Thaddeus Gregory Blanchette

Cidadãos e Selvagens

Antropologia e administração indígena nos Estados Unidos, 1870-1890

coleção antropologias 11

e-papers

coleção 11
antropologias

LACED
LABORATÓRIO DE PESQUISAS
EM ETNICIDADE, CULTURA
E DESENVOLVIMENTO

MUSEU NACIONAL
UFRJ

Thaddeus Gregory Blanchette

Cidadãos e selvagens

Antropologia e administração indígena nos Estados Unidos, 1870-1890

Rio de Janeiro, 2013

e-papers

© Thaddeus Gregory Blanchette/E-papers Serviços Editoriais Ltda., 2013.
Todos os direitos reservados a Thaddeus Gregory Blanchette/E-papers Serviços Editoriais Ltda. É proibida a reprodução ou transmissão desta obra, ou parte dela, por qualquer meio, sem a prévia autorização dos editores.
Impresso no Brasil.

ISBN 978-85-7650-330-9

Projeto gráfico e capa
Andréia Resende

Diagramação
Sheila Neves do Rêgo

Revisão
Helô Castro

Conselho Editorial
Beatriz Maria Alasia de Heredia
Eliane Cantarino O'Dwyer
Carla Costa Teixeira
Carlos Guilherme Octaviano do Valle
Cláudia Lee Willians Fonseca
Cristiana Bastos
Gustavo Blazquez
Jane Araújo Russo
Jane Felipe Beltrão
João Pacheco de Oliveira
Laura Moutinho
Luiz Fernando Dias Duarte
Maria Filomena Gregori
Mariano Baes Landa
Mario Pecheny
Patricia Ponce
Sérgio Luís Carrara
Stefania Capone

Este livro foi viabilizado por recursos do projeto *Diverso – Políticas para a Diversidade e os Novos Sujeitos de Direitos: estudos antropológicos das práticas, gêneros textuais e organizações de governo*, realizado com financiamento da Finep através do Edital de Ciências Sociais 2006 (Convênio Finep/FUJB nº 01.06.0740.00, REF: 2173/06), coordenado por Antonio Carlos de Souza Lima, Adriana Vianna e Eliane Cantarino O'Dwyer.

Esta publicação encontra-se à venda no *site* da
E-papers Serviços Editoriais.
http://www.e-papers.com.br
E-papers Serviços Editoriais Ltda.
Rua Mariz e Barros, 72, sala 202
Praça da Bandeira – Rio de Janeiro
CEP: 20.270-006
Rio de Janeiro – Brasil

CIP-Brasil. Catalogação na Fonte
Sindicato Nacional dos Editores de Livro, RJ

B571c
Blanchette, Thaddeus Gregory
Cidadãos e selvagens: antropologia e administração indígena nos Estados Unidos, 1870-1890 / Thaddeus Gregory Blanchette. - Rio de Janeiro: E-papers, 2013.
206p.: il ; (Antropologias; 11)
ISBN 978-85-7650-330-9
1. Antropologia. 2. Índios da América do sul. 3. Sociedades primitivas. I. Tìtulo. II. Série

12-0465.CDD: 305.898
CDU: 316.347(8)

A minha tia Evie Huffer, cuja generosidade extrapolou os limites do dever familiar durante minha pesquisa para esse livro.
A meu tio Brett Van Akkeren, que, além de ser generoso e um dos poucos homens carecas realmente bonitos nesse planeta, me ensinou a fazer perguntas e a pensar sobre as respostas.

E, finalmente à memória de Vine Deloria Junior, o intelectual que primeiro iluminou este meu caminho.

Agradecimentos

Muitas pessoas contribuíram para este livro, e certamente vou esquecer de mencionar algumas, mas os mais importantes e que merecem meus agradecimentos sinceros, são...

Do Smithsonian Institution's National Museum of the American Indian (NMAI), Heidi McKinnon e Anne McMullen, que me convidaram para pesquisar em Washington D.C. como um *visiting scholar*. Da biblioteca do NMAI, Lynne Altstatt e Melinda White. Também do NMAI, Jill Norwood, que providenciou para mim trabalhos remunerados durante meu estágio no Museu, e Casey, que me indicou a obra de Demallie. Do National Anthropological Archives of the Smithsonian Institution, Bill Cox, Susan McElrath e Vyrtis Thomas. Do Smithsonian Anthropology Library, James Haug, Carmen Eyzaguirre e Maggie Dittemore. No Museu Nacional Brasileiro, professores Antônio Carlos de Souza Lima e João Pacheco Oliveira Filho eram interlocutores, amigos e mestres cruciais para o desenvolvimento desse trabalho.

O CAPES e o CNPq, que me proporcionaram bolsas de pesquisa, os alunos da UFF, universidade que me ofereceu um "lar" acadêmico para finalizar este livro, e meus colegas dos Departamentos de História e Sociologia desta instituição.

Devo um agradecimento especial a minha orientadora, Profa. Dra. Giralda Seyferth. A pesquisa da Dra. Seyferth é focalizada nos tópicos de raça, imigração e sociologia rural no Brasil e, portanto, poucos títulos de sua obra excepcionalmente valiosa encontram-se citadas na bibliografia abaixo. Essa situação é preocupante, pois um leitor incauto, não familiarizado com a obra de Dra. Seyferth, poderia acreditar que sua contribuição para esse livro foi mínima. Nada poderia ser mais errado: a Dra. Seyferth teve uma influência teórica extremamente importante sobre o trabalho apresentado nessas páginas. Sem sua análise de raça, etnicidade e nacionalidade como campos interligados e politicamente motivados de produção indentitária, eu jamais poderia ter percebido – muito menos analisado – o papel que os antropólogos detiveram na (re)produção de identidade indí-

gena nos Estados Unidos. Seus livros, artigos e aulas me inspiraram a analisar as ideologias sobre nação e alteridade que têm sublinhado o projeto antropológico naquele país. Mais importante, a Dra. Seyferth me deixou explorar uma área que ela não conhecia bem e, mesmo assim, me concedeu todo o apoio institucional, intelectual e emocional que meu projeto precisava – algo excepcionalmente raro no jogo acadêmico. Sem dúvida alguma, a maior parte do que é bom e útil nas próximas páginas é um resultado das sugestões e da influência de Giralda Seyferth. Os erros, é claro, são todos meus. Particularmente os de português.

Uma mão na bolsa de alguém e na outra uma arma, e você é altamente civilizado... Deseja só o suficiente para seu próprio uso e você é um pagão rústico. Gente civilizada tem coisas para mostrar aos seus vizinhos.

Zora Neale Hurston,
Dust Tracks on a Road

Resumo

O presente trabalho analisa o uso da antropologia aplicada nos assuntos indígenas americanos no período entre 1870 e 1890. A antropologia começou a institucionalizar-se como disciplina nos EUA nos anos 1870 e, desse ponto em diante, assumiu como uma de suas responsabilidades o fornecimento de apoio teórico e prático ao Office of Indian Affairs (OIA) em sua tarefa de administrar os povos indígenas dos EUA. Na década de 1880, os antropólogos do Bureau of American Ethnology (BAE) utilizaram o modelo social evolucionário de L.H Morgan para defender a distribuição individualizada de terras tribais e a transformação dos índios em proprietários e fazendeiros cidadãos da República, transformando as sociedades indígenas que a disciplina supostamente estudava *in natura*. Este livro se propõe a investigar esse processo e a demonstrar algumas de suas consequências para os índios, os antropólogos e a administração indígena.

Lista de ilustrações

Foto 1. Jovens sioux se vestem de peregrinos ingleses e índios para uma peça de teatro no Dia de Ação de Graças em Dakota do Norte, ca. 1900 17

Foto 2. *Our Greatest German American*. 25

Foto 3. Major John Wesley Powell em seu escritório, ca. 1886 103

Foto 4. Senadores Henry Laurens Dawes e John Morgan 120

Foto 5. Alice Fletcher, jovem e nos anos 1880, quando começou sua pesquisa entre os índios das Grandes Pradarias 141

Foto 6. Figuras importantes do debate omaha, ca. 1877 152

Figura 1. *American Progress*. 42

Figura 2. A remoção dos índios do sudeste para além do rio Mississippi, 1820-1840. 74

Figura 3. Os grupos indígenas removidos em seus novos lares no Território Indígena, por volta de 1850. (In: PRUCHA, 1984:96) 81

Figura 4. A redução das terras indígenas nos Estados Unidos, 1810-1859. 86

Figura 5. A migração e localização final da divisão omaha do grupo linguístico sioux, ca. 1830. (In: MEYERS, 1991) 146

Lista de siglas

AAA – American Anthropological Association

BAE – Bureau of American Ethnology

BIA – Bureau of Indian Affairs (o nome formal da OIA na segunda metade do século XX, às vezes utilizado já no século XIX, junto com "Serviço Indígena".)

MN – Museu Nacional

NAA – National Anthropological Archives

NARA – National Archives and Research Administration

NMAI – National Museum of the American Indian

OIA – Office of Indian Affairs (veja BIA)

SPI – Serviço de Proteção aos Índios

Sumário

Apresentação **19**

Introdução **23**
Origens e desenvolvimento do livro 32
Estrutura do livro 35
Conceitos e termos léxicos 35

Capítulo 1 Assuntos indígenas nos Estados Unidos, 1600-1865 **43**
Uma síntese de três narrativas 45
Missão puritana na América 51
Reduzindo selvagens à civilização 55
Esmagando as "serpentes brônzeas" 59
O nascimento dos tratados 63
Revolução e Remoção 69
A tese de Marshall 75
O início do desmembramento final do Território Indígena 79

Capítulo 2 Loteamento e o nascimento da etnologia oficial **87**
O Dawes Act de 1887 87
Pressões populares pelo fim da remoção 98
John Wesley Powell 100
A intervenção de Powell no debate parlamentar sobre os ute: 1874 103
A fundação do Bureau of Ethnology: 1878-1879 109
As intervenções de Powell no debate sobre o loteamento: 1881 115
Os efeitos das intervenções de Powell 121

Capítulo 3 Alice Fletcher: etnografia e práticas administrativas **131**
Alice Fletcher 141
A família LaFlesche 146
Alice no país dos omaha 154
Srta. Fletcher em Washington 166
Agente Alice 172

Capítulo 4 Conclusões **179**
Os efeitos do loteamento nos assuntos indígenas 183
Os efeitos do loteamento nos indígenas 186
O efeito do loteamento na antropologia 193

Referências bibliográficas **201**

Foto 1. Jovens sioux se vestem de peregrinos ingleses e índios para uma peça de teatro no Dia de Ação de Graças em Dakota do Norte, ca. 1900 (Foto em Nabokov, 1978:213)

Apresentação

Antropologia, Administração, "Clássicos" e Índios

Em *Cidadãos & Selvagens*, Thaddeus Blanchette retoma um tema muito mencionado nos estudos sobre história da antropologia, ainda que pouquíssimo tratado em pesquisas efetivamente densas à luz de material histórico significativo, como ele o faz. Trata-se da relação entre antropologia e administração governamental, por vezes restrita às denúncias acerca do colonialismo, e quase nunca tematizada nos estudos de povos indígenas em meio à formação de Estados nacionais, parte do que poderíamos chamar (como já se fez em outros tempos) "história do pensamento antropológico". No presente livro, antropologia, administração e índios surgem como resultante de uma pesquisa empírica muito mais abrangente, que abarca até os anos 1940[1].

Aqui vemos como a administração governamental de índios nos Estados Unidos da América no século XIX, contando já dentre seus quadros com estudiosos da disciplina antropológica em seu nascimento, utilizou modelos de leitura da realidade indígena elaborados a partir da obra de Lewis Henry Morgan, um dos autores referenciais canônicos da Antropologia em geral (um "clássico"), e da "tradição" nacional estadunidense em especial. O trabalho mais amplo de Banchette nos mostra não apenas como esse movimento foi parte constitutiva e intrínseca desse momento inicial, mas também permaneceu ao longo do tempo, as interpretações apoiadas na Antropologia sustentando inúmeras decisões de governo no tocante aos povos indígenas em território estadunidense. Ou seja, naquela "tradição" que veio a se afigurar como separando tão estritamente o "pensamento antropológico" dito "aplicado" daquele supostamente "puro",

1 BLANCHETTE, Thaddeus Gregory. *Citizens and Savages: Applied Anthropology and Indian Administration in the United States, 1870-1940*. Tese de doutorado. Rio de Janeiro: UFRJ/Museu Nacional/PPGAS, 2006.

nada era assim tão cindido até meados do século XX, e definitivamente no seu nascedouro as preocupações eram outras.

Mas talvez tão importante quanto constatar a mútua alimentação entre práticas de governo e saberes antropológicos, é perceber como as práticas de governo procuraram levar aos povos indígenas concepções alienígenas sobre os mesmos que, todavia figurariam em diversos registros como *a verdade* sobre eles. E nisso estavam numa perspectiva à frente de tantos outros, pela institucionalização dos saberes antropológicos, no entendimento época, num *Bureau of American Ethnology* (BAE). Trata-se de cenário muito anterior àqueles que vêm sendo estudados, em especial a partir dos anos 1920, pelos historiadores da disciplina antropológica. Em *Cidadãos & Selvagens* temos não apenas uma leitura de idéias, mas também das relações sociais em que estas emergiram e que fomentaram.

Sabemos pouco ou quase nada das relações entre o indigenismo brasileiro e as políticas governamentais estadunidenses para os indígenas. Em sua pesquisa, Blanchette localizou que em 1910 o grupo fundador do nosso Serviço de Proteção aos Índios (SPI) solicitou, via a pasta das Relações Exteriores do Brasil em contato com o Departamento de Estado dos Estados Unidos que o *Office of Indian Affairs* (OIA) enviasse ao Brasil todos os documentos que pudesse para informar sobre seu funcionamento. Não se tratou de um contato extemporâneo. Uma consulta aos estudos que estavam sendo feitos nos anos 1930 pelo SPI, acerca dos meios de regulamentar a definição de terras indígenas no Brasil, nos mostra que publicações do *Office of Indian Affairs* (OIA), eram das fontes mais lidas pelos atores do SPI, e a legislação daquele país no mesmo período das mais consultadas.

Há ainda muito a se pesquisar nessa seara, e o trabalho de Blanchette apenas nos aguça os sentidos. Não se trata de imaginar uma importação mecânica de modelos, mas isto sim de se pensar nos diálogos variados, nas redes que se estabeleciam, nas fontes para a imaginação social, que de certo modo retornariam depois, entretecendo-se em antropologias, indigenismos e políticas indígenas.

Creio, porém, que uma das grandes virtudes latentes do trabalho de Thaddeus Blanchette está num sinal nele lançado e que poderíamos muito bem procurar seguir: a da necessidade de constituirmos um campo que poderíamos chamar de "estudos norte-americanos" (ou "estadunidense"). Conhecemos pouco, ou quase nada, da história interna dos Estados Unidos da América (que ilumina muito da sua ação externa), aquele que foi o centro do poder capitalista hegemônico por toda a segunda metade do

século XX, e ainda hoje sedia instituições fundamentais para a produção de saberes e exercícios de poderes no cenário global, já antes nos inícios do XX era um exportador de modelos de ação e pensamento para o Brasil, notadamente em antropologia e indigenismo – nesse segundo caso passando muitas vezes pela mediação do México.

É fundamental que invistamos em conhecer a história interna norte-americana – para além dos ralos conhecimentos sobre "independência" e "Guerra Civil" nos Estados Unidos, como veiculados em cursos de história –, bem como conhecer as múltiplas correntes culturais entretecidas na rica e complexa história cultural estadunidense contemporânea. Quiçá, tais movimentos intelectuais podem nos ajudar a desconstruir em minúcias as mágicas hegemônicas que nos fazem criticar e aderir – ou aderir simplesmente, sem sequer criticar – aos valores por elas veiculados, exportados de muitas maneiras e formas, em produtos e suas embalagens, e que conosco coabitam fantasmaticamente, tão naturalizadas que estão, inclusive no campo dos saberes antropológicos.

Que em breve outros esforços de estudo dos centros de poder no cenário global proliferem, e que possamos parar de nos servir a nós mesmos como pratos à reflexão acadêmica estrangeira, ou meramente reproduzir (como muitas vezes temos feito, quando os brasileiros fazem pesquisa no exterior) as linhas de força que estruturaram as antropologias nos séculos XIX e XX. É nessa direção que Thaddeus Blanchette nos guia e que, seguindo-o, podemos melhor repensar o que ensinamos e o que fazemos em antropologia e junto aos povos indígenas.

Antonio Carlos de Souza Lima
LACED/Museu Nacional
UFRJ

Introdução

Atrás de cada homem bem-sucedido, encontra-se uma mulher. E atrás de cada política e plano que empesteia os índios, se esse fosse completamente examinado em termos de suas origens, encontra-se o antropólogo.

Vine Deloria Jr. "Anthropologists and Other Friends"[1]

...Por que não tentar aplicar [o atual refinamento teórico e metodológico da antropologia] ao estudo das estruturas administrativas desenvolvidas pelo conquistador para abordar os povos conquistados?

Antonio Carlos de Souza Lima[2]

A duas quadras da casa onde morei na infância, em Oshkosh, Wisconsin, em uma alameda quase deserta margeada, de um lado, pelo edifício da Legião Americana e, de outro, pela usina de tratamento de água da cidade, ergue-se sobre um pedestal uma corroída estátua de bronze em homenagem a um herói local. Quando eu era criança, a grama crescia alta em torno da base do monumento e a terra ao redor era coberta de arbustos e mato de todo tipo, formando o cenário ideal para a criançada brincar de índios e caubóis e para os seus irmãos mais velhos, um lugar conveniente para as primeiras experiências sexuais. Minhas memórias pessoais da estátua são mais vivamente associadas ao dia em que, durante a terceira série, um amigo próximo encontrou um prêmio na gincana realizada no "Oshkosh Sawdust Days", um festival anual que celebra a herança da cidade como assentamento de lenhadores de fronteira. Se me lembro bem, meu amigo usou o dinheiro do prêmio para comprar duas caixas de soldadinhos da Guerra Civil Americana com que nos divertimos todo o resto do verão.

---

1 In: DELORIA, 1970:81.

2 In: SOUZA LIMA, 1995:13.

A estátua era um ponto de referência local, familiar a todos da vizinhança. Marcava onde a Washington Avenue encontrava o Lago Winnebago, e nada mais. Mesmo o nome do homem homenageado era tão genérico e fácil de esquecer que, até hoje, nunca encontrei um amigo de infância que se lembrasse dele. O cavalheiro em questão vivera no fim do século XIX e era – como a maior parte da cidade naquela época – um imigrante alemão. Isto ficava óbvio pela maneira como estava vestido e pela inscrição na estátua. Como a estátua erguia-se numa parte do terreno da Legião Americana, a maioria de nós, crianças, presumia que se tratasse de algum herói de guerra local, já que a Legião fora criada para honrar e apoiar os que morreram nas guerras dos Estados Unidos. Porém, nenhum adulto jamais pôde me contar quem a estátua representava, ou porque a pessoa representada era considerada digna da homenagem, ou quando nós, como cidade, a havíamos removido de nossa memória coletiva.

Foi com alguma surpresa, pois, que no verão de 2004, quando visitava minha família, fiz uma caminhada até a Legião e imediatamente me dei conta de que eu sabia quem era o homem no pedestal e o que ele tinha feito. Na verdade, eu acabara de passar boa parte dos dois meses anteriores lendo sobre ele na Biblioteca do Congresso dos Estados Unidos, como parte de minha pesquisa para este livro.

O busto na Washington Avenue era de Carl Schurz, um teuto-americano, herói de guerra e ativista do Partido Republicano. Como secretário do Interior durante a administração do presidente Rutherford B. Hayes (1877-1881), Schurz fora criticado por vários reformadores da Costa Leste dos Estados Unidos (sobretudo por Helen Hunt Jackson), que acusaram a Repartição dos Assuntos Indígenas (ou Office of Indian Affairs – OIA) e o Departamento do Interior de presidirem um "século de desonra", durante o qual os povos antigos da América haviam sido espoliados de vastas parcelas de terra. O papel de Schurz na reação republicana a esses protestos foi crucial. Ao confrontar Helen Hunt Jackson e seus apoiadores, ele foi capaz de desviar o sentimento reformista de apoio aos direitos estabelecidos em tratados das tribos indígenas e canalizá-lo para a construção de um plano coeso para a assimilação dos índios como cidadãos americanos.

O General Allotment Act (ou Dawes Act) de 1887, que constituiu o resultado mais notável desses debates, estabeleceu o loteamento das reservas indígenas do país como parcelas de terra de posse privada. O objetivo da nova lei era acomodar os direitos dos índios a terra com o desejo de fazer passar estradas de ferro por aquilo que restara das antigas terras indígenas e de ali instalar assentamentos de colonos brancos. O resultado concre-

to, como mostrarei abaixo, foi a maior alienação de terras indígenas na história dos Estados Unidos, tudo feito sob a administração governamental e sem nenhum tiro disparado. Em grande medida, então, Schurz pode ser considerado o último conquistador do Oeste Americano: o ministro federal que articulou a ideologia que liberaria a maior parte das terras restantes da população nativa dos Estados Unidos para o desenvolvimento capitalista. Para qualquer patriota tradicional americano, este era um feito que merecia, no mínimo, uma estátua.

Para os moradores da minha cidade natal, Schurz quase não existia mais como figura histórica e a batalha travada por ele em torno da questão fundiária indígena nem sequer aparecia na memória municipal. Todavia, o significado do nome da nossa cidade – Oshkosh – era conhecido por todo estudante primário da região: era uma homenagem ao chefe indígena menominee que, supostamente, reconheceu o poder superior do homem branco e, então, cedeu pacificamente as terras em que foi construída a cidade, antes de retirar-se, humildemente, para a sua nova reserva, bastante reduzida, no norte do estado.

Foto 2. *Our Greatest German American*. "Nosso maior teuto-americano". Estátua de Carl Schurz em Oshkosh, Wisconsin, EUA. Foto de Richard Lewis

Evoco Schurz e a estátua misteriosa de minha infância para enfatizar um ponto reconhecível para a maior parte dos estudiosos da história indígena (nos Estados Unidos ou no Brasil): com frequência, os aspectos mais importantes de qualquer questão apresentada neste campo estão escondidos em plena luz, obnubilados por imagens populares dos índios e pela

assim chamada *questão indígena*. Este ofuscamento nos encoraja a traduzir a história em mito e esses mitos, por sua vez, acabam sendo elementos constitutivos do mito de nossas origens, identidade partilhada e estatuto social. Ao servirem a este propósito, criam exclusões, pois para que se iluminem certos fatos, deixam-se inevitavelmente outros na sombra.

A antropologia é um campo de produção de identidade, assim como o é a cidade de Oshkosh e, como tal, cria seu próprio conjunto de fatos – alguns que fazem parte do senso comum e outros que são entendidos como província de especialistas e detalhistas, quando não são esquecidos por inteiro. Como assinala Ernest Renan, a construção de uma herança comum obriga seus participantes a esquecer muito mais fatos históricos do que a lembrar (RENAN, 1990:45). Todavia, como comentou sabiamente Homi K. Bhabha sobre o postulado de Renan, não é tanto por meio do esquecimento quanto do lembrar, *e então imediatamente lembrar de esquecer*, que as narrativas de construção de identidade são formadas. Nesse sentido, pois, lembramos o que *fomos* para poder recusá-lo em nome do que *somos* (BHABHA, 1990:311). No domínio da história da antropologia, os elementos comumente esquecidos incluem o impacto da antropologia na cultura política ou popular e, mais importante, as atividades práticas que foram necessárias para que o campo pudesse se desenvolver institucionalmente. Estas são as coisas que os antropólogos "lembram de esquecer", tocando nelas apenas para imediatamente recusarem sua relevância para as questões em pauta.

Na antropologia americana, um dos principais fatos que foram constantemente lembrados apenas para serem rapidamente esquecidos é o envolvimento histórico da disciplina com a administração federal indígena e o grau em que ambos os campos ajudaram a constituir um ao outro e as modernas identidades indígenas nos Estados Unidos.

Geralmente, a *antropologia aplicada* é considerada um efeito colateral razoavelmente moderno da disciplina, e não um de seus propostos fundamentais. Com frequência (e particularmente no Brasil, onde os detalhes da história da antropologia americana são pouco conhecidos), o nascimento da antropologia aplicada é situado como um produto do período posterior à Segunda Guerra Mundial (o "Projeto Fox", de Sol Tax, é muitas vezes apresentado como o momento fundador dessa mitologia). Historiadores mais exaustivamente empenhados (como George Stocking) situam o início da antropologia aplicada no período da Grande Depressão anterior à Segunda Guerra, geralmente mencionando os experimentos da Office of Indian Affairs (Repartição de Assuntos Indígenas/OIA) com a antropologia.

Raramente se encontra um historiador da antropologia americana que vá além do século XX, relatando o envolvimento das primeiras gerações de etnógrafos americanos com o OIA. Nos poucos casos em que tais histórias aparecem, geralmente são apresentadas como um parêntese na vida do antropólogo em questão, e não algo que tenha feito parte de sua produção como cientista.

Assim, como Schurz era lembrado em minha cidade natal por seu histórico na Guerra Civil (quando era lembrado), os etnógrafos americanos do século XIX são lembrados por suas "contribuições importantes" – um estudo seminal da linguística sioux, do parentesco omaha ou do xamanismo hopi, por exemplo – e nunca por seus trabalhos nos salões do Congresso ou como intermediários de tratados e acordos fundiários entre os índios e os colonos. Essa parte de suas carreiras profissionais simplesmente não é considerada componente de uma "verdadeira antropologia", como agora a definimos, e sentimos que podemos então esquecê-la.

Um exemplo de como essa memória "esquecida" opera pode ser visto nos debates em torno da crítica da antropologia, formulada pelo falecido ativista indígena e acadêmico sioux Vine Deloria Jr., e publicada em *Custer Died for Your Sins*, em 1970. Se muita tinta foi gasta debatendo o quanto Deloria foi ou não "duro demais" com os antropólogos, ou se a disciplina, como um todo, "apoiou" os índios ao longo das décadas, nenhum antropólogo americano que eu conheça (com a possível exceção de Thomas Biolsi – ver LURIE, 1998; RANDALL, 1971, e HEINDENREICH, 1972, para outras reações) engajou-se com o ponto principal da crítica de Deloria: que a antropologia *sempre* foi uma cúmplice íntima do governo na construção da política indigenista federal nos Estados Unidos e, assim, um elemento constitutivo e transformador dos índios que ela supostamente estuda *in natura*. Mesmo quando os antropólogos de hoje se referem aos antigos trabalhos dos antropólogos do OIA, nenhum parece levar a sério a afirmação de Deloria de que na raiz de toda a política planejada para os índios nos Estados Unidos encontra-se um antropólogo – a não ser, é claro, para arbitrariamente descartar esta afirmação como uma mera retórica política. Todavia, a crítica de Deloria (que, devemos notar, foi articulada anos antes de Edward Said publicar um argumento similar relativo a outro contexto colonial em *Orientalism*) é amplamente sustentada por um registro histórico que nenhum antropólogo americano nega.

Este livro é uma tentativa de engajamento com a observação de Deloria e de atribuir significado a algumas das "estátuas esquecidas" que pontuam a paisagem da moderna antropologia americana, particularmente em relação

à construção de ideologias e de planos administrativos relativos aos índios. Seu foco é o envolvimento da antropologia com o Office of Indian Affairs no final do século XIX, época em que a fronteira finalmente se fechou nos Estados Unidos e os primeiros grandes núcleos de pesquisa antropológica foram sendo fundados naquele país. Meu intuito é demonstrar que uma das raízes da antropologia americana encontra-se na institucionalização da disciplina como uma forma de saber referente ao controle colonial dos povos indígenas da América do Norte. Falando em termos simples, quero demonstrar que a antropologia nos Estados Unidos sempre foi uma ciência aplicada, preocupada com o controle e o remodelamento do Outro e, sem ter desempenhado esse papel, ela dificilmente teria encontrado o apoio público e os recursos necessários para a sua institucionalização.

Escolhi analisar as últimas décadas do século XIX, pois esse período, como veremos abaixo, foi fundamental na institucionalização da antropologia como uma ciência e no seu engajamento com as questões pragmáticas da administração indígena. Um foco diferente ou mais extenso poderia facilmente ter sido escolhido. Eu poderia ter começado minha análise uma geração antes, com os trabalhos etnográficos/indigenistas de Henry Rowe Schoolcraft e Louis Agassiz, por exemplo – ou mesmo com aquele de Thomas Jefferson – e a teria estendido aos dias de hoje. Escolhi o período em questão por três razões. Em primeiro lugar, corresponde à época formativa da antropologia moderna, profissional. Nos anos após a Guerra Civil Americana, os antropólogos (ou os que seriam mais tarde classificados como protoantropólogos) eram quase que inteiramente amadores, sem suporte institucional. Cinquenta anos mais tarde, às vésperas da Primeira Guerra Mundial, estavam quase que totalmente institucionalizados no interior da academia, dos museus e do governo. Como Stocking observa (1976), a grande expansão e ramificação da disciplina ainda estava por vir, mas em 1914 a semente institucional da antropologia americana já havia sido plantada há tempos, e seus primeiros frutos já tinham sido recolhidos.

O período contemplado aqui, portanto (largamente falando, 1870-1890), abarca a fase inicial da constituição da antropologia como disciplina nos Estados Unidos: a época reconhecida pela maioria dos antropólogos americanos como a era "clássica" de seu campo. Foi este também o período em que a complexa dança da antropologia com as políticas do Estado para a administração dos povos subordinados realmente começou.

Uma segunda razão para o meu corte temporal tem a ver com as modificações sofridas pela assim chamada *questão indígena* nas últimas décadas do século XIX. Até a década de 1870, como veremos abaixo, o índio

era visto como um problema cuja solução poderia ser facilmente prorrogada. Sempre havia mais terras, além da fronteira civilizada, para onde empurrar tribos recalcitrantes. Com o fim da Guerra Civil e o fechamento da fronteira, porém, o índio transformou-se em uma questão de administração interna do Estado federal americano. À luz das teorias antropológicas da época, só restavam duas opções diante da alteridade indígena: genocídio pleno ou a transformação do índio em cidadão americano através de políticas de assimilação e de engenharia social.

Muitos leitores brasileiros podem se surpreender com o fato de o governo americano, apoiado pela antropologia da época, ter escolhido a segunda opção, e isto tange à terceira razão para o foco deste livro e minha justificativa principal por tê-lo escrito.

Como cientista social nascido nos Estados Unidos e radicado no Brasil há vinte anos, especialista nos temas confluentes de *raça*, *etnicidade* e *identidade*, tenho me surpreendido com a quase absoluta falta de atenção prestada por meus colegas brasileiros para com a questão indígena nos Estados Unidos. Sem dúvida alguma, os estudos comparativos de raça e racismo têm sido um dos grandes eixos organizadores através dos quais os cientistas sociais tentam articular comparações e contrastes entre as formulações socioculturais brasileiras e americanas. No entanto, discussões sobre o índio têm estado surpreendentemente ausentes desse debate. Enquanto existem centenas de livros sobre as relações raciais no eixo branco-negro nos Estados Unidos já traduzidos para o português, quase nenhum título (dos milhares disponíveis) sobre a questão indígena nos Estados Unidos está ao alcance dos leitores brasileiros. Um dos resultados dessa lacuna é a persistência de uma visão brasileira sobre a questão dos indígenas norte-americanos que parece mais calcada em filmes de Hollywood do que nos arquivos históricos. Falando francamente, muitos brasileiros ainda acreditam no mito de que os Estados Unidos eliminaram sua população indígena – diferente do Brasil, que supostamente a acolheu e a protegeu. Esta visão está longe de ser uma simples ilusão popular e vulgar. Vários intelectuais brasileiros têm sustentado teses e escrito livros e artigos que afirmam, sem a menor comprovação, que os povos indígenas da América do Norte foram completamente eliminados pela brutalidade do "colonizador anglo-saxão".

Analisando as inter-relações entre a antropologia e a administração indígena nos Estados Unidos nas últimas décadas do século XIX, pretendo remediar essa ignorância, explodindo uma série de preconceitos sobre relações raciais e a história americana que têm virado dogmas no Brasil

e que, infelizmente, ainda informam muitos estudos sociocientíficos em nosso país.

O principal deles, obviamente, é a noção de que os índios nos Estados Unidos foram quase completamente eliminados por um colonizador "anglo-saxão" duro, inflexível e irremediavelmente xenófobo. Como demonstrarei a seguir, não existia uma só resposta típica do Estado americano e dos colonos brancos daquele país à alteridade indígena, mas uma vasta gama de reações que iam da amalgamação ao genocídio. Cada povo indígena teve sua própria história de incorporação aos Estados Unidos e o todo é dificilmente qualificado por algum adjetivo singular. Ademais, qualquer pesquisador da história indígena no Brasil há de reconhecer na experiência americana muito mais paralelos do que contrastes quanto às maneiras com que os índios foram tratados pelos Estados-nação colonizadores.

O segundo dogma que desejo questionar é a ideia de que as relações raciais nos Estados Unidos são necessariamente caracterizadas pela segregação, em contraste com a miscigenação e a assimilação que supostamente marcam tais relações no Brasil. Como o texto a seguir demonstrará, as relações entre brancos e índios nos Estados Unidos, no final do século XIX, eram informadas por uma ideologia profundamente assimilacionista e miscigenadora. A meu ver, ampliar o foco dos estudos comparativos de raça nos Estados Unidos e no Brasil para além do eixo negro-branco e para regiões distantes da área da colonização inicial só poderá resultar em estudos mais valiosos do ponto de vista antropológico.

Finalmente, quero desafiar a noção, comum entre antropólogos cujos estudos da história da disciplina na América do Norte não vão além dos escritos de George Stocking, de que o desenvolvimento do *culturalismo boasiano* não foi simplesmente uma "mudança de paradigma" na maneira com que a alteridade étnica era concebida nos círculos antropológicos americanos. Embora, é claro, o conceito de *cultura* só tenha conseguido se consagrar na disciplina com os trabalhos de Boas, seus colegas e alunos, é errôneo imaginar que o pensamento da geração anterior de antropólogos americanos possa ser só e simplesmente caracterizado como uma espécie de biodeterminismo racista.

Houve, desde o início da colonização americana, um debate acirrado entre os proponentes do monogenismo e os do poligenismo. Como demonstrarei adiante, os primeiros antropólogos do Bureau of American Ethnography do Smithsonian Institution eram, em geral, fiéis seguidores de uma ideologia republicana-protestante que salientava a possibilidade de modificação do indivíduo – e de raças inteiras – através da educação. Essa

versão ativista do pensamento monogenista e morganiano era profundamente etnocêntrica, entendendo a cultura anglo-saxônica, protestante e de classe média da Nova Inglaterra do século XIX como o ápice da experiência humana. Todavia, tal ideologia buscava sua realização na transformação do *outro* em *self*, e não em sua segregação como ser inevitável e perpetuamente inferiorizado. Esta visão da dicotomia *self/outro* como algo transponível através da educação está profundamente enraizada na experiência histórica dos Estados Unidos e remete a um dos mitos mais fundamentais daquela nação: a de serem terra e povo regidos por um Destino Manifesto, o que resultará na consolidação de uma República perfeita, abençoada por Deus, cujos contornos, enfim, serão os da raça humana.

Este livro analisa, portanto, as mudanças que ocorreram na administração indígena nos Estados Unidos no contexto dos pensamentos antropológicos sobre raça, nação e minorias étnicas durante as últimas décadas do século XIX. Aqui, busco entender o papel que a antropologia teve nessas mudanças, analisando o trabalho de antropólogos americanos no campo político dos *assuntos indígenas*. Procuro mapear alguns dos efeitos que essas mudanças provocaram tanto na antropologia quanto no campo dos *assuntos indígenas* – aquele conjunto de ideologias e práticas relativas ao governo dos povos nativos. Finalmente, tento apresentar uma visão mais nuançada das teorias antropológicas americanas do final do século XIX, mostrando as ligações que elas mantiveram tanto com as políticas do Estado referentes aos povos indígenas, quanto com as ideologias e as estruturas socioculturais de mais longa duração.

Em vista dos objetivos acima descritos, já deve ter ficado óbvio que este livro não é um trabalho antropológico tradicional, e muito menos uma etnografia. Ele toma como objeto o estudo diacrônico da interação entre um campo político (administração indígena) e uma disciplina científica (antropologia). Todavia, a análise que apresento aqui não é nem propriamente histórica nem política. Meu interesse é a formação da cultura como um ato político e vice-versa; o vai e vem entre uma ciência nominalmente objetiva, mas culturalmente condicionada, e o campo subjetivo da política, cujo propósito afirmado é o desenvolvimento de políticas racionais para a administração da diversidade humana. Este é um campo tremendamente desconfortável para os antropólogos pois, como apontou várias vezes Vine Deloria Jr., é aqui que a teoria erudita da diferença humana se encontra com as práticas efetivas designadas para ordenarem vidas e comunidades humanas no interior de *polities* nacionais hierarquizadas.

Um truísmo conhecido por todo antropólogo, mas sobre o qual poucos refletem, é que Estados-nação não mantêm museus nacionais ou universidades federais com seus respectivos departamentos de antropologia porque congressistas, presidentes e burocratas são fascinados pela investigação da diversidade sociocultural humana. Uma das principais razões pelas quais se encontra dinheiro para manter essas instituições é o fato de que os agentes do Estado esperam conseguir uma fonte de consultoria especializada no momento de elaborar leis regulando a existência de povos dominados e colonizados, mas imperfeitamente controlados. A meu ver, a manutenção dos mais famosos departamentos antropológicos do mundo sempre dependeu deste fato. A antropologia desenvolveu-se como uma disciplina acadêmica, ao mesmo tempo em que progredia como uma disciplina no sentido focaultiano, i.e., como um instrumento utilizado para a transmissão de poder (FOUCAULT, 1984 [1977]:206). Uma face é absolutamente inseparável da outra – com as teorias antropológicas alimentando suas aplicações e vice-versa – e ambas as faces são partes integrais da mesma dialética. Uma investigação das estruturas, das ideologias e das conveniências que casaram a antropologia com a política do Estado no campo dos assuntos indígenas dos Estados Unidos é, portanto, um dever histórico e antropológico.

Origens e desenvolvimento do livro

Meu interesse pelos assuntos indígenas americanos e suas conexões com as políticas coloniais e imperiais dos Estados Unidos já existia muitos anos antes da minha formação como antropólogo. Meus estudos haviam me colocado em contato com o trabalho desenvolvido pelos doutores Antonio Carlos de Souza Lima e João Pacheco de Oliveira, dois antropólogos brasileiros que devotaram muito tempo e energia para tratar a administração indígena como objeto de investigação antropológica. Eu também encontrava bastante inspiração teórica no trabalho da Dra. Giralda Seyferth, que investigava raça, etnicidade e nação como campos de produção de identidade entrelaçados e politicamente estruturados. Minhas interações com estes pesquisadores permitiram que eu tivesse acesso a uma abundância de materiais concernentes à raça e aos assuntos indígenas brasileiros, em particular no que se refere a Cândido Rondon, ao Serviço de Proteção aos Índios e ao Conselho Nacional de Proteção aos Índios. Logo se tornou claro para mim, à luz de minhas leituras prévias sobre os assuntos indígenas americanos, que havia consideráveis paralelos entre o que ocorrera no Brasil e nos Estados Unidos no campo da administração indígena.

Minhas pesquisas iniciais atestaram que os antropólogos haviam desempenhado um grande papel nas tentativas de reforma da administração indígena, tanto nos Estados Unidos como no Brasil, mas que pouco, se tanto, havia sido escrito a respeito, especialmente no lado americano. Candidatei-me, então, a uma bolsa de pesquisa no National Museum of the American do Indian Smithsonian Institution; eu a consegui através da CAPES, passando oito meses nos Estados Unidos, a partir de janeiro de 2004. Lá, conduzi uma pesquisa básica sobre os assuntos indígenas.

Qualquer um minimamente familiarizado com este tópico entenderá que esta foi uma empreitada incrivelmente ampla para ser realizada de forma completa e exaustiva em somente oito meses. Há milhares de títulos sobre índios e assuntos indígenas disponíveis na American Library of Congress, e a seção de periódicos da Library of the National Museum of the American Indian at the Smithsonian, por si só, ocupa um salão de bom tamanho. Os arquivos do OIA no National Archive and Research Administration somam milhares de caixas de documentos e boa parte desse material é mal indexado. Decidi, então, reduzir as minhas leituras a uma bibliografia "esquemática", usando o padre Francis Paul Prucha como meu guia.

Os textos históricos de Prucha, como "The Great Father" (1986), são trabalhos de pesquisa e análise de alta qualidade sobre os assuntos indígenas e as relações entre os indígenas e os brancos nos Estados Unidos, e constituem uma leitura essencial para qualquer estudante empenhado seriamente no estudo destes tópicos. Prucha, mostrando-se mais útil ainda, produziu vários guias de pesquisa, como *United States Indian Policy: A Critical Bibliography* (1977b) e *A Bibliographical Guide to the History of Indian-White Relations in the United States* (1977a), que apresentam bibliografias proveitosas e relativamente completas para estudantes de assuntos indígenas dos Estados Unidos. Prucha também editou coleções, como Documents of United States Indian Policy (2000), que reproduzem e cotejam textos primários essenciais. Por fim, padre Prucha escreveu uma série de trabalhos metodológicos, como o *New Approaches to the Study of the Administration of Indian Policy*, em que se discutem minuciosamente as armadilhas e as questões que os pesquisadores atuais enfrentam ao mergulharem na história dessa área de estudos.

Embora padre Prucha talvez tenha feito uma leitura benevolente demais do papel que a religião – especialmente a Igreja Católica – desempenhou nos assuntos indígenas, a qualidade de sua pesquisa histórica básica é inquestionável, o que é um elogio e tanto quando se considera o quão

altamente polarizado e polêmico pode ser o campo de estudo dos assuntos indígenas nos Estados Unidos. Com Prucha como guia, reuni e li a minha bibliografia básica, compilando uma lista de trabalhos secundários a partir dessas leituras, em um efeito bola de neve, prestando particular atenção às referências às coleções de documentos.

Meu projeto inicial de pesquisa estava focado nas reformas feitas na administração indígena nos Estados Unidos entre 1920 e 1950 – reformas estas que foram antropologicamente orientadas e que influenciariam profundamente o desenvolvimento do indigenismo na América Latina, em geral, e no Brasil, em particular, na segunda metade do século XX.[3] Todavia, através da minha leitura da bibliografia organizada por Prucha, percebi que essa história seria incompleta sem um trabalho prévio que buscasse resgatar as interações entre antropólogos, administradores, políticos e índios no final do século XIX. Afinal de contas, foi esse nexo de interesses que estabeleceu o sistema que teria que ser reformado duas gerações mais tarde. Ademais, percebi que, fora alguma explicação das raízes ideológicas e institucionais da administração indígena nos Estados Unidos, qualquer leitor brasileiro ficaria completamente perdido. Portanto, antes de escrever a obra em si, era necessário escrever uma "pré-tese", que estabeleceria as coordenadas históricas da questão indígena nos Estados Unidos e o envolvimento dos antropólogos com os administradores indígenas nesse país.

O presente livro é o resultado de tal esforço. Originalmente escrito como parte da minha tese, ele foi retrabalhado e ampliado entre 2006 e 2008, durante meu estágio como professor substituto na Universidade Federal Fluminense, onde tive várias ocasiões de utilizar o material nele contido em sala de aula. Em grande parte, ele é o resultado das tentativas de explicar para meus alunos algumas das raízes da questão racial nos Estados Unidos. Também é fruto de conversas com meus colegas dos departamentos de História e Sociologia, em particular Daniel Aarão Reis, Cecília Azevedo e Sidnei Peres. Nas minhas interações com os membros dos corpos docente e dicente da UFF, fui mais uma vez sensibilizado pela quase absoluta falta de informação no Brasil sobre a questão indígena nos Estados Unidos e o grande interesse que existe por tais informações. O presente livro, então, é uma espécie de presente para meus colegas e alunos da UFF, escrito em uma linguagem que espero seja acessível para pessoas que não são especialistas no estudo de indigenismo. Desejo que ele respon-

3 Essas pesquisas seriam codificadas em minha tese de doutorado, defendida no Museu Nacional em agosto de 2006. O presente livro apresenta alguns materiais que fizeram parte daquela tese mais ampla (BLANCHETTE, 2006).

da a pelo menos algumas perguntas instigantes que esses companheiros e amigos têm me feito nos últimos anos.

Estrutura do livro

O primeiro capítulo lida com as coordenadas históricas e filosóficas dos assuntos indígenas nos Estados Unidos até a Guerra Civil Americana. O Capítulo II aborda a fundação do Bureau of American Ethnography do Smithsonian Institution no contexto da crise no campo político de relações indígenas, criada pelo fechamento da fronteira americana na década de 1870. O Capítulo III retrata a interação de uma etnógrafa, Alice Cunningham Fletcher, com a tribo dos índios omaha no loteamento individualizado de suas terras tribais – o primeiro loteamento criado de acordo com a orientação morganiana da antropologia americana, e que iria servir como modelo para todos os sucessivos loteamentos feitos pelo OIA. O capítulo final conclui o livro com uma análise mais generalizada do papel da interação entre antropólogos e administradores indígenas no final do século XIX, apontando alguns dos efeitos que isto viria a ter no futuro da disciplina e do campo político dos assuntos indígenas.

Quase todas as informações apresentadas aqui são oriundas de fontes escritas em inglês e arquivadas na Library of Congress, nos National Anthropological Archives e na National Archives and Records Administration, em Washington D.C. Para facilitar a compreensão, removi certos arcaísmos de algumas citações. O título *Cidadãos e Selvagens* é uma referência ao excelente trabalho de Hinsley sobre o Bureau of American Ethnology (BAE), *Scientists and Savages*, mais tarde reintitulado *The Smithsonian and the American Indian: Making a Moral Anthropology in Victorian America* (1981).

