tais perigos e se comportar com tal determinação. Certamente que o trabalho de mato é fascinante o suficiente para ele aguentar as pressões de todas as sortes e os perigos de morte. Fascinante ou compensador do ponto de vista de sua cruzada humana. O certo é que quem criou e incutiu na formação do indigenista uma atitude de autossacrifício pela sorte dos índios foi Rondon. E é certo que essa atitude ética de alcance extremo tem como fonte filosófica o velho positivismo tal como operado no Brasil por seus adeptos originais e ortodoxos, que o realizaram em suas vidas num sentido de sagração religiosa.

Ao longo da história da humanidade, os homens são levados ao sacrifício pessoal extremo por três motivos essenciais: Deus e sua fé, a pátria e sua lealdade, e a família e seu amor e instinto de reprodução. O positivismo religioso brasileiro criou uma quarta modalidade, o autossacrifício pelos índios, isto é, por terceiros que representam o Outro, um segmento da humanidade aparentemente alheio à sua cultura e sociedade, mas de algum modo parte de sua identidade histórica mais profunda. Só por tal explicação é que se pode entender esse espírito de sacrifício.

De qualquer modo, configura-se aqui uma atitude ética inesperada no panorama moral brasileiro. Essa atitude é também inédita em outras partes do mundo. Se fosse só por isso já bastaria como justificativa para se ser rondoniano.

Resultados do SPI

Em que resultaram 48 anos de SPI até a morte do velho marechal de 91 anos? Nesse período, diversos povos indígenas foram extintos por força da pressão do homem branco em seus territórios, consequência de mortes matadas e de mais mortes morridas de doenças de todos os tipos para as quais não tinham defesas imunológicas naturais: varíola, sarampos, tuberculose, gripes e pneumonias, malárias letais. Muitos foram relegados ao abandono, com seus territórios reduzidos a pequenas glebas de terra e forçados a uma convivência negativa, por autoritária, desmoralizante e assimilacionista. Poucos experimentaram alguma estabilidade demográfica, e isso só a partir de meados da década de 1950, e pouquíssimos foram aquinhoados com a segurança de terras, o crescimento demográfico, a autossubsistência econômica, a garantia de saúde e a presença de uma educação fortalecedora de sua relação com a sociedade envolvente.

Os críticos de Rondon são useiros em acusá-lo de ter demarcado tão somente pequenas glebas de terra para os Guarani de Mato Grosso do Sul, para os

Bororos do Mato Grosso e para os Kaingang de São Paulo e Estados sulinos, e com isso ter aberto as terras circunvizinhas para a colonização ou para a instalação de fazendas. Esquecem-se de propósito de considerar o contexto histórico em que se deu o surgimento e a permanência do SPI.

Em primeiro lugar, as terras a serem demarcadas como indígenas eram consideradas devolutas, e, desde a Constituição de 1891, tais terras pertenciam aos Estados, não ao governo federal. Até que em 1935 um decreto presidencial regulamentou as terras indígenas, já depois de o direito indígena às suas terras ter sido reconhecido pela Constituição de 1934. Portanto, era com os Estados que o SPI tinha que se entender para obter uma terra indígena, e os Estados tinham muito pouco interesse em abrir mão de terras que estavam negociando com imigrantes ou novos fazendeiros e que representavam seus processos de crescimento. Daí a primeira dificuldade do SPI.

Em segundo lugar, os povos indígenas por todas as partes do mundo, e mais ainda no Brasil e nos trópicos, pareciam estar fadados ao extermínio. Suas populações se mostravam declinantes em todas as situações, sejam aquelas de recente contato e relacionamento com a sociedade brasileira, sejam aquelas de longo relacionamento. Deduzia-se assim que os índios não precisavam de tanta terra para sobreviver. Com efeito, em diversos casos, terras que haviam sido reconhecidas e delimitadas terminavam sendo diminuídas e até abandonadas porque se achava que não haveria mais índios nela morando.

Em terceiro lugar, as condições políticas para a demarcação de terras para os índios eram extremamente adversas durante esses primeiros 50 anos do SPI. Não é só que os governadores não queriam abrir mão de terras negociáveis para doar aos índios, mas as populações locais não o queriam e a opinião pública era, na melhor das hipóteses, indiferente a esse problema. Ademais, desde a Revolução de 1930 o SPI saíra da mira de influência do general Rondon e as demarcações de terras indígenas foram feitas com grande interferência das forças políticas locais. Nessa época é que foram definidos os limites das oito terras indígenas Guarani e das seis dos Terena, ambos do Mato Grosso do Sul, bem como a maioria das terras dos índios Kaingang, de São Paulo ao Rio Grande do Sul. Este último Estado destoava dos demais Estados brasileiros, pois havia criado sua própria política indigenista, por influência do positivismo político que lá prevalecia desde Júlio de Castilhos e por todo o período de Borges de Medeiros, e assim tinha reservado terras para os Kaingang. Já em outros Estados, como o Maranhão, o SPI praticamente desaparecera e o processo de demarcação de terras fora abandonado.