Conceitos e termos léxicos

Muitos conceitos e termos léxicos foram incorporados ao texto. Alguns são de natureza êmica, outros, ética, mas todos estão em geral em itálico e cada um merece muitas páginas de explicação e investigação. Não disponho de tempo ou espaço para explorar esses conceitos completamente, mas compilei uma lista, que está abaixo, de "definições de bolso", que devem servir para orientar o leitor quanto ao seu conteúdo e à sua intenção.

Americano

Como "norte-americano" é um nome errôneo quando aplicado a um país (a América do Norte é propriamente um continente e o Canadá e o México também se situam nesse continente junto com os Estados Unidos), e "estadunidense" seria um termo demasiadamente desajeitado, utilizo "americano" no presente trabalho para me referir aos Estados Unidos da América. A palavra tem a vantagem de ser um "termo nativo" ou êmico, i.e., uma palavra que os residentes daquela nação usam para se autodenominarem. O uso que faço do termo não implica os Estados Unidos serem a única e verdadeira "América".

Anglo-saxão

O termo "anglo-saxão" faz referência a um grupo étnico específico originado do sudoeste da Inglaterra, de onde veio boa parte dos colonizadores originais das 13 colônias americanas. Assim como Philips, entendo os americanos anglo-saxões como etnicamente distintos dos colonos brancos da margem céltica britânica (Irlanda, País de Gales, Cornuália e Escócia) e dos imigrantes brancos oriundos do resto da Europa (PHILIPS, 1999). "Anglo-saxão" tem sido empregado, é claro, de um modo mais amplo no último século da história americana, mas ainda se refere às famílias "antigas" de colonos, especialmente da Nova Inglaterra ou do Velho Sul, com frequência membros da igreja anglicana e das congregações protestantes com muitos séculos de existência. Durante o período com o qual trabalho aqui (1880-1945), o grupo tendia a se reconhecer como um povo coeso – o que chamaríamos de um grupo étnico, seguindo a trilha de Max Weber (WEBER, 1978:361). Devo salientar que geralmente não uso "anglo-saxão" como a maioria dos cientistas sociais brasileiros empregam o termo, como sinônimo de *branco* e *anglofalante*. As poucas exceções a essa regra geral serão óbvias no contexto circundante.

Quantum Sanguíneo

Tanto Karen Blu (1980) como David Schneider (1968) discutiram a crença americana no "sangue" como algo capaz de transmitir a identidade étnica ou racial, e o quantum sanguíneo deve ser entendido à luz dos escritos destes dois antropólogos. Tradicionalmente, o quantum sanguíneo tem sido usado nos Estados Unidos para medir o grau de "indianidade" de uma pessoa, segundo as categorias mais comuns de *full blood* ("sangue puro"), *half blood* e *quarter blood*. "Sangues puros" são presumivelmente 100%

índios em ancestralidade e cultura, enquanto as outras gradações revelam progressivamente menos "indianidade". Diferente dos conceitos americanos de raça no caso da ancestralidade africana, uma pessoa precisa de uma quantidade *mínima* de "sangue" – geralmente 1/8 a 1/4 – para ser considerado um índio "real" (no caso da identidade africana, a hipodescendência é a regra, i.e., "uma gota de sangue africano já é suficiente para qualificar alguém como negro"). Como Scott Malsomson assinalou (2000:110), embora o quantum sanguíneo implique a possibilidade de se medir a herança étnica e biológica do indivíduo em termos precisos, nada tem de preciso e objetivo. Pelo contrário, o quantum sanguíneo tende a ser um traço culturalmente construído, que determina traços físicos e sociopolíticos que supostamente corresponderiam à "indianidade".

Civilização

Em sua acepção histórica e etnocêntrica, empregada pela maioria dos indivíduos envolvidos com os assuntos indígenas durante o período considerado aqui (segundo os valores da América anglo-saxã de fins do século XIX), a *civilização* é entendida como sinônimo de organização social urbana, industrial, capitalista e pequeno-burguesa típica dos Estados Unidos da Costa Leste durante esse período. Ela, por sua vez e dentro dessa perspectiva etnocêntrica, pode ser entendida como o patamar mais alto e a finalidade da evolução social. Mais cientificamente, o processo é entendido, segundo Norbet Elias (1993), como a substituição das restrições externas sobre o comportamento individual por uma regulação interna e moral de acordo com os valores característicos dessa forma de organização social. Em grande parte, estas duas definições foram congruentes durante o período estudado aqui.

Amigos do índio

Eram os americanos que lutavam pela reforma dos assuntos indígenas. O termo originou-se no século XIX e primeiramente se referia a pessoas como a antropóloga Alice Fletcher (ver Capítulo III deste livro). Rusco define os amigos dos índios como um pequeno grupo de indivíduos (brancos em sua maioria) e organizações que se destacavam no campo político dos assuntos indígenas em fins do século XIX e início do século XX. Falando sobre esse grupo, Rusco diz que "eu comecei chamando-os de *elite da política indígena*, mas aos poucos concluí que as pessoas que deveriam exercer um papel importante na determinação da política indígena nacional não dis-

punham de uma unanimidade consistente e tampouco (coletivamente) das características estruturais implicadas naquele termo" (RUSCO, 2000:xiv).

Indígena, nativo americano, índio, nativo, povos indígenas

Nomear apropriadamente os povos autóctones da América do Norte é um debate político inesgotável. Neste livro, preferi "nativo", "povos indígenas" e "nativo americano", mas também uso "índio". Lembro aos leitores que estou lidando com os administradores dos nativos americanos e não com os nativos americanos *per se* e que, neste universo, nos Estados Unidos, o termo usado por tais administradores para se referirem aos seus tutelados é "índio". Estou consciente do fato de que este termo é etnocêntrico ao extremo, já que pressupõe uma homogeneidade de experiência e de vivência para os inúmeros povos nativos das Américas. Contudo, qualquer termo que pudéssemos potencialmente usar neste contexto sofre do mesmo mal. *Índio* pelo menos tem a vantagem de ser um "termo nativo" – os "nativos", neste caso, sendo os administradores, os representantes do Congresso, os "amigos do índio" e os antropólogos que definiram o campo político dos assuntos indígenas nos Estados Unidos no século XIX (por isso, é claro, os Estados Unidos têm um Bureau of Indian Affairs e um National Museum of the American Indian).

Assuntos indígenas

O significado de "assuntos indígenas", as similaridades e as diferenças entre este termo e outros, como "indigenismo", "proteção dos índios" ou "missão civilizadora", no mínimo merecem um artigo à parte. Trata-se de um tópico denso demais para ser enfrentado aqui com competência. Por ora, nós nos contentamos em dizer que "assuntos indígenas" é um campo político no sentido que Pierre Bordieu atribui ao termo (1981:3-4), uma arena em que produtos políticos, problemas, programas, análises, comentários, conceitos e acontecimentos são gerados pela competição dos agentes que ali atuam e entre os quais os cidadãos comuns – reduzidos ao *status* de meros "consumidores" – devem escolher. O termo "assuntos indígenas" engloba a totalidade das relações entre os colonos brancos dos Estados Unidos e os *polities* nativos – sejam estas caracterizadas por guerra, troca, segregação, ou por tentativas missionárias de civilizar e assimilar.

"Assuntos indígenas" é um termo consagrado pelo Office of Indian Affairs, fundado em 1824 para administrar as relações entre o governo federal e as unidades políticas nativas americanas; mas o próprio OIA é ape-

nas um agente só – embora importante – no campo político dos assuntos indígenas. Outros agentes históricos incluem os grupos de brancos *amigos do índio*, diferentes igrejas e missões, a indústria ferroviária, políticos brancos e especuladores de terras nos níveis do Estado e dos municípios, o Congresso Federal (geralmente por meio dos Comitês do Congresso e do Senado sobre os Assuntos Indígenas, que criam as políticas e as leis a respeito dos índios e gerenciam as atividades do OIA), o Ministério Federal Superior do OIA (o Departamento de Guerra até 1849 e o Departamento do Interior depois disso), antropólogos e, crucialmente, os vários povos, tribos, nações, bandos e *pueblos* indígenas presentes no território controlado pelos Estados Unidos.

Território indígena

A terra sob o controle nominal das políticas soberanas ou semissoberanas dos nativos americanos é tradicionalmente conhecida nos Estados Unidos como Indian Country ou Indian Territory. Do início a meados do século XIX, o termo referia-se genericamente a todas as terras a oeste do rio Mississipi. Hoje, o seu uso diz respeito (e não sem alguma ironia) às terras e às reservas sob o controle dos governos tribais. "Território indígena" também era o nome oficial da coleção de reservas demarcadas em meados do século XIX no atual estado de Oklahoma. Esse uso do termo foi eliminado com a criação do estado de Oklahoma, em 1905.

Problema indígena/questão indígena

Geralmente entendemos *questão indígena* ou *problema indígena* como oriundo da capacidade que as unidades políticas (*polities*) nativas americanas têm de interferir de modo unilateral nos planos e nas metas das nações que estão tentando conquistar e/ou absorver as populações e as terras indígenas. Pode-se dizer que, no seu nível mais básico (e do ponto de vista do colonizador), a *questão indígena* fica reduzida à pergunta: "Como podemos fazer para que os índios desapareçam?". Contudo, é importante se dar conta de que a *questão* em si é geralmente articulada apenas quando um ou outro grupo de nativos americanos representa uma barreira em potencial à expansão do Estado ou mercado e/ou faz exigências ativa ou passivamente quanto ao orçamento do Estado. Em outras palavras, os índios são raramente vistos como "uma questão" quando não se põem no caminho de uma empreitada de expansão colonial e/ou capitalista.

Indigenismo / Indigenista / Indianismo

Entende-se *indigenismo,* segundo Antônio Carlos Souza Lima, como:

> O conjunto de ideias (e ideais, i.e., aquelas levadas à qualidade de metas a serem atingidas em termos práticos) relativas à inserção de povos indígenas em sociedades subsumidas a Estados nacionais, com ênfase especial na formulação de métodos para o tratamento de populações nativas, operados, em especial, segundo uma definição do que seja *índio*. A expressão *política indigenista* designaria as medidas práticas formuladas por distintos poderes estatizados, direta ou indiretamente incidentes sobre os povos indígenas. Isto exclui outros aparelhos de poder da esfera da definição, implicando não se falar em uma *política indigenista* eclesiástica, nem tampouco condicionar a ideia de atos oficiais afetando populações autóctones à existência de uma racionalidade onde as ações práticas correspondem a um planejamento implícito e, sobretudo, explícito (LIMA, 1995:14-15).

Vale lembrar que o *indigenismo* foi também a ideologia no México, durante a primeira metade do século XX, que pregava a recuperação e a valorização das tradições e dos modos de vida dos nativos americanos e a incorporação destas características como marcadores da identidade nacional (ambos, Brasil e os Estados Unidos, passaram por movimentos semelhantes no campo literário no século XIX). Embora o termo não tenha sido utilizado por nossos informantes históricos (foi um conceito plenamente desenvolvido somente no século XX), às vezes o uso, ao longo do livro, no sentido forjado por Souza Lima, como termo ético.

Repartição de Assuntos Indígenas/Bureau of Indian Affairs/Office of Indian Affairs/Serviço Indígena

O OIA/BIA foi e ainda é a instituição responsável pela administração dos programas federais para os povos nativos do Alasca e as tribos indígenas dos Estados Unidos reconhecidas pelo governo federal. O Bureau of Indian Affairs (BIA) tem sido tradicionalmente dirigido por um comissário indicado diretamente pelo presidente da República. O BIA tecnicamente foi estabelecido em 1947 como o sucessor da Repartição de Assuntos Indígenas (Office of Indian Affairs, ou OIA), criada pelo Departamento de Guerra em 1824 e transferida para o Departamento de Interior por ocasião da criação deste em 1849. Contudo, a mudança de 1947 foi praticamente de natureza nominal e, desde o final do século XIX, ambos os nomes têm sido

empregados de modo intercambiável (junto com Serviço Indígena) para nomear esta instituição. No livro, privilegiei "Office of Indian Affairs" e "OIA" como nome para essa entidade e, embora os informantes às vezes empreguem "Bureau" ou "BIA", mantive esta denominação.

Destino Manifesto

A expressão "Destino Manifesto" relaciona-se à crença de que os Estados Unidos têm uma missão, ditada por alguma entidade ou força transumana, de expansão política e econômica. Historicamente, a expressão foi cunhada pelo jornalista John O'Sullivan, em 1845, no contexto do debate a respeito da anexação dos estados do Texas e Oregon, que Sullivan apoiava por acreditar que cabia aos Estados Unidos "o destino manifesto de se espalhar e tomar posse de todo o continente, um presente da Providência para o desenvolvimento do grande experimento de liberdade e de autogoverno federativo a nós confiado" (*apud* JOHANNSEN, 1997:9-10). Portanto, o Destino Manifesto é geralmente associado ao período de expansão dos Estados Unidos pelo continente norte-americano.

Emprego a expressão, contudo, para indicar a crença predominante no pensamento americano de que a expansão política e econômica dos Estados Unidos estaria protegida por alguma força extra-humana (seja Deus, a natureza, a história ou o mercado), e que os contornos da nação seriam mais cedo ou mais tarde – graças a essa força – congruentes com aqueles da própria Criação. Nesse sentido, é importante analisar não apenas as faces expansivas e violentas do Destino Manifesto, mas também seus aspectos missionários e persuasivos. Já que o capitalismo e a democracia republicana são entendidos nessa tradição americana como formas superiores de organização social – evidentemente e por natureza – e vistos, num tempo próximo ou distante, como estruturas que englobarão toda a humanidade, muitos americanos têm tradicionalmente procurado uma confirmação dessas crenças na conversão de não americanos ao capitalismo, no estilo americano e no da democracia republicana. Neste sentido, então, o Destino Manifesto representa o sentimento tradicional e hegemônico dos americanos de que os Estados Unidos detêm um mandato divino ou extra-humano para refazer o mundo à sua imagem.

Figura 1. *American Progress*. O quadro *Progresso Americano*, pintado por John Gast por volta de 1872, oferece uma ilustração gráfica do Destino Manifesto. Nele, os americanos, apoiados pela tecnologia de ponta da época (ferrovias, o telégrafo) rumam continente adentro sob a luz do progresso, enquanto os índios, junto com os bichos selvagens da terra, se afastam pelas sombras

Capítulo 1

Assuntos indígenas nos Estados Unidos, 1600-1865

É um pouco surpreendente, quando entramos em tratados com nossos irmãos, os brancos, que a reclamação deles seja por mais terra! De fato, no passado, parecia ser uma formalidade deles insistirem em receber aquilo que sabiam que não poderíamos nos recusar a dar. Mas, sob os princípios da justiça, da qual recebemos garantias na ocasião de negociar o presente tratado, e em nome do livre arbítrio e da igualdade, preciso rejeitar sua demanda... Novamente, se fôssemos perguntar sob qual lei ou autoridade vocês podem demandar nossas terras, eu responderia: nenhuma! Suas leis não são válidas em nosso país e nunca foram. Vocês falam da lei da natureza e da lei de nações e ambas são contra vocês.

Corn Tassel, estadista cherokee, falando aos comissários de paz dos Estados Unidos em 1785[4]

Civilização ou morte a todos os selvagens americanos!

Brado militar americano do século XIX[5]

O presente livro discute as relações que a antropologia americana (mais particularmente, o Bureau of American Ethnography do Smithsonian Institution) manteve com o Office of Indian Affairs (Repartição de Assuntos Indígenas, ou OIA), no final do século XIX, na tentativa de criar e conduzir uma política de assimilação forçada dos índios americanos, dirigida para o desaparecimento destes como povos discretos e semissoberanos.

Como Talal Asad afirma no caso da antropologia britânica (ASAD, 1973:17), as contribuições da etnologia para a administração colonial po-

4 In: NABOKOV, 1978:122-123.

5 In: PEARCE, 1953:55.

dem não ter sido cruciais para a manutenção da burocracia colonialista; todavia, foram muito importantes para o estabelecimento da antropologia como campo científico. Por meio de seu engajamento com os assuntos indígenas, etnólogos americanos construíram para si uma posição no interior do Estado americano, estabelecendo a antropologia como uma ciência prática e séria, lançando assim as fundações para o desenvolvimento da antropologia moderna. Além disso, a participação ativa dos etnólogos na administração indígena proveu a base de muitas monografias clássicas da etnografia americana de fins do século XIX, como o trabalho pioneiro de James Mooney sobre a Ghost Dance (MOONEY, 1973 [1896]). Finalmente, como argumentarei adiante, diferente dos antropólogos britânicos de *fin de siècle*, seus colegas americanos promoveram um impacto determinante nas políticas administrativas indígenas de seu tempo, particularmente na construção do Dawes Act de 1887.

Para que os nossos leitores possam melhor entender as raízes históricas que subscreveram os acontecimentos no campo político de assuntos indígenas no final do século XIX, será necessário, porém, apresentar um "mapeamento" básico da Questão Indígena nos Estados Unidos, da época colonial até a Guerra Civil Americana. Este capítulo, portanto, apresenta esse mapeamento, destacando dois temas inter-relacionados nessa cartografia: a construção e a transformação do "discurso da selvageria" tal como foi aplicado aos índios; e os movimentos legais e institucionais levados a cabo pelo governo americano segundo a sua tentativa de restringir, reduzir e assimilar as populações indígenas ao seu poder político. Este capítulo irá fornecer aos leitores uma compreensão básica do fluxo da história dos assuntos indígenas desde o primeiro contato entre índios e europeus na América do Norte até fins dos anos 1870. Sobretudo, irá ajudar a corrigir a noção, disseminada entre historiadores e antropólogos brasileiros e erroneamente sustentada por mais de um século de pensamento social brasileiro, de que os povos anglo-saxões da América do Norte eliminaram fisicamente as populações indígenas daquele continente.

O principal propósito do capítulo, todavia, é apresentar um tema onipresente, ao longo da história americana, das relações entre colonizadores americanos e povos subordinados: a compreensão de que o desaparecimento destes últimos é o resultado inevitável de alguma agência extra-humana. Durante o início do período colonial, essa agência era compreendida como Deus. Havia sido a Divina Providência que trouxera os anglo-saxões ao novo continente, e o desejo de Deus lhes garantira sua eventual e total

conquista. A expansão e o progresso americanos eram, dessa forma, um mandado dos céus – e entendidos como o Destino Manifesto da nação.

O termo "Destino Manifesto" foi originalmente cunhado em 1845 por um editor de jornal de Nova York, John L. O'Sullivan, que afirmava que as tentativas europeias de bloquear a expansão americana seriam um ato contra Deus, pois este Ser teria garantido "o cumprimento de nosso Destino Manifesto de espalhar-se pelo continente reservado pela Providência para o livre desenvolvimento de nossos anualmente multiplicados milhões". Dois anos depois, Robert J. Walker, então secretário do Tesouro, ecoou esses sentimentos, declarando que "mais alto que qualquer poder terreno [...] ainda guarda e dirige nosso destino, nos impele adiante, e selecionou nosso grande e feliz país como um modelo e centro último de atração para todas as nações do mundo" (LAFEBER, 1989:91-92). Nestas duas citações, podemos ver os três principais conceitos que subjazem a essa ideologia: expansão (inicialmente sobre o continente e, em última instância, por todo o mundo), desenvolvimento econômico capitalista e competição com outras nações, numa empreitada que tinha por finalidade o estabelecimento dos Estados Unidos como a única civilização da humanidade.

Embora o Destino Manifesto fosse originalmente uma declaração contra a interferência de poderes imperiais estrangeiros em assuntos norte-americanos, também continha em si a crença de que os antagonistas nativos dos Estados Unidos seriam varridos para o lado e desapareceriam. O elemento-chave dessa estrutura ideológica era que o poder responsável por garantir a expansão política e econômica americana não estava sob o controle de nenhuma coletividade humana, mas nas mãos de alguma força maior, sobre-humana.

Uma síntese de três narrativas

Como nos recorda Edward Brunner, "estruturas narrativas organizam e conferem significado à experiência, mas há sempre sentimentos e experiências vividas que não são plenamente englobados pela narrativa dominante" (BRUNNER, 1986:143). A história dos assuntos indígenas nos Estados Unidos entre 1600-1865, que apresento abaixo, sintetiza três estruturas narrativas que começaram a adquirir visibilidade nas ciências sociais americanas nos anos 1960 e foram se tornando dominantes ao longo da última terça parte do século XX. Sua atual aceitação nas humanidades enraíza-se mais em fenômenos históricos e políticos do "mundo real" do que em qualquer (r)evolução no pensamento social americano. Como Brunner assinala, "novas narrativas não emergem da pesquisa de campo antropológica

[...] mas da história, de condições do mundo" (id.:152). É de se esperar que as estruturas tratadas aqui sejam reavaliadas e transformadas e, à medida que essas transformações ocorram, justificativas históricas serão encontradas para apoiar os novos valores assinalados por elas. Por enquanto, sinto que elas ofereceram a melhor chave para uma descrição concisa da história dos primeiros dois séculos e meio de assuntos indígenas nos Estados Unidos.

A primeira de nossas três estruturas narrativas envolve o que poderiam ser chamados de estudos revisionistas da história americana, tentativas de reavaliar a expansão americana à luz das experiências da Guerra do Vietnã.[6] Muitos estudiosos, hoje destacados, afiaram suas garras nos temas do antimilitarismo e dos direitos civis quando frequentaram a universidade nos anos 1960 e 1970, e muito de sua produção subsequente veio a refletir preocupações políticas mais amplas. A resultante "escola de pensamento" (por assim dizer) inclui pessoas como Noam Chomsky (1969), William Appleman Williams (1969), John Dower (1987), Howard Zinn (1980) e Walter LaFeber (1989), entre muitos outros. Embora a maior parte desses autores situe as raízes do imperialismo americano na ideologia do "Destino Manifesto", alguns deles – incluindo Richard Drinnon (1980), Francis Jennings (1975), David Stannard (1992) e Roy Harvey Pearce (1953) – dispensaram uma atenção especial à história das relações entre colonos brancos e povos indígenas, e ao papel que isso teve na construção dos conceitos americanos de conquista e missão civilizadora.

A principal contribuição dessa escola foi a criação de uma genealogia do colonialismo americano que parte das tentativas inglesas no século XVII de pacificar a Irlanda e prossegue até as aventuras ultramarinas americanas do século XX, demonstrando como as imagens de Outros exteriores racializados e as políticas a eles dirigidas foram recicladas em vários momentos da história da expansão norte-americana. O trabalho de Richard Drinnon (1980; 1987) é, sob este aspecto, o mais enfático. Onde esses autores erram, infelizmente, é nas leituras demasiado generalizadas da história. Mais do que isso, os atores centrais de suas narrativas tendem a ser o poder estatal e o capital americanos, um foco mais genérico que muitas vezes falha em captar a rica interação entre atores diversos, que são a trama e a urdidura da história. Apesar de todas as suas falhas, esses autores foram importantes por delinearem continuidades nas ideologias

6 No capítulo 6 de seu livro *Culture*, Adam Kuper oferece um tratamento adequado, ainda que necessariamente amplo, de como essas experiências afetaram a academia americana.

do expansionismo americano, algo que estava conspicuamente ausente da historiografia tradicional americana.

A segunda das estruturas utilizadas aqui pode ser rotulada de etnonacionalista, e emergiu do movimento dos direitos civis dos anos 1960 e 1970. Um dos efeitos colaterais da preocupação norte-americana com a raça durante essas décadas era a visibilidade crescente de trabalhos de autores não brancos, críticos das relações raciais nos Estados Unidos. Por causa da luta para abrir o sistema universitário para um maior número de estudantes não brancos, esses trabalhos obtiveram um nível de aceitação sem precedentes na academia americana, trazendo "as vozes dos oprimidos" para o debate sobre raça, Império e o Outro. Alguns dos autores incluídos aqui são Angela Davis (1981), Ward Churchill (1988) e Vine Deloria Jr. (1970). Seus trabalhos remetem àqueles de autores não acadêmicos, como Malcolm X (1970), Mary Crow Dog (1990), Peter Mathiessen (1975), Robert Burnette (1974) e Eldridge Cleaver (1968). Muito do material produzido por esses autores etnonacionalistas tende a ser politizado e segue o que podemos chamar de a tese do Século da Desonra, na qual vilões e heróis são bem definidos, com os colonos brancos caracterizados como traiçoeiros, egoístas e malignos, e os índios como heróis trágico-românticos que defendem suas terras e seus modos de vida contra a invasão branca.

Se esses autores são propensos a algum exagero retórico, eles abrem, todavia, o caminho para uma história americana nativocêntrica. É muito fácil, quando lemos as historiografias da expansão americana influenciadas por Frederick Jackson Turner, esquecer aquilo que os políticos patrióticos americanos do final do século XIX estavam sempre prontos a apontar: que o poder e a riqueza dos Estados Unidos eram baseados na usurpação da terra e da vida de outros povos e que o sucesso dessa conquista fornecia uma justificativa para empreendimentos imperiais no exterior. Dado isso, o trabalho dos estudiosos etnonacionalistas nos provê de um antídoto contra o triunfalismo frequentemente expresso na historiografia americana tradicional. Ela situa os indígenas americanos no centro das narrativas sobre a "conquista do Oeste" e não apresenta sua derrota como fato inevitável.

A última estrutura narrativa utilizada aqui é outra forma de revisionismo que parece ter começado em fins do século XX, à medida que a historiografia tradicional reagia ao desafio posto pelos revisionistas anti-imperialistas e pelos etnonacionalistas. Historiadores como Francis Paul Prucha (1976; 1984) e Colin Calloway (1977), bem como etno-historiadores como James Axtell (1981) e James Clifton (1990), começaram a criar descrições mais densas da história do contato entre brancos e índios, na tentativa de

tecer uma narrativa que não fosse nem triunfalista nem demasiado influenciada por preocupações etnopolíticas. Alguns desses autores foram criticados por etnonacionalistas indígenas por promulgarem um novo colonialismo que buscava ofuscar as relações de poder criadas pela conquista e pela dominação, em nome da recuperação de uma "sólida erudição [que] requer que todo esse material [relacionado aos índios] seja (re)interpretado por acadêmicos euro-americanos 'responsáveis' que, acima de tudo, incorporem a 'distância' e a 'objetividade' necessárias para chegar a determinações 'realistas' sobre qualquer pessoa de cor [...] (CHURCHILL, 1998:124). Se essa crítica é muitas vezes hiperbólica, seria um erro considerar a segunda geração de revisionistas como estudiosos neutros ou objetivos em oposição a "radicais" etnonacionalistas. Mesmo o mais superficial leitor da obra do padre Francis Paul Prucha (S.J.), por exemplo, notará uma simpatia por missionários cristãos claramente ausente da maior parte das outras historiografias.

Todavia, apesar de todas as alegadas simpatias dos neorrevisionistas pela empresa imperial americana, seus melhores trabalhos mostram um denso envolvimento com uma variedade de fontes históricas e etnográficas que recuperam muito da textura real da vida diária na zona de contato[7] entre euro-americanos e nativos. Tal visão, apoiada por estudos cuidadosos, permitiu com efeito certa relativização das narrativas tradicionais, do heroísmo e da vilania ao longo da fronteira americana.

É importante notar que as estruturas narrativas que seguimos aqui se misturam umas às outras. A fertilização cruzada dessas três narrativas pode ser melhor vista, talvez, no trabalho recente do filho de Vine Deloria Jr., Philip Deloria, historiador e professor na mesma universidade onde trabalhava até recentemente Ward Churchill. Seu livro recente, *Playing Indian* (1998), é uma obra-prima que se utiliza de um ponto de vista indiocêntrico para perguntar como os euro-americanos se apropriaram da imagética indígena para reinventar a si mesmos, lançando mão de uma metodologia que valoriza o uso de fontes primárias e a análise microhistórica.

Uma coisa que precisa ser lembrada acima de tudo neste capítulo, e ao longo de todo este livro: estou me concentrando aqui não nos índios, mas nos *assuntos indígenas*. Como sublinhou Edward Said sobre o Oriente, culturas, vidas e histórias nativas têm uma realidade bruta que é obvia-

7 Uso "zona de contato" no sentido dado por Mary Louise Pratt: um espaço social "where disparate cultures meet, clash, and grapple with each other, often in highly asymmetrical relations of domination and power" (PRATT, 1992:4).

mente maior do que qualquer coisa que possa ser dita sobre elas, e a seu respeito a síntese que se segue também tem pouco a dizer (SAID, 1978:5). Aqui, estou tratando da consistência interna das ideias americanas sobre o índio em um período de expansão colonial e das leis e das políticas administrativas por meio das quais essas ideias eram expressas. Estou interessado em apresentar os contornos do *Índio*: uma imagem icônica constituída pelo – e constituinte do – entendimento do "Outro" por parte dos brancos americanos, fusão que conformou esse entendimento e, inversamente, ajudou a informar esses mesmos brancos sobre quem e o que eles próprios eram. Assim, o que estou visando neste trabalho é fundamentalmente a história de uma *ilusão*, uma *generalização* e é, acima de tudo, um *mito* (entendido aqui como um elemento constitutivo da identidade americana); algo a que não se deve atribuir nenhuma existência etnográfica para além do reino da ideologia e da lei e que tampouco deve ser visto como a representação de qualquer experiência individual particular – indígena ou não (PEARCE, 1988 [1953]:254-255).

Se as práticas efetivas no dia a dia dos assuntos indígenas foram fortemente afetadas pelas (re)ações dos nativos, o impulso geral da política dos assuntos indígenas e as ideologias que a embasavam seguiram uma lógica predominantemente interna à sociedade colonial. É a história dessa política que empreendemos mapear aqui, de uma forma confessadamente truncada. Nesse sentido, é preciso lembrar com cuidado que aquilo que o governo dizia que iria fazer para os índios raramente saía como planejado: "De modo mais claro: não há uma correspondência necessária entre os planos para os **índios** e as ações em face deles", como apontou Antônio Carlos de Souza Lima no contexto brasileiro (1995:15). Além disso, o aparato de poder e as disciplinas científicas que ocasionalmente o servem não devem ser confundidos com as culturas indígenas que eles tentam englobar. Esse poder obedece a interesses específicos, segue vias lógicas dadas e atualiza certas rotinas que são *coloniais* – e não nativas – por natureza. Acima de tudo, esse poder não é a representação inevitável de uma agência supra-humana qualquer. Como nos lembra João Pacheco de Oliveira Filho:

> O destino dos povos e das culturas indígenas, tal como o de qualquer outro grupo étnico ou nação, não está escrito previamente em lugar algum. A sua feição primitiva, a sua vulnerabilidade e a presumida tendência à extinção não foram jamais componentes naturais de sua existência, mas sim o resultado da compulsão das elites coloniais em instituir a homogeneidade, tentando abolir a ferro e fogo as diferenças culturais, religiosas e políticas (OLIVEIRA FILHO, 1998:8).

Este capítulo não deve ser erroneamente tomado como uma história nativocêntrica, embora use as palavras de vários historiadores que adotam este conceito. Meu objetivo é deixar o leitor com uma clara ideia dos mecanismos e das ideologias que transferiram 99% das terras indígenas da América do Norte para as mãos de brancos no espaço de 250 anos. Dada a magnitude da derrota sofrida pelos índios nesse período, é minha opinião que apresentar ao leitor histórias e *bon mots* designados para recuperar a "agência indígena" – especialmente no espaço limitado disponível – produziria uma falsa sensação de equilíbrio entre os mundos branco e indígena, um "dá cá toma lá" que não é apropriado nem útil em função do foco deste livro: o envolvimento da antropologia com a administração indígena nos EUA no século XIX. Para aqueles que lamentam este foco voltado para objetivos e atitudes dos brancos, em detrimento de uma história mais nuançada das relações nativos/brancos, existem muitos livros que oferecem tal tratamento (cf. PRUCHA, 1984; AXTELL, 1981; DELORIA, 1998, entre muitos outros).

Se existe uma coisa com que todos os atores do campo político dos assuntos indígenas poderiam concordar, dos anos 1880 à década de 1930, seria que, nas lutas para proteger sua terra e soberania contra a expansão americana, os índios *perderam*. "Tradicionalistas" nativos tinham esta visão, assim como os ditos "progressistas", e ela consiste, sem exceção, na compreensão da história da América branca da época. A maior vitória nativa durante esse período residiu na simples sobrevivência dos povos indígenas como discretas unidades sociopolíticas e culturais em face de uma sociedade que decretara sua extinção. Como um ou outro grupo nativo arrancou essa vitória das mandíbulas da derrota é, de fato, um tópico de estudo muito importante, mas que precisa ser deixado para outros textos e momentos. Estamos preocupados com aquilo que surpreendeu a América branca no fim do século XIX: o fato de que, a despeito da quase total derrota de todas as unidades políticas nativas organizadas, os índios não desapareceram como uma *raça*, tal como esperado. Este capítulo procura mostrar algumas das razões para este fato.

Finalmente, é preciso lembrar, como observa Lyman Tyler, que uma ampla variedade de táticas para "lidar com o problema indígena" (tais como *assimilação, remoção, loteamento* e extensão das leis locais sobre as jurisdições tribais) foi utilizada ao longo da história das relações Estados Unidos/índios. Uma delas pode ter sido enfatizada em um dado período, mas as demais estiveram sempre presentes como pano de fundo (TYLER, 1973:5). Assim, quando digo que um período foi caracterizado por de-

terminada política, isto deve ser interpretado como uma tática que foi retirada de um conjunto de práticas que foi implementado (ou viria a ser) antes e/ou depois do período em questão (muitas vezes de modo *ad hoc* e imediato) e consagrada como política oficial, federal, na época focalizada. Todavia, essa política oficial nunca excluiu outras táticas. Dessa maneira, quando falo em *eliminação, redução, remoção, assimilação, tratados* ou *reconhecimento da soberania* como uma tendência dominante em um momento ou em uma área da política indígena dos Estados Unidos, o leitor deve lembrar que nenhum destes conceitos jamais foi completamente dominante ou esteve ausente do campo político dos assuntos indígenas.

Acima de tudo, porém, o leitor não deve esquecer que, quaisquer que fossem as intenções dos proponentes de um ou de outro conjunto de políticas, há apenas uma coisa que pode ser dita sobre elas com algum grau de certeza: elas transferiram enormes porções de terra dos indígenas para os brancos. Como coloca Tyler, "Políticas que fracassaram em atingir os objetivos da civilização e da assimilação estabelecidos para os índios muitas vezes tiveram sucesso em garantir a posse da terra ou outros recursos para os não índios, como planejado". Retirar os nativos de suas terras e do caminho dos colonos brancos era o objetivo primário dos assuntos indígenas durante o período de 1640 a 1890 e, nesse sentido, os brancos alcançaram uma vitória quase completa (TYLER, 1973:7). Havia muito pouco que os índios pudessem fazer para bloquear ou mesmo influenciar esse movimento geral. Embora tenha havido, é claro, muitas vitórias nativas locais ou contextuais, elas foram em geral de escopo limitado e deixaram muitas vezes um gosto amargo na boca dos índios.

Missão puritana na América

Como observa Edward Said a propósito do *orientalismo*, a dicotomia americana entre *selvageria* e *civilização* constitui, mais do que expressa, certa vontade de compreender, controlar e incorporar um mundo manifestamente diferente (SAID, 1973:12). Este é um discurso que foi produzido e que subsistiu no contexto de um intercâmbio constante com o poder durante todo o período da expansão americana para o Oeste. Todavia, sua flexibilidade e sua capacidade de reforçar noções americanas de identidade e missão permitiram que ele estivesse presente mesmo após o fechamento da fronteira e até os dias de hoje. Além disso, esse discurso imprimiu sua marca profunda em outros campos de empreendimento e conhecimento americanos. Como demonstraram muitos autores (PEARCE, 1953; DELORIA, 1998; HOXIE, 1984; HINSLEY, 1981), a antropologia america-

na e a administração indígena modernas foram criadas através do diálogo com noções populares de selvageria e civilização, tal como aplicadas aos índios americanos. Para compreender esse diálogo, é necessário, pois, que primeiro nos voltemos para uma breve história da dicotomia *civilização/selvageria* nos Estados Unidos.

Esse discurso tem uma história definida que pode ser retraçada até a colonização da Nova Inglaterra e mesmo antes. Foi ali, nas colônias inglesas do norte, como afirma Alexis de Toqueville, "que os dois ou três princípios agora formadores da teoria social básica dos Estados Unidos foram combinados" (DE TOCQUEVILLE, 1988:35). Embora, obviamente, isto constitua uma visão um tanto reducionista da história americana, é inegável que a experiência da Nova Inglaterra do século XVII tenha projetado sua sombra sobre desenvolvimentos subsequentes nos Estados Unidos, um fato que foi atestado por vários autores.[8] Para começar, a Nova Inglaterra reproduziu-se consistentemente por meio da disseminação de assentamentos ianques fora dos limites das colônias originais. Como nos lembra Frederick Jackson Turner:

> A fronteira [do século XVIII] abrangeu as colônias da Nova Inglaterra em Vermont, New York ocidental, o vale de Wyoming, a Reserva de Connecticut e o assentamento da Companhia de Ohio no Território do Velho Noroeste. Antes do início da Guerra Civil, as aldeias fronteiriças da Nova Inglaterra tinham ocupado a grande zona das pradarias do Meio-Oeste e alcançaram até Utah dos Mormons e partes da costa pacífica. Os filhos da Nova Inglaterra tinham sido os organizadores de uma Grande Nova Inglaterra no Oeste [...] uma seção do país que influenciará os ideais e moldará o destino da nação [...] (TURNER, 1997:66).

O legado da Nova Inglaterra, entretanto, não aparece apenas na tendência de todos os estados do Oeste americano de serem agraciados com uma cidade batizada de "Springfield". Em particular, uma visão puritana de missão sobreviveu da colônia para a nação e para o poder mundial, transmitindo um mito de destino nacional que permaneceu central para a cultura americana bem depois do desvanecimento da teocracia dos peregrinos e da perda significativa da influência da Nova Inglaterra. Esse mito foi retrabalhado sucessivamente, mas sua ideologia nuclear – segundo a

8 Além de quase todos os autores "revisionistas" citados aqui, podemos incluir os críticos "tradicionais" da história americana, como Karl Marx, Adam Smith, Frederick Engels, Frederick Jackson Turner e Sergio Buarque de Holanda.

qual os americanos são um povo escolhido, engajado em uma busca nacional que eventualmente redimirá o mundo aos olhos de Deus – é um exemplo impressionante de continuidade cultural (BERKOVITCH, 1978:17).

Em seu maravilhoso estudo da retórica e da política americanas, Sacvan Bercovitch comentou com bastante detalhe o efeito que a ideologia puritana da missão teve sobre a cultura americana do presente. Falando de sua chegada aos Estados Unidos, Berkovitch sublinha seu "[...] choque, como um imigrante canadense, ao tomar conhecimento da história profética da América".

> Não da América do Norte, pois as profecias pararam nas fronteiras canadenses e mexicanas, mas de um país que, apesar de seus limites territoriais arbitrários, poderia ler seu destino na paisagem e em uma população que, apesar da mistura confusa de raças e crenças, seria capaz de acreditar numa "missão americana" e poderia atribuir àquela ficção óbvia todo o apelo emocional, espiritual e intelectual de uma busca religiosa. Então me senti Sancho Pança numa terra de Don Quixotes. Aqui estava o anarquista Thoreau condenando seus vizinhos retrógrados com referências à Marcha para o Oeste; aqui, o cantor solitário Walt Whitman, afirmando-se como o *American Way*; aqui, o líder de direitos civis Martin Luther King, descendente de escravos, denunciando a segregação como uma violação do Sonho Americano; aqui, um debate sem fim sobre a identidade nacional, cheio de raiva e fé, os Jeffersonians dizendo que eles – e não os herdeiros reprimidos de Calvin – eram os verdadeiros representantes da Busca; políticos conservadores caçando socialistas como conspiradores contra o sonho; polêmicas de esquerda comprovando que o capitalismo era uma traição das origens sagradas do país. A questão exposta nessas *jeremiads*, como em seus precursores do século XVII, nunca era "Quem somos nós?" mas, quase sempre evitando esta questão, o velho refrão profético: "Quando será que haverá um fim para a nossa busca? Quando, ó Senhor, quando?". E as respostas, novamente como nos antigos *jeremiads* puritanos, invariavelmente juntavam lamentações e celebrações, reafirmando a missão da América (BERKOVITCH, 1978:11).

Como nota Berkovitch, muitos discursos nos Estados Unidos referem-se a esse mito central dos americanos como um povo com um mandato especial e até divino. Com o decorrer dos séculos, essa mensagem tornou-se cada vez mais secularizada, mas seu núcleo permaneceu substancialmente inalterado. O sucesso econômico dos Estados Unidos em relação a outras nações é, ainda hoje, consistentemente retratado como o trabalho manifes-

to de uma força poderosa, extra-humana, uma providência suprema por trás do destino americano, seja de natureza divina (a vontade de Deus), social (tipicamente, o mercado livre), ou material (um ambiente favorecido com um exagero de recursos naturais). No começo da colonização da Nova Inglaterra, o patriarca peregrino John Winthrop articulou o que agora é considerado um exemplo clássico dessa leitura "divina" do destino americano:

> Eis então a Causa entre Deus e nós. Temos um Convênio com ele para esse trabalho, temos uma Comissão, o Senhor tem nos dado licença para escrever nossos próprios Artigos... [O]s homens dir-se-ão de fazendas que vêm depois: que Deus as faz como aquela da Nova Inglaterra: pois precisamos considerar o fato de que seremos como uma Cidade sob uma Colina, os olhos de todos os povos estarão em nós [...].[9]

A empresa puritana era a criação de uma Nova Canaã, uma missão nas terras selvagens que produziria uma renovação do espírito no mundo. Embora essa visão da expansão colonial fosse endêmica em toda a América inglesa, foi nas colônias da Nova Inglaterra, fundadas por refugiados religiosos protestantes radicais, que a conexão entre expansão imperial e um senso de missão divina tornou-se mais aparente. Os peregrinos e seus descendentes acreditavam que terras existentes fora do domínio de um Estado propriamente organizado eram uma violação do mandamento de Deus "crescei e multiplicai-vos". Terras incultas chamavam os fiéis a ocupá-las e a desenvolvê-las em nome da glória de Deus (PEARCE, 1988:20). Na visão de John Winthrop...

> [T]oda a Terra é o jardim do Senhor e ele o deu aos filhos de Adão para que eles o cultivassem e o melhorassem. Por que, então, devemos ficar aqui, carentes de lugares para habitar [...] e deixar que países inteiros, que poderiam dar lucros ao trabalho do homem, fiquem devolutos e sem melhorias? (*ibid*, 1988:21).

Para os puritanos da Nova Inglaterra, a posse da terra podia ser provada recorrendo-se à Bíblia, uma sanção divina para desejos mundanos. Como diz Francis Jennings, "Embora poder, riqueza e terra fossem objetos imediatos de tentação para até mesmo o mais farisaico dos aristocratas puritanos, os pecados de orgulho e cobiça que eles incentivavam eram de

9 In: BELLAH, 1975:14-15.

um tipo que o Deus vingativo podia perdoar a seus filhos favoritos". Adquirindo mais terra e poder, segundo esta lógica, os escolhidos do Senhor poderiam melhor cumprir Sua vontade e, ao submeterem os habitantes nativos dessa terra ao Seu governo, eles fortificavam Seu reino. Para financiar a construção da "Cidade na Colina", dando aos puritanos a autorização para, nas palavras de Winthrop, "escrever nossos próprios artigos", Deus assinara um cheque em branco para ser usado a serviço da ambição humana: a moralidade cristã passaria para o banco de trás da extensão do império (JENNINGS, 1975:180-181).

Nesse estágio inicial da colonização, encontramos assim desejos pecuniários firmemente conectados com uma noção de que era *dever* do homem branco cristão desenvolver "terras desperdiçadas" (i.e., terras indígenas) para a glória do Senhor. Estudiosos comentaram várias vezes as conexões entre protestantismo e capitalismo; os trabalhos de Max Weber (1992 [1930]), por exemplo, vêm imediatamente à mente. Em nenhuma outra parte do mundo, todavia, essas conexões seriam tão claramente demonstradas – ou tão claramente ligadas à expansão imperialista – do que na Nova Inglaterra do século XVII.

Reduzindo selvagens à civilização

Infelizmente, "a América, como Canaã, não era desabitada quando a nova Israel de Deus chegou [...] (BELLA, 1975:36). Se a expansão sobre o mundo era um mandato divino, o que seria dos habitantes nativos cujas terras seriam reivindicadas? Assim como os recursos naturais da América eram compreendidos como se existissem para serem reordenados no paraíso de Deus na terra, seus habitantes, os *índios*, deveriam também ser remodelados em bons súditos de Deus (PEARCE, 1988:3).

Para os puritanos da Nova Inglaterra, os índios serviam tanto como desafio quanto como uma advertência objetiva. Aqui estava um homem – reconhecivelmente humano e dotado de alma – mas que não reconhecia Cristo, vivendo além dos limites do que se compreendia como uma sociedade ordenada por Deus. Como relata Pearce, "Precisamente porque o puritano estava tão preocupado com o significado dos índios para sua cultura como um todo, ele dificilmente poderia conceber uma descrição desinteressada deste índio" (id:26).

> Visto à luz daquela natureza civil ordenada, que era a aspiração de todos os homens, como homens, [o índio] parecia ter decaído de seu estado próprio como um ser humano. A lição a ser aprendida em todos os lugares

> nas Américas era profunda e poderosa para aqueles cristãos civilizados cujo intelecto era essencialmente medieval, mas cujo mundo estava rapidamente se transformando naquilo que chamamos de moderno. No Novo Mundo, o inglês poderia [...] claramente vislumbrar o que ele poderia ser se não vivesse de acordo com sua natureza mais elevada. O Índio tornou-se importante para a mentalidade inglesa não por aquilo que ele era, mas porque demonstrava aos homens civilizados o que eles não eram e não poderiam nunca vir a ser (id:4-5).