Em quarto lugar, mas não menos importante no caso do Mato Grosso do Sul, as terras dos Guarani sempre foram habitadas por um conjunto pequeno de famílias extensas, em pequenas glebas, onde podiam cultivar, caçar, pescar e coletar frutos, ervas e folhas. Nunca foram concebidos como territórios extensos, como querem alguns antropólogos da atualidade, mesmo porque os Gua-

rani modernos vieram em grupos familiares do Paraguai a partir das primeiras décadas do século XIX, para onde tinham se refugiado depois da destruição das Missões dos Sete Povos. Sua penetração no Mato Grosso do Sul começou a se intensificar na chegada da Companhia Mate Laranjeiras, no início do século XX, que os atraía para o trabalho de coletar e preparar folhas de mate. Eles se espalharam por um vasto território, sem dúvida, mas seu modo de viver culturalmente, seu *tekó*, como falam, prescindia de espaços extensos, necessitando tanto mais de condições de conexões entre eles para que houvesse convivência entre as famílias extensas.

Não se poderia esperar que Rondon e os indigenistas da época tivessem uma visão mais ampla do que aquela dada pelas evidências históricas e pelos estudos antropológicos. Aliás, a grande maioria desses estudos foi realizada por importantes antropólogos paraguaios que falavam o guarani e tinham uma vivência muito próximo com essa cultura e com sua resultante mestiça naquele país. Mais tarde surgiram antropólogos brasileiros, como Curt Nimuendaju e Egon Schaden, que não apresentaram evidência contrária ou sugestões sobre aquilo que o SPI estava fazendo, isto é, constituindo oito terras ou reservas indígenas com uma média de 3.600 hectares para os Guarani da região. Mesmo em pequenas extensões, foi difícil demarcar todas essas oito reservas e, ao final do processo, metade delas ficou com tamanhos ainda mais reduzidos pelas pressões dos fazendeiros vizinhos.

Crise e retomada do SPI

A Revolução de 1930 abafou o trabalho do SPI em quase todas as regiões brasileiras. Primeiro, ele foi rebaixado de serviço para simples seção do Departamento de Fronteiras do Ministério da Guerra. As verbas caíram e o efetivo foi drasticamente reduzido em várias partes do Brasil. Segundo, nos primeiros anos da Revolução, Rondon foi visto como *persona non grata* por ter-se recusado a apoiá-la, tendo em vista sua convicção de que o Brasil deveria seguir o caminho da evolução e não revolução. Porém, o importante desse período foi a inserção de um artigo na Constituição de 1934 que reconhecia o direito dos índios às terras que habitavam de modo permanente. Isso favoreceu a mudança para o âmbito federal das terras devolutas que fossem reconhecidas como indígenas, retirando-as do poder estadual.

A preservação do SPI e a reabilitação do prestígio político do general Rondon, a partir de 1938, quando Getúlio Vargas reconheceu a estatura humanística de Rondon, começaram a mudar o panorama indigenista brasileiro. Nos últimos anos da ditadura getuliana, com o programa “Marcha para o Oeste”, e até o fim do segundo governo de Getúlio, o SPI renovou-se, abriu-se para novos quadros, especialmente antropólogos, e começou o processo de demarcar terras indígenas por critérios antropológicos, enfrentando as injunções políticas com mais destemor. O resultado é que a delimitação das terras indígenas passou a levar em consideração as formas culturais dos povos indígenas, suas áreas de produção

econômica, incluindo as áreas de perambulação para caçadas e pescarias, e assim as terras indígenas passaram a ter tamanhos bem maiores do que aqueles realizados nas décadas de 1920 e 1930.

O auge desse processo deu-se com a formulação do projeto do Parque Nacional do Xingu, entre 1953 e 1954. Guiados pelo velho general, Darcy Ribeiro, Eduardo Galvão e Orlando Villas Bôas elaboraram e apresentaram por consecutivas vezes ao presidente Getúlio Vargas um grande projeto de preservação e proteção de uma imensa área do Alto Rio Xingu que garantiria não só a sobrevivência dos povos indígenas que lá habitam, com sua cultura de paz impressionante, a qual aos poucos era dada ao conhecimento do público brasileiro por reportagens dos jornais e revistas populares do país, como garantiria a inviolabilidade de uma parte destacada da Amazônia brasileira. Os formuladores desse projeto antecipavam, assim, a preocupação dos brasileiros com a preservação da Amazônia muitos anos antes da onda que nos atinge na atualidade.

O Parque Nacional do Xingu estava pronto para ser aprovado pelo presidente Getúlio quando se deu sua morte. Contemplava toda a bacia do Alto Rio Xingu e seus formadores, uma área de mais de 50 mil quilômetros quadrados, e tinha como objetivo a preservação desse ecossistema e o reconhecimento da territorialidade dos povos indígenas que lá habitavam. Um projeto extraordinário e que, mesmo que não tenha sido aprovado, quando o foi, em junho de 1961, pelo presidente Jânio Quadros, em sua integridade, tendo diminuído para cerca de 27 mil quilômetros quadrados, o Parque Nacional do Xingu marcou dois pontos importantes: primeiro, demonstrou que o propósito do SPI era, de fato, dar condições de sobrevivência aos povos indígenas; segundo, estabeleceu novos parâmetros de reconhecimento e regularização de terras indígenas.

A criação do Parque Nacional do Xingu, depois chamado de Terra Indígena Xingu, mas sempre lembrado como Parque do Xingu, é um divisor de águas no indigenismo brasileiro, mas também um divisor de águas no indigenismo mundial. Nunca dantes se reconheceram terras indígenas com a qualificação antropológica dada ao Parque do Xingu. É obra do indigenismo brasileiro como um todo unido, da visão rondoniana, da visão antropológica de Darcy Ribeiro e Eduardo Galvão, e da experiência vivida dos irmãos Villas Bôas, que lá se estabeleceram por volta de 1945 e lá ficaram até a década de 1970.

A presença constante dos irmãos Leonardo (falecido em 1961, em consequência de malárias mal curadas), Cláudio e Orlando (falecidos em São Paulo, já aposentados) deu uma segurança aos povos indígenas que lá habitam e estabeleceu um *modus operandi* indigenista nunca antes experimentado no Brasil e em outras partes do mundo. O reconhecimento desse fato por antropólogos e visitantes é universal. Os irmãos Villas Bôas respeitavam as culturas indígenas de tal modo que, passados os anos, a cultura xinguana tradicional continua viável e vivível em quase todos os seus aspectos essenciais. O diálogo instaurado entre os diretores do Parque e os índios era franco, leal e mutuamente pedagógico, de



Cândido Mariano da Silva Rondon (1865-1958), mais conhecido como Marechal Rondon.

modo que os índios foram aos poucos aprendendo as coisas dos brancos e vice-versa. Os irmãos Villas Bôas abriram o Parque para a pesquisa antropológica e para a saúde de qualidade. Concomitantemente, o Parque do Xingu era protegido de invasores fazendeiros e madeireiros não por armas ou militares, mas pelo prestígio da sua direção, bem como pelo reconhecimento por parte da sociedade nacional e pelos fazendeiros circunvizinhos dos direitos indígenas obtidos pelo indigenismo rondoniano.

Só recentemente é que o Parque começou a se abrir para o mundo dos brancos, onde a política local das cidades circunvizinhas passou a ter influência, até pelo interesse de alguns jovens indígenas que são cooptados a virar vereadores e viver nas cidades. Mas esse é um processo que também se verifica entre outros povos indígenas, com entusiasmo por parte de alguns e reticências por parte de muitos. Os resultados sociais em relação à integridade das sociedades indígenas e da sua autonomia cultural ainda não foram avaliados devidamente, mesmo porque o processo é muito recente. Certamente os irmãos Villas Bôas iriam achar que todo esse relacionamento está indo muito rápido, e que o Estado brasileiro, por intermédio da Funai, se tivesse condições intelectuais, políticas e financeiras para tanto, deveria tomar providências para resguardar a diferenciação étnica no convívio interétnico e para auxiliar os povos indígenas a continuar vivendo suas vidas com o mínimo de interferência de fora.

Depois do Parque do Xingu, o indigenismo rondoniano mudou. Deu um salto de qualidade e acenou para ações futuras no mesmo naipe. O salto, porém, só aconteceu porque o SPI se preparou para tanto. A abertura vem, portanto, desde o Conselho Nacional de Proteção ao Índio, fundado em 1939, o qual foi seguido pela abertura do quadro funcional a antropólogos, primeiramente Darcy Ribeiro, e, logo depois, da criação do Museu do Índio, em 1953, na ocasião em que o Parque era discutido nas altas esferas do poder brasileiro.

O Museu do Índio nasceu para combater o preconceito contra o índio divulgando seu valor humano e cultural e chamando a população a compartilhar do sentimento de brasilidade do índio. Darcy Ribeiro foi o responsável por sua concepção e instalação, sob o beneplácito de Rondon, no âmbito do SPI. O Museu criou uma exposição permanente de arte indígena, abriu o primeiro curso de pós-graduação em Antropologia do Brasil e em pouco tempo treinou antropólogos como Carlos Moreira Neto, Roberto Cardoso de Oliveira e Roberto Las Casas, que desenvolveram pesquisas importantes em suas áreas. Mais tarde, durante a ditadura militar, já com a Funai, o Museu do Índio, mediante o esforço de Carlos Moreira Neto, resgatou grande parte do material etnográfico, etno-histórico e administrativo, na forma de relatórios, fotografias, mapas e croquis que ainda restavam nas velhas inspetorias do SPI, espalhadas pelo Brasil (pois um incêndio criminoso havia destruído quase todo o arquivo da sede do SPI em 1967). Esse é o material com o qual muitas terras indígenas foram posteriormente reconhecidas e legalizadas, sem o qual não haveria provas suficientes para comprová-las.