Muito dependia de como os índios reagiam. Enquanto seres humanos, eles podiam ser convertidos e se unir à comunidade cristã. Frequentemente, porém, a prova disso não estava na adesão dos índios ao cristianismo, mas em sua aculturação ao modo puritano de vida "ordenado por Deus", um caminho que muitos índios convertidos recusavam-se a tomar. Isso gerava acusações de diabolismo: "Todo europeu sabia que a lei moral cristã era fundada nas "leis da natureza". E aqui estavam esses povos naturais violando, sem compunção, as supostas leis naturais. Eles exibiam pouca preocupação em cobrir sua nudez. Eram alegremente livres sobre o sexo pré-marital. Mulheres eram donas de seus próprios corpos. Aos olhos de alguns europeus, não conheciam um verdadeiro casamento. O divórcio era fácil e – abominação das abominações – a homossexualidade masculina era abertamente tolerada, e até mesmo institucionalizada" (PEARCE, 1988:4-5).

A visão demonista da diferença cultural tinha raízes profundas na Inglaterra, estendendo-se até a invasão e a colonização da Irlanda no século anterior. Francis Jennings, Robert Williams Jr. e Audrey Smedley demonstraram que a matriz inglesa para a *selvageria* e para as respostas coloniais a ela foi originalmente desenvolvida durante a conquista da ilha de São Patrício. Smedley cita comentaristas do século XVI que afirmavam que os irlandeses "[...] vivem como bestas [...] pensa[ndo] que o maior prazer é não trabalhar e a maior riqueza é gozar de liberdade" (SMEDLEY, 1998:57). "[O]s irlandeses preferiam conservar-se em sua preguiça, em sua imundície, em sua rudeza, em desumana repugnância do que seguir qualquer exemplo dos ingleses, fosse de civilidade, de humanidade, ou qualquer tipo de decência". Smedley prossegue, afirmando que canibalismo, lascívia e comportamento sexual licencioso, roubo, superstição e idolatria eram atribuídos aos irlandeses por seus conquistadores ingleses (principalmente os membros do exército, influenciados pelos puritanos de Cromwell).

Os paralelos entre essas descrições de irlandeses e os discursos ingleses sobre os índios são bastante notáveis. Smedley comenta que "[C]ristali-

zou-se na mente inglesa, a partir dessa saga de tensão e hostilidade, uma imagem muito real de barbarismo que tinha referentes concretos nos irlandeses, mas que podia ser abstraída para ser aplicada a outros" (id:58-59). Jennings confirma a visão de Smedley, adicionando que, uma vez que a religião dos irlandeses diferia tão substancialmente da ortodoxia dos ingleses, era bastante fácil para os últimos convencerem-se do estado selvagem e pagão dos primeiros. Os irlandeses, definidos como bárbaros sem Deus, foram massacrados durante a expedição de Cromwell à Ilha Esmeralda e muitos dos homens que participaram dessa campanha tornaram-se depois altas autoridades militares durante a colonização da América do Norte (JENNINGS, 1975:46).[10] Os índios americanos seriam igualmente dobrados ao jugo da civilização cristã. Como James Axtell observa, os ingleses usavam um termo curioso para descrever seus projetos para a América nativa:

> Sempre que eram criados planos para "humanizar" os nativos da América, os missionários ingleses escolhiam uma frase peculiar que ilustra seus preconceitos culturais e religiosos. Do século XVI até a Revolução Americana, o primeiro objetivo dos ingleses era a *redução* dos índios da selvageria à "civilidade". A frase é curiosa, pois esperaríamos que um povo detentor de uma autoimagem inculcada com noções de superioridade iria tentar *elevar* povos inferiores, em vez de *reduzi-los* [...] (AXTELL, 1981:45-46).

A resposta ao mistério em relação a essa estranha escolha etimológica repousa no fato de que os ingleses sentiam que os índios precisavam ser *reduzidos* em autoestima, liberdades e, sobretudo, em sua liberdade de movimentos e direitos territoriais, de modo a se tornarem verdadeiramente cristãos. Como o patriarca puritano da Nova Inglaterra observou, o objetivo era "convencer, refrear, restringir e civilizar os índios" e também torná-los mais humildes, submetendo-os ao "jugo de Cristo". Em outras palavras, para que um índio se tornasse um bom cristão, ele precisava assumir "a postura do gado domesticado – dócil, obediente, submisso […] O 'selvagem' daria lugar ao 'homem civil', reprimindo seus instintos, hábitos e desejos nativos, e quietamente se submetendo às rédeas, aceitando o jugo religioso em seu pescoço" (id:60-61).

---

10 Para mais leituras nessa linha, ver Nicholas P. Canny, "The Ideology of English Colonization: From Ireland to America", in WMQ, 3rd Ser. (1973), um texto usado por ambos, Jennings e Smedley.

Para completar essa *redução*, cerca de 91 aldeias foram estabelecidas para "índios devotos" na Nova Inglaterra antes da Revolução (id:81). Nativos que se mudaram para elas foram lá fixados e integrados nas mais baixas fileiras de trabalhadores manuais da sociedade colonial. Como Axtell faz notar, esse esquema tinha dois benefícios do ponto de vista do poder colonizador. Em primeiro lugar, ele criava na vida indígena a necessidade de bens industrializados e de grandes quantidades de produtos agrícolas que não podiam ser facilmente obtidos segundo os modos tradicionais. Em tal situação, para índios "cristianizados" tornava-se difícil fugir para além da fronteira colonial sem deixar para trás seus meios de vida. Além disso, a dependência crescente de uma forma de produção sedentária tornou esses nativos muito mais vulneráveis à retaliação militar no caso de uma revolta. A esse respeito, Axtell cita um soldado colonial inglês que observou que as "vilas devotas" eram uma útil solução para a questão de o que fazer com os índios, "já que podemos nos vingar em suas habitações fixas e em seu milho" em caso de conflito (id:65-66).

Mas um dos principais benefícios que a *redução* dos índios viria a trazer seria a liberação de territórios de caça indígenas previamente utilizados. Conforme os índios eram reassentados em aldeias orientadas para o mercado, agrícolas e devotas, suas necessidades territoriais diminuíam. Um resultado-chave da *redução* foi colocar os índios para fora de sua terra e esta sob o controle da Coroa Britânica.

O inglês elizabetano vivia em um mundo conformado por poderes ocultos e onipotentes, dos quais os principais eram Deus e Satã. Aquele que não estava do lado de um só poderia estar do lado do outro. Em outras palavras, para parafrasear Francis Jennings, os índios não estavam errados por terem um ritual para persuadir a divindade a fazer chover; eles estavam errados por dirigirem suas preces para o endereço errado (JENNINGS, 1975:51). Mesmo índios convertidos tinham de tomar cuidado: o paganismo não era usualmente uma falta merecedora de punição capital para os puritanos, mas a reincidência da blasfêmia certamente o era: "O leque permitido de escolha para os índios [convertidos] ia da observação perfunctória do ritual convencional, no mínimo, à plena profissão de fé. Ficar fora deste leque era cometer blasfêmia, para o que a morte era obrigatória" (id:242).

As leis de uma vila devota de meados do século XVII concediam multas ou chibatadas segundo as seguintes situações: por brigar, por recorrer a curadores [*medicine-men*], por "fornicação" (de acordo com a lei puritana, fazer qualquer atividade sexual que não aquela entre marido e mulher

devidamente casados na igreja, com propósitos procriativos), jogar, comer piolhos, usar cabelos longos (se homens), despir os seios (para mulheres), passar graxa no corpo, praticar poligamia, ou entrar em luto ostentatório. Adultério, feitiçaria e adoração a qualquer deus que não Cristo eram crimes punidos com a morte (AXTELL, 1981:64-65).

Como nota Pearce, a própria estreiteza das definições puritanas de termos como Deus, ordem e civilização colocavam os nativos reais, tal como viviam suas vidas, em oposição à ideologia puritana. "[O] puritano do século XVII, ao tentar resgatar para os índios uma pureza civil e religiosa que ele estava certo de ter conseguido resgatar para si mesmo, simplesmente definia uma realidade em termos da outra [...] o índio em termos do puritano. E, na natureza das coisas, ele estava fadado ao erro" (PEARCE, 1953:31).

Esmagando as "serpentes brônzeas"

Desde o início da conquista ultramarina britânica, o *extermínio* e a *assimilação* de selvagens eram políticas intimamente combinadas. Como a Rainha Elizabeth observou para Walter Devereux, o Duque de Essex, um de seus donatários na Irlanda, ao respeito do povo daquela ilha (conquistada por Inglaterra):

> Quando você tiver a oportunidade, [deve] [...] trazer aquela nação rude e bárbara à civilidade e ao reconhecimento de seus deveres a Deus e à nossa pessoa usando a sabedoria e a discrição em vez da força e do derramamento de sangue; todavia, quando necessário, você deve opor sua pessoa e forças contra aqueles que a razão e o dever não conseguem disciplinar (WILLIAMS, 1990:146).

Nativos selvagens, não reduzidos, refratários a jugos ou a rédeas deveriam, pois, ser mortos. Onde quer que os povos indígenas se opusessem aos Ingleses, eles eram atacados com todas as forças militares que os colonos pudessem mobilizar, a resistência sendo prova de que eram instrumentos do Diabo na terra. O índio – como o irlandês anteriormente – devia ser ou melhorado, ou eliminado. Se salvo, uma alma fora arrancada das garras de Satã; se destruído, um dos seguidores de Satã fora enviado ao inferno. As "serpentes brônzeas" [*tawney serpents*] que ameaçavam os desígnios de Deus, segundo o patriarca companheiro de John Winthrop, Cotton Mather, deviam ser "esmagadas" sem piedade (TURNER, 1988:46).

O que isso significava, na prática, para os nativos pode ser visto na Guerra Pequot de 1636-1637, a primeira guerra entre índios e ingleses na Nova Inglaterra. Faminto de vingança por um suposto assassinato, o exército de colonos caiu sobre o principal forte Pequot sob o manto da escuridão, cercando-o e incendiando-o enquanto atiravam em todos os índios – na maioria mulheres e crianças – que tentavam escapar. O líder da expedição puritana descreveu o massacre como Deus rindo "de seus Inimigos e dos Inimigos de seu povo":

> [...] fazendo uso deles como se estivessem num Forno cheio de chamas: e assim os Corações Bravos [os Pequots] foram derrotados, tendo sonhado seu último Sonho, e nenhum de seus homens poderia encontrar suas mãos [i.e., os homens foram mortos desarmados]. Foi assim que o Senhor julgou os Pagãos, enchendo o Lugar com seus Corpos mortos!

Respondendo a críticas por tal brutalidade, o Capitão Underhill – outro oficial da expedição – justificou as ações de seus soldados da seguinte maneira: "Quando um povo chega a tal magnitude de sangue e pecado contra Deus e o homem [...] então: Ele não tem respeito pelas pessoas, mas as dilacera, e serra, e desce a espada sobre elas, na mais terrível morte que existe" (*apud* DRINNON, 1980:41-42). As vítimas do massacre opunham-se aos Escolhidos de *Bay Colony*. Isso justificava sua execução, que poderia ser lastimável, mas era vista como totalmente necessária, se encaixada no quadro do plano maior de Deus. O massacre não era assim um ato humano, mas a justa retribuição divina.

Um aspecto das relações iniciais dos ingleses com os povos nativos das Américas deve ser mencionado aqui (precisamente porque é ignorado ou constantemente negado pela maior parte do pensamento historiográfico brasileiro tradicional relativo à América do Norte), a saber: a questão da escravidão indígena. Ao contrário das expectativas de antropólogos brasileiros como Darcy Ribeiro, a América do Norte colonial continha um florescente mercado para cativos indígenas, do mesmo modo que as colônias espanholas e portuguesas do sul das Américas. Após a destruição dos Pequot em 1637, o patriarca puritano e governador assistente John Endicott requereu uma parte do butim humano por meio de seu pastor em Salém, Hugh Peter:

> Eu e Mr. Endicott te saudamos [Governor Winthrop] em nome do Senhor Jesus etc. Ouvimos falar de uma divisão das mulheres e crianças na [colônia da] baía [de Massachusetts] e ficaríamos felizes em receber uma parte

> dela: uma jovem ou uma menina e um menino, se você achar bom: te escrevi pedindo alguns rapazes para as Bermudas, o que acho considerável (*apud* DRINNON, 1980:47).

Como aponta Elaine G. Breslaw em seu estudo da caça às bruxas de Salém, o uso de escravos nativos decaiu na Nova Inglaterra depois da Guerra do Rei Phillip (1675-1676). Naquele ano, o Tribunal Geral da colônia proibiu a compra ou a posse de escravos indígenas acima dos 12 anos por considerá-la uma prática demasiado perigosa para o bem-estar da colônia (BRESLAW, 1996:68-69).

Nas plantações das colônias inglesas meridionais, entretanto, a prática da escravidão indígena durou muito mais tempo. Na história do patrimônio escravista de sua família na Carolina do Norte, Edward Ball registra o primeiro ataque contra índios para a captura de escravos como ocorrido em 1671, e relata a escravidão nativa como florescente nas plantações da região nas primeiras décadas do século XVIII (BALL, 1998:32-33; 90-93). Ball observa que a escravização de índios na Carolina do Sul acabou apenas com a destruição da população nativa local nas guerras indígenas de 1715:

> [Q]uando a fúria da assim chamada Guerra dos Yamasee se dissipou, os Nativos foram derrotados e forçados a uma diáspora. A nação Creek migrou para o oeste até a colônia francesa de Luisiana. Outros povos, incluindo os Apalache e os Savannah, foram dizimados e dispersados [...] Com os vermelhos fora do alcance, a escravidão dos nativos diminuiu rapidamente até que ficou como uma espécie de curiosidade em face da escravidão dos negros (BALL, 1998:95-96).

Só em 1716 a Carolina do Sul aprovou um regulamento similar ao de Massachusetts, proibindo a compra, mas – reveladoramente – não a posse de escravos indígenas acima dos 14 anos. Mesmo mais tarde, em toda a América do Norte inglesa, nativos ainda eram vendidos acorrentados para as plantações no Caribe, um destino dispensado, por exemplo, a muitos dos sobreviventes da Guerra do Rei Phillip (BRESLAW, 1996:68-69).

O transporte para as colônias açucareiras do Caribe era, de fato, outra prática que os ingleses haviam previamente empregado na Irlanda. Alguns autores afirmam que até 100 mil irlandeses foram levados à força para as Índias Ocidentais depois da conquista da ilha por Cromwell (ESSON, 1971:168; NOVACK, 1976:142). Tanto no caso da Irlanda quanto no da América do Norte, a prática, mais uma vez, reunia a justificativa ideoló-

gica (segurança colonial) de uma forte motivação de lucro: um morto é um morto, mas um cativo podia ser lucrativamente vendido como escravo longe de sua terra, uma forma de morte social que o removia como ameaça para a colônia, ao mesmo tempo em que enchia os bolsos de seu captor.

Redução, massacre, escravização e transporte não resolveram o problema indígena, nem eliminaram a presença indígena a leste das montanhas Apalaches. Embora os séculos XVI-XVIII tenham sido um período de grandes mudanças para os povos nativos da América do Norte, essas mudanças não os "dobraram ao jugo", à obediência a "*foi, loi et roi*", embora tenham crescentemente empurrado as unidades políticas nativas para fora das principais zonas de colonização europeia. Entretanto, mesmo os nativos cristãos residentes nas "vilas devotas" mostravam-se relutantes em abrir mão de suas identidades como povos soberanos e de suas reivindicações territoriais. Muitos estudiosos descrevem essas coleções de nativos cristianizados como "nada mais que reservas [...] lutando para manter algum vestígio de coesão tribal [...] submetidos à servidão [...] [obtendo] escassos meios de vida como agricultores arrendatários" (BRESLAW, 1998:68-69).

Como assinala Axtell, "estar na defensiva, porém, não significa uma perda total de iniciativa".

> Mesmo que a conversão [indígena] tenha assinalado largas mudanças culturais, ela preservou a identidade étnica de grupos indígenas e os manteve em terras familiares, ligadas à sua história como povo. À custa de certo grau de continuidade material e espiritual de seu passado, a aceitação de cristandade – sincera ou não – permitiu a esses grupos indígenas sobreviverem no presente e deu a eles novas possibilidades de vida num momento em que seus senhores coloniais ameaçavam fechar todos os caminhos para o futuro (AXTELL, 1981:85).

A experiência colonial inicial revelou assim um truísmo que se repetiria ao longo de toda a história dos Estados Unidos: os índios não podiam ser completamente eliminados como grupos étnicos "Outros" por meio da conversão, da guerra, do massacre, da escravização ou do abuso. O processo colonizador, de fato, acabou muitas vezes por reificar identidades grupais nativas na tentativa de eliminá-las. Se indivíduos pereceram aos milhares e grupos inteiros foram eliminados da face do continente, os indígenas americanos, como um todo, sobreviveram. Novas sociedades formaram-se, outras antigas reconsolidaram-se, e tanto umas como outras buscaram apoios para defender suas terras dos poderes europeus.

O nascimento dos tratados

Como descrevemos anteriormente, as respostas inglesas aos nativos nas Américas seguiu a lógica de uma cruzada ética. Nos termos de Roy Pearce, os ingleses que se tornaram americanos guiavam-se por uma ideia de ordem, um princípio eterno e imutável que fazia possível sua vida em sociedade. Era um princípio a ser expresso no progresso dos homens civilizados que, esforçando-se em imitar seu Deus, trariam ordem ao caos. Para eles, a América do Norte recém-descoberta era um caos que representava o último reduto do estado primordial do mundo tal como Deus o havia criado no Gênesis (PEARCE, 1988:3; BELLAH, 1975:14-15). Variantes deste tipo de pensamento podem ser encontradas nos registros da empresa colonial por todas as Américas, e a maior parte delas se enraíza no mesmo lugar – ideologias cristãs medievais da extensão do domínio de Deus sobre terras selvagens e povos pagãos ou infiéis (WILLIAMS, 1990:31; 59-81). Os teocratas puritanos da Nova Inglaterra do século XVII adicionaram, porém, uma modificação a essa fórmula, levando a lógica do imperialismo cristão a seus extremos filosóficos. Como coloca Robert A. Williams Jr., o estudioso mais amplamente citado nos discursos de conquistas anglo-americanas dessa época, "Na Inglaterra da era dos descobrimentos, a Reforma operou talvez as mais profundas transformações em todos os domínios discursivos da sociedade, redefinindo e cristalizando uma visão de destino e identidade nacionais".

> A vontade imperial mais potente e agressiva do Ocidente é fruto da união da rivalidade feroz entre o Protestantismo radical e o agente do papa de Roma no Novo Mundo (Espanha) e uma economia nacional liberada das restrições religiosas e preparada para criar um excedente de riquezas nacionais no sistema de comércio mundial (WILLIAMS, 1990:118).

Os discursos elizabetanos da conquista do Novo Mundo harmonizavam noções cristãs tradicionais de Guerra Santa com a livre busca de riquezas mundanas, envolvendo esse estranho casamento na bandeira da luta religiosa/imperial contra a Espanha papista. Conforme avançava o século XVII e diminuía a ameaça espanhola, o motivo do lucro advindo da colonização tomou cada vez mais a frente da cena. Nessa nova formulação, os habitantes originais das Américas "passaram a ser vistos como a barreira desumanizada contra a soberania dos ingleses, legitimamente ordenada por Deus sobre as terras selvagens e subutilizadas no Novo Mundo" (WILLIAMS, 1990:193-194).

A partir do século XIII, uma série de bulas papais estabeleceu as relações apropriadas entre os cristãos e os "infiéis" no reino mundano do comércio e dos direitos de propriedade. Elas foram expandidas no século XVI por juristas espanhóis, como Franciscus de Vitoria e Matías de Paz, levando à articulação do que desde então passou a ser chamado de "Doutrina da Descoberta" – uma doutrina que era apoiada pelo endosso papal e que formava a base legal para a expansão ultramarina europeia (pelo menos aos olhos de outros europeus) (CHURCHILL, 1993:35; WILLIAMS, 1990:13-103).

A Doutrina da Descoberta sustentava que as terras habitadas eram de posse de seus habitantes – não importava que religião esse povo professasse. Todos os homens eram homens e passíveis de salvação, e todos os homens eram dotados de direitos de propriedade. A Igreja garantia aos descobridores os direitos de comerciar com e adquirir terra de povos recém-descobertos, desde que os exploradores espalhassem a fé cristã entre os nativos. A aquisição de terra dos nativos só podia ocorrer em duas circunstâncias: compra ou *guerra justa*, sendo a guerra considerada *justa* se os nativos se recusassem a aceitar missionários ou se atacassem cidadãos europeus (LYTLE & DELORIA, 1983:2-3). Como vimos anteriormente, essa doutrina poderia ser torcida, entretanto, para justificar guerras por ambição territorial. Nisso, a Nova Inglaterra puritana e as colônias inglesas em geral não eram diferentes de suas contrapartes ibéricas meridionais.

Porém, como atestam tanto Ward Churchill quanto Robert A. Williams, com o desenvolvimento do racha entre a Inglaterra e a Igreja Católica, a primeira marcou "sua independência da regulação papal adicionando um elemento próprio à doutrina" das guerras justas, legitimando os desejos protestantes de derrubar a proteção papal em relação às reivindicações ibéricas no Novo Mundo. Segundo Churchill, nessa nova formulação da Doutrina da Descoberta:

> [O]s direitos de posse da terra eram em grande parte articulados ao desejo e às habilidades de seus donos de "desenvolverem" esses territórios de acordo com o mando bíblico de exercer um "domínio" sobre a natureza. A posse de título, então, era restrita àquela quantidade de terra que um indivíduo ou povo poderia "domesticar". Esse critério deu aos colonos ingleses o direito inerente de expulsar os povos indígenas de todas as terras, inclusive daquelas que poderiam "razoavelmente ser cultivadas". Mais importante ainda, essa inovação da doutrina automaticamente situou a Coroa Inglesa numa posição em que ela poderia disputar os direitos de

> descoberta de qualquer potência europeia que não estivesse devidamente "domesticando as terras selvagens" (CHURCHILL, 1993:37).

Essa era, então, a contraparte secular da ideologia puritana de uso da terra acima sublinhada: a terra realmente pertencia a seus habitantes originais; porém, se eles não a estivessem utilizando adequadamente, ela seria considerada abandonada e estaria pronta para ser tomada. Churchill considera essa inovação legal extremamente importante, pois permitia à Inglaterra e às suas colônias permanecerem tecnicamente dentro da lei, ao mesmo tempo em que confrontavam a França e a Espanha – ambos poderes católicos – por domínios nas Américas.

Williams enfatiza como as tentativas do século XVI de colonizar a Irlanda mais uma vez auxiliaram a estabelecer a conexão entre conquista, reforma de pagãos e geração de renda na imaginação imperial inglesa:

> A ideia de que a Irlanda tinha vastas regiões não habitadas, que eram adequadas para a colonização inglesa, refletiu uma longa tradição de preconceitos negativos ingleses a respeito da cultura e da sociedade irlandesas. Desde a época medieval, os ingleses criticavam como um desperdício de terra a economia de subsistência dos irlandeses tribais, sustentada na pastagem de gado. A Inglaterra, é claro, tinha historicamente utilizado boa parte de sua terra para a agricultura. Os impulsos aquisitivos da época pós-henriquina contribuíram para a racionalização das atividades econômicas do campo inglês e isto aumentou ainda mais os profundos e históricos preconceitos dos ingleses contra a cultura tribal e de subsistência dos irlandeses. Para um inglês da época elizabetiana, a terra deveria ser usada para a produção agrícola, que visava criar um excedente a ser vendido no mercado, ou – como foi no caso dos frequentes *enclosures* de terras públicas nessa época – para a pastagem comercial [...].

Na Irlanda, vemos que a suposta subutilização da terra por um povo *selvagem* foi usada como justificativa para a empresa colonial inglesa. Um amplo motivo para a colonização (e o lucro) era articulado ali com uma igualmente ampla justificativa moral (a reforma dos povos tribais e não cristãos). Esse modelo foi levado para as Américas e lá ampliado (WILLIAMS, 1993:139-140).

Williams nos lembra, todavia, que a Inglaterra nunca desenvolveu uma resposta legal, ampla e formal à Doutrina da Descoberta papal. Em lugar disso, "a justiça do título designado pela Coroa [inglesa] à Companhia [da Virgínia] operária, simplesmente com base na presunção dos direitos su-

periores dos ingleses na América [...] A conquista da América, ela própria, provaria o direito superior dos ingleses à América dos índios". A Inglaterra, assim, baseou suas reivindicações na América do Norte no poder político nu e cru – o poder de impedir que outros poderes imperiais europeus avançassem sobre títulos adquiridos dos índios pelo direito de conquista (id.: 204-205) e o poder de derrotar e dominar qualquer unidade política indígena encontrada.

Para justificar suas ambições coloniais aos olhos dos monarcas da Europa, a Inglaterra não podia se apoiar na autoridade papal: ela precisava apoiar-se na força. Todavia, a precariedade relativa do projeto imperial da Inglaterra na América do Norte significava que os colonos não poderiam simplesmente impor sua vontade aos habitantes nativos do continente. A Inglaterra teria de enfrentar uma série de poderes rivais europeus e nativos durante os dois séculos de sua ascensão à hegemonia na América do Norte, e essa situação continuou vigente até os anos imediatamente anteriores à Revolução Americana. Nesses anos, os ingleses da América do Norte estiveram envolvidos em uma série de disputas quase contínuas com a Espanha, a Holanda, a Suíça e (especialmente) a França pelo controle do continente.

Comparada às lucrativas colônias tropicais do Caribe, a América do Norte continental era um lugar de menor importância nas guerras correntes pela supremacia colonial. Um indício da pouca importância do continente pode ser visto no Tratado de Paris de 1763, pelo qual a França concordava em desistir de todas as suas possessões continentais em troca do controle renovado sobre as ilhas produtoras de açúcar de Martinica, Guadalupe e Marie Galante (MARSTON, 2001:10, 77). Dada esta situação, operações militares continentais muitas vezes tinham de ser conduzidas por milícias provinciais e auxiliares indígenas. Nesse contexto – e apesar do etnocentrismo inglês –, alianças militares e políticas com povos nativos assumiram uma importância primordial. Nas palavras de Louis Antoine de Bougainville, ajudante de campo do general francês Marquês Louis Joseph de Montcalm durante a Guerra dos Sete Anos (1756-1763), os índios eram fundamentais para as estratégias militares na América do Norte colonial: "É necessário informá-los de todos os planos, consultá-los, e muitas vezes seguir o que eles propõem. No meio dos bosques da América, eles são tão indispensáveis quanto a cavalaria em terreno aberto" (*apud* CALLOWAY, 1997:105). Esse estado de coisas levou ao desenvolvimento de um complexo conjunto de relações políticas baseado naquele duradouro artefato da jurisprudência colonial, o tratado indígena.

Durante o período que se estendeu da colonização inicial até a Revolução, as relações brancos/índios nas colônias inglesas da América do Norte foram caracterizadas pelos seguintes traços:

1. Pequeno número de colonos, incapazes de projetar um poder militar absolutamente dominante.
2. Grupos nativos com forças militares bastante significativas.
3. Um poder imperial relativamente fraco (Inglaterra) que via o Caribe como o palco para as suas ambições coloniais e a América do Norte como um teatro secundário.
4. Muitos povos nativos envolvidos em todo tipo de relações entre si, incluindo a guerra.
5. Um grande número de poderes europeus em luta por um espaço no continente.
6. Dominância europeia na produção de armas e munição.

Dado esse estado de coisas, as relações políticas índios/brancos durante o período colonial foram caracterizadas pelo reconhecimento dos povos nativos como entidades políticas legítimas, capazes de estabelecer tratados com Estados nacionais europeus. A Inglaterra, sendo uma retardatária na colonização americana, precisava de aliados militares indígenas para proteger seus colonos. Em troca, os ingleses estavam dispostos a abastecer esses aliados de armas e pólvora, tornando-os dominantes em suas lutas contra seus inimigos tradicionais (LYTLE & DELORIA, 1983:3). O reconhecimento dos grupos nativos como *nações* também facilitava sua destruição, legalizada por meio da doutrina da guerra justa, uma vez que, ao final, apenas uma *polity* organizada poderia ser declarada como objeto de guerra, justa ou não.

Um efeito desses tratados foi sugar os povos indígenas da Costa Leste da América do Norte e da bacia do Ohio para dentro de um século de guerra. Segundo Calloway:

> Os europeus pagavam a seus aliados indígenas, dando-lhes armas e munições e dando-lhes uma oportunidade para atacar povos contra os quais os índios já estavam guerreando. O alistamento como soldados em exércitos coloniais possibilitava para certos índios a fuga de um mundo que estava em colapso, e oferecia dinheiro num momento em que as economias indígenas estavam caminhando para o caos. Também [...] era uma maneira de continuar a ser indígena: diferente da caça às baleias, dos trabalhos domésticos, ou de outros papéis subordinados disponíveis na

> economia colonial [...] O custo foi alto. Homens indígenas morriam em grande número nos campos de batalha ou em acampamentos insalubres [...] (CALLOWAY, 1997:105).

Se o recrutamento de índios como aliados e auxiliares para a guerra colonial pode ter garantido a sobrevivência dos colonos ingleses, ele foi absolutamente devastador para os povos nativos do leste da América do Norte.

> Os índios diziam que sua posição, entre poderes europeus contestadores, era como ser preso entre as lâminas de uma tesoura que cortava tudo quando se fechava, mas nunca se danificava. Aldeias foram queimadas, a agricultura devastada e as pessoas ficaram com fome [...] Gerações de índios nasceram num mundo onde a guerra era endêmica, sendo criadas em comunidades que estavam permanentemente em pé de guerra (ibid.:111).

No fim do último quarto do século XVIII, a Inglaterra havia consolidado seu domínio sobre a América do Norte. O Canadá francês fora conquistado e as colônias dos outros poderes europeus igualmente absorvidas. Durante a Revolução Americana, porém, tanto a coroa inglesa quanto os rebeldes americanos buscaram aliados nativos. No fim da guerra, a fronteira norte-americana estava outra vez em chamas. Nas negociações do Tratado de Paris de 1782, a Inglaterra tentou garantir a existência de um estado indígena independente para seus aliados Haudenosaunee (Iroqueses) entre os Grandes Lagos e o rio Ohio (LYTLE & DELORIA, 1983:59; CHURCHILL, 1993:87-88). Essa manobra fracassou, mas o fato de que foi tentada fornece uma indicação do poder relativo que as *polities* nativas podiam ter em assuntos internacionais na América do Norte, mesmo em uma data tão tardia.

A jovem república americana herdou toda a bagagem ideológica e legal acima descrita – especialmente, a crença em si mesma como povo com um mandato especial e um destino glorioso aguardando-a em seu futuro e o uso preferencial de tratados para resolver assuntos indígenas. Todavia, uma nova era estava nascendo na América do Norte, que assistira à restrição dos outros poderes europeus às bordas do continente. Alimentados por um amálgama revolucionário de ideologias seculares e religiosas, e sustentados por uma economia agroindustrial em rápida expansão, os Estados Unidos estavam prestes a explodir agressivamente na direção do Oeste, seguindo seu Destino Manifesto. Conforme cresciam a autoconfiança e o poder americanos – e os intrusos europeus potenciais cediam

pouco a pouco – o modo como os americanos viam e tratavam os índios iria mudar.

Revolução e Remoção

A Revolução em si mesma não alterou fundamentalmente a visão americana dos índios. O credo da selvageria e de seu contraponto, a civilização cristã, havia se tornado, nos anos 1770, um axioma tão disseminado que, segundo Drinnon, "estava claro e óbvio na certidão de nascimento dos Estados Unidos da América" (DRINNON, 1980:99). A filosofia iluminista de John Locke e Charles de Montesquieu substituíra, em certa medida, certezas bíblicas puritanas. Entretanto, na célebre sentença de Benjamin Franklin "*God gives all things to industry*" ["Deus dá tudo à indústria"] podemos ver uma continuação do ascetismo mundano puritano e de noções de predestinação.

> [N]ão é verdade que a base religiosa da ética protestante "tenha morrido" nos anos 1770. Ela continuou vivíssima em tais anacronismos como [as obras do poeta nacionalista] Timothy Dwight. Estava fisicamente presente no Congresso Continental na pessoa de John Adams, que argumentou a favor da Declaração [de Independência] diante daquela instituição, descrevendo as razões da prosperidade da casa dos Adams como as antigas virtudes de "indústria, frugalidade, regularidade, e religião". A hostilidade de Adams contra a dança, o canto e a celebração – por parte dos índios [...] ou quaisquer "vagabundos, bêbados e fanfarrões" – era tão poderosa quanto a de Winthrop ou Endicott (DRINNON, 1980:100).

É na filosofia de inspiração iluminista de Thomas Jefferson que podemos, talvez, melhor perceber o espírito dos tempos e suas similaridades e diferenças com as visões mais abertamente religiosas do puritanismo. As tentativas de Jefferson de racionalizar o mundo subjugado a um mandato do Céu não eram menos determinadas que aquelas dos Eleitos da Nova Inglaterra, ainda que aplicadas sob auspícios diferentes (id.:102). Segundo Jefferson, "Aqueles que trabalham na terra são o povo escolhido de Deus, caso Ele um dia tenha tido um povo escolhido". Pearce chama isso de "idealismo agrário", distinguindo-o da injunção "crescei e multiplicai-vos" que moldava a visão puritana de mundo (PEARCE, 1953:67).

Todavia, embora a ideologia pós-revolucionária americana fosse fruto do Iluminismo e da ênfase lockiana, a mensagem nuclear – de que os americanos eram um povo especialmente favorecido, predestinado à grandeza

e que tinha um direito natural a terras "desocupadas" ou "subutilizadas" devido à sua industriosidade superior – permanecia a mesma. Os americanos se viam como novos homens fazendo um novo mundo, um mundo que inevitavelmente substituiria o índio como um anacronismo cuja era havia passado (ibid., 1953:135). Se os índios eram incapazes de participar desse grande empreendimento, então, era preciso removê-los de seu caminho. Desta maneira, as visões americanas da *selvageria* mudaram, ao mesmo tempo em que permaneceram essencialmente as mesmas. Se antes o índio era visto como um ser que devia ser absorvido pela vida cristã ou eliminado, agora era visto como pertencendo a uma ordem de realidade em que estava desaparecendo rápida e inevitavelmente e não desempenharia nenhum papel ativo no destino americano (ibid.:4; 66-67). Em ambos os casos, entendia-se que o progresso dos brancos excluiria inevitável e naturalmente um futuro indígena independente.

Nessa nova formulação do *selvagem*, um abismo natural era visto separando as experiências da humanidade branca e vermelha. Enquanto os puritanos nunca duvidaram da humanidade básica dos índios, os filósofos da América dos séculos XVIII e XIX foram progressivamente construindo a *selvageria* como um estado inevitável de ser e naturalmente oposto à *civilização*. No interior dessa dicotomia, os *selvagens* eram percebidos como dotados de certas virtudes – resistência, bravura e fortaleza, entre outras – que poderiam "enobrecê-los". Infelizmente, as virtudes da *civilização* que os americanos se dedicavam a construir eram tidas como destrutivas das virtudes que faziam a *selvageria* possível: "As dificuldades índios/brancos eram vistas [...] emergindo da diferença entre duas concepções da boa vida, uma diferença tão grande que sempre obrigaria à guerra até a morte":

> A solução americana [ao *problema indígena*] fazia parte de uma ideia de progresso – o progresso americano. Ela entendia as culturas como boas na medida em que estas permitiam o desenvolvimento completo da natureza moral, essencial e absoluta do Homem. O Homem realizava essa natureza progredindo historicamente e melhorando, avançando do simples ao complexo e da selvageria à civilização. O acesso americano ao Oeste seria visto, de fato, como uma reprodução desse progresso histórico. O selvagem era entendido como alguém que não havia progredido – e, de fato, não poderia progredir – em relação à civilização, e seria, então, necessariamente destruído pelo civilizado, o bem maior subsumido ao bem menor. [...] Se no período colonial os americanos tentavam comprovar que o destino do selvagem e do civilizado era único, esse esforço pereceu – como tinha que perecer – após 1775. Depois da Revolução, os ameri-

> canos, ao tentarem conhecer seu destino único, começaram a entender esse destino em termos dos selvagens que supostamente dele não podiam compartilhar (ibid., 1953:48-49).

O lugar que o índio ocupava na ideologia americana foi sutilmente modificado: inicialmente definido como humano, capaz de alianças com Deus ou com o Demônio, passou a ser visto cada vez mais como prisioneiro de sua natureza *não desenvolvida*. Para ter qualquer chance no futuro, ele teria de abrir mão de sua natureza e, sob a tutela dos brancos, tornar-se um deles através da civilização – um empreendimento quase impossível. Na visão jeffersoniana de mundo, o índio representava a não razão: "Se ele escolhesse permanecer índio, em face de todos os esforços paternalistas contra isso, então ele se confessava um louco ou um tolo que se recusava a entrar no mundo globalizador da razão e da ordem. A criança indígena tinha então de ser expulsa da paisagem de tranquilidade pastoral – ou ser enterrada nela" (DRINNON, 1980:102).

Henry Knox, o secretário da Guerra em 1789 (e, portanto, encarregado dos assuntos indígenas no começo da República americana), acreditava que o cultivo de "um amor pela propriedade exclusiva" poderia colocar o índio no caminho da civilização. Como o presidente Andrew Jackson escreveu em 1817: "[A] existência e a felicidade do [índio] dependem agora de uma mudança em seus costumes e hábitos" (*apud* PEARCE, 1953:70). Na falta de aceitação da tutela branca pelo índio, porém, a única solução restante para o problema perene da recalcitrância cultural indígena seria remover as tribos para além do alcance da *civilização* – índios que permanecessem no interior das terras dos brancos estariam inevitavelmente condenados à destruição.

O principal objetivo do governo federal, durante a primeira metade do século XIX, foi a *remoção* de todos os não cidadãos peles-vermelhas dos territórios americanos a leste do Mississipi, uma política de segregação que consistia, de acordo com os assuntos indígenas americanos, no extremo oposto da política anterior de assimilação cristã, mas que pelo menos oferecia uma alternativa às guerras de extermínio. Como observa Francis Paul Prucha, a partir do início do século XIX, essa dicotomia de segregação/assimilação se tornaria uma característica definidora dos assuntos indígenas dos Estados Unidos.

> A política indígena americana é às vezes pensada em termos de um movimento entre dois extremos. De um lado, há a ideia da assimilação dos índios e sua absorção pela sociedade branca através das instituições promo-

> toras da aculturação, como a propriedade privada, a economia agrícola (e não baseada na caça), a educação formal em inglês e a cristianização. De outro lado, há a ideia da segregação [...]; os índios poderiam manter uma autonomia política limitada, suas linguagens únicas, as suas religiões e os seus costumes, mas só fora da sociedade branca, ou segregados em enclaves protegidos, ou (preferencialmente) removidos para além da fronteira da colonização branca (PRUCHAabr, 1984:64).

Todavia, como aponta Prucha, mesmo a remoção não era completamente segregacionista. Em teoria, era planejada para dar aos índios "espaço para respirar", removendo-os para além da fronteira oeste de modo que pudessem sobreviver ao contato com os brancos e ajustar-se devagar à *civilização*. A segregação presumia que os índios precisavam ser removidos para as suas próprias terras, longe do contato com a sociedade branca. Lá, sua alteridade deveria ser gradualmente reduzida por meio das ações de missionários, comerciantes e filantropos. Segundo esta visão, as unidades políticas nativas iriam eventualmente desaparecer, mas os indivíduos indígenas que pudessem ser convencidos a seguir o caminho do homem branco seriam absorvidos pela sociedade americana.

No interior do governo federal, o Office of Indian Affairs – também conhecido como o Bureau of Indian Affairs ou o Indian Service (Serviço Indígena) – foi estabelecido em 1832 e se tornou o principal órgão através do qual o governo dos Estados Unidos administrava questões indígenas (a política geral para os assuntos indígenas sendo estabelecida pelos comitês de Assuntos Indígenas da Câmara e do Senado). Embora o OIA fosse passar pelas mãos de muitos políticos durante esse período, sua orientação geral permaneceu relativamente consistente. Como observa James Gump:

> A maioria dos comissários do Bureau Indígena ganhou sua posição por razões políticas e, portanto, não tinha nenhum conhecimento prévio a respeito dos índios. Todavia, esses homens demonstraram princípios consistentes em seu trabalho: (1) como seres humanos, os índios podiam ser elevados de sua barbárie e deveriam ser convencidos – usando a força, se fosse necessário – a aceitar as intenções benevolentes do governo em civilizá-los; (2) para facilitar essa tal "civilização", os índios deveriam ser concentrados em reservas, tão longe quanto possível da maioria branca. [...] [P]ortanto, o Bureau Indígena abraçou uma série de princípios que estava repleta de contradições. Os índios deveriam ser forçados a aceitar um modelo branco de cultura, liberando-se, dessa maneira, de sua condição "barbárica". Era bem provável que sua liberação só pudesse vir a

> ser efetuada por meio de sua subjugação completa, com a destruição da sociedade indígena em nome de sua salvação (GUMP, 1994:56).

A força por trás da remoção e da segregação era, porém, a questão da posse da terra e da extensão do controle federal (em oposição ao estadual) sobre os índios. Como o presidente americano James Monroe observou em uma carta a Andrew Jackson em 1817, "o estado caçador ou selvagem requer um território mais extenso para sustentar-se, e é pois incompatível com o progresso e as reivindicações justas da vida civilizada, e precisa ceder a ela" (PRUCHA, 1984abr:65-66). Nessas palavras, reencontramos o recurso retórico a forças extra-humanas indômitas como justificativa para a expropriação das terras indígenas. Neste caso, o progresso inevitável da civilização demanda que a vida indígena seja transformada de tal maneira que a necessidade nativa de terras seja reduzida. Enquanto as políticas de *redução* dos tempos coloniais postulavam a absorção dos índios pela sociedade dos brancos através da cristianização e do reassentamento em enclaves étnicos circunscritos, a *remoção* procurava assentá-los além dos confins da sociedade branca, do outro lado da fronteira ocidental, onde se esperava que eles se adaptassem à civilização sob a tutela de professores brancos devidamente iluminados. Em ambos os casos, porém, a terra deveria ser liberada para o assentamento dos brancos, e a redução da alteridade indígena era claramente um objetivo secundário. O fato de que a consolidação da jurisdição federal sobre a vida indígena e a liberação das terras para colonização eram as características essenciais da *remoção* pode ser detectado em uma carta escrita pelo presidente Andrew Jackson em 1829:

> Pode ter certeza de que tenho começado uma política justa e humana a respeito dos índios. Neste espírito, avisei a eles para deixarem suas posses desse lado do rio Mississipi e irem para uma terra onde é bem possível que estejam sempre livres das influências mercenárias dos brancos e longe das autoridades locais: nessas circunstâncias, o Governo Geral [Federal] pode exercer uma tutela sobre os seus interesses e, possivelmente, eles poderão perpetuar a raça (PRUCHA, 1984, abr.:72).

Com efeito, foram precisamente os grupos indígenas mais aculturados (no sentido de poderem navegar com maior facilidade pelos códigos culturais entendidos como os dos brancos) que iriam sofrer o choque da política de remoção. A conversão indígena a valores brancos não era suficiente para garantir o domínio nativo sobre suas terras, como logo iriam

descobrir os creek e os cherokee da Geórgia – cuja liderança era composta principalmente de proprietários de terra e escravocratas, letrados e cristãos. Por mais *civilizados* que fossem, esses índios não tiveram permissão de continuar sob o próprio governo em suas terras originais. Os cherokee americanizados provocaram respostas ansiosas de seus vizinhos, tipicamente exemplificadas pelo então diretor do Office of Indian Affairs, Thomas L. McKenney: "Eles procuram ser um Povo [...] É de se lamentar que a ideia de soberania tenha se enraizado tão profundamente nesse grupo". Como observa Priscilla Wald, essa ansiedade nascia da ameaça que o nacionalismo cherokee representava para a identidade americana: "os cherokee, tornando-se os Estados Unidos, mas não sendo os Estados Unidos, espelhando-se nessa nação, mas não cedendo às suas reivindicações, atacavam os próprios termos da identidade americana" (DRINNON, 1980:85; WALD, 1993:67).

Como nos tempos coloniais, o passo que teria permitido aos índios serem (pelo menos condicionalmente) aceitos na sociedade branca seria o abandono de qualquer controle independente sobre seus destinos como povos. Só podia existir um único e verdadeiro caminho em direção à "Cidade na Colina", e os *selvagens* indígenas que não pudessem seguir aquele caminho deviam ser dele removidos. Como coloca Pearce, "a fortuna do índio após a Revolução foi aprender que ele não tinha direito de existir independentemente [...]" (PEARCE, 1953:54).