Contato com índios autônomos

A fama de Rondon começou quando ele passou a fazer contato com povos indígenas que viviam autonomamente, ou como ainda se diz, “isolados” do relacionamento com a sociedade nacional. O primeiro desses povos foram os Bororo ocidentais, que viviam ao norte do Pantanal. Os Bororo orientais já estavam em convívio há mais tempo e era desse ramo que Rondon teria ascendentes. O segundo povo indígena foram os Nambiquara, por meio de cujo território passava a linha telegráfica rumo a Porto Velho. O nervosismo dos trabalhadores levaram Rondon a reconhecer um conceito muito importante e novidadeiro e, em consequência, a tomar a atitude que logo tornou-se sua marca política e ideológica: que a expedição de esticar fios telegráficos estava penetrando território de um povo indígena, dono soberano das terras pertinentes, e que era de inteira legitimidade desse povo tomar satisfações, até mesmo agressivas, sobre essa putativa invasão de seu território. Portanto, para um espírito positivista e republicano, restava tão somente aquiescer a esse fato e procurar contorná-lo. Isso só seria possível pela busca do relacionamento amigável que pudesse levar a uma explicação e ao pedido de permissão para realizar a tarefa pretendida.

Assim, a busca do relacionamento, do contato com povos indígenas não nasceu de uma curiosidade extemporânea, etnológica ou sensacionalista. Nascia da necessidade de dar comunicação e explicação a essa intempestiva entrada no território de outrem. E esse outrem não falava sua língua, não tinha uma formalização de poder político, e, é certo, do ponto de vista de Rondon e da época, estava num estágio de compreensão do mundo, o animista, que o deixava aquém da compreensão correta da ação que estava sendo realizada.

Sobre a visão de Rondon, fruto de seu engajamento com o positivismo evolucionista, a antropologia faz uma forte ressalva. A antropologia moderna se estabeleceu no início do século contra a visão de que existe evolução cultural tal como fora proposta pelos evolucionistas do século XIX. Assim, dizer que os povos indígenas viviam no estágio animista se tornara, por volta da década de 1920, uma questão superada. Muito menos que seriam incapazes de uma compreensão política, se lhes fosse dado conhecer os pontos do problema. É evidente que compreender a penetração de uma frente armada em seu território, abrindo picadas, plantando troncos de árvores e esticando uns estranhos fios entre um e outro, estava perfeitamente na alçada dos povos indígenas.

Mesmo, porém, que Rondon achasse que os índios compreenderiam seus propósitos, ao serem contatados, por que então a morte ceifou tantas vidas como resultado do contato e a sobrevivência dos povos contatados ficou periclitante por tanto tempo?

O indigenismo rondoniano é acusado de não ter conseguido proteger e dar condições de sobrevivência étnica aos povos indígenas que foram contatados na primeira metade do século XX, como os Kaingang de São Paulo e Paraná, os Xetá do Paraná, os Xokleng de Santa Catarina, as diversas tribos hoje chamadas

de Pataxó, do sul da Bahia, os Maxakali e Krenak do leste mineiro, os Nambiquaras do Mato Grosso, os Ka'apor do Maranhão, os Kaiapó do sul do Pará, os diversos grupos Tupi-Kawahib de Rondônia, os Parintintin do sudoeste do Amazonas, e outros mais.

O próprio Darcy Ribeiro, ao escrever sua avaliação do SPI, documentou os modos como esses povos indígenas foram contatados, em cima das demandas urgentes da expansão agrícola nessas regiões, às vezes para protegê-los da sanha persecutória de fazendeiros e seringueiros, quase sempre para reconhecer a força avassaladora das frentes de expansão. Analisa também como suas populações foram tão negativamente afetadas, algumas delas tendo chegado ao ponto de não retorno, de incapacidade de reprodução física e cultural. Os Xetá são o caso mais trágico, pois chegaram a apenas sete sobreviventes, em 1960, de um total original de 90 pessoas, quando foram contatados nas matas do oeste paranaense em 1954. Quatro deles acabaram se casando com índios Kaingang e seus descendentes somam hoje umas 30 pessoas. Alguns povos indígenas sobreviveram em pequenos números e tiveram de se unir a outros povos para recuperarem suas populações e manterem um nível de sociabilidade e convivência cultural. É o caso dos índios Juma, de Rondônia, que se uniram aos Urueuauau; dos Xetá que vivem com os Kaingang; dos Kinikinao que foram absorvidos pelos Kadiwéu. Outros recuperaram suas populações e hoje assomam mais numerosos e quiçá mais politicamente seguros do que no passado recente. No cômputo geral todos os povos indígenas sofreram graves perdas demográficas nos primeiros 30 anos de contato, muitos continuaram em decréscimo por mais alguns anos e viram seus territórios reduzidos a porções muito menores do que antes controlavam.