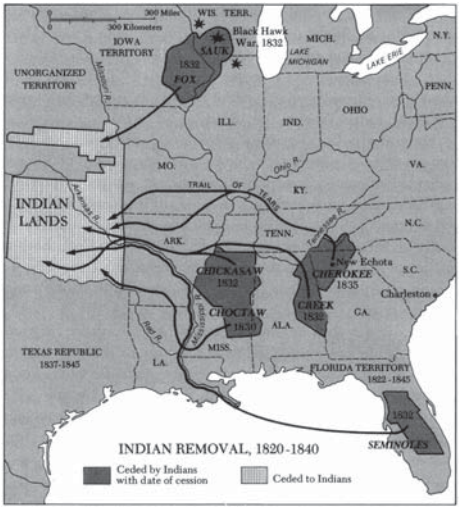

Figura 2. A remoção dos índios do sudeste para além do rio Mississippi, 1820-1840. Nota a concentração no "Território Indígena", o que seria o Estado de Oklahoma no século XX. Esse seria o novo lar das assim chamadas "cinco nações civilizadas" (IN: LAFEBER, 1989:96)

A tese de Marshall

A tradição inglesa de lidar com os índios por meio de tratados continuou na América do Norte depois da Revolução: entre 1778 e 1888, mais de 600 tratados foram assinados entre grupos indígenas e o governo dos Estados Unidos (LYTLE & DELORIA, 1983:4-5).[11]

Todavia, com o passar do tempo, a lógica original dos tratados – proteger os interesses coloniais por meio de alianças – transformou-se. Depois da guerra de 1812, os principais poderes europeus foram praticamente expulsos do continente norte-americano. As nações e as confederações indígenas que se haviam aliado à Grã-Bretanha depois da Revolução foram dizimadas.[12] Consequentemente, a razão original para fazer tratados com os índios – a segurança doméstica – perdera importância. Os tratados tornaram-se então um modo econômico de reduzir conflitos com povos nativos – e também os gastos militares – quando a colonização branca estendia-se sobre suas terras. O governador George C. Gilmer, da Geórgia, reavivou o novo papel do estabelecimento de tratados em uma declaração de 1830: "tratados eram expedientes por meio dos quais pessoas ignorantes, intratáveis e selvagens eram induzidas, sem derramamento de sangue, a entregar aquilo a que povos civilizados tinham o direito de possuir em virtude daquele comando que o Criador deu aos homens em sua formação: crescei, multiplicai-vos, e enchei a terra e submetei-a" (PRUCHA, 1984,abr:70).

O problema, então, era como liberar para o assentamento branco, de uma maneira ordenada e sem recorrer a guerras caras, as terras indígenas que permaneciam a leste do Mississippi. A Segunda Guerra Seminole de 1835 demonstrara o que podia acontecer quando o processo de estabelecimento de tratados atrapalhava. Embora os Seminole somassem menos de 5 mil, quase uma década de guerra não foi suficiente para colocá-los de joelhos. Depois de sete anos de conflito e do dispêndio de quantidades significativas de sangue e ouro, o exército dos Estados Unidos foi incapaz de realocar além da metade do grupo no Território Indígena, o futuro estado de Oklahoma (PRUCHA, 1984, abr.:82-84).

A política dos tratados ficou ainda mais complicada por conflitos entre as jurisdições estaduais e federais. Os estados cobiçavam as terras indígenas, enquanto o governo federal temia as despesas decorrentes das guerras

11 Apesar de o Congresso Americano ter "oficialmente" acabado com os tratados indígenas em 1871.

12 Principalmente a Guerra de Tecumseh, em 1811, e a Guerra da Confederação Pau Vermelho, em 1813-14.

indígenas geradas pela pressão de colonos. Diante desse dilema, os americanos forjaram outra mutação legal da "doutrina da descoberta". A partir de 1823, o juiz-mor [*Chief Justice*] federal John Marshall deparou-se com uma série de casos referentes a conflitos fundiários entre a nação cherokee e o estado da Geórgia. As decisões a que Marshall chegou nesses casos iriam definir a arena na qual a soberania indígena seria discutida nos próximos 175 anos.

Segundo Marshall, era verdade que as "nações indígenas sempre haviam sido consideradas comunidades políticas distintas e independentes, retendo seus direitos naturais originais como os possuidores incontestáveis do solo desde tempos imemoriais, com a única exceção imposta pelo poder irresistível, que os excluía de intercurso com qualquer outro potentado que não o primeiro descobridor da costa da região particular reivindicada [...]". Todavia, o *Chief Justice* continuava afirmando que "[...] um Estado fraco, para poder garantir sua segurança, pode colocar-se sob a proteção de um mais forte, sem abdicar do direito de se governar, e deixando de ser um estado" (*apud* LYTLE & DELORIA, 1983:17).

Era exatamente isso que Marshall alegava terem feito as nações indígenas: elas tinham sido colocadas sob a proteção dos Estados Unidos e eram agora nações dependentes domésticas, governadas pelo governo federal mas acima da lei de qualquer grupo político estrangeiro ou outro menor (tais como a Grã-Bretanha ou o estado da Geórgia). Os direitos indígenas à soberania não foram, nessa visão, extinguidos pela descoberta; eles foram meramente restringidos pela autoridade mais alta do Estado-nação. Embora as tribos não fossem mais consideradas como plenamente independentes, elas ainda eram vistas como dotadas de algum grau de soberania, sendo entidades políticas e legais que podiam administrar seus próprios assuntos internos e engajar-se em relações significativas com o governo federal.

Como observa Vine Deloria Jr., a mutação de Marshall da doutrina da descoberta não era inteiramente negativa do ponto de vista indígena: "A decisão de Marshall trocava um direito inato de propriedade por um direito político reconhecido de quase soberania para as tribos". Os cherokee foram definidos como tutelados pelo governo federal; retiveram, porém, certo grau de espaço de manobra quanto às ameaças emanadas das elites locais encarnadas nos governos estaduais. "Uma boa parte da história subsequente de conflitos entre os Estados Unidos e as tribos indígenas ficava em torno da questão da preservação do direito ao autogoverno e aos atributos da soberania indígena, tal como sugerido na decisão de Marshall"

(LYTLE & DELORIA, 1983:17, 30). Ou, como coloca Lyman Tyler, da mesma forma que a institucionalização da tese da nação dependente doméstica, o governo federal dos Estados Unidos colocava-se como o defensor último dos índios diante da aquisição ilegal de terras e propriedade por cidadãos não indígenas (TYLER, 1973:11).

As primeiras três décadas após a Independência foram frágeis para o governo federal americano, que tinha de resistir a diversos desafios estaduais ao seu governo. Foi nesse contexto que Marshall bloqueou o movimento do estado da Geórgia sobre o território cherokee. Embora elas tenham se tornado a base jurídica dos assuntos indígenas americanos, as decisões de Marshall foram tomadas principalmente para limitar a extensão dos poderes estaduais, não para proteger os índios. A legislação resultante fundava-se em uma contradição básica: de um lado, supunha-se serem as tribos *nações soberanas*; de outro, situavam-se em sua relação com o governo federal "como o tutelado para o seu tutor". Tornou-se assim impossível prever o resultado de qualquer litígio, legislação ou ação administrativa referentes a índios ou às suas terras, pois não se podia prever que conjunto de instrumentos interpretativos seria usado para caracterizar a situação (LYTLE & DELORIA, 1983:27-33).

Além disso, com a subordinação legal das tribos ao governo federal, os Estados Unidos podiam agora usar de má-fé com os índios *enquanto forma de política institucionalizada*. De 1815 em diante, tratados foram crescentemente negociados, porque constituíam a maneira mais econômica de tirar os índios de suas terras, e não porque reconhecessem a soberania nativa (CHURCHILL, 1993:42-46). Sob o Indian Trade and Intercourse Act de 1834, baseado em larga medida nas decisões de Marshall, definia-se até mesmo "território indígena" [*Indian Country*] não cedido como território conquistado, com os tratados sendo vistos como a maneira mais fácil de lidar com a intransigência indígena. Frequentemente esses tratados eram quebrados logo depois de serem assinados, em geral devido a ações de cidadãos privados, mas muitas vezes ajudados e encorajados por políticas oficiais (PEARCE, 1953:54). Em outros casos, depois de serem assinados os tratados, suas provisões eram alteradas à vontade pelo Congresso sem conhecimento ou aprovação indígena (LYTLE & DELORIA, 1983:5).

A natureza farsesca dos tratados era visível para os críticos contemporâneos das políticas administrativas indígenas. Em um artigo intitulado "The Indian System", publicado na *North American Review* em 1864, Henry Whipple, um abolicionista ardoroso, atacou os tratados nos seguintes termos:

> Reconhecemos uma tribo nômade como uma nação independente e soberana. Mandamos embaixadores para fazerem um tratado com eles como se fossem nossos iguais, sabendo de antemão que cada provimento daquele tratado será estipulado por nós, e que o fazemos com um povo que não tem como nos forçar a observá-lo, que esse povo deve viver dentro de nosso território, mas não estará sujeito às nossas leis, que eles não têm seu próprio governo e ainda assim não receberão nosso governo; enfim, tratamos como uma nação independente um povo que não vamos permitir exercer um elemento sequer do poder soberano que é a condição necessária à existência de uma nação (*apud* PRUCHA, 1976:64).

As palavras de Whipple apontam para um fato do qual estavam conscientes muitas pessoas da época. Assim, fazendo tratados com os grupos nativos como se eles fossem Estados-nação, o Congresso americano sabia que não estava agindo de boa-fé. Ele não via realmente os povos nativos como nações soberanas, nem esperava que agissem como tal: tratados, no início da República americana, constituíam simplesmente um modo econômico de pôr as mãos nas terras indígenas.

A situação resultante deixou os nativos dependentes do governo federal para proteção e reparação de agravos. De forma muito frequente, tropas federais eram usadas para manter os índios dentro do território indígena; mas elas não eram usadas para manter não índios fora (TYLER, 1973:30). Além disso, como nota Ward Churchill, qualquer movimentação dos nativos para se protegerem e policiarem seu território poderia, de acordo com esta política, ser vista como justificativa para a guerra:

> Segundo o raciocínio de Marshall, demasiadamente complexo e baseado em premissas falsas, era possível argumentar que as nações indígenas estavam agindo ilegalmente quando tentavam resistir fisicamente ao "direito" de os Estados Unidos expropriarem a propriedade indígena. Tal resistência podia ser entendida como "agressão" contra os Estados Unidos. Nesse sentido, os Estados Unidos tinham o direito de declarar uma guerra "justa" – e, assim, legal – em qualquer momento em que a força das armas fosse necessária para o país realizar suas ambições territoriais. *Ipso facto*, então, todos os esforços dos nativos para se defenderem contra a subordinação e a desapropriação sistemáticas poderiam ser categorizados como "injustos" – e ilegais – pelos Estados Unidos (CHURCHILL, 1993:45).[13]

13 Veja-se Gump, *The Dust Rose Like Smoke*, especialmente os capítulos 5 e 6, para uma descrição fascinante desse processo de interações entre os Estados Unidos e a nação Lakota.

A Doutrina Marshall abriu caminho, dessa maneira, para a remoção em massa de povos indígenas – primeiro, para a área a oeste do Mississipi; depois, para as reservas. Embora essa prática teoricamente protegesse a "quase soberania" indígena, tal proteção era, na realidade, raramente posta em prática. Quando as reivindicações fundiárias indígenas entravam em conflito com as necessidades do capital americano, os nativos eram postos de lado. Conforme os Estados Unidos cresciam em poder e em população em relação aos grupos tribais remanescentes, a independência tribal tornou-se cada vez mais uma noção do passado.

O início do desmembramento final do Território Indígena

O pensamento do início do século XIX sustentava que as terras a oeste do Mississipi constituíam o "Grande Deserto Americano", e que eram inabitáveis para a civilização branca. Por esta razão, a remoção das tribos remanescentes para lá era vista como uma solução de longo prazo para o problema indígena. Conforme avançava o século, porém, a região transmississipi tornava-se cada vez mais valiosa para os Estados Unidos. Segundo Francis Paul Prucha, "eventos dramáticos nos anos 1840 derrubaram as premissas sobre as quais a política indígena americana fora baseada".

> O programa formal de remoção seguiu a política anterior (mais ou menos não planejada) de simplesmente remover os índios para o Oeste e para longe do avanço da colonização branca. A linha separando o território indígena das terras dos brancos [...] foi progressivamente empurrada para Oeste, com os índios cedendo terras em troca de anuidades e de terras novas e garantidas [para oeste do rio Mississipi]. Algumas pessoas acharam que as remoções dos anos 30 formaram o ponto cumulativo desse processo e que os índios estavam finalmente seguros atrás de uma linha que ia do Rio Red até o Lago Superior.

Todavia, antes do final da década de 1840, o conceito dessa linha foi abruptamente apagado e, pouco depois, a barreira como tal foi rompida (PRUCHA, 1984, abr.:108).

O evento que levou à destruição do "território indígena" como uma locação geográfica interconectada e coesa foi a aquisição pelos Estados Unidos, em 1840, de terras significativas ao longo da Costa Oeste do continente (e de tudo que havia entre elas), por meio de tratados com a Grã-Bretanha (o território do Oregon) e da guerra com o México (Texas, os territórios do Sudoeste e a Califórnia). Ouro foi encontrado na Califórnia

e descobriu-se que o Oregon abrigava terras ricas para o cultivo, levando migração para essas áreas. Finalmente, os interesses marítimos americanos voltaram-se para o comércio com a Ásia, tornando os portos da Costa Oeste – e as conexões ferroviárias entre estes e o leste metropolitano – desejáveis. Conforme o capital americano e os colonos ocupavam a Costa Oeste, o território indígena via-se cada vez mais entrecruzado por trilhas, fortes e ferrovias (LAFEBER, 1989:91-97).

O ano da corrida do ouro californiana – 1849 – consistiu em outro marco divisório na história da Administração Indígena dos Estados Unidos: foi o ano em que o controle do Office of Indian Affairs passou do Departamento da Guerra para o Departamento do Interior, marcando simbolicamente a transição do índio do reino dos assuntos externos para os assuntos domésticos (CHAPUT, 1972:270).[14]

Ao olhar para o futuro, em 1856, o comissário do OIA, George Manypenny, anteviu o dia em que os índios dos territórios ocidentais – tanto grupos autóctones quanto os povos orientais removidos para lá – seriam esmagados pela colonização branca:

> Quando essa hora chegar – e ela está em nosso futuro próximo; dentro de dez anos se nosso país for abençoado com paz e prosperidade – onde será a habitação e qual o destino das tribos indígenas, em declínio, das pradarias e de nossos novos Estados e Territórios?
>
> É certo que essas grandes mudanças físicas estão por vir. E, certamente, esses pobres silvícolas serão apagados da terra e sua poeira será pisada pelo pé da civilização em ritmo de avanço, a menos que nossa grande nação determine, generosamente, que alguma providência necessária seja tomada e passos apropriados sejam dados para designar terras ou reservas, em lugares adequados, para as casas permanentes dos índios e os meios para os assentarem nessas áreas (PRUCHA, 1984, abr.:109-110).

No final das contas, os Estados Unidos não seriam abençoados com uma década de "paz e prosperidade". Todavia, depois da Guerra Civil (1861-1865) e da construção da primeira ferrovia transcontinental, a pressão dos brancos contra as tribos ocidentais aumentou, e variações do tema

14 Em seu artigo "American Anthropology as Foreign Policy", John Borneman situou essa mudança cinquenta anos mais tarde, após a guerra entre a Espanha e os Estados Unidos, em 1898 (BORNEMAN, 1995:666). Seria mais proveitoso pensar essa mudança como algo que ocorreu gradativamente durante a segunda metade do século XIX, com o massacre de Joelho Ferido, em 1890, que serviu como marca e consolidação das fronteiras americanas na década de 1840.

de Mannypenny estavam na boca de todos os envolvidos com os assuntos indígenas em Washington D.C. Mais uma vez, as maquinações de um poder sobre-humano foram utilizadas para justificar a redução das terras indígenas e a remoção dos nativos para áreas de menor valor para a colonização. O território indígena seria desmembrado em várias *reservas*, onde os grupos nativos deveriam ser segregados em nome de sua própria proteção. Essas reservas, por sua vez, estariam preferencialmente localizadas em Territórios Indígenas, um dos quais se situaria ao longo do alto Missouri e o outro no coração das terras ocupadas pelas tribos removidas nos anos 1830, onde é hoje Oklahoma (PRIEST, 1942:5-9; PRUCHA, 1976:103-107).

Figura 3. Os grupos indígenas removidos em seus novos lares no Território Indígena, por volta de 1850. (IN: PRUCHA, 1984:96)

Após a Guerra Civil Americana, dois séculos e meio de política indígena anglo-americana alcançaram sua fruição com a redução das últimas nações indígenas independentes da América do Norte em reservas militarmente guardadas e governadas pelo OIA. A breve síntese apresentada aci-

ma nos permite focalizar as características notórias dos assuntos indígenas que permaneceriam bem depois do fechamento da fronteira americana.

Em primeiro lugar, uma compreensão dicotômica da *civilização* e da *selvageria* foi estabelecida, situando os índios como pertencentes ao segundo polo e, portanto, a um conjunto de povos que iria inevitavelmente desaparecer devido à operação do destino, da natureza, da história ou de Deus. Segundo esta visão, a alteridade indígena era tida como algo que iria desaparecer devido à inescapável operação de algum desígnio supra-humano, predestinado, que estava ligado à expansão inevitável do domínio e da prosperidade dos brancos. Nem toda a boa vontade do mundo – sustentava-se – poderia mudar este fato referente às relações índios/brancos. A eliminação dos índios não viria, pois, por meio da intervenção ativa dos escolhidos de Deus, mas da operação do próprio Destino Manifesto.

No período colonial, o impulso para a total conversão ou o extermínio dos indígenas americanos foi constrangido por um contexto em que as unidades políticas indígenas eram aliadas necessárias em conflitos pela hegemonia política europeia na América do Norte. Isto estabeleceu o precedente de que as unidades políticas indígenas eram essencialmente nações, e deviam ser tratadas como tal. Os tratados tornaram-se, assim, o instrumento preferido dos Assuntos Indígenas.

Depois da revolução e da consolidação da hegemonia americana no continente, os índios tornaram-se menos desejáveis como aliados, mas os tratados ainda eram reconhecidos como instrumentos privilegiados para conduzir com expediência as remoções necessárias para abrir caminho para a colonização branca, e sem criar as demandas excessivas ao Tesouro Nacional, estas tipicamente implicadas em função das guerras indígenas.

Como Peter Nabokov observa apropriadamente, "embora o drama da guerra de índios/brancos tenha sempre capturado a imaginação popular, os nativos perderam muito mais de sua terra e independência por meio do processo sem derramamento de sangue de assinar tratados do que o fizeram em batalhas" (NABOKOV, 1978:117). Uma vez tirados do caminho do progresso americano, sentia-se que os povos indígenas iriam simplesmente, um dia, desaparecer por sua própria vontade, devido à sua *incapacidade natural* de existir em conjunção com o homem civilizado.

Como chama a atenção Prucha, o impulso geral dessa política não era nem a segregação nem a aniquilação direta, mas a eliminação das unidades políticas indígenas e a eventual absorção dos indivíduos no corpo da nação por meio da assimilação. Uma vez reduzidos às reservas, os índios eram induzidos a se tornar pequenos fazendeiros livres [*yeomen farmers*]

e artesãos, aprendendo a língua, os costumes e a religião dos brancos, e tornando-se eventualmente cidadãos livres e autossuficientes da República (PRUCHA, 1984, abr.:110).

Durante a primeira metade do século XIX, foi também reafirmado que a unidade política branca que iria tratar com os índios em nome da *civilização* seria o governo central – e não os governos estaduais, territoriais ou municipais controlados pelas elites locais. Isto, por sua vez, reforçava o precedente de que os índios eram, de fato, povos soberanos. As decisões de Marshall no início do século XIX eliminaram algo desta soberania, redefinindo as unidades políticas nativas como *nações dependentes domésticas*. Todavia, enquanto desprovia os grupos nativos de seu direito de tratar com poderes estrangeiros, isto também estabelecia uma sólida base legal para a sua existência continuada como entidades sociopolíticas acima de qualquer instância do poder político americano, a não ser o governo federal.

Ironicamente, as mesmas visões religiosas que sustentavam o senso nacional de Destino Manifesto militavam contra o simples genocídio como uma solução oficial para o Problema Indígena da nação. Por *simples genocídio* quero referir-me à eliminação física direta e planejada de um grupo étnico. Como aponta apropriadamente Ward Churchill, seguindo Raphael Lemkin, as políticas indígenas dos Estados Unidos podem facilmente ser classificadas de "genocidas" se usarmos uma definição estrita do conceito, como "a recusa do direito à existência de grupos humanos inteiros" (CHURCHILL, 1997:431-436). Parece-me inegável que o objetivo das políticas para os assuntos indígenas durante o período discutido acima era fazer desaparecerem os índios como povos reconhecíveis e, neste sentido, essas políticas podem ser classificadas como genocidas. Todavia, embora massacres, escravizações, maus-tratos, caça de escalpos, racismo e a sanguinolência pioneira constituíssem, em geral, parte significativa (talvez a parte *principal*) das interações diárias na zona de contato brancos/índios na América do Norte de 1600 a 1865, tentativas diretas, planejadas de forma central, para eliminar fisicamente grupos nativos inteiros – tais como o ataque dos puritanos aos Pequots em 1636 – não puderam ser mantidas como política oficial a longo prazo.

Se é verdade que as políticas indígenas durante o período em questão podem ser caracterizadas como alternadas entre políticas de segregação e de assimilação, subjaz ao fato uma dicotomia ainda mais profunda entre o extermínio e a absorção dos índios. Tanto a segregação quanto a assimilação presumiam que, em algum momento no futuro, os índios deixariam

de ser índios e se tornariam homens brancos. Atividades de assimilação buscavam apressar esse dia, enquanto a segregação procurava preservar os índios para a sua futura absorção, removendo-os para além da possibilidade de confronto ativo e violento com colonos brancos. O reconhecimento puritano dos índios como homens dotados de alma continha a possibilidade de sua conversão e reforma. A filosofia iluminista secularizou esta crença. A conversão dos índios permaneceu, assim, um meio-chave através do qual os Estados Unidos podiam referenciar a validade de sua crença em si como a mais perfeita comunidade social. Portanto, talvez seja mais correto ver a política indígena como formada por longos períodos de tentativas de *absorção*, pontuada por períodos relativamente breves de violência intensa, nos quais o Estado colonizador estabelecia os limites relativos àquilo que os índios *não podiam* fazer.

O processo que buscou alcançar "a solução final para o problema indígena" trabalhou, dessa forma, no sentido da destruição do poder dos índios e da sua alteridade sociocultural mais do que da sua eliminação física propriamente dita. A soberania tribal foi progressivamente enfraquecida pela expansão americana, na medida em que o coeso território indígena dos anos 1830 deu lugar ao sistema de reservas dos anos 1850 e 1860. Primeiro as tribos foram postas sob a "proteção" do governo americano; depois elas foram removidas para o "território indígena" a oeste do Mississipi. O território indígena como tal foi então desmantelado em reservas fragmentadas e os índios ficaram restritos a elas sob a supervisão do Exército americano (TYLER, 1973:7). No fim da década de 1870, parecia que mesmo estes últimos fragmentos de terras nativas estavam destinados a ser engolidos no fechamento da fronteira. Porém, nos anos 1880, uma improvável aliança de políticos republicanos, reformadores cristãos e etnólogos iria conduzir uma cruzada visando a uma profunda e séria reforma dos assuntos indígenas. Seus esforços garantiriam algum controle nativo sobre a terra, ao mesmo tempo em que sabotavam as estruturas sociopolíticas e culturais indígenas.

No interior da mitologia americana do Destino Manifesto, compreendia-se que os índios do século XIX estavam morrendo não porque caçadores comerciais tivessem devastado a caça de seus territórios, ou porque colonos tivessem adquirido as terras indígenas por compra ou roubo. Embora se reconhecesse que essas coisas tinham ocorrido, a mitologia do Destino Manifesto identificava-as com as manifestações terrenas de uma vontade supra-humana. Os índios americanos, em suma, estavam desa-

parecendo porque Deus queria que fosse assim, e não havia nada que os homens pudessem fazer para evitar esta triste realidade.

Os povos indígenas da América do Norte, entretanto, não desapareceram. De fato, sua população havia se estabilizado e começou a crescer a partir da segunda metade do século XIX. No fim do século tornara-se óbvio que, se nada fosse feito, as últimas terras indígenas se extinguiriam muito antes dos próprios índios. Deus não havia dado um fim ao problema indígena, como previsto. Em lugar disso, a questão indígena internalizou-se, transformando-se de algo que estava situado além da fronteira americana em um fantasma que, nas vestes de "índios nômades, sem terra", ameaçava cada lar americano e fazia demandas perpétuas à Nação. O problema indígena, assim se descobriu, precisava ser administrado a partir de uma base racional e cotidiana: os índios tinham que ser *governados* pelo Estado, e não simplesmente deixados ao Deus dará.

Ao dizer "governados", pretendo fazer referência às ideias de Foucault sobre *governementalité* e *biopouvoir* (FOUCAULT, 1979).[15] Que os índios iriam desaparecer nunca foi posto em dúvida pelos pensadores da nação americana do século XIX. Porém, para que eles desaparecessem de uma maneira aceitável para a consciência nacional dos Estados Unidos (isto é, uma maneira que não incluísse o massacre aberto de centenas de milhares de índios e que, acima de tudo, não custasse muito aos cofres federais), era preciso uma intervenção direta. Essencialmente, os agentes políticos envolvidos na questão indígena nos Estados Unidos chegaram à conclusão de que os índios precisavam ser ensinados a eliminar a si mesmos. A base moral para esta decisão continuava a ser uma mitologia na qual a alteridade indígena cedia lugar, inevitavelmente, à superioridade anglo-saxã. Diferente das primeiras enunciações do Destino Manifesto, porém, o agente super-humano ao qual a eliminação do índio estava agora confiada era a Natureza – ou, mais especificamente, a evolução social natural.

Em grande medida, a antropologia forneceu a base ideológica para essa virada secular do Destino Manifesto tal como aplicado aos povos in-

15 *Gouvernementalité* é o estudo das maneiras através das quais uma população pode ser governada corretamente; é o domínio de um conjunto de instituições, procedimentos, análises, reflexões, cálculos e táticas que permite o exercício de uma forma de poder, cujo objeto principal é uma população, cuja forma principal é de natureza político-econômica, e cuja instrumentação técnica essencial são os instrumentos construídos pelo monopólio de força exercido por um dado Estado. Por *biopouvoir* refiro-me ao poder sobre a vida: a "governamentalização" da vida biológica, mais particularmente (no caso dos índios dos Estados Unidos) a construção de uma série de disposições legais que falam a respeito da estruturação das famílias indígenas, do uso da terra e dos direitos legais sobre a herança, tais disposições sendo reforçadas pelo poder disciplinar (e às vezes mortífero) do Estado.

dígenas. As políticas de governança e de assimilação forçada que ocuparam o OIA durante meio século, de 1880 a 1930, portavam a forte marca das teorias antropológicas social-evolucionistas em voga durante o período em questão. Se a natureza decretava o declínio do índio como tal, a antropologia era vista como a linguagem por meio da qual esses decretos naturais eram revelados. A disciplina fornecia uma ótica cientificista que permitia a transformação dos preconceitos relativos aos povos indígenas dos Estados Unidos em políticas concretas e aparentemente humanas, as quais visavam à eliminação da alteridade étnica e política, transmutando *selvagens* em *cidadãos*. Os Capítulos II e III abaixo tratam, portanto, do papel que os antropólogos desempenharam na construção dessa política assimilacionista de assuntos indígenas durante o final do século XIX.

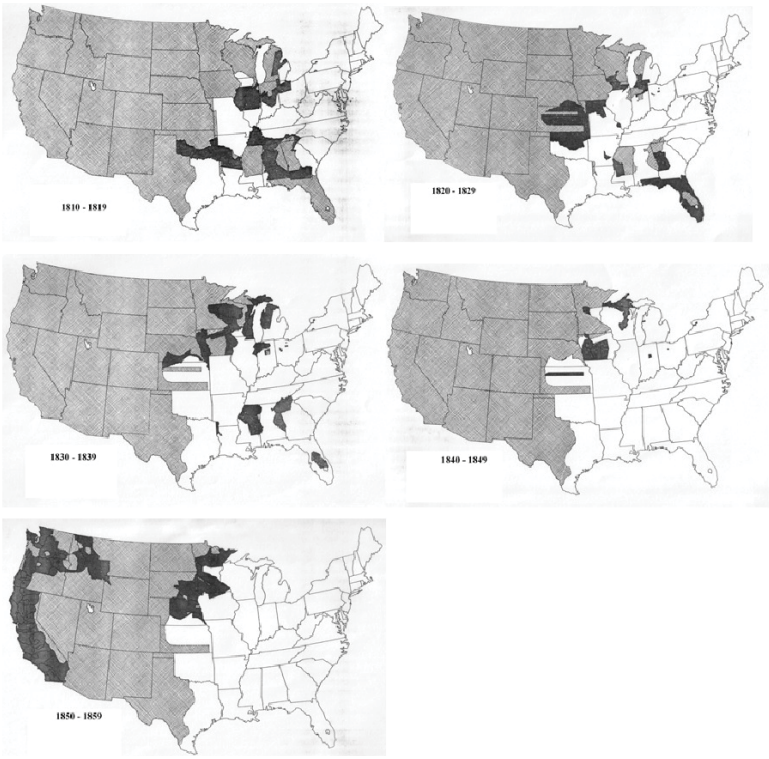

Figura 4. A redução das terras indígenas nos Estados Unidos, 1810-1859. As áreas em branco eram ocupadas pelos EUA antes do período referido; as que estão em preto eram as terras ocupadas durante o período; as que se encontram em cinza continuavam em mãos indígenas. Nota-se que essa representação não inclui as reservas, portanto, o Território Indígena, em Oklahoma, aparece em branco quando era, de fato, uma das concentrações mais densas de índios na América do Norte na segunda metade do século XIX (PRUCHA, 1990).

Capítulo 2

Loteamento e o nascimento da etnologia oficial

Quanto mais [índios] matemos esse ano, menos teremos que matar no próximo ano, já que quanto mais vejo desses índios, mais fico convencido de que todos ou têm que ser mortos, ou mantidos como uma espécie de indigente.

General William Tecumseh Sherman

A etnologia procura definir, em termos claros, a influência que a geografia e os outros meios exercem no indivíduo, no grupo social e na raça; e, contrariamente, o quanto estes permanecem inalterados pelas forças externas [...] Assim, galgando círculos mais e mais amplos de observação e generalização, ela será capaz, enfim, de oferecer uma conotação conclusiva e exaustiva do que o Homem é – uma questão necessariamente preliminar, note-se bem, àquela outra, tão frequente e ignorantemente respondida no passado: o que o Homem deveria ser [...]A antropologia aplicada tem entre seus objetivos colocar em marcha os resultados obtidos pela etnografia, a etnologia e a psicologia em prol da melhoria da espécie, esta tomada, por um lado, como grupos e, por outro, como indivíduos. Tal melhoria pode ser amplamente entendida como uma civilização melhorada ou mais alta; e este é o objetivo afirmado da antropologia aplicada: determinar quais são os critérios da civilização, quais elementos sociais ou individuais têm mais contribuído para ela no passado, como estes podem ser continuados e ampliados, e quais novas forças, se existem, podem ser elencadas para acelerar o progresso.

Daniel G. Brinton, "The Aims of Anthropology", Science Magazine, 30 de agosto de 1895.

O Dawes Act de 1887

É uma unanimidade entre estudiosos dos assuntos indígenas que o General Allotment Act [Decreto Geral de Loteamento] de 1887 (também conhecido como o Dawes Act) tenha sido um divisor de águas na política indígena dos Estados Unidos (cf. PRUCHA, 1976, 1984, abr.; LORING, 1942; LYTLE & DELORIA 1975; HOXIE, 1984; CHURCHILL, 1993; SPICER, 1969; MCNICKLE, 1949; COHEN, 1940, entre muitos outros). Pessoas diferem quanto aos efeitos do decreto, as intenções de seus autores, o grau de apoio e rejeição dos índios, sobre se ele era ou não necessário, ou se teve um impacto em geral positivo, negativo ou neutro sobre a vida indígena. Todos concordam, entretanto, que o Dawes Act foi um evento de fundamental importância na história dos assuntos indígenas.

No nível mais básico, o Ato, tal como aprovado pelo Congresso, tentava eliminar as reservas e garantir as reivindicações fundiárias indígenas através do loteamento em parcelas individuais de certa quantidade das terras tribais coletivas, convertendo-as na propriedade privada de membros do grupo. As terras tribais remanescentes após o loteamento seriam vendidas para colonos brancos e os rendimentos dessas vendas seriam usados para treinar os índios na agricultura, na criação de animais e em outras formas de "trabalho civilizado", as quais, teoricamente, lhes permitiriam sobreviver na economia de mercado rural dos Estados Unidos. O Dawes Act trazia as seguintes estipulações:

1. O decreto autorizava o presidente dos Estados Unidos a ordenar a medição e o loteamento das terras de qualquer reserva indígena. Os loteamentos deviam medir de acordo com a antiga tradição anglo-saxã: 160 acres para cada chefe de família, 80 acres para cada adulto solteiro ou criança órfã e 40 acres para os solteiros de menos de 18 anos nascidos antes do loteamento. Onde a terra era adequada para pasto, mas não para o plantio, os loteamentos deveriam ser dobrados em tamanho.
2. Os beneficiários teriam que selecionar terras dentre aquelas que haviam sido previamente medidas na reserva. Se não fizessem sua seleção dentro de quatro anos, o secretário do Interior estava autorizado a instruir o agente tribal (branco, nomeado pelo OIA) a fazê-lo. Permitia-se àqueles índios que não eram residentes nas reservas selecionar terras de domínio público, em qualquer lugar, para seu lote.
3. Todos os loteamentos deveriam ser aprovados pelo secretário do Interior. Com a aprovação, o governo federal manteria as terras sob a tutela do Estado [*in trust*] por 25 anos. Quando expirado esse período, os

títulos das terras seriam convertidos em títulos fundiários [*fee simple*] – ou "normais". Em outras palavras, por duas décadas e meia, a terra não poderia ser taxada ou vendida e quaisquer disposições temporárias em relação a ela (como o aluguel) estariam sujeitas à aprovação do OIA. Depois desse período, todavia, a terra seria transformada em posse individual, normal, propriedade privada do beneficiário, sujeita à taxação, a vendas, ao confisco por dívidas etc.

4. Depois do loteamento, ou mesmo antes, segundo a vontade do presidente da República, o secretário do Interior poderia negociar com a tribo a compra das terras restantes, esta compra devendo ser ratificada pelo Congresso antes de tornar-se efetiva. O dinheiro assim obtido seria mantido no Tesouro Federal em nome das tribos beneficiadas e estaria sujeito à apropriação pelo Congresso para a educação e a civilização desses índios.
5. Finalmente, o Dawes Act legislava sobre a cidadania indígena. Índios beneficiários (contanto que houvessem "adotado a vida do homem branco") tornar-se-iam cidadãos dos Estados Unidos. Em teoria, isto não prejudicaria seu direito à propriedade tribal. Todavia, quando o loteamento estivesse completo, o período de tutela terminado e as patentes em *fee simple* concedidas, os índios assim contemplados ficariam plenamente submetidos à lei nacional e à estadual – e não estariam mais sujeitos às leis tribais (PRUCHA, 1976: 252-255).

Como apontam Frederick Hoxie e Francis Paul Prucha, o decreto em si mesmo foi menos importante que o complexo de atitudes e políticas que se consolidaram em torno dele em nome da reforma do OIA e da civilização dos índios (HOXIE, 1984:X; PRUCHA, 1984, abr.: 224-225). Prucha nos lembra que o Ato Dawes haveria de ser contextualizado à luz do impulso mais amplo para transformar os índios em *yeomen farmers* (pequenos fazendeiros independentes trabalhando em lotes de família) e cidadãos cristãos indistintos da República americana (PRUCHA, 1984, abr.: 224). Hoxie afirma corretamente que o Ato constituiu o resultado cumulativo de uma série de batalhas políticas no campo político dos assuntos indígenas, e não deve ser visto como o início dessas lutas. Ele também sublinha a natureza flexível do Ato:

> A lei, que foi aprovada em fevereiro de 1887, estabeleceu um caminho para a integração legal, econômica e social do nativo americano nos Estados Unidos. Foi a primeira peça de legislação em meio século direcionada para a regulação geral dos assuntos indígenas e continuou sendo uma

> pedra de fundação da ação federal até 1934, quando foi substituída pelo Indian Reorganization Act.
>
> Pelo fato de os apoiadores do Dawes Act ovacionarem-no como a "Magna Carta Indígena", os historiadores apresentam essa passagem como um evento que produziu mudanças drásticas na política. Este não foi o caso. O Congresso votou a lei de loteamento no fim de uma década de atividades reformistas. Consequentemente, suas previsões incorporaram um número de ideias e expectativas que já haviam ganhado aceitação, tornando-se parte das ações governamentais. Além disso, a nova multiplicidade de atos [referentes aos índios] era um documento marcadamente plástico; não requeria nenhuma ação imediata e deu aos administradores um considerável poder discricionário. A lei definia metas e ignorava muitos dos problemas de implementação. Ela era vista como uma declaração das presunções comuns de seus apoiadores acerca do lugar dos índios na sociedade americana, mais do que uma prescrição técnica de mudança imediata (HOXIE, 1984:70-71).

O Dawes Act servia a diversos interesses contraditórios e os debates que levaram à sua formulação e aprovação realçam esses interesses. Para muitos reformadores republicanos e protestantes, tratava-se de uma tentativa de garantir para os índios algum tipo de futuro na República e alguma base fundiária, mesmo que pequena. Para outros dos seus defensores, a nova lei era simplesmente um meio de liberar as vastas glebas de terra restantes em mãos indígenas para a colonização pública. Entre estes últimos, estavam as companhias ferroviárias.

Como mencionado no Capítulo I, o *boom* fundiário pós-Guerra Civil havia produzido pressões intoleráveis sobre as terras indígenas, pressões estas oriundas, em particular, dos direitos de passagem das estradas de ferro. A milhagem ferroviária total nos Estados Unidos saltou de 31 mil milhas em 1860 para 259 mil milhas em 1900. Enormes faixas de terra foram doadas pelo Congresso às companhias ferroviárias para subsidiar essa construção. Em 1872, os Estados Unidos haviam dado aos construtores privados de ferrovias algo em torno de 150 milhões de acres de terras públicas – uma área equivalente ao tamanho da Nova Inglaterra mais Nova York e parte da Pensilvânia – boa parte delas concentrada no recém-colonizado oeste transmississipiano. Em função dessa generosidade pública, as companhias ferroviárias estavam entre os interesses mais significativos, lutando pela abertura das reservas indígenas para esquemas de colonização e desenvolvimento econômico, já que muitas dessas reservas estendiam-se

diretamente nas rotas planejadas para novas estradas de ferro (LAFEBER, 1989:149; CARLSON, 1981).

Em 1871, o Congresso deu o primeiro passo no sentido da disposição final do restante das terras indígenas do país, declarando que não mais lidaria com as populações nativas por meio de tratados. Junto com esta declaração, o Congresso reivindicou para si o poder de revogar unilateralmente os tratados indígenas vigentes. Em outras palavras, os tratados, que tinham servido como arcabouço legal para a política indígena desde antes da Revolução, seriam postos de lado em nome do desenvolvimento econômico do Oeste.

Mas o que tomaria o lugar do tratado? Se as terras indígenas restantes deviam ser abertas para os colonos brancos e as ferrovias, o que aconteceria com seus residentes nativos? Já não existia uma fronteira coesa para além da qual os índios pudessem ser removidos, ou quaisquer grandes porções de terra "baldia" onde pudessem ser concentrados longe do contato com colonos brancos. À medida que continuava o *boom* econômico do pós-Guerra Civil, tornava-se óbvio que os índios logo estariam diante de um futuro sem terra, a não ser que providências fossem imediatamente tomadas para garantir a eles algum tipo de base territorial. A possibilidade de várias centenas de milhares de índios sem terra vagando pelo Oeste americano era assustadora para muitos políticos brancos, não porque isso fosse resultar em sofrimento para os índios, mas porque poderia levar a constantes pequenos furtos de propriedades dos brancos e a conflitos com colonos, que poderiam eventualmente criar uma guerrilha de baixa intensidade disseminada por toda a região transmississippi. Foi nesse contexto que o loteamento das terras indígenas remanescentes foi originalmente proposto como uma solução para o problema indígena americano.

O senador Henry Dawes era o principal paladino do loteamento no Congresso. Em uma carta de 19 de setembro de 1882 ao então secretário do Interior Henry Teller, Dawes expressou seus temores sobre o resultado provável das pressões fundiárias das companhias ferroviárias sobre as terras indígenas. Na carta, Dawes observava que os debates na sessão anterior do Congresso o haviam convencido de que uma nova fase da questão indígena estava em curso. Segundo Dawes, em 1881, a "civilização" tinha caído em cima das posses indígenas "com uma força jamais igualada". O senador via a intenção do Congresso de passar as estradas de ferro pelos territórios indígenas, a despeito dos direitos estabelecidos nos tratados, como o principal problema posto para os índios. Ele temia que o futuro das terras indígenas, "daqui para frente, estaria nas mãos da maioria do Congresso", o

qual poderia votar, a partir da abolição dos tratados em 1871, para alienar a propriedade indígena quando e do jeito que bem entendesse.

Por causa disso, Dawes acreditava que "as reservas enquanto tal" (isto é, como refúgios para índios, em larga medida isolados do contato com brancos) iriam "dissolver-se como uma bola de neve sob o sol". Ele notava que as reservas dos sioux e dos omaha já estavam sendo divididas e suas terras postas à venda:

> Um espírito incontrolável está solto no país para apropriar-se, para o que se chamam "as demandas da civilização", de todo pé de terra desejável e não [fisicamente] ocupado pelos índios. Não se pode resistir... Antes que você [Teller] saia do Departamento do Interior, você terá uns bons 200 mil índios em suas mãos, sem terras indígenas adequadas para instalá-los [...] O que podemos fazer com eles? (Henry Dawes Papers, LoC, Bx 26).

Dawes olhava além da questão fundiária para um problema mais pertinente: a assimilação dos povos indígenas. Mesmo que o loteamento pudesse garantir pelo menos alguma terra para os índios, "ele não resolverá a presente dificuldade prática": como incorporar ao país índios que não "podem ler ou escrever inglês, que não são capazes ou estão dispostos a trabalhar no mundo dos brancos, que não conhecem ou não se importam com suas leis". Dawes seguia remoendo a questão de como os índios poderiam ser transformados em cidadãos americanos. Apelava para o secretário Teller a fim de ajudá-lo a encontrar uma solução para este problema:

> Não escrevo porque tenho um plano próprio, mas porque não tenho nenhum, e ao mesmo tempo vejo uma combinação de forças irresistíveis empurrando os índios para cima de nós bem mais rapidamente do que estaremos preparados para lidar com eles. Alimentá-los nas reservas já é bastante ruim [...] Por todos os efeitos, os processos ordinários de absorção são lentos e quase imperceptíveis. Eles se mostrarão tão impotentes para resolver o problema quanto a colonização o foi para exterminar a escravidão [negra] (idem, *ibidem*).

Na carta de Dawes, podemos ver vários dos elementos que condicionaram o pensamento reformista sobre a questão indígena nos anos 1870 e 1880. Em primeiro lugar, há a lembrança da luta, recentemente concluída, contra a escravidão e a clara conexão da questão indígena àquela da Abo-

lição. Como aponta Hoxie, o impulso do Congresso para a reforma indígena liderada por Dawes "levantava outra vez a possibilidade de o governo 'libertar' uma minoria [racial] oprimida" pela tirania, uma questão que tinha muito apelo popular no estado de Dawes, o Massachusetts, o centro histórico do puritanismo e um canteiro de sentimentos abolicionistas e de reforma. De fato, não seria muito dizer, como faz Hoxie, que o apelo popular da reforma indígena provavelmente salvou a carreira de Dawes como senador (HOXIE, 1984:30-32; KERBER, 1978).[16]

Ao relembrar a seu companheiro republicano, o secretário Teller, a história do movimento abolicionista, Dawes assinalava que a passividade diante do problema das terras indígenas não era uma solução viável. Tinha sido suposto antes da Guerra Civil, como o senador recordava ao secretário, que a colonização do Oeste iria resolver o debate da escravidão por meio do sufocamento político do Sul escravocrata. Essa política abolicionista levou, é claro, a uma série de crises e compromissos políticos que eventualmente conduziram à guerra (LAFEBER, 1989:78-79). Dawes advertia que uma passividade similar, que deixasse a questão indígena nas mãos de Deus, do destino, ou do mercado, também poderia resultar em desastre.

A preocupação de Dawes é especialmente interessante se lembramos as noções puritanas do Destino Manifesto que discutimos no Capítulo I. Eis aqui o representante senatorial do coração da terra puritana – a velha colônia da baía de Massachusetts – declarando que o funcionamento natural da realidade maior, supra-humana, não levaria a uma solução aceitável para o problema indígena. Deus, em outras palavras, teria de ser ajudado pelo homem para que os índios desaparecessem de maneira e em um prazo aceitável, sendo transformados em cidadãos americanos em

16 Robert Mardok assinala que os índios eram vistos por muitos dos reformadores como vítimas infelizes do contato com os brancos, juntamente com os negros. Abolicionistas famosos, como Lucretia Mott, Lydia Maria Child e William Lloyd Garrison, fizeram conexões diretas entre as injustiças da escravidão e aquelas da fronteira. Particularmente em Boston e na Filadélfia, essas duas correntes misturavam-se. Lincoln garantia aos reformadores que iria lidar com o problema dos índios depois da Guerra Civil e, em sua mensagem ao Congresso em 10 de dezembro de 1862, ele solicitou que este começasse a pensar na reforma do OIA. Lincoln repetiu essa mensagem outra vez em 1863, embora o Congresso tenha permanecido sem fazer nada. Mardok vê essa política embrionária, que advogava o progresso material, espiritual e intelectual dos índios, como a semente do ímpeto para as reformas que floresceriam nas décadas de 1870 e 1880. Durante aquele período, um humanitarismo republicano e cristão generalizado mudou suas atenções da escravidão para a reforma indígena. Mardok observa que muitos dos escritos mais importantes que clamavam por paz e progresso com/entre os índios apareceram originalmente em jornais abolicionistas, como o *The National Anti-Slavery Standard* (MARDOK, 1971:8-10).

lugar de exterminados. Robert Mardok qualifica a mentalidade dos mais ardorosos reformistas bostonianos e amigos do índio, desse período, como uma secularização da velha noção evangélica de salvação: "Escorados por princípios cristãos, dirigiam sua campanha especificamente à salvação de uma raça da extinção terrena, mais que à salvação de almas". Todavia, a questão da civilização dos índios continuava a ser vista através de uma lente formada pela preocupação com o Destino Manifesto americano:

> Para os reformistas, essa era uma questão de se o povo dos Estados Unidos seria conjuntamente salvo ou condenado. A nação já havia dado um importante passo de autorredenção ao eliminar o pecado da escravidão negra. A erradicação dos pecados contra os indígenas deveria ser o próximo, e [através disto] a irmandade da raça humana deveria tornar-se uma realidade (MARDOK, 1971:2-3).

Prucha também equaciona o impulso evangélico para o império espiritual em relação ao impulso secular americano para o império material. Segundo sua história do movimento de reforma indígena dos anos 1870 e 1880, o período subsequente à Guerra Civil assistiu a um crescente desejo popular pela unidade nacional e a uma demanda abrangente por realizações seculares de acordo com a moralidade evangélica: "A coincidência de uma crise nos assuntos indígenas, desencadeada pela pressão esmagadora da civilização branca em agressiva expansão sobre os índios e suas reservas, e o impulso religioso intensificado por uma sociedade americana unificada levaram ao novo programa de reforma indígena" (PRUCHA, 1976:151-152).

A carta de Dawes deixa claro qual teria de ser a natureza dos trabalhos que conduziriam à salvação indígena (e, assim, à americana), e a que prováveis consequências a ausência destes iria levar. O perigo da passividade repousava no fato de que as "forças irresistíveis" estavam "empurrando os índios para cima de nós bem mais rapidamente do que estaremos preparados para lidar com eles". A terra era tomada pelas ferrovias com o apoio do Congresso e a despeito dos tratados. Protestos eram inúteis, pois os índios tinham poucos recursos contra as maquinações concertadas pelo poder capitalista e seus aliados congressionais. Se as coisas continuassem dessa maneira, logo iriam existir "200 mil índios nas mãos [da nação], sem terras indígenas adequadas para instalá-los". Sem terra, esses índios se tornariam totalmente dependentes da generosidade federal ou, no pior caso, recorreriam à pilhagem de comunidades brancas para seu sustento. Dawes advertiu que se o custo de fornecer rações para índios confinados

em reservas era já alto, sustentar centenas de milhares de índios sem terra "empurrados" pela civilização e vagando à vontade dentro da nação como uma nova classe de ciganos seria, com certeza, ainda mais caro.

Dawes acreditava que a solução para este dilema era a fixação dos índios em parcelas de terra federalmente garantidas, seguida de sua civilização e eventual absorção pela nação como cidadãos produtivos. Neste aspecto, o senador estava reproduzindo ideologias relativas à redução da alteridade indígena que, como vimos no Capítulo I, eram mais antigas que os Estados Unidos. O *loteamento* era a *redução* reescrita, levando em consideração o fechamento da fronteira ocidental. Os índios não podiam mais ser *removidos* e, consequentemente, mais atenção tinha de ser dada à sua *assimilação*. A força por trás do *loteamento* continuava, pois havia o desejo de passar as terras indígenas para o controle branco, mas sem fazer com que os índios fossem à guerra e sem deixá-los como mendigos vagando pelo interior do Estado americano. Os antecedentes imediatos dessa velha/nova doutrina podem ser encontrados na "Política de Paz" dos anos 1860 e 1870.

A partir da Guerra Civil, e de forma mais intensa depois de seu final em 1865, uma nova série de conflitos armados entre os Estados Unidos e vários grupos indígenas ao longo da fronteira começou a tomar forma. Em 1867, o Congresso criou a Indian Peace Comission (Comissão de Paz Indígena) para dar um fim a esta guerra indígena renovada. O relatório de 1868 da comissão reiterava as noções americanas de Destino Manifesto, afirmando que "a civilização não pode ter seu progresso paralisado por um punhado de selvagens". Todavia, a Comissão também afirmava que a solução para o *problema indígena* não podia ser alcançada por meios injustos e violentos e advertia para o fato de que as transações desonestas com os índios tinham, no passado, criado as condições para a atual onda de guerras. A solução do problema indígena, segundo os membros da Comissão, era restringir os índios a reservas protegidas – pela força, se necessário – e, feito isso, *civilizá*-los. Era preciso, em particular, ensinar a língua inglesa para os índios: "Por meio da semelhança de linguagem, produz-se a semelhança de sentimento e pensamento. Costumes e hábitos são moldados e assimilados da mesma maneira e assim, ao longo do tempo, as diferenças que causam problemas serão gradualmente obliteradas".

O objetivo geral desse processo era claro: "o objeto de nossa maior atenção deve ser a quebra dos preconceitos tribais entre os índios; borrar as linhas divisórias que os distinguem em diferentes nações, e fundi-los em uma massa homogênea. Uniformidade de língua fará isso – nada mais

o fará" ("Report of the Indian Peace Commissioners", House Executive Document #97, 40 Congress, 2nd session, serial 1337, 1868:7-9, 16-18). Os índios, então, deveriam perder seus governos e sua distintividade sociocultural como primeiro passo para a sua assimilação ao corpo político da nação americana.

As conclusões da Comissão foram ampliadas um ano depois pelo novo Board of Indian Comissioners (Banca de Comissários Indígenas), uma organização independente criada pelo presidente Grant para aconselhar o governo federal sobre os assuntos indígenas. O Board era composto de "não mais de dez pessoas", selecionadas pelo presidente em função de sua "inteligência e filantropia, para servir sem compensação pecuniária" no exercício do "controle conjunto, com o secretário do Interior", em relação à administração indígena e, mais particularmente, ao desembolso das apropriações federais para as tribos (PRUCHA, 1984, abr:158). O primeiro Board foi formado por pessoas que Prucha caracteriza como "cavalheiros cristãos que haviam sido tomados pelo segundo despertar evangélico [*second evangelical awakening*]" (id.:159). Os relatórios anuais do Board reiteravam noções de Destino Manifesto, ecoando as recomendações assimilacionistas da Peace Comission, ao mesmo tempo em que situavam os tratados como um dos principais motores que tinham levado ao aumento da violência na fronteira. Como reportou o segundo presidente do Board, Felix Brunot:

> Os Estados Unidos primeiramente criaram a ficção de que alguns milhares de selvagens estavam em posição de igualdade de capacidade, poder e direito de negociação com uma nação civilizada. Esse procedimento inculcou nos selvagens, com toda a sua pompa de tratado, dos pergaminhos, assinaturas e selos, a ultrajante ideia que eles eram os proprietários titulares dos fabulosos trechos territoriais do país sobre os quais seus comportamentos nomádicos levaram-nos, ou os seus ancestrais, a peregrinar. O título, portanto, sendo outorgado, [os Estados Unidos] compraram uma porção do território e prometeram pagamento por ela, e ainda se comprometeram, da maneira mais solene, a proteger e a defender os indígenas na possessão dos imensos restantes definidos pelas fronteiras estipuladas pelo tratado, tornando-se assim uma espécie de *particeps criminis* dos selvagens na resistência às "invasões" da civilização e ao movimento progressivo da nossa era. Tendo adentrado nessa última obrigação prática, o fato de sua não *performance* transforma-se na ocasião em uma guerra desonrosa e dispendiosa para subjugar suas vítimas e forçá-las a aceitar outro tratado. E, assim, a tragédia da guerra e a farsa do tratado

> têm sido repetidamente promulgadas, cada vez com maior vergonha para a nação (Relatório dos Comissários Indígenas, 1869:10).

O Board recomendava a concentração dos índios em pequenas reservas, que seriam divididas em lotes de posse individual. Desencorajava as relações tribais e clamava pela abolição dos tratados, o abandono dos pagamentos monetários para as tribos, o estabelecimento de escolas com o ensino do inglês (as ditas escolas controladas, é claro, por missionários) e o ensino da religião cristã, que acreditavam ser o "mais efetivo agente para a civilização de qualquer povo". Povos indígenas "incivilizados", então, deveriam ser firmemente estabelecidos como tutelados do Estado, "o dever deste sendo protegê-los, educá-los na indústria, nas artes da civilização e nos princípios do cristianismo, elevando-os aos direitos de cidadania, e sustentando-os até que possam sustentar-se". De acordo com o Board, o *status* das tribos como nações (mesmo dependentes) precisava ser eliminado (PRUCHA, 1976:40).

O Board não durou muito como uma força significativa nos assuntos indígenas, embora continuasse a existir até a sua abolição final em 1934. Sua relação com o OIA prefiguraria as muitas vezes tempestuosas relações entre o SPI e o CNPI no Brasil, setenta anos depois, em outro continente:[17]

> O antagonismo entre o Board of Indian Commissioners e os oficiais do Departamento do Interior era inevitável. Como não havia razão para a existência do Board se as reformas propostas pudessem ser rejeitadas pelo governo, os comissários recusaram aceitar uma posição inferior. Os Administradores permanentes, por outro lado, não poderiam tolerar a subordinação a um grupo temporário de teóricos não pagos e manter seu autorrespeito [...] Um dos lados – ou o Board ou os administradores indígenas – teve que ser reduzido à impotência. Nas lutas subsequentes, o Board perdeu, sendo transformado, até o fim de sua existência, em um grupo impotente de pareceristas (PRIEST, 1942:44-50).

O breve mandato da Peace Comission e do primeiro Board of Indian Commissioners serviu, todavia, para trazer as teorias assimilacionistas de

17 É de fato interessante especular que o Board of Indian Comissioners pode ter servido de instituição-modelo para o CNPI. A ideia – uma seleção de homens e mulheres de "ilibada reputação" que teria como função fiscalizar o serviço indígena oficial do governo e de modo geral traçar as coordenadas morais para as políticas de tal órgão – era essencialmente a mesma em ambos os casos.

volta ao centro dos debates sobre a política indígena federal. Ali, pois, estavam os elementos para o "processo ordinário de absorção" que Dawes mencionava em sua carta a Teller: cristianização, destruição dos laços tribais, adoção da língua inglesa e inserção dos índios na economia de mercado por meio da "educação na indústria" e – mais particularmente – através da divisão das terras comunais tribais em lotes individualmente possuídos e cultivados. Infelizmente, como o próprio Dawes apontava, não se podia esperar que essas forças assimilacionistas operassem suficientemente rápido para eliminar o fantasma de índios mendigos vagando pelo Oeste americano. Alguma solução interina precisava ser encontrada para prover os índios de terra e sustento enquanto estivessem sendo civilizados, e tal solução, para ser politicamente viável, também teria que liberar terras indígenas suficientes para amenizar as demandas dos colonos brancos e, especialmente, das empresas de estrada de ferro. Esta, em suma, foi a gênesis política e filosófica do Dawes Act.

Pressões populares pelo fim da remoção

O ímpeto popular para o debate no Congresso em relação aos assuntos indígenas veio de uma série de escândalos e crises durante o período pós-Guerra Civil. Ao longo da década de 1870, revoltas, guerras e contínuos *breakouts* (índios abandonando em massa as reservas em que haviam sido confinados) atormentaram o OIA e o Exército americano. Escândalos periódicos de corrupção também prejudicaram a reputação do Serviço Indígena. No fim da década, "o Serviço Indígena era uma das áreas mais lucrativas em que os políticos podiam se enriquecer", e o OIA tornara-se sinônimo de incompetência e corrupção federal, mesmo no contexto da administração espetacularmente corrupta do presidente Ulysses S. Grant (PRUCHA, 1976:62).

Durante o período imediatamente pós-guerra, as políticas concretas referentes a populações indígenas inconvenientes também giravam em torno da noção de remover os índios das terras primordiais e concentrá-los em reservas, particularmente no chamado "Território Indígena", que seria um dia o estado de Oklahoma. Essas políticas causaram vários desastres humanos que, por sua vez, embaraçaram o OIA. Como diz Prucha:

> Os teóricos [da remoção] subestimaram aqueles índios, os quais tentavam mover por aí como peças em um tabuleiro de xadrez. Os índios eram profundamente ligados a seus territórios, e as condições topográficas e climáticas eram psicologicamente, senão fisicamente, de tremenda impor-

> tância para seu bem-estar. Os sioux, há muito aclimatados às pradarias do norte, previam apenas miséria e desastre se tivessem que se mudar para as terras (na verdade melhores para o plantio) no sul do Território Indígena. O bando Nez Perce do chefe Joseph lutou para retornar do Território Indígena para o Idaho (finalmente conquistando este objetivo em 1884) e os Cheyenne setentrionais de Dull Knife irromperam do mesmo lugar em 1878 para demonstrar que os índios não se submetiam passivamente à realocação, e eram capazes de lutar com sucesso contra ela. Mas o evento que se revelaria o último prego no cofre da política da remoção seria o *breakout* dos poncas do Território Indígena em 1879 (PRUCHA, 1976:113-128, 234).

Em um tratado de 1868 com os sioux, o Congresso deu à tribo as terras de seus rivais menores, os poncas, que foram então atacados pelo grupo maior. A solução encontrada pelo Congresso e pelo OIA foi realocar os poncas nas terras do Território Indígena, centenas de quilômetros ao Sul. A marcha da tribo começou em 1877 e foi assolada por desastres. A nova reserva era flagelada por um calor opressivo e infestada de malária – uma nova doença para os poncas –, e em apenas um ano a população da tribo caiu de 717 para 639. Quando o filho do principal chefe ponca, Standing Bear, morreu de malária, este líder, juntamente com outros 30 membros da tribo, deixou o Território Indígena para rogar pela hospitalidade de seus primos, os omaha, no Norte (MARDOK, 1971:169-173).

Thomas Tibbles, um jornalista que fora um velho membro do movimento antiescravidão de John Brown, um participante da "ferrovia clandestina" [*underground railroad*][18] e um imigrante recente na região dos omaha, tomou conhecimento da causa dos poncas. Ele havia vivido entre as tribos das pradarias por muitos anos, foi um batedor durante as recentes guerras índias e reivindicava ser um membro da Sociedade dos Soldados ou dos sioux. Em 1878, Tibbles deu início a uma campanha contra o então secretário do Interior Carl Schurz, acusando-o de ter ordenado a remoção dos poncas. A falta de resposta às reclamações de Tibble por parte do secretário apenas reanimou o fogo do velho abolicionismo na alma do jornalista: "Estava claro que eu me encontrava diante de outra luta, basea-

18 A *underground railroad* ["ferrovia clandestina"] era um movimento que ajudava escravos a escaparem para os estados livres do Norte nos anos anteriores à Abolição. John Brown era um líder guerrilheiro na violenta luta para tornar o Kansas um estado livre, em 1856. Ele foi depois preso e executado por seu plano de tomar o arsenal de Harper's Ferry, armar os escravos com as armas guardadas lá, e liderar uma revolta geral por todo o Sul. A morte de Brown transformou-o em um mártir para os republicanos abolicionistas e reformadores em geral.

da no mesmo princípio que me levara ao Kansas ensanguentado em 1856, a saber: que, diante da lei, todos os homens são criados iguais" (TIBBLES, 1961 [1905]:138).

Tibbles estudou as leis que regulavam os assuntos indígenas de modo a descobrir como resolver o problema dos poncas e "redefinir toda a política indígena de nossa nação". Ele também organizou uma missão à Costa Leste com Standing Bear e dois jovens omaha, Francis e Susette LaFlesche, para conquistar apoio público para "emancipar os índios das garras" do OIA (TIBBLES, 1961 [1905]:139-141; MARDOK, 1971:175).

Em 1879, essa missão diplomática foi a Boston e a outros centros de filantropia republicana e protestante da Costa Leste, causando um bom rebuliço. O secretário Schurz, bem como o comissário do OIA, logo se viram sob ataque aberto dos jornais aliados ao seu partido, criticados pelo tratamento que ministraram aos poncas e pela política "desumana" de remoção. Uma das vozes mobilizadas foi a de Helen Hunt Jackson que, inspirada por seus encontros com a eloquente moça indígena Susette LaFlesche, foi movida a escrever o livro *A Century of Dishonor*, a obra paradigmática do reformismo indígena nos Estados Unidos. O livro denunciava a sociedade branca em geral e o governo federal em particular por ter sistematicamente traído a boa-fé dos índios por meio de guerras ilegais, massacres e do sistema de tratados. A agitação de Tibbles, dos LaFlesche e de seus aliados brancos no Leste levou a um extenso debate, tanto na imprensa quanto no Congresso, sobre a questão indígena e o Projeto Poncã, cumulando em março de 1881 com um ato que permitia àquela tribo voltar às suas terras originais (TIBBLES, 1961 [1905]:151-160).

Esses foram os debates da "prévia sessão do Congresso" a que Dawes se referiu em sua carta para o secretário Teller em 1882, que o convencera de que a reforma dos assuntos indígenas era uma necessidade clara e candente. Os debates também eram significativos porque marcavam a primeira aparição oficial de um novo ator no campo político dos assuntos indígenas: J.W. Powell, explorador, etnólogo e diretor do recém-fundado Bureau of Ethnology[19] do Smithsonian Institution.

John Wesley Powell

Poucos historiadores da antropologia americana têm prestado atenção detalhada ao contexto subjacente à fundação do Bureau of Ethnology do

19 Anos após de sua fundação, o nome do Bureau of Ethnology (BE) seria modificado para Bureau of American Ethnography (BAE), mas essa mudança foi apenas superficial.

Smithsonian Institution, o serviço etnográfico oficial do governo federal dos Estados Unidos. Todavia, como nos recorda Curtis Hinsley (um dos únicos estudiosos a tentar esboçar uma história completa dos primeiros anos da antropologia federal), as recorrentes revoltas, os *breakouts* e as guerras índias dos anos 1870 forneceram a justificativa ideológica para a fundação do BE. De fato, o Bureau foi originalmente promovido por seu primeiro diretor, John Wesley Powell, a uma instituição que forneceria ao Congresso e ao OIA a informação de que precisavam para transformar a vida indígena e, de uma vez para sempre, resolver a questão indígena.

Todavia, mesmo Hinsley passou superficialmente por cima de um aspecto central da fundação do Bureau of Ethnology, a saber, o debate político sobre o loteamento e a civilização dos índios, que formavam o contexto em função do qual o Congresso americano decidira financiar os estudos etnológicos federais. O BE fora criado para orientar o Congresso nas questões indígenas durante um momento crítico, quando a fronteira estava se fechando e ficava claro que não haveria mais nenhuma terra para onde os índios pudessem ser removidos, distanciados das ambições dos brancos. Bastante consciente de suas responsabilidades, o BE e seus antropólogos associados forneceram aos reformadores envolvidos nos debates do decreto do loteamento e ao público mais amplo uma teoria cientificamente plausível de assimilação indígena baseada nos conceitos de evolução social do antropólogo Lewis Henry Morgan.

Do ponto de vista da antropologia pós-boasiana, as atitudes e as atividades do BE podem parecer simplesmente como a expressão de uma agência imperial e racialista. Certamente não é minha intenção elogiar os funcionários do BE como humanistas protorrelativistas visionários. Todavia, é preciso lembrar que os conflitos indígenas renovados dos anos 1860 e 1870 – e, em particular, a espetacular derrota do General George Custer nas mãos dos lakota e de seus aliados em 1876 – levantaram clamores pelo extermínio dos índios a uma altura jamais ouvida. Os representantes congressistas dos estados do Oeste não estavam dispostos a aceitar a interferência federal na questão indígena e estavam igualmente relutantes em apoiar qualquer esquema de reserva que resultasse em largas concentrações de indígenas em suas jurisdições (LORING, 1942:7-9). Durante esse período, a tese do "índio americano em vias de desaparecimento" (*vanishing Indian thesis* – DIPPIE, 1982) ameaçava fazer uma guinada aguda e literal no sentido da eliminação física. Segundo Hinsley, "a escolha entre o extermínio e a civilização do índio era, desse ponto de vista,

apenas um prolongamento de uma sociedade organizada, culturalmente, de forma unilinear".

> Essa era, é claro, uma escolha apenas para o homem branco – o indígena não tinha mais escolha – entre o poder bárbaro e várias formas mais amenas de dominação. Este era precisamente o ponto: os parâmetros foram estabelecidos e permaneceram inalterados depois da Guerra Civil, deixando apenas os problemas de estilo e procedimento abertos à discussão. O Bureau of American Ethnology de Powell foi originalmente fundado para ordenar tais questões (HINSLEY, 1981:147).

Nesse cenário, Powell e os etnólogos associados a ele remeteriam sua posição assimilacionista a uma ordem natural, por hipótese cientificamente observável, e formariam uma muralha contra as propostas de que "à natureza seja permitido seguir o seu curso" e aos índios sejam "deixados a morrer". Eles forneciam uma justificativa racional para a extensão do "biopoder" federal sobre os grupos indígenas, uma intensificação das políticas dirigidas para "gerar forças, fazê-los crescer e ordená-los, em lugar de uma política dedicada a bloqueá-los, fazê-los submeter-se ou destruí-los". Na última análise, como veremos abaixo, os etnólogos do BE foram capazes e estavam dispostos a argumentar que "disciplinar" e "civilizar" os índios seria uma solução bem mais econômica do que eliminá-los fisicamente (FOUCAULT, 1984:259).

Como viria a ser o caso de Cândido Rondon no Brasil 40 anos depois, John Wesley Powell começou seu envolvimento com os índios e a etnografia por meio de sua carreira como explorador. De 1867 e 1874, dirigiu várias missões de reconhecimento para o U.S. Geographical and Geological Survey na região das Montanhas Rochosas. Como apontou Antônio Carlos de Souza Lima no caso de Rondon, esse tipo de missão não consistia em simples *surveys* empreendidos puramente em nome da expansão do conhecimento científico: era uma empresa estratégica que buscava aumentar o conhecimento – e assim o poder – do governo federal sobre suas possessões territoriais, aquelas legalmente sob o domínio do Estado, mas na verdade desocupadas por seus agentes (LIMA, 1992). Vale a pena lembrar aqui que as expedições de Powell ocorreram apenas 19 anos depois de os Estados Unidos terem adquirido boa parte da região do transmississippi por meio da invasão do México em 1848, e que as tensões diplomáticas com o governo mexicano de Maximiliano, apoiado pelo Império Francês, tinham recentemente ameaçado deflagrar uma guerra aberta nas fronteiras meridionais dos Estados Unidos.

Powell era veterano e herói de guerra, tendo perdido um braço durante a Guerra Civil. Ele deixou o Exército no fim daquele conflito com a graduação de "major", um título que continuaria a usar por toda a sua vida. Ele também era professor de geologia e curador do museu da Universidade Wesleyan em Bloomington Illinois. Como tal, Powell concentrava uma combinação ideal de habilidades e conhecimentos para se embrenhar como líder dos *surveys* do potencial militar, econômico e social dos territórios do Oeste. Uma das atribuições mais importantes de Powell nessa empreitada era a realização de estudos etnográficos acurados dos habitantes nativos da região. Por meio desse trabalho, ele adquiriu reputação como um dos primeiros etnólogos científicos no país, e seu conhecimento seria muitas vezes evocado em debates que irrompiam no Congresso sobre a política indígena oficial nos anos 1880 (WOODBURY & WOODBURY, 1999: 284; Powell Museum biography, www.powellmuseum.org).

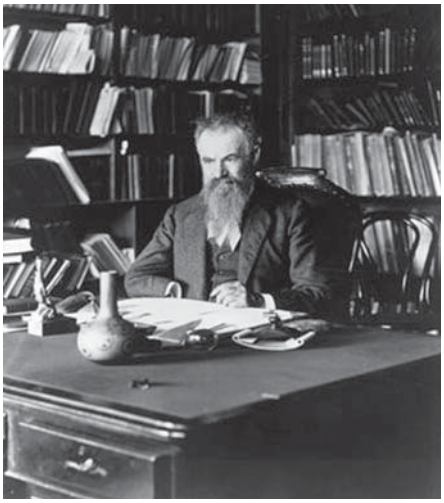

Foto 3. Major John Wesley Powell em seu escritório, ca. 1886.
(Smithsonian Institution BAE negative #64-2-13).

A intervenção de Powell no debate parlamentar sobre os ute: 1874

Em 13 de janeiro de 1874, Powell foi chamado a testemunhar diante da Câmera dos Deputados (*House of Representatives*) a propósito de seu trabalho etnográfico no extremo Oeste. O relatório resultante é um documento fascinante, não apenas por revelar o estado da investigação etnográfica nos Estados Unidos daquele tempo, mas também por apontar como

essa informação era apresentada ao Congresso, indicando assim alguns de seus possíveis usos.

Em seu relatório, Powell descreve a maior parte dos grupos nativos que ele visitou com as seguintes palavras: "Sua condição é mais ou menos assim: são quase completamente derrotados, não desejam entrar em conflito com o governo e apreciam plenamente a necessidade de cultivar o solo [...] A caça está destruída". Powell então observava que o maior problema diante do governo era adquirir uma quantidade decente de terra para assentar esses índios, argumentando que seria difícil dar a eles a terra que ocupavam, já que toda ela estava agora sob a posse dos colonos brancos. Dada esta situação, Powell achava que seria melhor remover os índios restantes para os poucos lugares onde o governo efetivamente possuía terras, estabelecendo suas reservas nessas áreas. As palavras de Powell são reveladoras, pois elas situam as terras que os índios de fato ocupavam como "possuídas por brancos", em uma situação em que era "difícil encontrar boas terras". No argumento de Powell, o dever óbvio do governo diante dessa situação seria não investigar as reivindicações fundiárias dos colonos, mas *remover* os índios para reservas longínquas, onde supostamente ganhariam seu sustento na agricultura, mesmo que essas terras fossem descritas como compostas, na maior parte, por desertos.

Mais importante, todavia, era o reconhecimento de Powell das causas fundamentais que levaram as tribos a esse ponto crítico: a destruição, pelos colonos brancos, da caça que os nativos utilizavam para o seu sustento. Esta era a força que tinha "derrotado" os índios e os colocava na posição de não desejarem "entrar em conflito com o governo" e, de fato, eram forçados a vir até ele pedindo ajuda. Este ponto é crucial para compreender o restante do relatório de Powell (POWELL, 1874:5-6).

Em franco contraste com a descrição de Powell sobre a maioria dos grupos indígenas relacionados em seu relatório eram os ute, do oeste do Colorado, um grupo de *annuity Indians* (índios que recebiam anualmente uma quantia de dinheiro do governo federal para manter a paz). Os tratados feitos com os ute estipulavam que nenhum branco podia entrar em suas terras sem a permissão do grupo. Powell, todavia, afirmava que os recursos minerais recentemente descobertos no interior de terras ute atrairiam um grande número de garimpeiros. Diante disso, ele teme que "será impossível proteger a posse dos índios de uma extensão tão grande de território".

> Isso certamente não pode ser realizado sem grande despesa para o governo. Há muita caça nesta reserva e esses índios não têm vontade de culti-

> var o solo. Eles nunca foram compreensivelmente castigados [*thoroughly whipped*] pelas forças dos Estados Unidos, nunca tendo sido envolvidos em nenhuma grande guerra, então, não sentem o poder pleno do governo. Eles são muito independentes, e desejam fortemente manter seu território [...] Eles podem ser incitados facilmente [à guerra] (*ibid*.:7).

Aqui Powell deixa claro quais eram as precondições para a resistência ute contra as pressões brancas: nenhuma derrota militar importante diante dos Estados Unidos e caça suficiente para sustentar a tribo. Dados estes dois fatores, os ute dificilmente cederiam suas terras para a colonização branca. Todavia, os atrativos econômicos dessas terras – grande riqueza mineral – eram vistos como uma isca inevitável para intrusos brancos. Aqui, uma vez mais, a apropriação de terras e de recursos indígenas e sua incorporação na economia de mercado eram retratadas como o resultado de uma lei natural ou divina, uma força que não podia ser detida. Powell admitiu que o governo americano tinha jurado proteger as terras dos ute por vias de tratados com o grupo. Tal proteção, porém, não poderia ser garantida sem demandas excessivas ao Tesouro Federal. A questão, pois, converteu-se em como remover os ute de suas terras sem incorrer nos custos excessivos de uma guerra indígena.

Discutindo as opções abertas para o governo federal, Powell afirmava que a única viável era a remoção dos ute de seus territórios para uma reserva. Todavia, ele rejeitava a fusão dos ute do Colorado com seus vizinhos e parentes, os índios de Utah, mesmo que estes tivessem bastante terra disponível. Isto porque Powell duvidava "se seria sábio aumentar o número de índios que se encontra em tal situação independente", pois temores podem ser levantados entre os colonos brancos sobre possíveis ataques. Em outras palavras, era preciso resolver a questão dos ute de um modo que reduzisse as capacidades militares dos índios. Powell também reconhecia que era legalmente impossível remover os ute de suas terras, em parte devido às obrigações de tratado, mas principalmente pelo risco de guerra – os ute, que nunca haviam sido derrotados pelo governo americano, com certeza resistiriam com todo o seu considerável poder militar a qualquer tentativa de remoção forçada.

Powell chegou assim à conclusão de que os ute deveriam ser deixados em paz, pelo menos por enquanto. Todavia, ele aconselhava o Congresso a não proteger o grupo contra a intrusão dos brancos, mesmo que isto fosse possível:

> Estou inclinado a pensar que não seria sábio já que, se o homem branco não entrar naquela região do país, [os ute] terão uma abundância de caça e poderão viver dela e, desde que esse estado de coisas continue a existir, eles nunca desejarão cultivar o solo, e nenhum progresso substancial poderá ser alcançado em sua civilização. Tão logo o território seja adentrado pelo povo branco e a caça destruída, os índios serão assim compelidos a ganhar sua subsistência por outros meios além de caçar, o que será melhor para eles. Estou inclinado a pensar que será melhor deixar o influxo populacional e o lento progresso da civilização neste sentido fechar a questão (*ibid*.: 6-7).

Em outras palavras, Powell advertiu o Congresso de que a melhor maneira de lidar com os ute era permitir que os invasores brancos matassem a caça dos índios, empobrecendo o grupo e forçando-o a recorrer à agricultura, uma atividade econômica na qual só poderiam engajar-se com considerável apoio econômico e tecnológico dos brancos. Powell estava bem consciente de que tal política acarretaria certo risco de violência, mas observara que os temores de uma guerra indígena geral eram muito exagerados, uma vez que sua pesquisa etnográfica junto aos ute mostrava que a tribo somava não mais que 1.600 indivíduos, em lugar dos 3.000 afirmados pelo OIA.

Aqui podemos ver uma clara aplicação militar dos dados etnográficos colhidos por Powell. Eles informavam ao Congresso sobre os riscos do não cumprimento do tratado ute – e isso em oposição às estimativas "oficiais" fornecidas pelo Serviço Indígena. Em outras palavras, a etnologia era usada como um meio privilegiado de ganhar conhecimento estratégico útil: um instrumento para reduzir os possíveis custos militares de políticas que atacavam os interesses de grupos indígenas "não derrotados". Os usos estratégicos da etnografia são ainda mais enfatizados na página 7 do relatório, na qual Powell detalha as capacidades militares dos ute e descreve suas rotas de suprimento para os comerciantes de armas e munições em Utah e no Colorado.

Quando perguntado sobre as anuidades recebidas pelos ute, Powell observou que era mais barato dar dinheiro aos índios do que lutar contra eles, chamando a atenção novamente para o fato de que a tribo ainda não se havia envolvido em uma guerra contra os Estados Unidos e não era, portanto, avessa a essa possibilidade. A tais observações, ele acrescentou um comentário interessante:

> Mínimas dificuldades surgidas entre indígenas e homens brancos às vezes resultam em seríssimas consequências que demandam muitos gastos. Alguns índios famintos matam um boi ou alguns índios cansados roubam um cavalo; o homem branco vai em busca do ladrão e talvez mate o primeiro índio que aviste. Daí os índios retaliam, e correm pelo país as notícias de que estamos diante de uma guerra, e tropas são enviadas para o local, e a despesa de uma guerra é finalmente incorrida (*ibid*.: 7).

Powell acreditava que as guerras indígenas eram ruins por causa dos custos resultantes para o governo federal. Todavia, em vista de seus comentários acima sobre como os invasores em terras indígenas matam a caça, parece que ele estava dando ao Congresso uma receita de como criar uma guerra com os ute, sem arriscar a crítica dos eleitores por violação aberta de tratados. Em outras palavras, quaisquer que fossem os desejos de Powell, suas observações etnográficas poderiam ter sido usadas como um plano de ação para um Congresso inclinado a atacar os ute e eventualmente submetê-los à remoção forçada. Primeiro, evitar proteger as fronteiras estabelecidas pelos tratados, deixando a terra indígena encher-se de invasores brancos que, por sua vez, eliminariam a caça da região. Depois – quando índios esfomeados recorressem ao roubo de gado dos brancos para sobreviver ou reagissem matando os invasores – o governo poderia declarar guerra contra o grupo e "castigar compreensivelmente" (*whip*) os índios em questão.

Mas se Powell forneceu ao Congresso um porrete para golpear os ute, ele também providenciou um atrativo para pacificá-los. Ao afirmar que 1/5 do dinheiro que teria que ser gasto para intimidar militarmente os índios seria usado para civilizá-los, Powell apontou que "a questão indígena nessa região poderia ser resolvida sem muita dificuldade". Com a promessa de recursos suficientes para sustentá-los, era possível que os ute aceitassem a redução pacífica de suas terras – 400 mil dólares seriam suficientes para assentar os índios em reservas e provê-los de rações, moinhos, casas, vacas etc. Powell afirmava que incentivos como esses poderiam levar os ute para a reserva sem o uso de poder militar. "Se dissermos, 'vamos garantir a vocês terra, construir-lhes casas e dar-lhes uma vaca', a maior parte dos índios irá."

Quando pressionado pelos parlamentares sobre sua estimativa de 400 mil dólares para assentar os ute, Powell reafirmou sua posição, dizendo que esta quantia seria apenas 200 mil a mais do que estava sendo gasto nas anuidades para a tribo. Ele também recomendou que não fossem dadas anuidades em comida ou roupas e que os índios fossem forçados a

trabalhar por seu sustento na reserva, pois "quando um índio descobre que pode conseguir seu jantar mais facilmente trabalhando para você do que cavando raízes, ele vai preferir trabalhar para você".

Powell também assinalava que as anuidades indígenas não deveriam ser pagas em dinheiro. Sugeriu que os índios recebessem tecidos e fossem ensinados a fazer as suas próprias roupas, mas não deveriam, porém, ser supridos de tendas, o que aumentaria sua mobilidade. Estas recomendações finais revelam a crença de Powell em como deveria ser o futuro dos índios: *yeomen farmers* – agricultores de base familiar – fixados a terra e bem integrados ao mercado. As recomendações para não dar tendas aos índios são especialmente reveladoras: não se deve permitir aos nativos viverem da terra e seguirem a caça como bem entenderem. Eles precisam ser fixados no lugar e *reduzidos* à vida civilizada por meio da dependência dos bens e do sustento providos pelo mercado: "fixe-os em casas e dê a eles alguma propriedade e eles terão um lar para cuidar e uma propriedade para preservar, e eles se tornarão logo interessados nos direitos de propriedade" (*ibid*:9-10).

É importante compreender o impacto que as palavras de Powell devem ter tido sobre os congressistas que assistiram à sua apresentação. Powell não era um idealista protestante ou um abolicionista da Costa Leste pregando a fraternidade humana: era um herói de guerra grisalho, de um braço só, que acabara de chegar a Washington após sete anos de perambulação pelas terras selvagens e de vivência entre seus habitantes nativos. Ele poderia relatar, com precisão, as disposições desses habitantes, suas capacidades militares e prováveis reações a pressões dos brancos, e esses relatos eram mais detalhados que aqueles do próprio Serviço Indígena federal. As sugestões de Powell sobre como os ute poderiam ser reduzidos à vida de reserva não se referiam a qualquer desejo abstrato de justiça, dever cristão, ou progresso humano: constituíam um conjunto de operações claramente definido, com resultados prováveis bem descritos e contra-hipóteses detalhadas. Mais do que isso, as sugestões de Powell eram fiscalmente contabilizáveis e tinham um custo que totalizava pouco mais de dois anos do atual preço de anuidades e rações para os ute. Em outras palavras, Powell apresentava a *redução* indígena como um meio econômico e prático de lidar com o problema numa região que estava se tornando rapidamente uma das mais ricas áreas de exploração de minérios dos Estados Unidos, e tal plano era sustentado por dados concretos.

Não é de espantar, pois, que o Congresso tenha em grande medida seguido os avisos de Powell. Por meio do porrete (da redução da caça) e da cenoura (das casas e dos bens), os ute do Colorado foram alavancados para

uma reserva na parte sul daquele estado.[20] Também não é de surpreender que em 1879, cinco anos depois do testemunho de Powell no Parlamento, o Congresso tenha estabelecido o Bureau of Ethnology no interior do Smithsonian Institution, com Powell como seu dirigente.

A fundação do Bureau of Ethnology: 1878-1879

A natureza estratégica do Bureau of Ethnology foi demonstrada por sua nova repartição ter sido considerada uma continuação lógica do trabalho etnográfico que o precedeu dos *surveys* geográficos do Oeste (de modo semelhante, o trabalho de Rondon para a Comissão Telegráfica seria depois considerado uma prévia para a sua elevação à direção do SPI no Brasil). O US Geological Survey (que combinava quatro *surveys* coexistentes e rivais na parte ocidental dos Estados Unidos) foi estabelecido ao mesmo tempo que o BE. Powell foi, com efeito, nomeado diretor de ambas as repartições (WOODBURY & WOODBURY, 1999:284). A data da fundação do BE também não foi uma coincidência, acontecida no auge da onda de *outbreaks* e revoltas indígenas que iriam provocar os clamores populares pela reforma dos assuntos indígenas que detalhamos anteriormente.

Em carta para o secretário do Interior Carl Schurz em 1878, Powell apresentou seu argumento para o financiamento governamental da pesquisa etnográfica. O major apontou que o trabalho seria "de grande interesse acadêmico", especialmente porque "em muito poucos anos será impossível estudar nossos índios norte-americanos em sua condição presente, a não ser pela história". Mas o ponto central de Powell era de que a etnografia poderia ajudar na resolução de um dos problemas-chave da administração indígena: como civilizar e assimilar os índios.

Segundo ele, a disseminação da civilização branca colocava índios e brancos em conflito direto em todo o continente. Em palavras que iriam prefigurar aquelas de Dawes quatro anos depois, ele afirmava que "[...] o 'problema indígena' é, portanto, imposto a nós, e precisa ser resolvido, sabiamente ou não".

---

20 Ironicamente, as tentativas de transformar os ute em agricultores cristãos finalmente os levaram à beira da guerra com os Estados Unidos. Quatro anos após o relatório de Powell, em 1878, um socialista agrário, Nathan C. Meeker, foi designado Agente Indígena para a White River Agency dos ute. Seguindo sua visão utópica, Meeker transferiu a agência rio abaixo e começou a arar, irrigar e cercar os pastos usados pelos cavalos dos ute. Enfrentando uma oposição indígena crescente, Meeker pediu ajuda militar. A revolta resultante acabou com a morte de Meeker e a de 19 outros brancos, e criou pressão adicional ao movimento popular no país pela reforma dos assuntos indígenas (PRUCHA, 1984, abr.:173).

> Muitas das dificuldades [da questão indígena] são inerentes e não podem ser evitadas, mas um número igual é desnecessário, causado pela falta de nosso conhecimento relacionado aos próprios índios. Selvageria não é a civilização de forma subdesenvolvida: é um *status* distinto de sociedade, com suas próprias instituições, costumes, filosofia e religião; e todos esses elementos devem ser necessariamente derrubados antes que novos instituições, costumes, filosofias e religiões possam ser introduzidos. A incapacidade de reconhecer este fato modelou incontáveis problemas em nossa administração dos indígenas. Para uma clara elucidação dessa declaração, um volume é necessário, mas eu devo conter-me com algumas poucas ilustrações...

Nesta carta, Powell situa os dados etnográficos como um recurso necessário para criar aquilo que uma geração futura de antropólogos chamaria de *aculturação* entre os nativos americanos. A etnografia deveria ajudar a derrubar as culturas indígenas, substituindo-as por algo novo, talhado segundo os desejos e as necessidades da nação americana. Esta carta é significativa por duas razões. Em primeiro lugar, transformada em documento oficial do Congresso,[21] ela se tornou uma das principais declarações ideológicas da fundação do serviço etnográfico federal. Em segundo lugar, ela revela as ideologias subjacentes no que diz respeito à selvageria e à civilização que norteariam a primeira geração de antropólogos do governo em seus trabalhos relativos à incorporação de Outros subalternos a sociedades nacionais.

Powell começa sua carta com um discurso sobre a propriedade privada entre os índios americanos:

> Entre todos os índios norte-americanos em sua condição primitiva, a propriedade privada individual era praticamente desconhecida; apenas ornamentos e vestimentas eram reconhecidos como propriedade do indivíduo e, assim mesmo, até certo limite. O direito a terra como propriedade, o direito aos produtos da caça etc. eram herdados pela gens ou clã, um grupo consanguíneo de parentes, em alguns casos do lado masculino, em outros, do feminino. A herança nunca passava pelas crianças do falecido, mas sempre pela gens. Nenhum crime era tão grande, nenhum vício tão repugnante como a tentativa do indivíduo de usar para si aquilo que

21 House Misc. Document #5, 45th Congress, 3rd Session, 1878: "Surveys of the Territories. Letter from the Acting President of the National Academy of Sciences, Transmitting a Report on the Surveys of the Territories. December 3, 1878.

pertencia comunitariamente à sua gens; as noções de herança e de direito pessoal à propriedade reconhecidas pela civilização são intensamente intoleráveis para os índios. Eles entendem todo o nosso sistema de direitos de propriedade como uma grande maldade e um pecado imperdoável, pelo qual os deuses punirão o pecaminoso e profano homem branco.

Dessas opiniões, similarmente intrínsecas em todas as instituições sociais e religiosas do índio, surge a dificuldade que o governo sempre encontrou para obter o consentimento dos índios para a distribuição de terras entre eles como propriedade particular. As tribos estiveram desejosas de receber terras e distribuí-las, eles mesmos, entre suas gens. Entre aqueles índios que tiveram mais contato com o homem branco, como as tribos do Território Indígena e de Minnesota, muita propriedade foi acumulada, e com esse aumento de riqueza a questão da herança e da propriedade individual finalmente surgiu espontaneamente e, no presente momento, essas tribos estão intensamente agitadas em relação a esse assunto; os partidos cultivando sentimentos radicais [em favor da propriedade particular] estão crescendo rapidamente, e é possível que logo, entre essas tribos, os costumes da civilização, a esse respeito, sejam adotados. Entre todas as outras tribos, os costumes antigos ainda permanecem tenazes. A esse respeito e a muitos outros de caráter semelhante relacionados às suas crenças e aos seus costumes, nós precisamos lidar com o índio como ele é, confiando que a lenta – porém irresistível – influência da civilização ao seu redor afetará uma mudança, ou seremos forçados a reduzi-lo à escravidão abjeta.

A tentativa de transformar o selvagem em um homem civilizado por uma lei, uma política, uma administração, através de uma longa conversa, "num piscar de olhos", ou em meses, ou em poucos anos, é uma impossibilidade claramente apreciada por etnólogos científicos, que entendem as instituições e as condições sociais dos índios. Este grande fato geralmente não tem sido considerado na administração dos assuntos indígenas [...]

Mais uma vez, nós usualmente procuramos lidar com as tribos através de seus chefes, como se estes possuíssem poder absoluto; mas uma tribo indígena é uma democracia pura, a chefia não é hereditária e o chefe é apenas o representante, o porta-voz da tribo. Ele não pode realizar nenhuma ação que comprometa sua tribo sem haver sido previamente instruído por ela para agir dessa maneira estabelecida. As gafes que cometemos e as injustiças que infligimos aos índios, devido à falta de reconhecimento deste fato, foram cruéis e imperdoáveis, exceto com base em nossa ignorância.

A carta deixa claro que Powell entendia a propriedade privada como a força impulsionadora subjacente e a condição necessária para o processo civilizatório. Nisso, estava seguindo as teorias de seu mentor, o antropólogo Lewis Henry Morgan, que discutiremos com mais profundidade adiante. Por enquanto, basta assinalar que a carta de Powell situava a etnografia como um campo que oferecia três *insights* em relação aos índios que o governo federal poderia aproveitar.

Em primeiro lugar, o major afirmava que a propriedade privada não existia nas tribos, mas a propriedade coletiva sim, e que o incremento da riqueza coletiva iria provavelmente gerar a demanda pela propriedade privada de forma "espontânea". Em outras palavras, o aumento de riqueza numa reserva indígena era visto por Powell como uma condição que necessariamente intensificaria as demandas por propriedade privada e por estruturas sociojurídicas, por meio das quais a propriedade privada poderia ser controlada e transmitida. Essas novas estruturas iriam, por sua vez, suplantar os "costumes antigos" aos quais os índios tradicionais se aferravam tenazmente.

Em segundo lugar, Powell advertia que o processo civilizatório era demorado e frágil, que não aconteceria sozinho em resposta a simples mudanças nas leis ou nas políticas de administração indígena. Se a civilização exercia uma "influência irresistível", ela também era lenta em efetivar mudanças duradouras em atitudes nativas. A reforma da política indígena era, então, uma condição necessária, mas insuficiente para a civilização dos índios: também era necessária criar metodologias que visavam transformar selvagens em cidadãos.