A crítica, portanto, tem procedência, mas as explicações são igualmente compreensíveis para o contexto da época. Nesse tempo, em qualquer parte do mundo, os povos indígenas estavam em processo de queda demográfica e destituição cultural. No Brasil e nos trópicos do mundo isso parecia ainda mais verdadeiro. Os antropólogos que visitavam povos indígenas o faziam na expectativa de que eles, se não fossem os primeiros, certamente seriam os últimos a visitá-los em condições étnicas de sobrevivência. Os estudos etnográficos eram feitos no espírito de salvamento daquilo que podia ser salvo: amostras da cultura material, a coleta de mitos, a descrição de rituais, a análise de parentesco e das condições econômicas e ecológicas de sobrevivência.

Ao final desse período, logo após a Segunda Guerra Mundial, o Smithsonian Institute, uma das instituições científicas e museológicas mais prestigiosas do mundo, publicou, após mais de oito anos de trabalho, o famoso *Handbook of South American Indians*, uma espécie de enciclopédia dos povos indígenas da América do Sul. Nessa obra, quase todos os antropólogos que pesquisavam ou haviam pesquisado com povos indígenas escreveram resumos etnográficos desses povos, incluindo breves etno-histórias. Em todas elas o sentido era de descenso inexorável das condições de sobrevivência étnica.

Por que era inexorável a morte dos povos indígenas? Para os historiadores era mais do que evidente, e a atribuíam à brutalidade da conquista, à miscigenação e à contínua expansão das sociedades pós-coloniais. Para os antropólogos, a explicação foi dada pela teoria da aculturação, segundo a qual, quando dois povos se encaram, excluindo a possibilidade da destruição de um dos dois, a tendência é de que o mais forte passe a dominar o mais fraco e influenciá-lo rumo a mudanças culturais que o aproximem cada vez mais da cultura do dominante. O processo de aculturação iniciava-se a partir do momento em que o mais fraco se sentia abalado pela força do mais forte, perdia sua autoconfiança e passava a adotar elementos culturais do mais forte e ir cada vez mais e irrevogavelmente a se acostumar com o novo modo cultural adquirido, até o momento em que deixaria de ser diferente e passaria a pertencer ao contingente humano e cultural da sociedade dominante. No caso do relacionamento entre povos indígenas e a sociedade ocidental (brasileira), havia o agravante da transmissão de doenças que só com muitas dificuldades e a muito custo eram contornáveis, como a varíola, os sarampos e as doenças pulmonares, algumas das quais nem a civilização ocidental tinha curas à época. Assim, a morte por doenças parecia natural e inevitável. As populações indígenas decaíam inevitavelmente nos primeiros momentos do contato e relacionamento, mesmo quando havia alguma assistência médica. E essa queda continuava nos anos subsequentes exacerbada pela junção fatal entre doenças, baixa autoestima e o controle da cultura dominante. Aculturar-se tornou sinônimo de incorporação à sociedade dominante e foi visto como um processo inexorável. Não bem um genocídio, mas certamente um etnocídio.

Para Rondon, a morte dos índios que ele contactou pessoalmente ou por intermédio de seus auxiliares deve ter-lhe tocado tanto quanto ainda hoje toca a qualquer antropólogo ou indigenista que tenha passado pela mesma experiência. Pois, na verdade, os povos indígenas em contato recente continuaram a sofrer mortes substantivas até pelo menos a década de 1990, mesmo com a presença de médicos e indigenistas experientes. O fato é que, no mais das vezes, os contatos iniciais quase todos foram feitos ou sem a presença de assistentes de saúde ou com dificuldades para a prestação da assistência por causa da desconfiança dos índios com as novas e inesperadas doenças e suas conseqüentes fugas dos locais de contato, convivência e assistência à saúde. Nos últimos 40 anos de contatos, verificaram-se altos índices de mortandade entre quase todos os povos contactados, como os Panará, os Guajá, Avá-Canoeiro, Assurini, Parakanã, Araweté, Waimiri-Atroari, Arara, Kararaô, Txikão (Ikpeng), Cintas-Largas, Suruí, Zoró, Zuruahá, Kanamari, Zoé, Yanomami, Waiãpi, Kanoé, Akuntsu, Uruweuwauwau, e, se algum foi esquecido, também esse deve ter sofrido perdas demográficas imensas. Algumas dessas perdas ultrapassaram a faixa de 50% de sua população nos primeiros dois ou três anos. No entanto, afortunadamente, como em vários casos do tempo de Rondon, passados alguns anos, muitos desses povos contactados pararam de perder população e se encontram em franco

processo de crescimento, tendo recuperado seu efetivo demográfico original e se expandido, exceções em destaque.

O que significa tudo isso? Que, mesmo em condições de conhecimento adquirido e experimentado sobre as consequências mortíferas do contato, esse nunca se deu em boa paz e sem quedas demográficas, a não ser em casos de pequenos grupos que fazem parte de grupos maiores já contactados. Aí a presença de parentes já contactados ajuda os recém-contactados a entender o mundo dos brancos, especialmente de suas doenças.