Por fim, Powell desmistificava o papel do "chefe" em sua carta, situando-o como porta-voz da tribo e não como seu líder autoritário. Brancos envolvidos com o campo político de assuntos indígenas em geral presumiam que o chefe era um governante absolutista que obrigaria os demais membros de sua tribo a seguirem a sua vontade. Parte significativa do processo de estabelecimento de tratados nos Estados Unidos durante o período da remoção forçada foi empreendido por meio do expediente de declarar um ou outro personagem dentro da tribo como "chefe" e, então, fazer valer o tratado que ele assinara em nome da tribo (muitas vezes contra os desejos da maioria). Foi precisamente isto que aconteceu durante as remoções dos cherokee, de 1835 a 1838, por exemplo (MALCOMSON, 2000:86-87).

Os comentários de Powell trazem à mente, mais uma vez, a observação de Edward Brunner sobre como as ideologias relativas às culturas indígenas mudaram com o tempo segundo os ventos que sopram no campo polí-

tico dos assuntos indígenas, e não seguindo mudanças paradigmáticas nas teorias antropológicas. Com o fechamento da fronteira e a restrição das tribos às reservas, o papel do *chefe* – como concebido pelos atores brancos envolvidos na administração indígena – tornou-se menos importante. Não se tinha mais necessidade de uma figura política suprema para a assinatura de tratados. Dado o desejo de reduzir os territórios indígenas remanescentes, a existência de chefes poderia até ser inconveniente, já que eles teriam condições de prover um foco para dissidentes. Dos anos 1870 em diante, pois, administradores brancos e congressistas deixaram de ver os chefes como dirigentes políticos ou figuras em torno das quais recursos e poder podiam ser mobilizados. Em lugar disso, os chefes indígenas passaram a ser cada vez mais retratados como personagens pitorescos e irrelevantes, cujo momento histórico tinha passado, mas que se recusavam a retirar-se do cenário político das reservas (BIOLSI, 1998: capítulos 1 e 2).[22]

Powell não foi o primeiro homem branco a fazer observações sobre a democracia indígena, nem a desmistificar o papel do chefe, mas sua inclusão desses *insights* em uma proposta designada para incentivar o Congresso a liberar fundos para a etnologia federal é uma indicação de que ele estava sentindo, corretamente, a direção em que os ventos políticos sopravam naquele augusto órgão. Seu comentário sobre os chefes era um sinal claro para o Congresso de que ele acreditava que a etnografia poderia fornecer uma visão não só de como as *polities* nativas eram estruturadas, mas de como elas podiam ser subvertidas.

Em sua carta de 1878, Powell também afirmava, mais uma vez, o valor estratégico da etnografia:

> Dentro dos Estados Unidos existem perto de 60 grandes linhagens raciais [*stocks*] indígenas que são radicalmente distintas. A história do país mostra que nenhuma coalizão de tribos de diferentes linhagens jamais foi bem-sucedida; umas poucas foram tentadas, mas resultaram em fracassos. O conhecimento deste fato, e o conhecimento mais profundo da extensão das diversas linhagens, tal como podem ser classificadas por suas habilidades linguísticas, seria de grande valor para a administração dos

22 Thomas Biolsi descreve como os chefes foram primeiro "entronados" e depois "desentronados" pelas políticas do OIA no caso dos Sioux, prestando uma atenção particular em como os apelos democráticos ao povo eram usados para passar por cima da autoridade tribal na Grande Reserva Sioux nos anos 1870 e 1880. Biolsi conclui que, na década de 1890, "o patrocínio administrativo do poder dos chefes tinha cedido lugar a uma política para individualizar os membros das tribos indígenas e permitir que os chefes caíssem no esquecimento" (BIOLSI, 1992:36-43).

> assuntos indígenas. Na guerra recente com os nez percé, muito medo foi inculcado, por temor de que os shoshones e os pai utes de Utah e Nevada se associassem aos nez percés em sua revolta, e os oficiais do Exército, tanto quanto aqueles do Serviço Indígena, ficaram extremamente ansiosos em relação a este problema; e os jornais estiveram cheios de boatos de que tal coalizão havia sido feita. O resultado final comprova o que foi confiantemente previsto: que nenhuma aliança pôde ser formada, e os shoshones e os pai utes foram recrutados para lutar contra os nez percés.

Aqui Powell se refere a suas previsões de 1874, relembrando o Congresso de que os etnógrafos haviam mostrado que as barreiras étnicas e linguísticas iriam evitar uma aliança geral dos índios no Oeste. Se tivesse sido permitido que a histeria popular quanto a essa aliança florescesse em uma resposta federal de larga escala, o governo dos Estados Unidos teria gasto muito dinheiro sem nenhum propósito útil. Powell reivindicava, indiretamente, sua responsabilidade por essa economia aos cofres públicos, ao mesmo tempo em que apontava que conhecimento semelhante sobre as divisões políticas/culturais indígenas poderia ser efetivamente utilizado para o recrutamento de aliados em futuras guerras índias.

Powell conclui sua carta com uma clara declaração de qual seria o principal propósito de um escritório etnográfico financiado pelo governo federal, e onde esta repartição deveria estar situada na estrutura do Estado:

> Creio que o que eu disse deixa aparente que uma investigação metódica da etnologia norte-americana seria de grande valor para o nosso Serviço Indígena [...] Considerando essa finalidade, eu sugeriria que o Smithsonian Institution tem conseguido mais nessa direção do que toda e qualquer outra agência.

Em 1879, o Congresso deu apoio financeiro à proposta de Powell e o Bureau of Ethnology foi fundado dentro do Smithsonian, com Powell na direção e com o propósito oficial e declarado de auxiliar o Office of Indian Affairs em sua administração dos povos indígenas dos Estados Unidos. Nesse sentido, uma das primeiras tarefas de Powell seria ajudar o general Walker, do Departamento do Censo dos Estados Unidos, a fazer um censo completo dos índios (Smithsonian Institution, 1880:62). Ele também produziu uma monografia descrevendo as estruturas de parentesco e a política do bando indígena Wyandotte (Smithsonian Institution, 1881:506). Pouco depois disso, Powell foi envolvido, através do senador John Morgan do Alabama, nos debates no Congresso sobre o loteamento. Sua inserção nes-

se debate ocorreu precisamente no contexto da discussão relativa às pressões gerais sobre as terras indígenas que o senador Dawes iria comentar, um ano depois, em sua carta ao secretário do Interior Teller.

As intervenções de Powell no debate sobre o loteamento: 1881

Diante do Senado, em 25 de janeiro de 1881, o senador John Morgan dirigiu-se a seus colegas a propósito do projeto de loteamento das terras indígenas que fora apresentado ao Congresso:

> Esse projeto é de tal importância, há tanto nele, é tão compreensivo, direciona-se de tal forma ao futuro, fixando tantos direitos irrevogáveis e lidando com tantas questões delicadas e importantes, que eu confesso que quando o investigava minha mente foi tomada de apreensão e medo, temendo eu pela possibilidade de que possamos cometer sérios erros ao lidar com essa grande questão. Com o propósito de encontrar os homens que são mais bem informados do que qualquer outro conjunto de homens nos Estados Unidos sobre a condição atual dos índios, eu mandei uma carta ao major Powell do Geological Survey, que teve o índio sob seu escrutínio por provavelmente 30 anos, e que nos últimos 10 ou 15 anos devotou uma atenção quase exclusiva a ele. Perguntei livremente sua opinião sobre a medida que está agora diante do Congresso [...] Sendo que as opiniões do secretário do Interior e do comissário de Assuntos Indígenas já foram citadas aqui, [...] eu peço que o secretário [do Senado] leia a carta que o major Powell escreveu em resposta às minhas perguntas [...]

Dessa maneira, Morgan situava Powell como uma autoridade equivalente ou superior ao secretário do Interior e ao comissário do OIA em termos do debate sobre o loteamento, em virtude da compreensão supostamente maior que o Major teria dos índios. Essa era uma medida do quanto a opinião do dirigente da mais nova repartição do governo federal era respeitada no Senado. Em sua carta para Morgan, Powell ofereceu uma descrição bastante detalhada da população indígena dos Estados Unidos. Ele afirmava que a diversidade de tribos e governos tribais era a maior dificuldade enfrentada pela administração indígena. Cada linhagem, ou família de línguas, continha um conjunto distinto de tradições, leis, costumes e governo – e existiam nos Estados Unidos pelo menos 500 governos indígenas totalmente distintos. Powell prosseguia, então, afirmando que, apesar dessa diversidade, certas características gerais comuns a todas as estruturas políticas nativas podiam ser descritas e que estas eram partilha-

das com os povos *selvagens* em geral e, em particular, com os "governos tribais primitivos da Índia e dos povos latinos e teutônicos da Europa".

As características comuns da selvageria, de acordo com Powell, eram as seguintes:

1. Sociedades organizadas em torno do parentesco e não do território ou da propriedade, com governos que protegem os indivíduos e não a propriedade.

2. Organizações familiares distintas e mais complexas do que as dos povos *civilizados*.

3. Ocupação da terra por tribo e clã, em oposição à ocupação privativa individualizada. Os direitos fundiários individuais e pessoais eram cuidadosamente delineados, mas esses direitos estavam sob jurisdição dos clãs. Segundo Powell, o maior crime neste tipo de sociedade seria um indivíduo reivindicar terra independente da permissão coletiva.

Powell reconhecia que a posse da terra nessa estrutura era um tópico extremamente complexo, cujas regras não podiam "ser expostas dentro dos limites de uma carta como essa". O que é interessante notar aqui é que, mais uma vez, Powell reconhecia que os índios "possuíam" terra: o problema não era a ausência de um conceito de propriedade conectado a terra, mas o fato de que tal propriedade era *detida coletivamente* pelo clã, e não privativamente pelo indivíduo. Ele deixava claro que essa estrutura de posse da terra estava intimamente articulada com as estruturas da família, do clã e da *gens* baseadas no parentesco. Ele então aconselhava o Senado:

> Para introduzir um novo sistema de posse da terra entre os índios, é necessário introduzir um novo sistema familiar. Há três pré-requisitos para finalmente civilizar os índios norte-americanos. O primeiro é: eles precisam adotar a família civilizada. O segundo é que precisam reconhecer direitos de propriedade individual, incluindo a propriedade da terra, tal como são reconhecidos sob as instituições da civilização. Em terceiro lugar, precisam abandonar as indústrias da selvageria e engajar-se com as indústrias da civilização.
>
> As mudanças na sociedade selvagem não podem ser feitas abruptamente. A selvageria não pode ser transformada em civilização pela mágica das resoluções legais. As três classes de mudanças mencionadas acima devem ser realizadas simultaneamente. Organização familiar civilizada, direitos

> de propriedade civilizada e indústrias civilizadas só podem ser adquiridas lenta e simultaneamente.
>
> Para atingir esses propósitos, as medidas englobadas no projeto acima mencionado [i.e., loteamento das terras], em seu escopo geral, são eminentemente sábias, mas em sua presente forma serão largamente inoperantes. O primeiro passo a ser tomado é um registro sistemático e contínuo dos membros das várias tribos e organizado por família, como a família é reconhecida na sociedade civilizada, de forma que linhas de herança legal possam ser estabelecidas.
>
> Posteriormente, deveria haver um sistema de registro de títulos de propriedade conectado ao sistema de registro [de famílias]. Esses registros e arquivos deveriam ser cuidadosamente supervisionados por homens competentes apontados pelo governo; sozinhos, os índios não podem realizar a tarefa (Registro do Congresso, 1881:904-913).

Powell assim delineava para o Congresso um plano arquitetônico de como civilizar os índios. As famílias indígenas precisavam ser registradas segundo as normas anglo-saxãs, de modo que a herança legal pudesse ser estabelecida por vias da família nuclear. Posteriormente, a terra precisaria ser alocada, segundo essa nova divisão, por funcionários federais brancos que garantiriam que o loteamento seguisse as estruturas de parentesco estabelecidas pelo governo federal, e não as da tribo.

Um dos pontos em debate no Congresso era se o loteamento da terra poderia ocorrer apenas com o voto favorável de 2/3 dos membros de um determinado grupo indígena. Powell posicionou-se contra este dispositivo, qualificando-o como um tiro no pé. Aos olhos do major, seria muito melhor que os índios, individualmente, pedissem ao agente do OIA da reserva terras privativas, uma pequena casa e implementos agrícolas. A lógica de Powell era de que tal procedimento seria melhor, pois evitava lidar com os governos tribais, simplesmente ignorando-os e colocando o processo de loteamento nas mãos dos indivíduos. Ele advertiu:

> É duvidoso se existe meia dúzia de tribos nos Estados Unidos nas quais uma votação de dois terços possa ser assegurada em favor da posse civilizada da terra, mas é provável que em todas as tribos existam indivíduos que queiram tirar vantagem dela, e é provável que seu exemplo, ajudado pelo governo, induziria outros índios a tentarem o mesmo experimento.

Em outras palavras, Powell sugeria que a decisão de transformar terras coletivas em lotes privativos fosse tirada por completo das mãos dos grupos indígenas envolvidos. As estruturas políticas tribais deveriam ser ignoradas e os indivíduos indígenas poderiam receber terra e implementos agrícolas na medida em que (e quando) pedissem por eles. Tal procedimento, afirmava Powell, minaria a autoridade das sociedades indígenas e dos governos tribais. O major terminava sua carta afirmando que a cidadania americana era incompatível com a sociedade baseada em parentesco e que deveria ser concedida apenas aos índios que adotassem as instituições civilizadas, "especialmente aquelas relacionadas à família, à propriedade e à indústria" (idem, *ibidem*).

Em sua exposição diante do Senado, o senador Morgan também citava outra carta de Powell, esta escrita um dia antes do debate, em 24 de janeiro de 1881. Esta segunda carta é instrutiva em função da ênfase diferente que o major deu ao cronograma para a civilização indígena: "Não se poderia elaborar uma medida mais eficiente para a civilização final dos índios nesse país do que uma pela qual pudessem obter terras privativas rapidamente e com sucesso; e as sugestões que faço são apresentadas com esse espírito".

Nesta segunda carta, o tratamento gradual visando à civilização dos índios, que Powell esposava em sua primeira carta ao senador Morgan, e a natureza interconectada das mudanças nas sociedades indígenas que o major pensava necessárias eram ambas colocadas como dependentes da "rápida obtenção de terras privativas". Assim, a rápida aquisição de terras privadas pelos índios era claramente situada como o motor que impulsionaria todos os demais aspectos do processo civilizatório.

A segunda carta de Powell também abordava a questão de o quanto se deveria ou não permitir que as tribos decidissem seus próprios destinos. O major descrevia os índios dos Estados Unidos como "divididos em dois partidos – o conservador, composto de pessoas que desejam permanecer em sua condição primitiva, e o progressista, ou aqueles que desejam adotar a civilização". Dado isso, "seria especialmente desastroso se a lei [de loteamento] exigisse que esse passo fundamental de progresso rumo à civilização não pudesse ser dado por índio algum até que dois terços dos votos de sua tribo o sancionassem".

> É muito provável que em cada tribo haja pessoas que se beneficiem de um privilégio dessa natureza [o loteamento], e sua prosperidade pode induzir outros a darem o mesmo passo; e assim, gradualmente, a sociedade tribal seria transformada em sociedade civilizada; mas se nenhum passo pudes-

> se ser dado até que um voto de dois terços de toda a tribo sancionasse isso, o fim desejado seria adiado indefinidamente (id.:1751-1753).

Powell também objetava em relação a uma condição do projeto de loteamento que permitia ao Congresso tratar com os índios para a compra de terras não utilizadas nas reservas, especialmente em conjunção com a provisão dos 2/3 do voto da tribo, citado acima. Sua objeção à medida não tinha nada a ver com o temor de que os índios pudessem perder suas terras em tais transações. Pelo contrário, Powell sentia que a lei proposta daria aos grupos indígenas poder excessivo para monopolizar terras que ele acreditava pertencerem aos Estados Unidos: "O efeito seria subtrair todas essas grandes áreas de terra, abarcando uma área total de mais de 72 milhões de acres, da colonização e da melhoria por uma longa e indefinida sequência de anos".

> Os índios logo descobririam que eles poderiam manter essas grandes extensões de terra em comum indefinidamente, a menos que um acordo de sua venda fosse ratificado por um voto de dois terços. Eu não acredito que isso pudesse jamais ser assegurado. Eu temo que eles mantenham essas grandes extensões perpetuamente, para pastagens e propósitos de caça. Posso estar enganado a respeito do efeito das duas prescrições tomadas conjuntamente, e posso simplesmente implorar sua atenção quanto a este ponto (idem, *ibidem*).

As cartas de Powell mostram que ele estava bem consciente de que um número significativo de índios nunca iria votar para alienar as terras do controle tribal e que, se deixados por sua conta, eles utilizariam essa terra para seus próprios fins, os quais talvez não tivessem nada a ver com os da "civilização", como concebida por Powell. Isto seria "desastroso", segundo o major. Em uma tabela anexada à sua carta, Powell cuidadosamente anotara o número de índios em cada reserva ao lado dos acres de terra que eles controlavam. Disso podemos deduzir que o "desastre" que preocupava o major era o uso da terra para propósitos econômicos tradicionais, em lugar de sua incorporação ao papel "apropriado" no interior de um sistema econômico de mercado. Powell temia que o respeito do Congresso pelo processo tradicional e tribal de tomar decisões significasse uma situação em que sobrasse "terra demais para pouco índio". Sua solução para esse problema era avisar ao Congresso que deveria usar todos os meios em seu poder para destruir as tribos indígenas enquanto unidades socioeconômicas e políticas, reforçando – por meio do loteamento – a individualização

da base fundiária da tribo e o "alistamento compulsório" das pessoas, por meio desse mecanismo, para a economia de mercado.

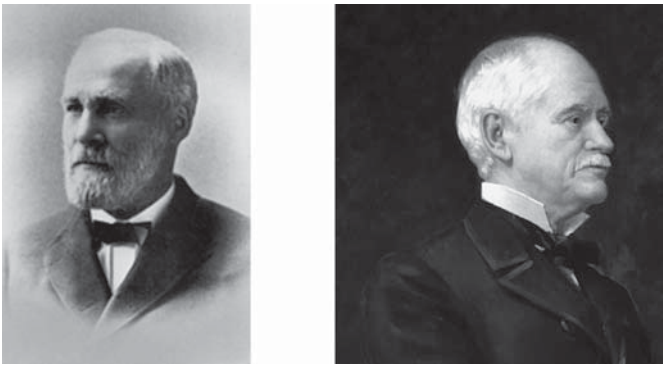

Foto 4. Senadores Henry Laurens Dawes e John Morgan.
(Retirados de www.bioguide.congress.gov e www.senate.gov/artandhistory).

O senador Morgan compreendeu claramente a mensagem de Powell. Finalizando sua leitura das cartas do major, Morgan observou que o decreto do loteamento diante do Senado, tal como redigido, iria permitir a 1/3 dos membros de qualquer tribo bloquear as vendas de terras feitas por ela. Ele concluiu, baseado no relatório de Powell, que permitir aos índios votar se iriam ou não aceitar o loteamento – especialmente se tal votação fosse baseada em uma maioria de 2/3 – iria "manter os índios em sua organização tribal [...] em perpetuidade absoluta", congelando quaisquer planos dos brancos para sua "melhoria" ou pela abertura de suas terras. Ele concluiu suas objeções lembrando ao Senado que isto confirmaria a posse dos índios de uma quantidade de terra equivalente a seis estados. Obviamente, não se poderia permitir que os índios decidissem por si mesmos, como uma unidade sociopolítica coletiva, se eles desejavam ou não o loteamento. Tal decisão precisava ser posta nas mãos de indivíduos – ou, melhor ainda, inteiramente removida das mãos dos nativos (idem, *ibidem*).

Morgan então requereu que a monografia de Powell sobre o governo dos Wyandot fosse lida no próprio Congresso e colocada nos seus arquivos como documento oficial, afirmando que se tratava de um documento importante, porque "talvez mais de dois terços das tribos de índios da América do Norte fossem organizados em seus governos tribais na mesma base que o governo dos Wyandot". Fica bastante claro nessas observações que Morgan pretendia que a monografia de Powell fosse entendida pelo Senado como uma planta de como funcionava um "típico" governo indígena. Em *Wyandot Government*, Powell mostrou que o grupo (e, por extensão, os

índios em geral) compreendia sistemas de posse da terra e que seu sistema atual era bastante complexo. O problema, como delineado na monografia, não era um sistema nativo de posse da terra não existir, mas o fato de que este sistema era coletivo, sendo determinado pela autoridade tribal e pelas famílias e *gens*, e não *privativo* ou individualizado. Isto, segundo Powell, era a principal força separando os índios da civilização, pois a propriedade individualizada da terra era "aquela forma de propriedade que é característica da civilização" (id:1803-1811).

O senador Morgan compreendeu bastante bem a mensagem subjacente em *Wyandot Government*. Ele descreveu o relatório como "muito instrutivo" e sublinhou o fato de que veio da caneta "de uma autoridade tão elevada" em seu conhecimento da vida indígena. Morgan, então, tirou as conclusões óbvias do material que Powell lhe deu e declarou ao Senado que a dissolução da relação familiar indígena iria necessariamente resultar na dissolução de todas as relações tribais, e que isso, por sua vez, eliminaria a propriedade comunal indígena da terra: "enquanto a instituição tribal continuar, irá agarrar-se àquilo em que se baseia, e isto é a comuna em tudo que se relaciona às terras".

> Só sei que temos que chegar ao assunto; temos que atingir sua raiz; e com vistas a efetivamente realizar isso, não devemos esperar ter o consentimento dos indígenas. Eles não nos ajudarão a atingir suas instituições. Devemos começar a governá-los. Uma maneira apropriada para começar a governá-los é ter leis escritas que pesassem diretamente sobre eles. As leis devem ser sábias e justas, mas não hesitam em colocar sua mão no arado e, uma vez feito isto, nunca olham para trás quando marcham em direção à civilização dos índios (*ibid*:1811).

Os efeitos das intervenções de Powell

A intervenção de Powell nos debates no Congresso relativos aos assuntos indígenas demonstrou dois fatos importantes. Em primeiro lugar, ele apoiava plenamente a civilização e a assimilação compulsória dos índios. Em outras palavras, ele não acreditava que os índios devessem ser fisicamente exterminados, mas sim absorvidos ao corpo político e social americano. Este, por si só, é um fato significativo no contexto de um debate que ocorreu apenas cinco anos após o general Custer ter perdido seu comando e seu escalpo louro para os sioux.

Em segundo lugar, as intervenções expõem a dívida que Powell manteve com as teorias evolucionistas de Lewis Henry Morgan, bem como certos desvios significativos em relação a elas. É preciso lembrar que o *Ancient Society* de Morgan foi publicado em 1877, três anos depois da primeira intervenção de Powell diante do Congresso, e quatro anos antes de suas cartas ao senador Morgan, em 1881. Seu relatório de 1878, conclamando à fundação do Bureau of Ethnology, era quase uma reafirmação direta das teorias de Morgan sobre a evolução social da humanidade. Como aponta Curtis Hinsley, a maior dívida de Powell para com Morgan foi sua crença de que as diversas tribos da América do Norte poderiam ser qualificadas quanto ao seu progresso ao longo de uma série de estágios discretos e claramente demarcados de civilização humana. A maioria delas, de fato, podia ser situada no "estágio selvagem", que o próprio Morgan chamara uma vez de "o [ponto] zero da sociedade humana", qualificando sua afirmação com a declaração de que "enquanto o pele-vermelha permanecer preso ao seu encantamento, não haverá esperança para sua elevação". Powell também acreditava claramente na visão de Morgan de que as relações de propriedade eram tanto o motor primário do desenvolvimento humano quanto a régua com a qual a civilização podia ser medida (HINSELY, 1981:147-148; MORGAN, 1851:141-143).

Podemos ver o impacto da obra de Morgan sobre a compreensão de Powell da questão indígena comparando seus comentários de 1874 com aqueles de 1878. Em 1874, o Major restringia-se basicamente a apresentar dados puramente etnográficos ao Congresso. A situação dos ute obedecia a certos padrões históricos, mas era em grande medida apreendida como *sui generis*. Era a percepção especial de Powell dessa tribo particular e de suas relações concretas com seus vizinhos que fazia dele uma fonte valiosa de informação para o Congresso. Em 1878, por contraste, Powell apresentou àquele órgão toda uma teoria de evolução social, na qual determinados grupos indígenas (como os Wyandot) eram situados como exemplos concretos de leis gerais, subjacentes ao comportamento da humanidade. Foi essa virada em direção às teorias antropológicas do momento que fez de Powell uma "autoridade tão elevada" nos debates congressionais sobre o loteamento, e transformou-o em um homem cujo valor o Congresso iria enfatizar por meio do estabelecimento do Bureau of Ethnology.

Na visão de Powell, as habilidades classificatórias e analíticas da etnologia deviam ser usadas para fornecer uma base sólida para uma compreensão geral da humanidade como um todo e, assim, para a engenharia de um futuro humano comum, cuja matriz organizadora seria a República

americana. Hinsley aponta que esse projeto incluía a recuperação da história e da cultura dos índios, que proveria a base para o que seria mais tarde conhecido como "etnografia de salvamento" [*salvage ethnography*]:

> O relatório de Powell de 1878 apresentou a lógica do BAE em seus anos iniciais. Em primeiro lugar, Morgan tinha demonstrado que o índio americano não deveria ser compreendido como uma categoria racial, mas como um estágio selvagem da cultura humana. Compreender o índio requereria, portanto, uma compreensão total da selvageria, que só poderia ser atingida através do estudo centralizado e sistemático das populações aborígenes. Ao mesmo tempo, entretanto, Powell almejava uma segunda meta distinta: traçar as migrações históricas e os contatos entre as tribos e as linhagens. Assim, desde o princípio, Powell mesclou as orientações históricas e classificatórias que haviam coexistido há décadas na antropologia americana. Dessa maneira, ele construiu uma dicotomia de propósitos no interior do Bureau que tanto enriqueceria quanto empestaria suas operações pelo restante do século (HINSLEY, 1981:150).

Hinsley, no entanto, desconsidera dois pontos. É verdade que a leitura de Powell da obra de Morgan transformou índios racializados no *selvagem primitivo*, um homem como qualquer outro, apesar de ocupante de uma posição distintamente inferior na escala da evolução social humana. Embora isso possa ter de fato representado um salto quântico adiante para o pensamento antropológico, a mudança não redefiniu radicalmente as posições morais ou políticas dos índios americanos diante de seus vizinhos brancos. Os índios continuaram a ser pensados como atrasados e subordinados. Como aponta Pearce, ainda que essa transformação tenha tido lugar no interior de um arcabouço científico objetivista, que buscava descrever os fatos independente das considerações morais ou políticas, a noção do *selvagem primitivo* continuava a situar os índios em um nível diferente na escala do progresso humano, atrás e abaixo dos brancos – uma situação que tinha que reforçar determinadas posições morais e políticas (PEARCE, 1953:130-134).

Além disso, concentrando-se na fusão das orientações histórica e classificatória que já existiam na antropologia e que Powell combinou no interior do BE, Hinsley deixa de lado outra "dicotomia de propósitos" que foi construída nesse período, e que iria afligir a antropologia americana para bem além do fim do século XIX. Refiro-me, é claro, ao entendimento contido nos relatórios de Powell de que a "antropologia pura" ou "teórica"

iria naturalmente levar a "aplicações" na administração de povos subordinados insuficientemente civilizados.

A síntese morganiana de Powell não interessava ao Congresso devido à sua renovação do projeto antropológico, mas sim porque prometia fornecer uma solução científica e racional ao problema indígena. Este foi o ponto decisivo que permitiu o financiamento federal para uma instituição antropológica nacional. Apresentando as múltiplas realidades e histórias dos grupos nativos como exemplos particulares de uma lei geral subjacente e situando-os em uma escala de evolução humana que tomava a sociedade branca, americana e protestante como seu ápice, Powell reforçava a noção de que todos os grupos nativos eram simples variações do mesmo problema indígena: a ausência de civilização devido à falta de um conceito de propriedade privada, especialmente referente a terra. Em suma, esse problema, como configurado pelo Major, era que as estruturas sociais e econômicas brancas tornavam impossível a sobrevivência tradicional indígena. Para sobreviver, os índios precisavam aprender um novo modo de vida que, por sua vez, circulava em torno da adaptação de certas estruturas interligadas de parentesco e de posse fundiária. A síntese feita por Powell das teorias morganianas trazia a esperança de que esse problema pudesse ser resolvido de maneira econômica e rápida por meio da intervenção direta do Estado – o que uma geração posterior viria a entender como "engenharia social".

O contato pessoal do major com índios americanos durante suas explorações no Oeste fez com que ele acreditasse que eles precisavam ser transformados para poderem sobreviver. Suas leituras de Morgan fizeram-no dar-se conta de que as estruturas sociais, políticas, de parentesco e econômicas de certa sociedade estão intimamente entrelaçadas e que para mudar uma é preciso mudar as outras. A aplicação das teorias de Morgan que Powell criou para o problema indígena oferecia a esperança de que os índios tornar-se-iam civilizados (leia-se americanos indistintos) em pouco tempo por meio da adoção da posse individualizada da terra. Os índios eram indiscutivelmente parte integrada da humanidade e, se uma parte da raça humana podia elevar-se à civilização (como o homem europeu o fizera), então os índios podiam fazer o mesmo. A questão, pois, era de como fazer os índios internalizarem os hábitos e os padrões de pensamento da próxima escala social-evolucionária, a de civilização. Isto, na opinião de Powell como etnólogo e sertanista, poderia ser feito de forma melhor por meio da institucionalização forçada das noções anglo-saxônicas de família e propriedade privada entre os grupos nativos.

Powell não chegou a esta conclusão abstrata e academicamente. A crise pública dos assuntos indígenas nas décadas de 1870-1880 forneceu-lhe uma oportunidade para trazer suas teorias à atenção do Congresso, situadas como a base prática para uma nova política indígena. Nisso, Powell estava trabalhando por sua própria promoção profissional e para a promoção da etnologia em geral, como um campo científico respeitável. Em troca do financiamento público e de um assento nos conselhos federais, Powell essencialmente apresentou a etnologia como um instrumento para uso do Congresso na resolução da questão indígena. Fazendo isso, porém, ele criou uma distorção significativa nas teorias de Morgan.

Embora *Ancient Society* dividisse a humanidade em vários grupos, cada um definido por seu grau relativo de "evolução social", o livro tinha muito pouco a dizer sobre como qualquer grupo humano poderia mover-se de um estágio para outro, ou sobre quanto tempo isso levaria. Morgan era particularmente vago sobre este ponto e, quando pressionado a dar um cronograma, ele geralmente indicava que tal transformação tomaria "um bom tempo" (HOXIE, 1981:20; MORGAN, 1877; PRUCHA, 1976:153).

O relatório de 1878 de Powell é igualmente vago em sua reafirmação das crenças morganianas. A essência do relatório era que a etnologia seria capaz de prover uma *compreensão* básica do problema indígena e de como ele poderia ser eventualmente resolvido, mas não oferecia sugestões específicas sobre o que fazer para apressar essa solução. De fato, em 1878, o major advertia especificamente o Congresso de que os índios não poderiam ser transformados "em um piscar de olhos".

Todavia, três anos depois, Powell modificou sua análise dos pensamentos de Morgan. Embora ele ainda lembrasse o Senado de que "a selvageria não pode ser subitamente transformada pela magia da lei em civilização", o major agora acreditava que os índios poderiam, com efeito, ser transformados em civilizados, em um intervalo de tempo razoavelmente curto, por meio da injeção forçada de noções anglo-saxônicas de propriedade privada, estrutura familiar e posse fundiária. Além disso, Powell deu ao Congresso um conjunto preciso de procedimentos que poderiam ser usados para efetivar tal transformação.

Antes de mais nada, de acordo com Powell, as sociedades indígenas precisavam ser completamente desmanteladas. *Wyandot Government* fornecia uma descrição relativamente acurada de como as estruturas políticas, sociais e econômicas dos Wyandot encontravam-se entrelaçadas. Em seguida, Powell deu ao Congresso uma "receita" para a demolição das sociedades indígenas baseada no modelo dos Wyandot: bastava atacar

as estruturas da família extensa por meio da ampliação da propriedade privativa. Os censos deviam registrar as famílias indígenas conforme os conceitos brancos de parentesco e herança. A terra seria então medida, loteada e distribuída, segundo este registro, por agrimensores competentes do governo e não – crucialmente – por índios.

Finalmente, Powell enfatizava que as estruturas sociais e políticas dos índios precisavam ser completamente transtornadas nesse processo. A terra deveria ser dada a qualquer um que a requisitasse, sem recurso à votação tribal. Essa provisão não era devido à senilidade das estruturas sociais e políticas indígenas, mas antes a sua força e vigor relativos. Powell estava bem consciente de que os chamados elementos progressistas da maior parte das tribos – isto é, os indivíduos que já estavam integrados às estruturas socioeconômicas e culturais da sociedade de mercado e que buscavam a expansão destas na tribo – eram em geral minoria. A terra, portanto, tinha que ser parcelada para os indivíduos que a requisitassem, sem a permissão da tribo como um todo. Isto iria "atacar pela raiz" a instituição da "terra comunitária" que estava na "base da instituição tribal", provocando uma corrida pela terra entre os próprios índios, com cada chefe de família buscando salvar o que pudesse para si e os seus. Terras indígenas restantes após o loteamento estariam então abertas à "melhoria" pelos colonos brancos.

A mensagem de Powell foi bem compreendida pelo Congresso, e a fundação do Bureau of Ethnology da Smithsonian parece confirmar a observação de Talal Asad de que a cooperação antropológica com autoridades do Estado em assuntos práticos relativos à administração dos nativos resultou em benefícios significativos para a antropologia (ASAD, 1973:17). Mas quão significativas foram as recomendações de Powell em termos do estabelecimento da nova política indígena representada pelo Dawes Act de 1887?

É impossível, é claro, chegar a uma resposta conclusiva para esta questão sem uma pesquisa mais extensa. É preciso lembrar que as opiniões de Powell estavam longe de ser exclusividade sua, sendo encontradas nos discursos de vários outros agentes então ativos nos debates do loteamento e, especialmente, entre os vários missionários protestantes e reformadores amigos do índio presentes em fóruns públicos, como as Conferências Mohonk sobre Assuntos Indígenas[23] e a recém-formada Indian Rights As-

23 Lake Mohonk Conference of Friends of the Indian era um encontro anual que reunia os principais ativistas engajados na luta pela reforma da administração indígena entre 1883 e 1916. A Conferência servia como um fórum no qual reformadores liberais discutiam os métodos para melhorar a condição indígena, incluindo o desenvolvimento das artes e indús-

sociation (PRUCHA, 1976:136-140). Como aponta William T. Hagan, a maior parte dos brancos mais inteligentes e informados da época acreditava que a propriedade privada seria a "porta para a civilização" indígena, durante e depois do período dos debates sobre o loteamento (HAGAN, 1956).

As ideias dos antropólogos, entretanto, não eram uma força que operasse separadamente desses padrões de crença; eles estavam intimamente envolvidos na formação dessas ideias por meio de um processo dialético de produção discursiva. Em um mundo cada vez mais movido pelas necessidades da racionalidade, a antropologia social evolucionista oferecia uma reelaboração, adequadamente científica e secular, dos conceitos protestantes e anglo-americanos de Destino Manifesto. Como nos lembra Curtis Hinsley, "No último terço do século XIX, as diretrizes básicas do crescimento americano já não estavam mais abertas ao debate e elas implicavam a destruição das culturas aborígenes".

> A [teoria da] evolução social era uma forma de lidar comedidamente com destinos humanos discretos e desiguais. Modelos evolucionistas de pensamento cobriam o economicamente inevitável com uma camada de verniz moral à medida que os americanos se voltavam para a ciência para garantir a plausibilidade e a aceitabilidade de tendências [de pensamento] atuais. Com efeito, a identidade como cientista na América vitoriana oferecia não apenas um *status* desejável, mas a ilusão do poder individual para modelar os assuntos humanos. As fascinações com a ciência e com o cientista podem ser vistas, de fato, como partes importantes no esforço para descobrir as causas e as motivações, além das econômicas, para justificar a prosperidade vulgar e a miséria escondida da sociedade americana: se o Yankee transcendente ainda estava vivo nessa Idade de Ouro [*Gilded Age*] dos Estados Unidos, então era tarefa dos cientistas sociais descobrir as provas concretas de sua evidência. Essa necessidade era tão antiga quanto as colônias puritanas [da Nova Inglaterra]; apenas sua linguagem era nova (HINSLEY, 1981:146-147).

Nesse sentido, uma das tarefas essenciais do Bureau of Ethnology era fornecer uma continuação científica para as ideologias americanas tradicionais do Destino Manifesto e progresso inevitável, sobredeterminado

---

trias, a melhoria da educação, o controle da venda de álcool e a reforma do OIA. Um dos programas mais importantes apoiados pela Conferência era o plano do senador Dawes para o loteamento em regime privativo (http://www.lexisnexis.com/academic/2upa/Anas/LakeMohonkConf.asp).

por forças supra-humanas. Tal tarefa era bastante facilitada pelo fato de que muitos dos etnólogos empregados pelo Bureau não eram apenas cientistas, mas cientistas, protestantes, republicanos, patriotas e anglo-saxões. Estas identidades eram inextricavelmente entrelaçadas com suas vidas cotidianas e com seu trabalho profissional.

Embora missionários e reformadores republicanos gostassem de citar mandatos divinos, esses sentimentos já não eram suficientes para ganhar os debates no campo político dos assuntos indígenas, como demonstraram os escândalos que irromperam sobre o controle missionário de reservas durante o período da Política de Paz de Grant (PRUCHA, 1983:162-163). Nesse cenário, onde os sentimentos religiosos e patrióticos do Destino Manifesto misturavam-se promiscuamente com a ciência, mesmo os clérigos e os devotos estavam prontos para citar as provas científicas providas pela antropologia. Em tal situação, não era de modo algum incomum encontrar clérigos citando Sir Henry Maine e Louis Henry Morgan sobre o papel da propriedade privada no desenvolvimento da civilização, ou etnólogos evocando as *jeremiads* (HAGAN, 1956:128). Pode-se testemunhar claramente esta mistura do sagrado e do secular nas noções vitorianas de civilização nas palavras do reformador indígena Lyman Abbot, proferidas na Conferência de Lago Mohonk em 1885:

> Trezentas mil pessoas não têm o direito de manter um continente inteiro e repelir uma raça apta a povoá-lo e a prover lares felizes para a civilização. Nós devemos sagrados deveres e obrigações aos índios, mas uma destas obrigações não é o direito de permitir-lhes manter para sempre a terra que eles não estavam ocupando e que eles não usavam para seu próprio bem, nem para o bem dos outros [...] A cristandade não é meramente um conjunto de igrejas e escolas. O correio é uma instituição cristianizadora, a estrada de ferro, com toda a sua corrupção, é um poder cristianizador, e fará mais por ensinar às pessoas serem pontuais do que o professor ou um padre podem fazer (PRUCHA, 1976:160).

Seria impossível mapear, por completo, a influência da antropologia nesses debates sem recorrer a uma pesquisa mais específica que tentasse reconstruir as redes políticas e sociais do período em questão. Todavia, dado as discussões apresentadas acima entre Powell e os vários membros do Congresso, é possível concluir que a influência da antropologia no debate sobre o loteamento foi bastante significativa e, muito provavelmente, crucial.

Nesse contexto, é preciso reconhecer que o modelo de loteamento seguido pelo Dawes Act não era necessário nem inevitável: outras possibilidades estavam disponíveis e foram discutidas, particularmente no início dos debates. Os debates giravam em torno de diversos pontos cruciais da proposta. Seria a terra loteada privativamente ou dada ao grupo como um todo? Como se deveriam compreender as famílias para os propósitos de posse da terra? Poderiam lotes individuais ser separados da base fundiária comum sem a permissão da tribo? O próprio grupo indígena tinha de reivindicar o loteamento, ou este poderia ser levado em frente sem considerar as entidades sociopolíticas indígenas? Quem iria medir e distribuir os lotes?

A versão final do decreto, descrita no começo deste capítulo, seguia as sugestões de Powell em quase todos os aspectos. A terra loteada seria alocada a indivíduos, não a tribos. Seria medida pelos agentes do governo federal e distribuída conforme padrões familiares anglo-saxões, com chefes masculinos de famílias nucleares recebendo tratamento preferencial. Embora os lotes não pudessem ser dados para índios indivíduos que os requeressem, como Powell tinha aconselhado, tampouco sua distribuição estava ligada ao consentimento do grupo nativo em questão. O presidente dos Estados Unidos deveria decidir quando e onde o loteamento seria feito, seguindo presumidamente a requisição do Comissário do OIA ou dos comitês da Câmara e/ou do Senado encarregados da supervisão dos assuntos indígenas. Finalmente, as estruturas sociopolíticas indígenas deveriam ser completamente ignoradas no decorrer do processo de loteamento.

De maneira reveladora, o loteamento não seria considerado uma maneira de conferir títulos de terra aos índios e preservar assim sua base territorial: seria entendido como o primeiro passo de um processo que iria inevitavelmente fazer com que os grupos indígenas desaparecessem como povos reconhecíveis, transformando-os em cidadãos americanos, indistinguíveis em seus direitos e responsabilidades de qualquer outro grupo de americanos. Os reformadores e os etnólogos dos anos 1870 e 1880 viam a si mesmos, e eram vistos, como amigos do índio. Todavia, como Prucha assinala, esses "amigos do índio partiram, com boas intenções, para eliminar forçadamente e para sempre a *indianess*, substituindo-a por uma "americanidade" uniforme; queriam destruir todos os resquícios de existência incorporada de tribalismo e substituí-los por um individualismo rude e absoluto que era estranho às tradições e aos corações dos povos indígenas" (PRUCHA, 1976:167-168). As intervenções de Powell no debate sobre loteamento foram cruciais para transformar o loteamento de

um meio de garantir direitos territoriais indígenas – como estipulado por Tibbles, pelos LaFlesche e por seus apoiadores da Costa Leste, como Helen Hunt Jackson – em uma grande tentativa de engenharia social.

Mas os antropólogos viriam a ter um impacto ainda mais importante e funcional sobre o debate do loteamento: eles iriam usar suas habilidades etnológicas para comprovar a viabilidade do plano e implementá-lo como uma política prática. Para compreender este aspecto do envolvimento da antropologia nos assuntos indígenas no final do século XIX, precisamos nos voltar para a história de um dos etnógrafos mais ativos neste debate – Alice Cunningham Fletcher – e os trabalhos promulgados por ela entre os índios omaha.

Capítulo 3

Alice Fletcher: etnografia e práticas administrativas

> *A ciência possui seus missionários assim como a religião, e o estudo científico dos povos tem modificado notavelmente os métodos dos missionários cristãos. A convicção de que as raças selvagens estão de posse de nossos registros familiares, que eles são nossos parentes ancestrais, franzidos e curtidos pelo tempo, talvez, mais ainda dignos de nosso maior respeito, tenha revolucionado os pensamentos e os sentimentos do homem a respeito deles. O Bureau of Ethnology tem seus missionários entre muitas tribos sob nosso domínio, não mais voltados para a sua destruição, mas tratando-as com grande consideração, com o sentido de ganhar a confiança [dos índios] e assim descer ao seu nível, para pensar seus pensamentos, para encantá-las e fazê-las revelar seus segredos sibilinos. Isto soa parecido com as antigas relações jesuíticas, quando ouvimos sobre o sr. Cushing, em Zuni, sujeitando-se às retiradas espirituais e aos longos períodos sem comida, usando roupas selvagens, cultuando deuses da natureza, submetendo-se a extensas e cansativas vigílias, comprometendo-se a memorizar rituais monótonos, intervindo entre os indígenas e seus inimigos brancos circundantes, com o sentido de salvar as contribuições indígenas para a história da alvorada da raça humana. Vocês se lembrarão do fato de que, um pouco mais de um ano atrás, um honrado senador ofereceu, como argumento contra a súbita ruptura das afinidades tribais, um esquema elaborado na Confederação Wyandotte [escrito por John Wesley Powell].*
>
> Otis T. Mason, "O escopo e valor dos estudos antropológicos", 1883[24]

A citação acima de Otis T. Mason, vice-presidente da Seção H (Antropologia) da American Association for the Advancement of Science, revela

24 Discurso feito na American Association for the Advancement of Science, Section H – Anthropology, pelo vice-presidente da Seção, 15 de agosto de 1883. Publicado em *Science*, 14 de setembro de 1883.

transformações e continuidades no uso da metáfora de "salvar o índio" no fim do século XIX. Embora inserida em um projeto cientificista e objetivista, que buscava recuperar provas do passado do homem civilizado nas vidas diárias de primitivos contemporâneos, as práticas daqueles cientistas engajados nessa tarefa ecoavam, de diversas maneiras, como aquelas dos missionários cristãos que os antecederam. Basicamente, elas consistiam em "tratar os nativos com a maior consideração" de maneira a "ganhar sua confiança", ao mesmo tempo "mantendo-se entre eles e seus inimigos brancos". Além disso, como demonstra a citação de Brinton que abre o Capítulo II deste livro, esse projeto seguia uma lógica subjacente, que teria sido muito familiar aos fundadores cristãos das "vilas devotas" da Nova Inglaterra do século XVII.

Em ambos os casos, o envolvimento dos brancos com a alteridade indígena consistia, em última instância, em uma tentativa de engenharia de uma sociedade que iria oferecer um exemplo do que o homem *deveria* ser. No caso dos primeiros cristianizadores, esse projeto buscava demonstrar a inevitabilidade do Destino Manifesto por meio da conquista bem-sucedida de almas pagãs. Para o etnógrafo do fim do século XIX, o objetivo principal de sua ciência era mapear um ponto originário da experiência humana – "o grau zero da existência humana", para usar os termos de Morgan – que daria um ponto inicial para decifrar a evolução social humana. O acompanhamento linear dessa evolução, através da história da antiguidade, do feudalismo e da modernidade, permitiria a previsão – e assim a constituição ativa – do que a humanidade seria no futuro. Em ambos os casos, o objeto era a recuperação de essências indígenas como um instrumento para a construção de futuros brancos.