Quer dizer também que o indigenismo rondoniano em relação aos povos que contactou não provocou as mortes que aconteceram por desleixo ou indiferença, como seus detratores atuais sugerem, mas, sim, por incapacidade do indigenismo – e, *lato sensu*, da sociedade brasileira e além, da civilização ocidental – de resolver os problemas das primeiras semanas e meses de relacionamento, em que uma confiança mútua tem que ser construída para que medicina seja ministrada nos moldes ocidentais, até mesmo com capacidade de antecipar epidemias e levar à cura (milagrosa, por incompreensível) no calor da agonia e do desespero dos índios acometidos de doenças desconhecidas. Tal incapacidade prevalece hoje em dia, e nenhum indigenista de boa cepa se arrisca a fazer um contato esporádico com um povo indígena. Durante nossa gestão de três anos e meio como presidente da Funai, evitamos de todos os modos contato com povos indígenas autônomos, mesmo aqueles que já tinham parentes contactados, como os Guajá.

Reconheçamos que há várias pressões para contactar povos autônomos. A principal, por ser a mais urgente, é quando um segmento de um povo autônomo entra em contato espontaneamente com algum segmento de uma frente de expansão, seja agrícola, madeireira, seja de caçadores. A segunda é quando se ouve dizer que algum grupo brasileiro atacou uma aldeia ou um grupo de índios autônomos. A terceira é quando se sabe que há segmentos de frente de expansão por toda uma área em que se conhece a presença de índios autônomos.

Em qualquer desses casos, há que tomar providências. No caso terceiro, pode-se protelar o contato tentando proteger o povo em causa. A proteção se dará, em primeiro lugar, pela delimitação de um determinado território como do povo indígena autônomo; em segundo lugar, demarcando esse território *in loco*; em terceiro, obtendo força policial efetiva (polícia federal ou florestal) para retirar e/ou impedir intrusos de invadir esse local e entrar em contato com o povo em causa. Em todos esses pontos, o risco é grande, o medo de que não dê certo, maior ainda. Mas é uma estratégia que tem dado certo há alguns anos, pois os contatos têm sido evitados. Nos dois primeiros casos mencionados de urgência, aí a necessidade leva à formação de equipes de contato, com todas as dificuldades de ter as pessoas adequadas e a melhor estratégia para o contato e, sobretudo, o pós-contato. Eventualmente, diversos povos indígenas autônomos serão contactados nos próximos anos e, além da competência dos indigenistas, do trabalho sério, da formação de equipes, das retaguardas financeiras e assistenciais, há que contar com a boa sorte.

Rondon, o homem de Estado

Até a década de 1980, Rondon era considerado um homem de Estado, um estadista brasileiro, e seu nome era respeitado em todos os quadrantes da vida intelectual e política brasileira. Tanto que um território brasileiro, quando passou a ser Estado federativo, tomou seu nome como justa homenagem conferida pelo Congresso Nacional. O estadismo de Rondon era entendido de várias maneiras. Em primeiro lugar, como militar que levava seu senso de dever à pátria, em primeiro lugar, e ao Exército, em segundo, acima de quaisquer outras obrigações. Nesse sentido, sua nomeação a marechal é tributo reconhecido nos escalões militares e sua elevação a patrono das comunicações mais ainda. Em segundo lugar, como homem público, no sentido de desenvolver suas atividades profissionais para o bem público e colocar os interesses maiores da nação acima de suas conveniências próprias, pessoais ou familiares. Só para dar um exemplo, entre 1907 e 1927, Rondon passou apenas um ano direto com sua família no Rio de Janeiro, o resto do tempo na lide da linha telegráfica, dirigindo a expedição de Theodor Roosevelt ao Rio das Dúvidas, ou visitando aldeias ou serviços de comunicação na Região Norte do país.

Rondon angariou ao longo dos anos o respeito da opinião pública brasileira, dos índios e caboclos do sertão, dos fazendeiros e dos políticos, das autoridades, celebridades e medalhões do país. Teve inimigos entre os fazendeiros que foram prejudicados pela demarcação de terras indígenas, por políticos que representavam esses interesses, que, frequentemente, criticavam o órgão no Congresso e planejavam a sua extinção para que a questão indígena fosse dirigida do âmbito do poder estadual. A Igreja Católica o abominava porque Rondon não somente era anticlerical no sentido mais cru da palavra (qual sentimento era conferido por suas convicções positivistas), quanto brigou veementemente com bispados e missões religiosas que penetravam entre os povos indígenas sem considerar o caráter laico da política indigenista. Nesse sentido, Rondon protagonizou, uma vez mais, a velha luta entre Igreja e Estado em relação aos povos indígenas brasileiros.

Aos amigos e aliados, Rondon apelava para que não dessem solução de continuidade às verbas da linha telegráfica e do SPI. Ao mesmo tempo, sabia driblar as pressões para dar emprego a indicados de amigos, a não ser que o órgão tivesse necessidade e o candidato, competência. A sua religiosidade positivista assustava um pouco os que o conheciam, sobretudo na medida em que o positivismo à brasileira foi se tornando cada vez menos importante, e até esquisito para o gosto do pós-guerra, com a penetração intelectual das ideologias comunista, fascista e liberal para prover os menos fortes de coração.

O estadismo de Rondon era especial no aspecto que mais consideramos: no reconhecimento intelectual e prático da participação dos povos indígenas na formação da nação brasileira, bem como no seu propósito de trabalhar para que os povos indígenas fossem respeitados por méritos próprios. Cabia à sua inte-

gridade positivista trabalhar para que a República reconhecesse essas virtudes políticas e englobasse os povos indígenas em seu manto protetor. Em carta que Rondon escreveu para um correligionário, em 3 de outubro de 1910, portanto, menos de um mês após a criação do SPI, essa visão intelectual e política está demonstrada de uma forma tão ousada que ainda hoje não se concebeu algo mais radical. Escreveu Rondon: “Ora, os índios não devem ser tratados como propriedade do Estado dentro de cujos limites ficam seus territórios, mas como Nações Autônomas, com as quaes queremos estabelecer relações de amizade” [grafia original].

Na verdade, a visão rondoniana não é totalmente original. Ela advém diretamente das proposições da Igreja do Apostolado Positivista, e, mais precisamente, da proposta encaminhada à Assembleia Constituinte de 1890. Nessa proposta o Brasil devia ser administrado em dois tipos de estados e reconhece os povos indígenas com direitos excepcionais. No decorrer das discussões daquela Assembleia, essa proposta foi completamente ignorada. Eis o texto da proposta do Apostolado Positivista:

A República Brasileira é constituída: 1º, pelos Estados do Brasil ocidental sistematicamente confederados, os quais provêm da fusão de elementos europeus com o elemento africano e o aborígine americano; 2º, pelos Estados americanos do Brasil, empiricamente confederados, os quais se compõem de hordas fetichistas espalhadas sobre o território da República. Esta federação consiste, de um lado, em manter com elas relações amistosas, hoje reconhecidas como um dever entre nações esclarecidas e simpáticas; e de outro garantir-lhes a proteção do governo federal contra toda a violência que as possa atingir, quer em suas pessoas, quer em seus territórios, que não poderão ser percorridos sem seu prévio consentimento, solicitado pacificamente e somente obtido por meios pacíficos.

Na minha opinião, tudo que o Brasil e os brasileiros sentem de bom e positivo em relação aos índios está encapsulado nessa frase de Rondon. Por sua vez, se algum objetivo maior pode haver de termos uma nação excepcional no seu relacionamento com os povos indígenas que a antecederam, que a formaram e que continuam a existir, a proposta do Apostolado Positivista continua como bandeira a ser levantada, como postura a ser emulada, como proposição política ao menos a ser lembrada e discutida nas suas possibilidades de realização. Executando a terminologia que caracteriza os índios como “hordas fetichistas”, a proposta positivista tem balizado o sentimento mais profundo do indigenismo brasileiro. E se, hoje em dia, os detratores de Rondon põem como o máximo de visão indigenista as proposições da Convenção 169, da OIT, ou a recém-aprovada Declaração Universal dos Direitos dos Povos Indígenas, da ONU, poderiam honestamente reconhecer nas proposições do Apostolado Positivista um pioneirismo ímpar e um ideal ainda a ser perseguido. De onde seria fruto esse ideal senão do espírito brasileiro de amor ao índio?

A história não se faz sem sacrifício, mas também sem ponderação, sem tradição e sem visão. Ela é realizada pela reflexão crítica mas amorosa sobre o passa-

do, pelo respeito ponderado à realidade social existente, vista duplamente como adversária e como companheira, e pela busca de transformação a partir daquilo que foi construído com consciência e com resultados. O que temos em mãos é uma história heroica do Brasil onde homens dedicaram suas vidas aos povos indígenas movidos pelo espírito de amor ou de compensação ou de aventura ou de desejo de transcendência, não importa o quê, guiados por uma visão extraordinariamente construída por brasileiros delirantes, e encarnada em Rondon. Essa visão cumpriu-se parcialmente, com erros e acertos, e continua fresca e saudável para continuar seu destino. Não sabemos se será cumprida em sua integridade. O certo é que, ao longo da história, ela foi enfrentando suas contradições, seus recuos e suas transcendências. Hoje somos mais conscientes da questão indígena no Brasil por causa desse percurso do indigenismo rondoniano.

Quando vemos outros países engatinhando para entender seus povos diferentes e dar-lhes condições de continuidade e respeito, vemos em retrospecto que muito do que se discute já foi pensado e trabalhado pelo espírito mais generoso da inteligência brasileira. É a partir desse patamar que devemos seguir nosso destino. Sem lastimarmo-nos pelos erros cometidos, sem choramingarmos pelos resultados negativos aqui e ali, mas olhando para o futuro com a mente posta nos acertos e nas novas condições existentes. Entre essas sobressai a ascensão demográfica dos povos indígenas, sua presença mais firme e forte no panorama político brasileiro e sua intensa vontade de participação na cultura brasileira mais ampla. Que essa participação seja orgânica, vinda do âmago cultural dos povos indígenas, para quem os jovens participantes devem manter uma lealdade inflexível. Que seja também aberta ao mundo, comunicativa e dialógica para que os demais brasileiros possam ganhar de sua sabedoria e visão de mundo.