A *salvage ethnography* do fim do século XIX formalmente evitava a "civilização" dos índios como um projeto apropriado para a reflexão etnográfica, ao mesmo tempo em que os antropólogos apontavam para os políticos as contribuições pragmáticas que seu conhecimento poderia fazer na transformação dos índios em cidadãos. A evolução social, nessa visão das coisas, era uma teoria antropológica dada como comprovada e não algo a ser questionado. Todavia, como demonstramos no Capítulo II, a questão indígena se fazia presente no nascimento da antropologia moderna americana enquanto um meio para ganhar o apoio e o financiamento governamentais. Nesta situação, os etnógrafos em campo estariam mais sujeitos às contradições e às cumplicidades criadas pela mistura das lógicas da antropologia e da administração indígena do que os teóricos do Bureau

of Ethnology da Smithsonian, seguramente abrigados em seu castelo em Washington D.C.

Algo aproximando as noções modernas de trabalho de campo etnográfico estava em desenvolvimento na América do Norte durante o final do século XIX. Como aponta George Stocking, estudiosos como Frank Hamilton Cushing, Alice Fletcher e James Mooney estavam partindo para o campo, já nas décadas de 1880 e 1890, para viver em íntima proximidade com os índios por períodos extensos. Os comentários de Otis com que abrimos este capítulo nos lembram que Cushing foi bem além do que Malinowski mais tarde demonstraria em sua aproximação à vida e aos costumes nativos durante o trabalho de campo, ao adotar a vestimenta e os hábitos indígenas, sendo iniciado em uma sociedade secreta religiosa e quase se casando com uma mulher do grupo que estudava. Seguindo Loïc Wacquant, se devemos entender que a chave para uma etnografia bem-sucedida é uma "inserção refletiva, incorporada, na vida nativa", seria difícil ver qualquer coisa de revolucionário nas técnicas de campo posteriormente desenvolvidas por Malinowski que não estivesse já prefigurado naquelas de certos etnógrafos americanos do final do século XIX (HINSLEY, 1989:176; MARK, 1988:40-41).[25]

Todavia, o poder no interior do Bureau of Ethnology e nas estruturas acadêmicas e políticas a ele associadas não estava nas mãos dos pesquisadores de campo, mas nas de homens como Powell e Mason (este era também o primeiro curador de etnologia do Museu Nacional americano). Washington D.C. era um dos nexos principais do campo político da antropologia nos Estados Unidos, e os homens e as mulheres instalados nos salões da Smithsonian Institution na capital da nação constituíam sua elite. Uma carreira de sucesso, típica na antropologia daquele tempo, seguia o padrão de James Owen Dorsey que, depois de dois longos períodos de campo entre os poncas e os omaha, em 1871-1873 e 1878-1880, retirou-se para Washington D.C. praticamente pelo resto de sua vida profissional para analisar e elaborar seus dados (HINSLEY, 1981:174).

25 Hinsley observa que faltava aos primeiros pesquisadores de campo, como Cushing e Mooney, certo profissionalismo e uma inserção profissional maior que inibiam o desenvolvimento do material que coletavam. Nesse sentido, pois, diferiam fundamentalmente de Malinowski, que era, antes de tudo, um antropólogo profissional, academicamente enquadrado. Todavia, tal crítica simplesmente desloca o foco da singularidade da contribuição de Malinowski, que não estaria, neste caso, na descoberta da moderna técnica de trabalho de campo, mas em seu desenvolvimento e reprodução (HINSLEY, 1981:222-224). Os comentários de Wacquant foram feitos em uma palestra proferida no IFCS/UFRJ em dezembro de 2005.

Nessa situação, as práticas efetivas dos etnógrafos no campo tenderam a desconectar-se de sua produção como antropólogos. Dizer isto não é negar, como apontou Curtis Hinsley, o fato de que muitos etnógrafos americanos do fim do século XIX se identificassem profundamente com os povos que estudavam, algumas vezes a ponto de causar confusão em suas identidades pessoais. Todavia, enquanto muitos missionários do século XVII abordavam a salvação dos selvagens a partir de uma perspectiva mais holística, compreendendo a própria presença entre os nativos e a atividade política de "manter-se entre [os índios] e seus inimigos brancos" como uma parte integrante do processo de salvação, os etnógrafos do século XIX foram encorajados a separar lógica e emocionalmente os processos pelos quais recuperavam os "segredos sibilinos" dos selvagens de suas análises científicas a respeito desses conhecimentos. Ia-se para o campo coletar dados e depois se retornava ao lar institucional para analisá-los.

Os efeitos do envolvimento etnográfico, as congruências políticas e emocionais necessárias para "ganhar a confiança [dos índios] e assim descer ao nível deles" – as simpatias que Johannes Fabian mais tarde descreveria como "compartilhar o tempo" [*sharing time*] – eram compreendidos como um subproduto da prática etnográfica e não como a parte central de sua produção. Como assinala Frederick Hoxie,

> O que Fabian observa sobre os pesquisadores europeus na África não era menos verdade entre os euro-americanos no Território Indígena. Ambos os grupos estavam sob "o encantamento de uma [...] ficção enganadora [...] de que o tempo interpessoal, intergrupal, de fato, internacional, é um 'tempo público', estando ali para ser ocupado, medido e alocado pelos poderes constituídos". Tal perspectiva permitiu que os antropólogos nos Estados Unidos pudessem se manter simpáticos aos nativos reais e simultaneamente desapaixonados em suas análises sobre eles. Uma vez descobertos, os índios podiam tornar-se objeto de um "estudo interessante", mas não deviam ser confundidos com corresidentes humanos da República.

Para que se tornassem membros da República, os índios precisavam ser transformados, e a antropologia podia ajudar a traçar o caminho para tal transformação. Com esta análise, concordavam quase todos os antropólogos americanos do fim do século XIX (HINSLEY, 1983:55; HOXIE, 1992:973; FABIAN, 1983:144).

Os etnógrafos do século XIX tinham "duas cabeças" quando se tratava de "seus" índios: *simpáticos* a eles quando no campo, e *pragmáticos*

sobre eles quando fora do campo. A simpatia significava demonstrar respeito por tradições, tecnologias e modos de vida dos nativos para melhor registrá-los; o pragmatismo significava compreender que o futuro dos nativos americanos estava já inscrito como o de uma *raça conquistada* que iria necessariamente desaparecer. Onde a simpatia condicionava os etnógrafos a tentarem compreender os nativos no contexto dos valores e das tradições indígenas, a pragmática determinava que qualquer solução possível para o problema indígena fosse imposto às tribos de fora. Enquanto a maior parte dos antropólogos recusava as variantes mais violentas – às quais Brian Dippie chama de teoria da "raça altiva mas decadente" [*bold but wasting race*] da dinâmica populacional indígena – esta sua rejeição ao genocídio físico não significava que eles vislumbrassem qualquer futuro para os índios enquanto tal nos Estados Unidos. Se famílias e indivíduos nativos podiam continuar, as *polities*, as sociedades e as tradições nativas precisavam inevitavelmente desaparecer. O papel apropriado para os antropólogos desejosos de *salvar* os índios, assim como os conhecimento indígenas, era dirigir suas energias para a causa da civilização indígena nos salões do Congresso e no campo. Era nestas duas arenas que o conhecimento etnográfico poderia ser transformado em políticas pragmáticas para a América nativa.

Infelizmente, os antropólogos americanos, em geral, não estavam dispostos a dedicar seu tempo e esforço estudando os resultados políticos do conhecimento por eles gerados. As observações de Mason, relativas aos usos políticos da monografia de Powell sobre os Wyandot (citados no início deste capítulo), mostram que ele estava bem ciente – e mesmo orgulhoso – do fato de o conhecimento antropológico ser pragmaticamente aplicável às questões candentes no campo político de assuntos indígenas. Elas também revelam, todavia, um interessante equívoco na interpretação desses usos. Mason escreveu apenas dois anos depois do evento. Como curador do National Museum, ele era um dos mais poderosos antropólogos de seu tempo. Em função destes fatos, é bastante significativo que ele tenha entendido o uso pelo senador John Morgan de *Wyandot Government* como um "argumento contra a súbita ruptura das afinidades tribais". Na verdade, como vimos no Capítulo II, o senador leu a obra de Powell como uma injunção para "cortar pela raiz" a posse coletiva indígena da terra através do encorajamento da ruptura das afinidades tribais.

O fato de que Mason pudesse interpretar erroneamente o uso, pelo Congresso, dos dados antropológicos diante de um encontro nacional de seus colegas indica duas coisas. Em primeiro lugar, mostra que os membros

dos estratos superiores da antropologia americana estavam bem cientes do valor pragmático e político de seu trabalho e preparados para citá-lo como justificativa do valor da antropologia para a nação e a humanidade. Em segundo lugar, indica uma falta de disposição para abordar a substância de como os dados antropológicos estavam sendo usados. É notável o fato de que Powell pudesse encorajar o Congresso a dirigir golpes estratégicos e diretos contra as estruturas sociopolíticas nativas enquanto, do outro lado do National Mall, diante da elite da antropologia americana reunida, seu amigo e colega mais próximo, o curador etnográfico do National Museum, interpretasse essas intervenções como argumentos contra a "súbita ruptura das afinidades tribais". Com certeza, nenhum dos dois homens preocupou-se muito sobre como os informantes nativos de Powell teriam julgado a performance do Major no Congresso.

Mas se das alturas olímpicas do Castelo Smithsoniano as contradições potenciais entre "compartilhar o tempo" com os nativos no campo e colaborar com os políticos no Capitólio na resolução do problema indígena pareciam pouco preocupantes, para o etnógrafo individual no campo, a navegação por essas contradições era muitas vezes uma precondição para um trabalho de campo bem-sucedido. Os etnógrafos do século XIX, é claro, não escrutinizavam seu envolvimento com as políticas tribais ou com o aparato administrativo oficial como parte integrante da produção do conhecimento antropológico. Todavia, sua situação como aliados ou inimigos de atores políticos, localmente situados (tanto brancos quanto indígenas), poderia afetar profundamente os dados que eles coletavam e as maneiras como estes eram apresentados.

Em primeiro lugar, o acesso aos índios dependia geralmente da disposição do etnógrafo de não interferir com os planos dos administradores do OIA e, em particular, de evitar conflitos com o principal funcionário do Serviço Indígena na reserva, o Agente. Como assinala Clark Wissler, esses indivíduos eram, de fato, os governantes autocráticos do território indígena no final do século XIX:

> Nos dias sobre os quais escrevo, uma reserva era demarcada sob o controle direto de Washington e todas as leis aprovadas por governos territoriais e estaduais foram anuladas e invalidadas dentro da linha da reserva [...] [O Agente] foi supremo em seu domínio, responsável apenas em relação a Washington, então por que ele deveria ser condescendente em reconhecer o governo local? E ele era tirânico como ninguém – hoje, o rotularíamos de ditador (WISSLER, 1938:13-4).

Quando um visitante pisava nos limites de uma reserva, ele se dirigia imediatamente ao escritório do Agente. Fosse um indígena ou um oficial dos Estados Unidos, ele estaria sob suspeição até que pudesse esclarecer a seu respeito (*ibid*:15).

Wissler observa que mesmo um etnólogo com anos de experiência na reserva precisava abordar o Agente com certo grau de cautela, pois se este personagem não gostasse da aparência, das simpatias ou das credenciais do estudioso em questão, "não havia alternativa senão partir imediatamente". Wissler prossegue classificando os temores que o assolaram em sua primeira visita a uma reserva como "provavelmente sem fundamento", mas a maneira como o faz é significativa, pois coloca que o Agente local o achava um "inofensivo, maluco acadêmico, [membro] de uma classe polidamente designada no local como *bug hunters,* [caçadores de insetos] [...] visionário demais para ser perigoso" (id:15). Wissler então nos alerta para o fato de que uma das principais maneiras com que um etnógrafo poderia se resguardar de ser expulso de uma reserva era parecer interessado apenas naqueles tópicos da vida indígena que eram considerados inofensivos pelo agente. Estudos das reivindicações contemporâneas dos nativos ou de formas de resistência ao confinamento nas reservas eram, podemos supor, tópicos que um etnógrafo sábio tenderia a evitar.

Embora não fosse um antropólogo, as experiências do reformador Thomas Tibbles oferecem um exemplo do que poderia ocorrer a um indivíduo que se envolvesse na política das reservas contra a vontade do agente. Após retornar de sua viagem de 1879 pela Costa Leste, buscando apoio dos brancos contra a remoção dos poncas, Tibbles entrou sorrateiramente na reserva dos poncas no Território Indígena para informar os membros daquele grupo de que haviam sido ilegalmente removidos de suas terras em Nebraska. Ele foi prontamente expulso da reserva pelo Agente (MARDOK, 1971:181-182).

A política nativa era um segundo fator que exercia impacto sobre as atividades de qualquer etnógrafo. A maior parte dos grupos nativos do transmississipi, durante o final do século XIX (exatamente os grupos "mais primitivos" que interessavam aos etnólogos), estava passando por um período de extrema pressão, à medida que seus territórios de caça eram eliminados e as tribos reduzidas à vida de reserva. Essas mudanças econômicas e políticas muitas vezes resultavam na intensificação de disputas políticas preexistentes no interior da tribo, que normalmente tinham como matriz mais de 200 anos de divergências sobre como se deveria lidar com os brancos. O desdobramento mais comum dessas disputas era a criação

de várias facções no interior das tribos, que os agentes do OIA e os amigos dos índios tipicamente agrupavam em dois partidos: os *progressistas* e os *tradicionais* (BERKHOFER, 1963:207; PRUCHA, 1984:217-218). Herbert Walsh, secretário da Indian Rights Association, a maior força reformista organizada no campo político dos assuntos indígenas nos Estados Unidos da época vitoriana, nos oferece um exemplo desta visão em um discurso seu de 1891:

> Existem [entre os indígenas] dois grandes partidos acentuadamente definidos [...], em ambos está a criação e a representação de uma ideia. Essas ideias são antagônicas e irreconciliáveis.
>
> Primeiro. Existe um antigo partido pagão e não progressista. Inspirado por sentimentos de hostilidade contra o governo e a civilização branca, ele acredita no que é indígena, e odeia o que se origina do homem branco. Ele se deleita com o passado e seu sonho é que esse passado retorne – as pradarias infindáveis, com vastas hordas de extintos búfalos, cervos, antílopes, toda a excitação da caça, e até a selvageria das lutas sangrentas com homens selvagens rivais [...]
>
> Segundo. Um novo partido, progressista, e que poderia ser apropriadamente nomeado partido cristão, cuja existência foi gerada, alimentada e treinada pela empresa e a devoção dos missionários [...] Nestes índios cristãos pode ser encontrado alimento abundante para o estudo do germe do primeiro aparecimento da vida civilizada, rica em variedade e sugestão. Eles apresentaram todas as possíveis distinções de idade, condição e de habilidades morais e mentais [...] E ainda assim, em toda essa diversidade encontrada nesse partido progressista, [...] é claramente mostrado um princípio controlador – o surgimento de propósitos morais, recém-surgidos ou bem desenvolvidos, o aparecimento de uma consciência iluminada, e de um intelecto até então dormente (PRUCHA, 1984:217-218).

Como apontam David Lewis e William Wash, acompanhando Frederick Hoxie, esses rótulos partidários são simplificações grosseiras das coalizões políticas muitas vezes instáveis, fluidas, informais e pontuais que funcionaram entre os nativos americanos durante o final do século XIX e o início do XX: "existiam normalmente mais de dois lados [nativos] na maior parte das questões e nenhum dos lados coincidia em relação à causa da resistência para a sobrevivência da cultura tribal" (LEWIS & WASH, 1991:146-147; HOXIE, 1989:96). Todavia, fosse ou não a dicotomia progressista/tradicional adequada para descrever as relações políticas

em qualquer reserva durante o final do século XIX, esse era o arcabouço usado pelos administradores indígenas, etnógrafos e reformistas para captar os detalhes da política nativa.

A dicotomia "progressista/tradicional" pode ser expandida e relativizada quando se reconhece o fato de que muitas das tribos do Oeste eram dificilmente homogeneizadas, cultural ou "racialmente". Alguns grupos, como os poncas e os omaha, vinham casando entre si e trocando tradições e tecnologias já há algum tempo. Outros, como os sioux, estavam fragmentando-se em entidades socioculturais distintas – embora relacionadas. E, em 1880, depois de dois ou mais séculos de contato com os brancos, quase todas as *polities* nativas incluíam membros brancos e mestiços.

Durante o período inicial do contato, as tribos do Oeste conectavam-se às sociedades dos brancos e aos mercados globais por meio de comerciantes brancos. Esses homens muitas vezes se casavam nas tribos e a prole dessas uniões permanecia, em geral, com o grupo nativo se e quando o pai retornasse para o Leste. Essas crianças e seus pais brancos formavam um grupo identificável no interior da sociedade nativa. Entre os sioux, em 1868, por exemplo, homens brancos morando na reserva com suas esposas sioux e seus filhos mestiços eram considerados membros plenos da tribo tanto pelos índios quanto pelas autoridades brancas (GREEN, 1969:2; ANDERSON, 1991:70-75).

Mestiços [*mixed-bloods*] eram muitas vezes vistos – por índios e brancos – como intermediários entre os dois grupos e essa visão era reforçada pelo fato de muitos mestiços falarem as línguas indígenas e as não indígenas (inglês e francês, em particular). Eles frequentemente seguiam seus pais no comércio e isso dava a eles uma compreensão da sociedade branca e da nativa e de como estas interagiam, assim como uma vantagem financeira entre os grupos nativos. Comerciantes mestiços estavam em uma posição ideal para tirar vantagem de quaisquer mudanças na política administrativa concebida para as tribos e, como aponta Harry H. Anderson, o crescimento da quantidade de mestiços e a virada para as políticas assimilacionistas no fim do século XIX, de modo geral, "adaptavam-se aos interesses, às necessidades e às capacidades dos mestiços, e serviam para elevar ainda mais seu *status*". À medida que as categorias raciais se cristalizavam no fim do século XIX e início do XX, o "progresso" indígena tornava-se mais e mais codificado na mente das autoridades brancas (e também nas descrições dos etnógrafos, como assinala Thomas Biolsi [1997]), como sinônimo do *status* de mestiço (ANDERSON, 1991:74).

Os etnógrafos raramente chegavam a alguma reserva como uma força neutra. Seus guias, intérpretes e anfitriões nativos eram geralmente posicionados em um ou outro partido – muitas vezes, naquele que os brancos viam como o partido *mestiço* ou *progressista* – e os habitantes da reserva estavam bem conscientes dessa posição e de como ela deveria ser interpretada. Os etnógrafos do fim do século XIX mostravam-se quase que exclusivamente interessados em informantes *puros* [*full blood*] ou *tradicionais*. Todavia, embora um índio rotulado como "progressista" pudesse não ser de muito interesse como informante para um etnógrafo engajado na *salvage ethnography*, ele poderia valer seu peso em ouro como um interlocutor junto ao restante da tribo. Do ponto de vista nativo, uma aliança com um etnógrafo representava um canal privilegiado de comunicação com a sociedade branca, um benefício potencialmente significativo durante um período no qual as reservas estavam sendo desmembradas por ordem do governo federal e os antropólogos chamados a testemunhar perante o Congresso. De forma mais imediata, conexões com antropólogos podiam representar acesso à educação extratribal para os filhos, tratamento preferencial durante o loteamento da terra e pagamento em dinheiro por serviços prestados.

Como discutimos anteriormente, os etnógrafos do final do século XIX raramente eram simples etnógrafos. Como seus predecessores mais abertamente religiosos, muitos "missionários" etnógrafos estavam também profundamente engajados em projetos para transformar os índios em civilizados. Esses projetos eram muitas vezes conscientemente enraizados em preconceitos protestantes e republicanos a cerca do destino nacional e do lugar dos índios nesse esquema. Segundo Prucha, reformadores brancos viam sua missão como a de eliminar os tradicionalistas nativos e apoiar os progressistas; nesse contexto, é preciso lembrar que muitos etnógrafos do final do século XIX eram reformadores ou, pelo menos, simpáticos à sua causa (PRUCHA, 1984:217-218).

Entre esses indivíduos, nenhum era mais ativo politicamente nos debates em torno da reforma da administração indígena e dos projetos de loteamento do que Alice Cunningham Fletcher. Em certa medida, foi o trabalho de campo etnográfico dela entre os omaha, em meados de 1881, que criou o cenário que resultou na intervenção de Powell e dos antropólogos de Washington nos debates no Congresso no ano subsequente, já descritos no Capítulo I. Portanto, é para a história da viagem de Fletcher à reserva omaha que devemos nos reportar agora para desenhar um quadro mais claro e detalhado de como etnógrafos, administradores e reformadores interagiam durante o século XIX.

Alice Fletcher

Alice Cunningham Fletcher é uma figura-chave tanto na história do desenvolvimento da moderna antropologia americana, quanto na história dos assuntos indígenas. Quando ela partiu da cidade de Omaha para as reservas do médio rio Missouri em 16 de setembro de 1881, ela era a primeira antropóloga mulher e americana a embarcar para um extenso período de trabalho de campo entre os povos chamados de primitivos. Além disso, era também um dos primeiros antropólogos de todos os tempos a fazer longa pesquisa de campo no estilo da observação participante. Frank Cushing estava a esta altura vivendo em Zuñi, mas não tinha ainda retornado, nem tampouco suas observações haviam sido publicadas. A viagem de Fletcher ao Missouri pode então ser vista como um dos momentos definidores do nascimento da moderna técnica etnográfica.

Fletcher tornou-se um dos autores fundadores da antropologia americana, sendo coautora de uma monografia clássica sobre os omaha, muito citada até os dias de hoje, quase um século após a sua morte. Ela também foi cofundadora da American Anthropological Association. Sem dúvida, se Alice Fletcher é uma das "ancestrais excluídas" (o termo é de Handler) da antropologia americana, não é porque suas contribuições tenham sido pequenas ou de importância menor para o desenvolvimento da disciplina (HINSLEY, 1989:176; MARK, 1988:40-41; LURIE, 1968; GAY, 1981, HANDLER,1999).

Foto 5. Alice Fletcher, jovem e nos anos 1880,
quando começou sua pesquisa entre os índios das Grandes Pradarias.
(Smithsonian Institution, NAA, Alice Cunningham Fletcher and Francis LaFlesche Papers.)

Quanto a Fletcher, todavia, muito pouco tem sido escrito. Talvez um fator que tenha contribuído para a sua relativa obscuridade histórica seja a posição intersticial que ela ocupava entre a antropologia e a administração

indígena. Alice Fletcher não era apenas uma antropóloga, mas uma reformadora, fortemente engajada nos debates sobre o loteamento das terras indígenas nos anos 1880 e, mais tarde, uma funcionária do Office of Indian Affairs encarregada do loteamento das reservas omaha, winnebago e nez percé. No campo dos assuntos indígenas, uma autoridade não menor que o senador Henry Dawes, autor do Dawes Severalty Act de 1887, saudou Fletcher por suas contribuições para o movimento de reforma indígena, que ele representava no Congresso. Durante o debate sobre o loteamento, Dawes qualificou o trabalho de Fletcher entre os omaha como a pedra fundamental do decreto que levava o seu nome, dizendo que "eu sou para [ela] como Américo Vespúcio é para Colombo" (MARK, 1988:119). Em outras palavras, Dawes afirmava que, embora a lei de loteamento indígena levasse seu nome, sua "autora" verdadeira era Alice Fletcher.

Fletcher era o que muitos estudiosos latino-americanos chamariam hoje de um *indigenista*: um indivíduo encarregado da implementação de políticas designadas para integrar populações indígenas a Estados-nações conquistadores (LIMA, 1995:14; MARROQUÍN, 1977). Sua formação como antropóloga foi diretamente articulada ao seu trabalho como indigenista, de tal maneira que os dois papéis assumidos por ela eram completamente imbricados. Como veremos abaixo, Fletcher usou suas credenciais como etnógrafa para situar-se em uma posição privilegiada no debate sobre o loteamento, de maneira a pressionar para que uma definição da nova lei fosse coerente com as teorias da civilização de Morgan e Powell.

Em seu trabalho para o governo federal, Fletcher produziu o que provavelmente consistiu no primeiro sobrevoo coerente e científico a respeito da totalidade da população indígena dos Estados Unidos: um documento que serviu para orientar os assuntos indígenas por várias décadas: *Indian Education and Civilization: A Report Prepared in Answer to Senate Resolution of February 23rd, 1885* (FLETCHER, 1888). Finalmente, ela tentou utilizar sua compreensão da diversidade humana, tal como promulgada pela teoria morganiana, de modo a intervir diretamente nas vidas dos grupos nativos entre os quais trabalhava, orientando-os no sentido por ela entendido como a "estrada para a civilização". Dessa forma, ela foi um dos primeiros praticantes americanos da antropologia aplicada – um fato que Lurie reconhece em sua biografia da antropóloga, mas que está ausente da maior parte das análises históricas da antropologia aplicada (LURIE, 1966:31).

No auge dos debates sobre o loteamento das terras indígenas, o trabalho de campo e o ativismo político de Alice Fletcher situavam-na como

uma das principais autoridades na questão de como os índios deveriam tornar-se membros devidamente civilizados da República americana. Suas palavras eram ouvidas com atenção na Casa Branca, nos salões do Congresso e em reuniões de reformistas, como as Conferências do Lago Mohonk dos Amigos do Índio. Mais do que qualquer outro antropólogo de sua geração, Alice Fletcher tentou transformar as teorias morganianas ao respeito da evolução social em práticas civilizatórias. O que Powell pregava, Fletcher colocava em prática, misturando a etnografia, o disciplinamento civilizatório dos índios e a atividade política (em vários níveis), de maneira a tornar cada uma dessas atividades essencialmente inseparável das outras. Dessa maneira, ela representa uma espécie de enigma para aqueles antropólogos americanos que acreditam que sua profissão é e deveria ser uma simples ciência objetiva. A história de Fletcher é especialmente perturbadora para aqueles que acreditam que a etnografia clássica é um contraexemplo para a antropologia politizada de nossos tempos.

Na obra de Fletcher encontramos uma série de características geralmente entendidas como desenvolvimentos recentes ou "pós-modernos" no campo da antropologia: a mistura de trabalho etnográfico com ação política direta junto ao povo estudado; o envolvimento do etnógrafo com as disputas políticas internas do grupo que está sendo estudado; a formação de antropólogos nativos; e a formulação de relatos diferenciais, da parte dos informantes nativos, segundo a posição política destes em sua sociedade e sua percepção das simpatias do etnógrafo. O que não encontramos, todavia, é qualquer problematização ou relativização dessas questões. A produção de Alice Fletcher como antropóloga evita qualquer análise de como ela foi possibilitada por aquilo que Johannes Fabian chama de "compartilhar o tempo" [*time sharing*] com seus informantes nativos. Se é verdade que o trabalho etnográfico de Fletcher é ainda considerado clássico, é igualmente verdadeiro que houve pouco esforço, por parte de outros antropólogos, para compreender as condições em que esse trabalho foi realizado, e como elas puderam ter interferido nos dados e nas conclusões da etnóloga (o trabalho de R.H. Barnes sendo uma exceção a esta regra geral).

Alice Fletcher nasceu em Cuba em 1838, filha de Lucia Adeline Jenks e Thomas Gilman Fletcher. Os pais eram membros de famílias da elite anglo-saxônica de Boston e podiam retraçar suas origens na região de Massachusetts até o século XVII. Pouco depois do nascimento de Alice, sua família mudou-se para Nova York, onde seu pai faleceu. Segundo sua mais prolífera biógrafa, Joan Mark, a vida de Fletcher entre os 12 e os 34 anos de idade "foi tão traumática que ela preferiu apagá-la". Embora sua

mãe tenha se casado de novo, há indícios de que o padrasto perseguisse a jovem Alice sexualmente, nas palavras de Mark, com "cruel malícia". Talvez por esta razão, Alice Fletcher tenha feito a incomum escolha (para uma mulher burguesa do século XIX) de permanecer solteira e concentrar-se em seus estudos e na política pública. A introdução de Fletcher neste segundo campo parece ter-se dado por meio de seu ativismo no movimento sufragista nos anos 1870. Ela estava bastante envolvida com as reformadoras femininas nesse período, muitas das quais eram relacionadas com preeminentes abolicionistas republicanos. As atividades de Fletcher neste campo culminaram com sua nomeação como secretária da Association for the Advancement of Women, de 1873 a 1876 (MARK, 1988:3-21).

Philip Deloria recentemente recuperou um aspecto da carreira pré-antropológica de Lewis Henry Morgan, geralmente desprezada, que forma uma interessante contraparte à de Fletcher. No início dos anos 1840, bem antes de envolver-se no estudo da América indígena, Morgan era dirigente e cofundador da sociedade Cayunga, cujos membros vestiam-se como imaginavam vestir-se os índios iroqueses, a fim de se inspirarem para escrever obras de poesia e prosa que supostamente formariam a base de um épico literário puramente americano. Foi por meio deste "brincar de ser índio" que Morgan entrou em contato com Ely S. Parker, um jovem advogado da tribo Sêneca que servia como tradutor para os líderes políticos de sua tribo nas negociações de tratados com o estado de Nova York. Desse contato – que Morgan inicialmente tomou como uma oportunidade para aperfeiçoar sua imitação romântica dos modos iroqueses – floresceu um relacionamento que formou a base para o seu trabalho posterior como etnógrafo (DELORIA, Philip, 1998:71-94).

Assim como Morgan, a aproximação inicial de Fletcher com os índios por meio do campo da arqueologia parece ter sido firmemente enraizada em uma investigação profunda do que significava ser americano e, como Morgan, esses interesses colocaram-na em contato com verdadeiros nativos americanos e seus problemas que, por sua vez, a empurraram para o campo nascente da antropologia. Como explica Mark, em 1878 e 1879, Fletcher fazia parte de um grupo de mulheres intelectuais bostonianas que estava tentando "encontrar na história americana um senso de missão para substituir aquele que unia os puritanos". Anúncios para suas palestras em 1878-1879 revelam uma série de tópicos que refletem essa preocupação. Duas de suas palestras, por exemplo, foram intituladas "Ensaios sobre América" e "Nossa Nacionalidade". Tratavam do crescimento e do estabelecimento da democracia, que Fletcher via atingir seu ponto máximo nos Estados Unidos.

Os tópicos mais populares de Fletcher, porém, tinham a ver com a arqueologia americana pré-histórica, que estava então começando a atrair a atenção daqueles americanos, amadores românticos da classe média, que buscavam um "passado heroico" para a nação na história nativa. As palestras e os interesses intelectuais de Fletcher, antes de sua incorporação à antropologia, reiteravam assim um tema-chave da antropologia americana oitocentista: a busca de uma conexão entre a história nativa, pré-contato, e o presente republicano, que poderia ser utilizada para moldar o futuro americano de acordo com o senso puritano de missão e destino (MARK, 1988:29-31; *NAA, AFP, 1878-1879 folder*).

Os interesses de Fletcher chamaram a atenção de Frederic W. Putnam, do Peabody Museum of American Archeology and Ethnology. Putnam tinha sido treinado como antropólogo por Louis Agassiz e foi o fundador do Departamento de Antropologia na Universidade de Harvard, bem como de outros dois departamentos e de um punhado de museus. Ele tinha trabalhado em 1878 com o major John Powell investigando sítios arqueológicos indígenas em Tennessee e, como o major, atuara antes nos *surveys* geológicos do Oeste americano. Em 1886, Putnam iria tornar-se um mentor para o jovem Franz Boas. Junto com Powell, ele é considerado um dos principais fundadores da antropologia nos Estados Unidos. Putnam também era amigo íntimo de Lewis Henry Morgan e, no final da década de 1870, estes dois antropólogos pioneiros tinham elaborado um plano de trabalho de campo etnográfico para coletar dados relativos às suas teorias.

Foi nesse contexto que Putnam encontrou Alice Fletcher, agora com 42 anos, e encorajou-a a continuar seus estudos em antropologia. Por meio dessa influência, Fletcher uniu-se ao Archeological Institute of America e, em 1880, estava trabalhando no Peabody Museum, aprendendo os rudimentos do método científico sob a tutela de Putnam. Nesse período, conheceu dois índios omaha que iriam influenciar decisivamente sua vida: Joseph e Susette LaFlesche (HINSLEY, 1985; MARK, 1980:23-28, 64; MARK, 1988: 34-36; *NAA, AFP*, *Biography and Memorabilia Folder*).

A família LaFlesche

Mencionamos brevemente a viagem de 1879 dos LaFlesche para a Costa Leste dos Estados Unidos no Capítulo II. Para situar o envolvimento de Fletcher com essa notável família precisamos, porém, voltar atrás e traçar a história dos LaFlesche, uma família omaha bem conhecida pelos historiadores da vida indígena nos Estados Unidos no século XIX, pois ela foi

uma das poucas famílias nativas nesse período que deixou um extenso registro de documentos, correspondências e outros materiais escritos.

Os omaha, os quapaw, os poncas, os osage e os kansa compõem uma pequena divisão do grupo linguístico sioux. Eles apareceram inicialmente nos registros dos Estados Unidos nos diários de 1804 dos famosos exploradores do Oeste, Lewis e Clark. Naquele tempo, o grupo estava situado ao longo do baixo e do médio rio Missouri. Suas tradições tribais indicam um território original no vale do Ohio, mas já no século XVI, o grupo havia se deslocado para a região em torno da confluência dos rios Missouri e Mississippi. A partir daí, o grupo migrou lentamente rio acima, em direção ao que é hoje o estado de Nebraska. Todavia, em 1880, os omaha já estavam em contato com brancos por mais de um século e meio, e tinham se envolvido em negócios com os comerciantes ingleses e franceses de peles de animais selvagens, que operavam nas terras situadas a oeste do Mississippi. Muitos desses negociantes casaram-se com moças omaha e um deles, Joseph LaFlesche Sr., foi o fundador da família LaFlesche (GREEN, 1969:1).

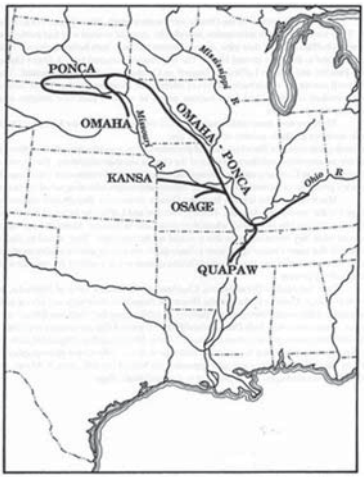

Figura 5. A migração e localização final da divisão omaha do grupo linguístico sioux, ca. 1830. (In: MEYERS, 1991)

Como Barnes observa, há alguma controvérsia sobre se Joseph Sr. casou-se com uma mulher ponca ou omaha (BARNES, 1985:219), mas para nossos propósitos a questão é um tanto acadêmica. Segundo Norma Green, os omaha casavam-se com grupos aparentados de sua divisão linguística e a adoção de indivíduos estrangeiros era também frequente, "movida por afeição e necessidade, e estendendo-se para membros de outras tribos

e raças. Tudo isso levava a uma série de relacionamentos encadeados, tornando difícil designar exatamente a origem tribal de certas palavras e costumes, mesmo de linhas de descendência" (GREEN, 1969:1).

O que está claro é que o filho de Joseph Sr., Joseph LaFlesche Jr. – Inshtamaza, ou Iron Eye (Olho de Ferro) – nascido por volta de 1818, foi criado principalmente por seus parentes indígenas depois que sua mãe se divorciou de Joseph Sr., quando o menino tinha cerca de 5 anos. Ela então se casou com um omaha e Joseph Jr. foi mais tarde adotado pelo grupo. O irmão de Joseph Jr., Frank LaFlesche, permaneceu com os poncas, tornando-se depois chefe daquela tribo (BARNES, 1985:218-219). Quando Joseph Sr. voltou às pradarias em outra viagem de comércio no início dos anos 1830, encontrou seu filho e sua ex-mulher com aquele grupo. Ele tomou o jovem Olho de Ferro como aprendiz para ensinar a ele a profissão de negociante nas pradarias da América do Norte. A dupla provavelmente passou algum tempo na cidade de St. Louis, onde Joseph Jr. aprendeu outras línguas nativas e o francês (mas não o inglês). Isto, somado à sua habilidade de falar sioux, fez dele um intérprete e um negociante multilíngue, posição de alguma importância ao longo do rio Missouri nos anos 1830 (GREEN, 1969:4-5).

No fim dos anos 1820, os Estados Unidos haviam solidificado sua presença na região do Missouri por meio de uma série de fortalezas militares. Os omaha haviam sofrido muito com uma epidemia de varíola em 1800 e isto, associado às pressões dos sioux que se expandiam para o Sudeste, forçou a tribo buscar proteção na órbita da administração indígena do Estado americano. Tanto em 1815 quanto em 1820, os omaha assinaram tratados com os Estados Unidos, reconhecendo a soberania do governo americano sobre a tribo. O grupo então se deslocou para o Sudeste, aproximando-se da boca do rio Platte para se afastar dos sioux (BOUGHTER, 1998:5; GREEN, 1969:7).

Em algum momento nesse período, Joseph Jr. retornou ao povo de seu padrasto. Ele começou a escutar os anciãos omaha e aprendeu sobre ritos e tradições tribais. Segundo Green (seguindo Fletcher e Francis LaFlesche), Joseph Jr. estava determinado a obter uma posição de influência entre os omaha para ajudá-los a se ajustarem à onda de civilização branca que ele sentia iria se abater em breve sobre eles. Embora a chefia entre os omaha fosse parcialmente hereditária, era possível para um homem ser adotado em uma linha de chefes por meio de uma série de cerimônias. O chefe Big Elk (Alce Grande) adotou Joseph Jr. em torno de 1845, declarando que Inshtamaza era seu filho mais velho e o herdeiro da chefia cerca de dois

anos mais tarde (GREEN, 1969:7). Como nos recorda Barnes, seria um erro, entretanto, ver Joseph LaFlesche Jr. simplesmente como um omaha que tivesse "retornado a suas raízes" com o objetivo de "salvar seu povo". Olho de Ferro era certamente um homem com muitos talentos, que podia navegar com sucesso por vários universos, e não existe nenhuma indicação de que ele estava disposto a renegar qualquer aspecto de sua etnicidade mestiça:

> Ele era um Métis [*mestiço*] franco-indígena, membro da sociedade omaha, onde estava, através de seu *status* adotivo, dificilmente situado, embora dotado de certa influência [...] Compreendemos mal [...] a história omaha se considerarmos Joseph LaFlesche apenas nos termos de sua identidade assumida de índio americano e negligenciando o fato óbvio de que, viajando com seu pai, ele também tinha aprendido a participar do mundo dos brancos, fato que posteriormente lhe facultou o lugar de intermediário de sua tribo e assegurou sua chefia [...] (BARNES, 1985:220).

Em 1840, o búfalo e outros animais de caça começaram a desaparecer do território omaha (os Omaha iriam fazer sua última – e fracassada – caçada de búfalos em 1876) e a tribo continuava sofrendo as pressões militares, cada vez maiores, dos sioux. A política entre os omaha nesse período girava em torno de propostas de vender parte de suas terras para o governo americano, já que eles não poderiam mais defendê-las de seus rivais sioux. Joseph LaFlesche, como um negociante mestiço multilíngue e membro prestigiado da tribo, estava em uma posição ideal para aproveitar-se de qualquer acordo que a tribo pudesse fazer com os Estados Unidos, pois, como nos lembra Green, "Acordos com tribos indígenas repousavam na tradução de línguas extremamente diferentes. Tudo dependia do intérprete, que era muitas vezes um mestiço [*half-breed*] capaz de tratar de assuntos cotidianos, mas que também compreendia o inglês falado muito melhor do que o inglês escrito" (GREEN, 1969:10; MARK, 1988:71).

Em 1853, o pai adotivo de LaFlesche, Black Elk (Alce Negro), já havia aberto negociações com o governo dos Estados Unidos para a venda de terras. Um ano depois, Black Elk estava morto, e os omaha haviam cedido seus territórios de caça ao norte do rio Platte e a oeste do rio Missouri em troca de 300 mil acres de terra nas colinas Blackbird, ao norte do povoado branco de Omaha City. Tentativas de deslocar a tribo para essas terras novas foram interrompidas quando os sioux atacaram os grupos de reconhecimento omaha e mataram o principal rival de LaFlesche pelo poder na tribo, Logan Fontenelle, outro negociante e tradutor franco-omaha. Em

1856, porém, encorajados pelo estabelecimento de uma missão e uma escola na nova reserva, os omaha retornaram à reserva nas colinas Blackbird e Joseph LaFlesche consolidou sua posição como um dos principais chefes da tribo (GREEN, 1969:11-20).

Sob a liderança da facção política de LaFlesche, o Young Man's Party (Partido dos Jovens), também conhecido como Citizen's Party (Partido dos Cidadãos), e compreendido pelos brancos como o partido progressista na política tribal, os omaha ganharam a reputação de a mais pacífica, moderada e industriosa tribo indígena da fronteira. Em 1857, LaFlesche começou a construção de uma aldeia em estilo arquitetônico branco em torno da escola da missão nas colinas Blackbird – eram as primeiras casas de tábuas construídas por índios das pradarias nos Estados Unidos. Seus oponentes no Chiefs' Party (Partido dos Chefes) da tribo imediatamente rotularam o assentamento como "a aldeia dos brancos de mentirinha". Eles também ameaçaram a vida de Olho de Ferro. LaFlesche dominou a política da reserva durante esse período e há indicações de que ele governava com mão de ferro. Usou 1.000 dólares dos fundos tribais para organizar uma força policial indígena – que pode ter fornecido o modelo original para a polícia tribal do OIA – que prendia e chicoteava índios bêbados. Como um dos negociantes oficiais da tribo, ele também estava em posição de colher consideráveis recompensas financeiras por seus trabalhos. LaFlesche converteu-se ao cristianismo no fim dos anos 1860, mas Charles Sturges, então superintendente da escola da missão na reserva, afirmou que o dinheiro era o ídolo de Joseph LaFlesche Jr. (BOUGHTER, 1998:76-78; GREEN, 1969:20-30; MARK, 1988:66-68).

Um dos benefícios que a posição e a relativa prosperidade de Olho de Ferro trouxeram à família LaFlesche foi uma educação em escolas da elite branca para seis de seus filhos. Como aponta Norma Green, "todos os filhos de Joseph falavam e liam inglês; todos escreviam com uma letra belamente legível. Lidavam com dinheiro de forma competente [...] Em uma grande medida, aprenderam e usaram os novos métodos de negócio e comércio [...] e adquiriam habilidades e técnicas [brancas] [...]". Um dos oponentes políticos de LaFlesche foi o Agente da reserva Robert Furnas, que via essa educação como um esquema calculado para manter a família LaFlesche como os donos do poder tribal. Notando que Joseph Jr. se opusera a uma emenda ao tratado de 1865 que teria provido educação universal para as crianças omaha, Furnas acusou-o de estar atrasando o grupo. O agente chamou LaFlesche de "terrível íncubo na tribo", que não queria que as massas tribais recebessem uma educação branca, "pois então elas

estariam em pé de igualdade com ele" (GREEN 1969:211; BOUGHTER, 1998:78).

No fim dos anos 1860, os conflitos com Furnas e seus patronos políticos no governo estadual fizeram com que Joseph LaFlesche Jr. perdesse sua posição como o interlocutor privilegiado entre os omaha e a sociedade branca. Baseando suas opiniões em extensas leituras nos arquivos da Nebraska State Historical Society, Judith Boughter acredita que LaFlesche foi posto de lado por obra de uma aliança puramente branca, composta pelo Agente Furnas, o comissário indígena William P. Dole e o substituto de LaFlesche como negociante, Robert Teare. Boughter caracteriza essa organização como "um clássico círculo corrupto de administradores indígenas" (*Indian ring*), organizado por um político, um Agente de reserva e um negociante que trabalhavam juntos para lucrar o máximo possível com o comércio e a administração em uma determinada reserva. A tese de Boughter é a de que a solução de LaFlesche para as dificuldades dos omaha – que, qualquer que possa ter sido, era fruto das lutas sociais e políticas autóctones do grupo – foi suplantada por uma solução imposta de fora por agentes brancos locais, agindo em conjunção com políticos baseados em Washington. Com Joseph LaFlesche Jr. fora do caminho, começaram a ser feitos planos concretos para a solução final do problema omaha: a liquidação das posses da tribo ao longo do rio Missouri e sua remoção forçada para o Território Indígena de Oklahoma (BOUGHTER, 1998:76-78).

Um tratado de 1854 estipulava que a reserva omaha fosse medida e loteada e, em 1872, 350 certificados de loteamento haviam sido expedidos pelo OIA para determinados membros da tribo. Em meados da década de 1860, porém, a legislatura do estado de Nebraska havia autorizado um projeto de remoção indígena. Em 1877 (como relatamos no Capítulo II), os poncas, os mais próximos parentes e vizinhos dos omaha, foram abruptamente removidos para o Território Indígena. Como afirma Mark, "o tratado garantindo a reserva ponca ficou subitamente desprovido de qualquer valor". Simultaneamente, os omaha descobriram que não possuíam títulos de verdade para seus lotes, pois os certificados que o OIA lhes havia concedido não tinham valor sob as leis fundiárias estaduais e nacionais (MARK, 1988:69).