Ser rondoniano é, portanto, estar neste mundo de radicalidade do pensamento e da ação, dentro do âmbito de um ideal republicano. Ser antirrondoniano é ser tão somente um ressentido da história e um pretensioso no presente. Pode-se até ser cristão e ser rondoniano, contanto que se respeitem as tradições e as religiões dos povos indígenas e não sejam vistos como candidatos ao martírio na cruz. Ser rondoniano é ser darcysista, ser orlandovillasboasiano, chicomeirellesiano, carlosmoreirano, é ser bonifaciano e, mais para trás na história, ser vieiriano e ser lascasasiano. Ser rondoniano é, enfim, ser fiel ao espírito do tempo brasileiro. É respeitar a tradição, sem se submeter ao conservadorismo. É confiar mais no amor entre os homens e na possibilidade de transcendência de suas culturas para entenderem-se uns aos outros.

RESUMO – Numa revisão contextualizada no tempo e projetada pelos seus resultados, a obra do sertanista marechal Cândido Rondon (1867-1958) é avaliada positivamente pela dedicação à causa dos povos indígenas do Brasil, pela formação de uma ética de respeito do brasileiro para com os índios e pela institucionalização do dever do Estado brasileiro de proteger, assistir e ajudar os povos indígenas a manterem-se coesos e autônomos e ao mesmo tempo se projetarem no mundo mais amplo. A vida de Rondon

é acompanhada desde a sua formação como cadete da Escola Militar, como membro da Igreja do Apostolado Positivista, como comandante da Expedição Rondon (1907-1930), que levou o telégrafo de Cuiabá a Porto Velho, e especialmente como criador e dirigente-mor do Serviço de Proteção aos Índios (SPI, 1910-1967). Rondon é o criador da expressão “Morrer se preciso for, matar nunca”, que pautou a ação de indigenistas brasileiros que fizeram os primeiros contatos com muitos povos indígenas desde 1910. E muitos morreram seguindo essa norma, numa clara demonstração do novo espírito humanista criado pela atitude rondoniana. O indigenismo brasileiro implantado por Rondon teve altos e baixos ao longo de quase cem anos, que hoje prossegue pela Fundação Nacional do Índio (Funai). De fato, muitos povos indígenas perderam suas terras e muitos foram dizimados no século XX, mas os mais de 220 que sobreviveram vêm crescendo em número, obtendo suas terras (13% do território nacional) e conquistando novos espaços político-culturais no Brasil.

PALAVRAS-CHAVE: Rondon, Indigenismo, Igreja do Apostolado Positivista, Serviço de Proteção aos Índios, SPI, Funai, Demarcação de terra indígena, Antropologia.

ABSTRACT – This paper reviews the life and work of Brazilian Indianist Marshall Cândido Rondon. Rondon’s life is marked by a profound dedication to the Brazilian Indian cause and to instilling in Brazilians a respect for Indian peoples. He influenced the Brazilian government in shaping a policy of protecting, assisting, and helping Indian peoples retain cohesive, self-determined societies. He also encouraged Indians to project their destinies onto a larger political context. The paper follows Rondon during his days as a cadet in the Military School; as a devout member of the Church of the Positivist Apostolate; as commander of the Rondon Expedition (1907-1930), which stretched the telegraph from Cuiabá to Porto Velho; and especially as the founder and leader of the Indian Protection Service (1910-1967). The Indian Protection Service is the precursor to today’s National Indian Foundation (Funai), founded in 1967). Rondon is the creator of the expression “Die if you must, never kill” which, since 1910, has served as the motto for many of the Brazilian indianists who made the first contacts with Indian peoples. Many of them died in service for the Indian cause, demonstrating the high purpose of this new kind of humanistic vision. The Indian policy established by Rondon has experienced ups and downs throughout the last 100 years. Indeed, several Indian tribes became extinct and many lost their lands in the 20th Century. However, of the more than 220 tribes that survive today the vast majority are growing in numbers, have had most of their lands demarcated (amounting to 13% of the Brazilian territory) and are conquering space in the Brazilian cultural-political panorama.

KEYWORDS: Rondon, Indigenism, Positivism, Positivist Apostolate of the Church, The Indian Protection Service, The National Foundation Index, Ethics, Humanism, Demarcation of indigenous lands, Survival ethnic, Anthropology.

Mércio Pereira Gomes é antropólogo, professor da Universidade Federal Fluminense e ex-presidente da Fundação Nacional do Índio (2003-2007). É autor dos livros *Antropologia* (Contexto, 2008), *O índio na história* (Vozes, 2002), *The Indians and Brazil* (UPF, 2000) e *A vision from the South: how wealth degrades the environment* (Van Arkel, 1993). @ – merciogomes@uol.com.br

Recebido em 27.11.2007 e aceito em 8.12.2007.