Com medo de perder o trabalho de quase toda uma geração investido na reserva ao longo do rio Missouri, o Partido dos Jovens, liderado por Joseph LaFlesche e seus aliados, buscou retornar ao poder dentro da tribo para poder obter um título válido para as terras que possuíam. Nesse contexto, o loteamento das terras tribais para indivíduos omaha e a expedição de títulos formais para esses lotes apareciam como um remédio para

o dilema do grupo (FLETCHER & LAFLESCHE, 1911:633; GREEN, 1969:20-30).

O desastre da remoção dos poncas para o Território Indígena e o *breakout* de um grupo de remanescentes daquela tribo para suas terras no rio Missouri forçaram os omaha a encararem o que provavelmente lhes aconteceria caso a remoção planejada fosse, de fato, realizada. Aconselhando-se com o jornalista e reformador branco Thomas Tibbles e com o chefe ponca "renegado" Urso em Pé (*Standing Bear*), o Partido dos Jovens dos omaha chegou à conclusão de que a tribo precisava obter alguma forma de título fundiário para suas terras que fosse relativamente imune a pressões políticas locais ou federais. A assinatura de tratados havia sido, a esta altura, legalmente abolida, e os tratados já existentes, como vimos no Capítulo II, podiam ser unilateralmente anulados, sem aviso prévio, pelo Congresso. Uma possível solução para o problema, tal como viam Tibbles e os militantes do Partido dos Jovens, era a extensão da cidadania americana e dos direitos de propriedade para os omaha. Isto iria, com sorte, evitar que o governo pudesse tratar a tribo como um povo conquistado, submetido à vontade arbitrária do sistema de administração indígena federal. Como benefício adicional, qualquer solução para os problemas fundiários dos omaha que o Partido dos Jovens pudesse arquitetar certamente ajudaria a restabelecer Joseph LaFlesche Jr. e seus copartidários como a força política dominante dentro da tribo.

Como relatamos no Capítulo II, enquanto Tibbles desencadeava um processo contra o governo dos Estados Unidos em nome dos poncas, uma representação formada por Tibbles, o chefe ponca Urso em Pé e dois dos filhos de Joseph LaFlesche Jr., Francis e Susette, viajou até as cidades da Costa Leste para defender a causa dos índios do rio Missouri. Chegaram no outono de 1879, no mesmo instante em que os ute finalmente irrompiam em uma rebelião sangrenta contra os administradores de sua nova reserva. Era um momento crucial no campo político dos assuntos indígenas, pois relatórios detalhando a incompetência geral do OIA e de seus agentes indígenas ocupavam a primeira página dos maiores jornais do país.

O modo como os membros indígenas da representação dos poncas/omaha manipularam sua imagem em suas apresentações diante da alta sociedade do Leste revelava uma sofisticada apreensão e compreensão, por parte dos índios, das atitudes dos brancos naquele momento. Urso em Pé, um homem há muito tempo acostumado a usar as "roupas de cidadão" (isto é, roupas de branco), vestia-se com trajes poncas tradicionais. Enquanto isso, os jovens Susette e Francis, que operavam como intérpretes e que tinham sido educados

em escolas brancas de elite, usavam quase que exclusivamente as indumentárias costumeiras da burguesia branca, anglo-saxônica e protestante. O trio, então, apresentava uma espécie de "estereotipologia" da evolução social indígena, indo do sombrio primitivismo do "nobre mas decadente pele-vermelha" (*noble but vanishing red man*) até a polidez civilizada de uma moça indígena de fino trato, educada nos mais exclusivos colégios internos da Costa Leste. Aqui estava uma refutação iconográfica da noção de que o "desaparecimento" do índio era fruto de algum destino natural inevitável. Com Urso em Pé caracterizado de Chingachgook[26] e Susette LaFlesche travestida como uma espécie de Pocahontas[27] vitoriana, a mensagem que estava sendo apresentada à elite republicana e protestante dos centros urbanos da Costa Leste americana era a de que – longe de serem uma raça em vias de extinção – os nativos americanos só careciam de uma educação correta para se transformarem em exemplos vivos do progresso e da civilização americana.

Foto 6. Figuras importantes do debate omaha, ca. 1877:
1. Joseph LaFlesche Junior (Inshtamaza ou Olho de Ferro); **2.** O jornalista abolicionista Thomas Tibbles; **3.** Urso em Pé (em seus trajes indígenas); **4.** Francis LaFlesche; **5.** Susette LaFlesche.

Reveladoramente, Susette não foi apresentada à sociedade do Leste com seu nome cristão, mestiço. Em lugar disso, foi apresentada a todos como Bright Eyes (Olhos Brilhantes), para melhor salientar sua alteridade indígena. Essa estratégia atingiu, aparentemente, o efeito desejado, pois a mídia começou a descrever Susette LaFlesche/Olhos Brilhantes, usando a linguagem do indigenismo romântico, como uma "princesa indígena".[28]

26 O índio fictício imortalizado por Fennimore-Cooper como o último chefe dos moicanos, em seu romance indigenista do mesmo nome publicado em 1826.

27 Pocahontas, a legendária moça powhatan que, em 1610, se casou com o inglês John Rolfe e foi apresentada, com seu marido, à Rainha Elizabeth como uma princesa nativa das Américas. A simbologia foi ainda mais fortalecida quando, alguns anos após fazer parte da representação na Costa Leste, Susette se casou com Thomas Tibbles.

28 Aqui, deve ser notado, estamos falando de indigenismo no sentido do movimento literário

Quando a comitiva indígena encontrou-se com H.W. Longfellow, o autor do poema épico indigenista "Hiawatha", essa celebridade das letras americanas botou os olhos sobre a jovem omaha e declarou Susette a encarnação viva de Minnehaha, a heroína de seu poema. Como assinala Green, Susette LaFlesche conscientemente manipulou esse papel em prol dos interesses de sua tribo e de seu pai, utilizando os tropos do romantismo indigenista para abrir as portas dos mais exclusivos salões da Costa Leste:

> Bem escolado no simbolismo do poema [de Longfellow], o público aceitou-a como a encarnação de Minnehaha e ela se tornou o símbolo vivo da "Bela Virgem Indígena". Esse símbolo durou mais do que o de Urso em Pé como "o pele-vermelha injustiçado". Com efeito, para o resto de sua vida, Susette nunca conseguiu se estabelecer diante do público como uma entidade separada da Virgem Indígena (GREEN, 1969:30-62).

Relatei anteriormente como a representação omaha/ponca na Costa Leste despertou um debate já acrimonioso quanto à reforma da administração indígena federal. Essa viagem iria ter quatro importantes efeitos colaterais que influenciariam decisivamente o futuro dos omaha. Em primeiro lugar, como mencionei no Capítulo II, criou um furor entre a elite liberal republicana da Costa Leste, e um dos efeitos concretos desse furor foi o debate no Congresso que resultou na restituição de algumas das terras dos poncas ao longo do rio Missouri. Em segundo lugar, o jovem Francis LaFlesche foi contratado pelo Office of Indian Affairs como funcionário, intérprete e "agente especial". Em terceiro, a representação ajudou a atrair a atenção dos etnógrafos da Smithsonian para o debate sobre loteamento e reforma na condução dos assuntos indígenas. Em Washington D.C., Francis LaFlesche e Urso em Pé contataram um velho amigo, o missionário Reverendo James Owen Dorsey, que agora estava empregado fazendo trabalhos linguísticos para o Bureau of Ethnology. Os dois índios pediram que Dorsey trabalhasse a favor da revogação da remoção forçada dos poncas, e o etnógrafo acabou sendo o tradutor para o chefe ponca em sua audiência diante o Congresso relativa à remoção da tribo. As conversas entre Dorsey e LaFlesche durante esse período formaram a base para o trabalho etnográfico sobre o parentesco omaha, publicado mais tarde pelo Smithsonian (MARK, 1988:69; Library of Congress, Dawes Papers, Box#25, "Letter from Rev. J Owen Dorsey", 14/1/1882).[29]

romântico das Américas de fins do século XIX.

29 R.H. Barnes escreveu um estudo fascinante do material etnográfico de Dorsey e do modo

O mais significativo efeito colateral da viagem, entretanto, pelo menos da perspectiva dos omaha, foi o encontro que Tibble e os jovens LaFlesche tiveram, durante sua excursão pela sociedade bostoniana, com a aprendiz antropóloga Alice Fletcher. Depois deste encontro e de outro, em fevereiro de 1881, Alice Fletcher, ansiosa por estudar "índios de verdade" no campo, recebeu um convite para visitar os LaFlesche na reserva omaha (MARK, 1988:38-39).

Alice no país dos omaha

Existem duas fontes principais para aqueles pesquisadores que desejam investigar a aproximação inicial de Alice Fletcher com os omaha: suas cartas e seus diários de campo, em sua maior parte reunidos nos National Anthropological Archives da Smithsonian Institution, e o livro popular de Thomas Henry Tibbles, *Buckskin and Blanket Days*. Embora as duas fontes difiram em pontos menores, a informação básica contida nelas é essencialmente a mesma. Segundo ambas, Fletcher veio para as reservas do médio rio Missouri a convite de Tibbles e de sua futura noiva, Susette "Olhos Brilhantes" LaFlesche, no início de setembro de 1881[30] Naquele momento, o debate no Congresso sobre o loteamento e o renovado "pro-

---

com que este refletia as preocupações políticas da época. Segundo Barnes, as representações do parentesco omaha por parte de informantes como os LaFlesche, que buscavam camuflar as alianças matrimoniais "inapropriadas" de seus amigos e aliados no Partido dos Jovens, podem ter levado diretamente à criação do chamado "problema Crow-Omaha" que, desde então, tem interessado diversos antropólogos envolvidos nos estudos de parentesco indígena, incluindo Claude Lévi-Strauss. Como aponta Barnes, duas das principais acusações levantadas contra o pai de Francis, Joseph LaFlesche Jr, por seus oponentes omaha no Chiefs' Party referiam-se ao fato de que ele não era realmente um omaha, e que sua inserção na tribo tinha se dado através de um grupo de parentesco não elegível para a chefia que ele pretendia exercer. O próprio Joseph LaFlesche Jr. era extremamente sensível quanto aos estudos de parentesco de Dorsey, assinalando amargamente em uma carta ao etnógrafo que "Demasiados assuntos privados de muitos omaha foram publicados nas obras do Bureau of Ethnology sem o consentimento dessas pessoas, e não pretendo revelar outras intimidades" (BARNES, 1984; MARK, 1988:69). Não há espaço no presente livro para explorar este tema adequadamente, mas o trabalho de Barnes deveria servir como advertência para aqueles antropólogos que presumem que os fatos da etnografia "clássica" não estão manchados pelas preocupações políticas da época.

30 A maior parte das biografias do casal afirma que se casaram no início de 1882. Boughter, todavia, observa que Francis LaFlesche conta que Tibbles e sua irmã já eram sexualmente íntimos durante sua viagem à Costa Leste em 1879 (a primeira esposa de Tibbles faleceu em Nebraska enquanto ele estava nessa viagem). Correspondência do período, contida nos papéis de LaFlesche, fazem parecer que o casal estava vivendo como marido e mulher desde pelo menos 1881 (BOUGHTER, 1998:109; NAA, Francis LaFlesche Papers, Letter to Rosalie, June 6th, 1887).

blema indígena" estava avançado. O senador Henry Dawes já se envolvera nos assuntos indígenas por meio de seu trabalho com a questão fundiária dos poncas. Tibbles e Susette eram amplamente reconhecidos, tanto nas reservas do rio Missouri quanto na polida sociedade de elite da Costa Leste, como os principais responsáveis pelo recente debate congressional e pela subsequente resolução do caso ponca. Por meio desta vitória, a família LaFlesche tinha também recuperado algum prestígio entre os omaha, que temiam a remoção para o Território Indígena (PRUCHA, 1984:185; TIBBLES, 1905; MARK, 1988:119).

No plano nacional, entretanto, nada tinha sido decidido sobre como resolver essa nova iteração da questão indígena. Os principais tópicos do debate no Congresso continuavam sendo a abrogação unilateral dos tratados pelo governo federal e a corrupção endêmica no interior do OIA, onde se presumia que "círculos de corruptos administradores indígenas" (*Indian rings*) estavam defraudando os índios no comércio e no pagamento das concessões territoriais passadas. Nos salões do Congresso, reconhecia-se que algo precisava ser feito referente à questão indígena, mas o que seria feito ainda não tinha se revelado. Os brancos que se consideravam amigos do índio estavam chegando à conclusão de que os índios necessitavam de títulos seguros para suas terras. Políticos dos estados ocidentais e seus aliados capitalistas desejavam ver as reservas indígenas abertas à exploração econômica. Republicanos abolicionistas, reformadores liberais e missionários cristãos estavam determinados a garantir que qualquer solução que fosse alcançada envolvesse "elevação e civilização do índio". A espinhosa questão do loteamento fora levantada e discutida no debate sobre os poncas, mas ainda não estava claro se os lotes em questão seriam privativos (isto é, as terras sendo distribuídas entre indivíduos) ou dados às tribos como uma espécie de propriedade coletiva. Estava também pouco claro se o loteamento era uma estratégia viável para a resolução do problema indígena como um todo, ou simplesmente um remédio para os problemas de algumas tribos, como os omaha e os poncas.

Assim, Alice Fletcher chegou ao rio Missouri em um momento estratégico como a convidada de um casal amplamente associado ao movimento pela reforma indígena. Isto era potencialmente problemático, em função das brigas que Tibbles e a família LaFlesche tiveram com as autoridades brancas da reserva ao longo dos anos. Tanto Fletcher quanto Tibbles concordam, entretanto, que a etnógrafa aprendiz chegara com recomendações escritas de "poderosos amigos em Washington", não especificados, e que estas a ajudaram diante dos agentes. O relato de Tibbles descreve o primei-

ro contato entre Fletcher e o Agente da reserva Rosebud de forma bastante reveladora:

> [O Agente] cumprimentou todos, exceto eu [Tibbles]. Se ele me deixou de fora por um acidente, não posso dizer. A etnóloga calmamente introduziu-me novamente a ele. Dessa vez ele me cumprimentou, salientando "Já ouvi falar de você". Seu tom implicava que aquilo que ele tinha escutado a meu respeito não era muito bom.
>
> [Fletcher] então falou casualmente sobre o tempo e o Agente comentou: "pois é: controlo tudo aqui, menos o tempo".
>
> Isso, eu sabia, era o pronunciamento favorito dos Agentes, um aparato *prêt-à-porter* para marcar sua suprema autoridade. [Fletcher], contudo, fingiu não entender o significado mais amplo da frase e deu uma resposta qualquer leviana e complacente. Daí, ela passou ao Agente as cartas de apresentação de seus poderosos amigos do governo, em Washington. Ele as leu – na verdade, estudou-as detidamente – e finalmente dirigiu-se a ela de maneira totalmente diferente: "É uma grande satisfação ter a senhora por aqui".
>
> Ao final, ele até mesmo forneceu uma chave para um dos portões da fortaleza para a nossa senhora de Boston (TIBBLES, 1905:191).

Em outras palavras, as cartas de recomendação de Alice Fletcher eram suficientemente poderosas para impressionar um Agente de reserva que já estava desfavoravelmente disposto diante da etnóloga devido à sua associação com Thomas Tibbles. Quem eram esses "amigos poderosos" não se sabe, mas dada a relação de Fletcher com o Dr. Putnam – associado e amigo íntimo de Lewis Henry Morgan e John Wesley Powell – é bem possível que aí estivessem incluídos altos funcionários do OIA, do Smithsonian, ou até mesmo congressistas. É bom lembrar que nesse momento da história americana a elite anglo-saxônica do eixo Boston-Filadélfia-Nova York era bastante coesa e gozava do mais alto grau de prestígio nos assuntos nacionais (veja-se Baltzell [1964, 1979] para mais informações ao respeito dessa elite). Uma marca dessa coesão pode ser vista no fato de que, ao visitar o Forte Randall, ao longo do rio Missouri, Fletcher descobriu que a esposa do comandante era prima da noiva de seu mentor, Dr. Putnam. Fletcher era, pois, uma espécie de personagem de destaque no rio Missouri, mesmo antes de começar a escrever seus textos etnográficos, o que foi revelado no comentário de um de seus anfitriões durante sua viagem: "Você precisa me dizer seu nome para que, quando você for famosa, eu possa dizer às pes-

soas que você esteve aqui". Ainda que a intenção desse comentário possa ter sido jocosa, ele revela a percepção de que Fletcher estava marcada para grandes realizações: uma mulher da sociedade bostoniana viajando entre os sioux, afinal, não era uma ocorrência comum (veja-se *Camping with the Sioux: Fieldwork Diary of Alice Cunningham Fletcher*, NAA).

Todavia, o *status* social de Fletcher não era determinante, por si só, por seu bom acolhimento pelas autoridades da administração indígena ao longo do rio Missouri. Os problemas potenciais que as conexões e as apresentações certas podem ter resolvido para Fletcher em sua introdução à vida na reserva podem ser melhor compreendidos quando comparamos sua experiência com a de Catherine Weldon, outra mulher da sociedade da Costa Leste que viajou pelo mesmo território poucos anos depois. Envolvida, como Fletcher, em movimentos de reforma indígena, e com muitos aliados indígenas próximos, mas sem "amigos poderosos em Washington", Weldon viu-se constantemente bloqueada por Agentes de reserva que difamavam seu nome em jornais da Costa Leste, espalhando boatos de que ela estava romanticamente envolvida com o chefe sioux Sitting Bull (Touro Sentado). Weldon acabou pobre e sozinha em Kansas City, desacreditada por seus amigos, tanto brancos quanto nativos, e Sitting Bull foi assassinado pela polícia da Agência (MILLER, 1964).

Um olhar nos diários de campo de Fletcher impressiona por dois aspectos. Em primeiro lugar, é óbvio que essa viagem, que durou cerca de três meses, não resultou em uma etnografia muito substantiva. Antes, tratou-se daquilo que os antropólogos de hoje chamariam de uma "aproximação inicial do campo". Em segundo lugar, os diários de campo de Alice Fletcher tornam aparente seu compromisso com as teorias morganianas de evolucão social. Em particular, ela acreditava que a *cooperação* fornecia uma clara linha demarcadora entre os estágios de barbarismo e civilização, delineados por Morgan. Fletcher classificava os índios como "bárbaros", portanto, acreditava que eles simplesmente não podiam cooperar socialmente. Como resultado desta pré-noção teórica, ela não era capaz de reconhecer qualquer organização social entre os nativos americanos que observava ao longo do rio Missouri, classificando-os como motivados essencialmente por caprichos individuais. Esta, em sua visão, era a razão para a subordinação nativa ao poder dos brancos. Nas palavras de Mark, "[Fletcher] estava convencida de que, não importa o que acontecesse, os índios estavam sempre errados, pois seus modos de vida eram diferentes dos da sociedade branca europeia que ela, em comum com a maior parte de seus contemporâneos brancos, tomava como o ponto mais alto da evo-

lução social" (MARK, 1988:63-64; *Camping with the Sioux: Fieldwork Diary of Alice Cunningham Fletcher*, NAA).

Depois de oito semanas no campo, Fletcher retirou-se para a residência dos LaFlesche na reserva omaha, onde ela passaria a maior parte do inverno. Todos os seus biógrafos reconhecem esse período como aquele em que ela se viu totalmente envolvida no debate sobre a reforma da administração indígena. Houve várias tentativas de interpretar exatamente como este engajamento se deu e quem – ou o que – foi a força motivadora por trás desse mergulho na política.

Lurie, por exemplo, apresenta a inserção de Alice Fletcher na família LaFlesche como quase acidental e situa toda agência nos eventos subsequentes nas mãos da etnóloga, que teria manipulado os politicamente ingênuos LaFlesche: "Mesmo índios educados, que permaneciam valiosos informantes bilíngues, não podiam enxergar além das soluções apresentadas como prontas para eles por brancos de bom coração" (LURIE, 1966:80).

Boughter e Green, todavia, acreditam que o envolvimento de Fletcher com os LaFlesche não foi acidental. Alice Fletcher gostava de lidar socialmente com aqueles que ela sentia serem seus iguais sociais, e sua correspondência sugere que era assim que se sentia a respeito da família de Joseph LaFlesche Jr. Todos os três autores, entretanto, afirmam que Fletcher não parecia se dar conta de que os LaFlesche eram omaha atípicos; não obstante, seus escritos contradizem esta interpretação: ela obviamente percebia que seus amigos eram uma minoria, mas os considerava uma minoria *exemplar*. Cristãos, letrados e agricultores bem-sucedidos, negociantes e pioneiros que haviam adotado as roupas e os hábitos dos brancos, os LaFlesche podiam ser apresentados como uma prova concreta de que as teorias social evolutivas morganianas eram corretas. Aparentemente, aqui estavam índios que haviam deixado seus modos de vida anteriores para trás e que se tinham fixado a terra para se tornarem bons *yeomen farmers*. Seu sucesso financeiro e social – e particularmente o sucesso da geração mais nova, escolarizada e falante de inglês – apresentava um contraste imediato com a aparente decadência dos índios *tradicionais*.

Os LaFlesche, aos olhos de Fletcher, mereciam ser líderes dos omaha precisamente porque eram atípicos e porque eram mais parecidos com ela do que a vasta maioria de personalidades da fronteira americana, brancas, vermelhas ou negras. Em outras palavras, os LaFlesche eram – como se dizia na época – "gente de qualidade". Eles eram as contrapartes nativas da sociedade protestante bostoniana, liberal, educada e bem-pensante,

pessoas que deviam, pois, ser postas à frente da América Nativa como um exemplo e um guia para o futuro. Alice Fletcher não interpretou os LaFlesche como "típicos omaha": ela os valorizava precisamente porque eram atípicos.

Dos autores que estudaram Fletcher, a maior parte observa os limites de sua compreensão da vida indígena, uma vez que havia passado apenas três meses na região do rio Missouri no momento em que começou a se envolver com os problemas dos omaha. Lurie, por exemplo, considera que "É possível que, se Alice Fletcher tivesse estudado os omaha profundamente antes de encontrá-los, [...] em vez de mergulhar imediatamente na questão da terra, ela teria procurado alguma outra solução para os problemas econômicos dos índios" (LURIE, 1966:83). Todavia, se é verdade que Alice Fletcher tinha muito pouca experiência substantiva entre os nativos americanos no início de seu envolvimento político com os omaha, isto por si só não era reconhecido como um impedimento naquele tempo, fosse por seus aliados e oponentes políticos, fosse por seus colegas antropólogos. O fato é que três meses de observação no campo não eram, em 1881, considerados uma estadia demasiado breve para o tipo de observação que Fletcher estava fazendo. Se ela estivesse envolvida em trabalho linguístico, algumas sobrancelhas acadêmicas poderiam ter sido levantadas para suas reivindicações de conhecimentos profundos sobre os omaha. Mas, na verdade, as atitudes de Fletcher diante dos seus anfitriões indígenas simplesmente confirmavam o que as fileiras superiores da antropologia americana já "sabiam" sobre o índio e a civilização. Fletcher acreditava piamente que seus três meses no campo tinham feito dela uma especialista nos problemas do índio e no problema indígena em geral. Pouco depois de chegar à casa dos LaFlesche, no início de novembro de 1881, ela escreveu a seu mentor Putnam, observando que

> Levei um tombo e caí dentro do barbarismo [...] tal como eu nunca aconselharia nenhuma outra senhora a levar. Por quase dois meses, eu passei quase todo o meu tempo vivendo junto com os índios, vivendo como um deles tanto quanto o possível [...] As adversidades e os horrores dessa minha decisão não devem ser contadas, mas do ponto de vista científico, a experiência foi valiosa. Eu trabalhei a tal ponto que consigo entender o ponto de vista do índio e posso olhar para sua vida e seus costumes da mesma maneira que ele olha.

Ela repetiu esses sentimentos em outra carta, uma semana depois, dizendo que "Nos últimos meses, estive com eles [os índios] não como uma

forasteira, mas como um deles, uma hóspede sem dúvida, mas ainda assim sendo recebida como um índio seria recebido". Não encontrei registro de nenhum de seus colegas que contestava essa visão. Aparentemente, as opiniões de Alice Fletcher foram bem recebidas no Congresso e na academia, não a despeito do fato de que passara "apenas" três meses entre os índios, mas porque passara o enorme tempo de três meses vivendo entre índios (NAA, Alice Fletcher Papers, Letter to F. Putnam Box 11, 7/11/1881; Letter to John Reed, 14/11/1881).

A ideia de que Fletcher teria vindo com "soluções prontas" que tentava impor aos omaha, índios politicamente ingênuos, simplesmente não é apoiada pelas evidências. Lurie parece sustentar seu argumento num comentário de Francis LaFlesche, feito cerca de 30 anos depois de seu encontro inicial com Fletcher:

> [Alice Fletcher] visitou os índios em seus lares e começou a fazer amigos entre eles. Inicialmente, eles não estavam dispostos a falar, mas depois de um tempo um deles perguntou: "por que você está aqui?" e ela respondeu: "Eu vim para aprender, se me deixarem, algo sobre sua organização tribal, costumes sociais, ritos tribais, tradições e músicas. Também vim para ver se posso ajudá-los de alguma maneira".
>
> Diante da sugestão da ajuda, as faces dos índios encheram-se de esperança. O que fez a pergunta inicial continuou: "Você veio em um momento em que estamos sofrendo. Nós aprendemos que o 'papel da terra' que nos foi dado pelo Grande Pai não nos dá segurança em nossos lares; que podemos ser exilados e levados ao Território Indígena, como foram levados os poncas. Nós queremos um 'papel forte'. Foi-nos dito que podemos ter tal papel através de um Ato do Congresso. Você pode nos ajudar?" (*apud* LURIE, 1966:80).

Com toda a sua poesia, o relato de Francis LaFlesche deixa de fora vários fatores importantes: em primeiro lugar, a própria família LaFlesche foi instrumental para pressionar pelo loteamento das terras indígenas e pelos títulos individuais de terra no Congresso e na sociedade da Costa Leste. A família tinha sido ativa neste sentido desde o início de 1879, pelo menos. O próprio Francis não era um informante inocente ou neutro quanto a este aspecto. Seus esforços políticos na capital em prol da questão dos poncas e do loteamento haviam sido recentemente reconhecidos pelo governo federal através da sua nomeação como funcionário e tradutor oficial do OIA. Como assinala Boughter, parece que Joseph LaFlesche Jr.

buscou ativamente a ajuda de Alice Fletcher e seus superiores na antropologia, uma vez que os esforços recentes de seus filhos, de Urso em Pé e de Tibbles não obtiveram os resultados definitivos para a questão fundiária que ele esperava. Longe de manipular os omaha, Alice Fletcher parece ter sido manipulada pelos ativistas do Partido dos Jovens, liderado pelo chefe mestiço Joseph LaFlesche Jr.

A família LaFlesche e seus aliados vinham observando Alice Fletcher há algum tempo, e parecem ter chegado à conclusão de que ela era a pessoa mais adequada para ajudar os omaha em sua luta contra a remoção para o Território Indígena. De fato, durante o outono inteiro, Fletcher escutava as reclamações dos índios que queriam "um papel forte" que garantisse sua presença em suas próprias terras – lembrando sempre que ela não falava sioux e seus tradutores eram quase unicamente os próprios LaFlesche. Na visão do Partido dos Jovens dos omaha, o tal do "papel forte" significava uma volta aos tratados assinados entre a tribo e o governo federal em 1854 e 1872. Nestas ocasiões, o governo havia prometido lotes individuais de terra, retirados da reserva onde os omaha residiam. No fim de dezembro de 1881, Fletcher relatou a seus colegas no Peabody Museum que ela iria participar de "um encontro dos homens mais importantes [da tribo] para ouvir sobre seus esforços na direção à Civilização e, na próxima semana, devo fazer uma palestra diante de tantos membros da tribo quanto puderem ser reunidos sobre seus futuros esforços nessa direção". Esta declaração mostra que seu papel na questão da terra entre os omaha foi muito menos atuante do que deixa passar o relatório de Francis LaFlesche, citado anteriormente.

Aqui, vemos Fletcher se encontrando com alguns dos mais importantes homens da tribo para ouvir o que eles tinham a dizer sobre a questão. É claro que ela também estava mais do que disposta a instruir sobre o futuro da tribo, mas este trecho deixa aparente que alguém se deu ao trabalho de reunir suas plateias, e a expectativa parece ter sido de que a etnógrafa iria ouvir o que eles, como um grupo (e não como uma coleção de indivíduos dispersos e perplexos), tinham a dizer. Como Fletcher havia estado entre os omaha apenas por poucos meses e não falava a língua nativa, suspeita-se que a família LaFlesche tenha organizado os encontros referidos. Em outras palavras, a evidência disponível indica que eram os próprios LaFlesche e seus aliados indígenas que apresentavam o loteamento para Fletcher como solução para os problemas fundiários dos omaha, e não ela a eles (MARK, 1988:70).

Em 31 de dezembro de 1881, após seu encontro com os "principais homens" da tribo, Alice Fletcher redigiu uma petição em nome dos omaha e enviou-a para o senador John Morgan em Washington. Na carta de apresentação da petição, ela caracterizava os omaha como uma tribo dividida em duas facções estereotípicas, "progressistas" e "tradicionais", tão queridas aos amigos dos índios da época: "uma deseja a cidadania e outra se agarra ao passado". Ela afirmava que os 53 signatários de sua petição eram membros da facção progressista e, curiosamente, qualificou os membros do partido opositor como "pessoas de *sangue misturado* [*mixed blood* ou mestiços]" que tinham "se unido contra o avanço dos índios". Esta é uma caracterização bastante interessante, dado o fato de que os anfitriões de Fletcher, a família LaFlesche, era a mais preeminente família mestiça da reserva. O mistério torna-se ainda mais profundo, já que Fletcher descreve a facção de *sangue misturado* como "tradicional" e composta por tradutores e comerciantes que estavam "interessados em manter os índios em seu estado presente" – precisamente a acusação levantada pelo Agente Furnas contra Joseph LaFlesche Jr. uns anos antes (NAA, Alice Fletcher Papers, Box 1, Letter to John Morgan, 31/12/1881).

Uma possível explicação para as palavras de Fletcher, longe de descrever a situação através de observações detalhadas e apuradas, seria a de ela estar meramente repetindo uma das mais comuns acusações na política indígena daquele tempo – talvez mesmo ensaiada pelos próprios LaFlesche. É preciso lembrar que, embora *sangue misturado* tenha vindo a tornar-se mais tarde sinônimo de *progressismo*, conforme se aproximava a virada do século e a transposição do evolucionismo social morganiano para o darwinismo social spenceriano, no início dos anos 1880 as coisas ainda eram bastante diferentes. Ao longo do rio Missouri, em particular, os índios mestiços haviam entrado em conflitos frequentes com as autoridades das reservas e o termo pejorativo *squaw man* – um homem branco casado com uma mulher índia – era considerado pela sociedade branca como sinônimo de inconstância, preguiça e corrupção. A prole dessas uniões era muitas vezes levada em conta como "manchada" por esses traços (ANDERSON, 1973:253-255).

Em outras palavras: a carta de Alice Fletcher para o senador Morgan fazia amplo uso de acusações emocionalmente carregadas para representar seus peticionários como (em suas palavras) "os verdadeiros líderes de seu povo", um grupo de "índios puros" que estava sendo injustamente oprimido por seus oponentes mestiços que não desejavam ver "o progresso dos índios". Ela talvez tenha usado essas acusações porque precisava explicar o

fato de apenas 53 chefes de família assinarem a petição – uma clara minoria entre os omaha. A própria Alice Fletcher estava bem consciente de que menos de um terço dos omaha apoiava o loteamento como solução para seus problemas.[31] Mais uma vez, sua ideologia social evolucionária davalhe uma explicação para a situação: a minoria que apoiava o loteamento era composta, a seus olhos, de omaha que *mereciam* ser os líderes tribais, pois, devido à sua disposição de adotar o estilo de vida do *yeoman farmer* sedentário, assinalavam seu compromisso com a *civilização*. Fletcher finalizava seu apelo ao senador Morgan afirmando que "verifiquei quase todas as declarações [contidas na petição] por meio de observação pessoal". Ela assim sublinhava as razões para a sua presença na reserva: "O estudo científico conectado com a vida doméstica dos índios me trouxe até aqui". E terminava sugerindo que o senador Morgan verificasse suas qualificações como cientista respeitada junto ao professor Putnam do Peabody Museum (NAA, Alice Fletcher Papers, Box 1, Letter to John Morgan, 31/12/1881).

Os dados que Fletcher enviou a Morgan em apoio à sua petição – e que foram lidos e registrados no Congresso em 11 de janeiro de 1882 – são bastante interessantes. Cada um dos signatários era apresentado como um homem "chefe de família". Ao lado de seus nomes, Fletcher fez constar sua idade; seu *quantum* sanguíneo (*blood status – full, half* ou *one-quarter blood* e, em um caso, branco casado com uma mulher omaha); seus direitos prévios a terra como codificados em tratados anteriores; o que produziam em suas terras; quais melhorias haviam feito nelas ("melhorias" significando, é claro, a construção de edifícios em estilo dos brancos e a abertura de terras para cultivo); e quantas pessoas eles sustentavam com seu trabalho. Ela também incluía outras marcas notáveis de civilização, descrevendo um signatário, por exemplo, como "um dos sete índios que há 25 anos se juntaram [...] e compraram um arado, o primeiro na tribo", outro como membro do Serviço Policial Indígena dos Estados Unidos e um terceiro como "um de três índios que compraram uma segadora".

Estes dados retratavam os peticionários como um grupo de *pater-familias* no estilo anglo-saxão tradicional, ocupados em aprender as tecnologias dos brancos, integrando-se às estruturas legais dos brancos e produzindo, como bons agricultores, bens agrícolas para seu sustento e para

31 Mark estima, a partir das assinaturas em várias petições enviadas a Washington nesse período, que cerca de ¼ da tribo apoiava o loteamento, que 1/3 se opunha ativamente a ele, "e o resto, embora não estivesse a favor do novo plano, estava persuadido a ir em frente e aceitá-lo". Na conferência do Lago Mohonk de 1884, a própria Fletcher admitiu que 2/3 da tribo se opunham originalmente ao loteamento (MARK, 1988:93; BOUGHTER, 1998:104).

a venda no mercado. Finalmente, Fletcher anexou uma série de testemunhas dos omaha, o que sublinhava a empresa civilizatória entre a tribo e o papel-chave que a facção de Joseph LaFlesche Jr. desempenhava em sua implementação na reserva: "Antes de começar a cultivar, eu era apenas um índio selvagem, fazendo como bem entendia"; "Eu pertenço ao partido dos cidadãos. Eu fui um de seus fundadores. Nós queremos ser cidadãos" (NAA, Alice Fletcher Papers, Box 3, 47th Congress, 1st, Jan. 11th, 1882. "Session Memorial of the Members of the Omaha Tribe of Indians for a Grant of Land in Severalty").

Dessa maneira, Alice Fletcher apresentava seus peticionários como *índios verdadeiros*, ao mesmo tempo em que os situava como os *verdadeiros líderes* de uma minoria oprimida, dedicada ao progresso de seu povo por meio da civilização – civilização, nesse sentido, significando a transformação dos omaha em agricultores proprietários individuais de terra. Nessa empreitada, ela estava intencionalmente tocando todas as campainhas na catedral republicana, protestante, abolicionista e liberal. Suas observações finais sobre suas credenciais científicas são bastante significativas no âmbito desse projeto, uma vez que seu *status* como etnógrafa dava às suas análises da situação política omaha um verniz de objetividade científica.

Mas o que a maioria dos omaha realmente queria? Quando lemos a própria petição, uma coisa sobressai: todos os signatários queriam ficar na terra onde estavam. Este parece ter sido o maior impulso do requerimento do Partido dos Jovens ao Congresso. Os omaha que apoiavam o loteamento parecem tê-lo feito não porque acreditavam ser um passo necessário no caminho para a civilização (embora estivessem mais do que satisfeitos em apresentar a situação desta maneira), mas porque os tratados anteriores, que supostamente tinham assegurado a permanência da tribo em suas terras ao longo do rio Missouri, já tinham estabelecido o loteamento como o método preferencial para garantir a posse das terras à tribo. Os peticionários retornavam a esse ponto várias vezes. Como assinala Judith Boughter (1988:99), os omaha pediram a ajuda de Fletcher para obter um "papel forte". Seguindo suas inclinações morganianas, ela interpretou isso como o primeiro passo necessário para a assimilação dos índios ao seio da sociedade americana. Todavia, tudo indica que de fato os omaha realmente queriam era um título seguro para suas terras para que a tribo não fosse removida para o Território Indígena de Oklahoma. De acordo com o seu ponto de vista teórico, Fletcher acreditava que aquilo que a maior parte dos signatários omaha queria era um fim para os "costumes antigos" – isto é, um fim para o tribalismo – e, seguindo esta interpretação, ela traba-

lhou para garantir aos índios a propriedade privada individualizada, que consistia, em sua mente, no "bilhete de entrada" dos omaha na sociedade civilizada.

Os objetivos de Fletcher, sob este aspecto, parecem ter sido pelo menos parcialmente congruentes com aqueles da família LaFlesche e seus aliados, a maior parte dos quais iria lucrar com o loteamento. Certamente Joseph Jr., Francis e a educada Susette davam-se conta do valor da terra como propriedade, e a família, como líder do Partido dos Jovens, estava bem posicionada para colher os benefícios de qualquer resolução que garantisse a terra como propriedade particular individualizada. Dizer isto não é retratar os LaFlesche como "traidores" dos interesses tribais dos omaha, pois o registro posterior da história da família mostra que grande parte dela permaneceu dedicada à manutenção da vida tribal, século XX adentro. Todavia, é difícil não chegar a conclusão de que os LaFlesche estavam operando com um conjunto de instrumentos culturais que a maior parte de seus irmãos tribais simplesmente não possuía, o que iria inevitavelmente resultar em vantagens para a família em qualquer loteamento que o governo fosse propor.

A verdadeira contribuição original de Alice Fletcher, nessa situação, como veremos a seguir, se deu na transformação do loteamento individualizado, de solução local dirigida aos omaha, em uma resposta cientificamente fundada para o problema indígena em geral. Sua perspectiva social evolucionista morganiana traduziu as preocupações dos omaha quanto a terra em um desejo nativo generalizado pela civilização. Ela rapidamente adotou a dicotomia "tradicional/progressista", então usada como uma chave para a política nativa e, carimbando o rótulo de "progressista" na facção de Joseph LaFlesche, decidiu trabalhar para tornar esse grupo representativo de todos os omaha – e de fato, dos índios americanos em geral – nos debates que então rolavam no Congresso. Esta posição, é claro, era congruente com a maioria dos objetivos da própria família LaFlesche. Em que Fletcher e os LaFlesche divergiam era quanto à questão de se o loteamento iria significar, necessariamente, a destruição da vida tribal como uma forma social coerente.

Srta. Fletcher em Washington

A petição omaha de Alice Fletcher provavelmente foi um dos fatores que desencadearam o segundo *round* de debates congressionais sobre a reforma indígena, mencionado pelo senador Dawes e discutido em profundidade no Capítulo II. Janeiro de 1882 parece ter sido um momento de maré

alta para a intervenção antropológica no debate sobre a reforma da administração indígena, pois além das consultas do senador Morgan junto a Powell e da apresentação ao Congresso da petição de Fletcher, outros antropólogos também entraram ativamente na batalha política.

No meio daquele mês, o Rev. J. Owen Dorsey, predecessor de Fletcher como etnógrafo entre os omaha e funcionário do Bureau of Ethnology, escreveu duas cartas ao senador Dawes, que tinha acabado de ser nomeado presidente do Comitê do Senado sobre os Assuntos Indígenas. As cartas de Dorsey enfatizavam as mesmas preocupações morganianas de Fletcher e Powell. Ele afirmava que os omaha estavam determinados a "aprender os modos da civilização" e que seu trabalho na reserva lhe permitira testemunhar o quanto os omaha haviam "melhorado" em termos de civilização ao longo dos anos. Como um exemplo desse melhoramento, Dorsey relatava como a tribo havia recentemente vendido 2.500 alqueires de batatas a uma firma de Sioux City, "e poderia ter vendido mais de 5.000 alqueires se o capitão do barco de transporte tivesse concordado em esperar um dia a mais no porto". Dorsey também afirmou que ele não tinha conseguido contratar nenhum omaha "para me ajudar com meus trabalhos linguísticos até que eles terminassem as tarefas de outono, colhendo seu milho etc." (sublinhado no original). Dorsey então assinalava que o fato distinto que trabalhava contra o "melhoramento dos omaha" era o "constante receio de remoção para o Terr[itório] Indígena, ocasionado pelo tratamento recente dado aos poncas. Esse evento contribuía para desencorajá-los a plantar, a mandar suas crianças para a escola, e também a frequentar a igreja". Diante das apreensões sobre a remoção forçada, os omaha não podiam ser acusados de terem feito menos do que "deviam" em seu progresso rumo à civilização (Library of Congress, Dawes Papers, Box 25, Letters from Dorsey, Jan. 14th and 19th, 1882).

Nessas cartas, mais uma vez encontramos um antropólogo reiterando o tema de que o "melhoramento" indígena podia ser medido pela cristianização, a educação formal escolar branca e a assimilação de tecnologias e ritmos de trabalho envolvidos na produção de bens para o mercado, segundo os requerimentos de uma economia agrícola rural. Esse era o futuro para qual os antropólogos do Smithsonian queriam guiar os índios. Os omaha, neste sentido, eram exemplares máximos do processo dos índios em sua evolução social a caminho da civilização. Removam-se as inseguranças criadas pela ausência de um título seguro da terra, argumentava Dorsey, e nada iria impedir os omaha de se transformarem rapidamente em produtivos cidadãos cristãos da República.

Conforme o debate no Congresso se aquecia, ao longo dos meses de janeiro e fevereiro, Alice Fletcher mantinha uma correspondência constante com as principais figuras envolvidas no campo político dos assuntos indígenas na capital, em particular os senadores Dawes, Morgan e Teller (que iria, em breve, substituir Schurz como secretário do Interior). Uma de suas cartas a Dawes explicita suas preocupações com os omaha. Nela, Fletcher reitera que sua posição como etnógrafa no campo lhe conferia uma visão privilegiada quanto à vida nativa. Ela apresenta uma descrição prolongada do progresso dos omaha, de como este foi bloqueado pelo temor de remoção e de como poderia ser aumentado por meio da ação do governo em face de uma "legislação judiciosa". Fletcher então observa que um dos impedimentos ao progresso indígena, em geral, era o relativo isolamento das populações nativas em relação à influência "civilizadora" dos brancos:

> A linha invisível que delimita uma reserva indígena envolve todos os incentivos necessários para o progresso. Para além dessa fronteira fatal, nosso mundo, ocupado com seus pensamentos e ações, dificilmente encontra eco algum entre os índios. Nenhuma avenida corta as colinas [da reserva], nenhum vaivém de trens, nenhum sino de moinho quebra seu silêncio; não há nada que minimamente marque os dias e as horas. A civilização é calada por lei, e os poucos oficiais governamentais presentes não podem ser os substitutos das numerosas pequenas e grandes forças, tanto sociais quanto civis, que promovem e mantêm a nossa vida livre. Ainda esperamos que essas pessoas que isolamos devam adotar um modo de vida que eles dificilmente viram com seus próprios olhos [...] Temos sido iconoclastas mais ou menos bem-sucedidos entre os indígenas, mas como construtores nós falhamos contundentemente (Library of Congress, Dawes Papers, Box #25, Letter from A.C. Fletcher, Feb. 4th, 1882).

Para derrubar as "fronteiras fatais" das reservas, era necessário passar estradas de ferro por elas e submeter seus residentes ao tempo estruturado do relógio da fábrica. A eliminação do modo de vida tradicional dos omaha era entendido por Fletcher como o objetivo da ação governamental. Os antropólogos tinham um papel muito importante e claro a desempenhar nesse projeto. Em palavras que ecoavam as mensagens de Powell ao Congresso, Fletcher assinalava que "Parece claro que a ignorância etnológica repousa na raiz de muitas de nossas ações equivocadas perante esta raça [os índios]". Como resultado dessa ignorância, o governo americano tendia a tratar os índios genericamente, como membros indistintos de uma massa homogênea, "simplesmente como índios, e não como homens ou

comunidades em estágios variados de desenvolvimento". Um dos papéis da etnografia, pois, era prover um conhecimento especializado aos grupos nativos subordinados e diferenciados em relação aos funcionários do Estado, cujo trabalho era reduzir a dita alteridade dos grupos. O eixo ao longo do qual esses grupos eram diferenciados não era horizontal, definido pela *cultura*, mas vertical, definido pela progressão ao longo de uma escada evolutiva que ia da *selvageria*, o "grau zero da sociedade humana", progredia pela *barbárie* e, eventualmente, chegava à *civilização*.

Fica bastante óbvio, nos comentários de Fletcher para Dawes, em que ponto dessa escada a etnóloga pensava estarem situados os omaha. Seus argumentos de apoio ao loteamento privativo das terras da tribo eram baseados na noção de que a propriedade individual constituía uma influência inerentemente civilizatória. O título individualizado das terras criaria uma "classe fixada e industriosa" entre os omaha. Isto, por sua vez, daria início a uma "sociedade organizada" e tornaria "quase inevitável" o progresso futuro da tribo. Outros passos para a civilização seguir-se-iam automaticamente. Em outras palavras, Fletcher entendia que os omaha não possuíam uma sociedade organizada, um estado de coisas que só poderia existir depois da instituição da posse individual da terra e da submissão a valores orientados para o mercado.

Fletcher concluía sua carta solicitando a Dawes que lhe enviasse sementes, pois queria ensinar os omaha a cultivar hortas. Ela também pedia sementes de flores, pois queria "iniciar as mulheres índias na cultura de flores. Ostensivos canteiros florescentes em torno de uma casa ajudam a criar uma ordem desejável... A mudança de vida inclui mudança de alimento e de prazeres". Assim, Fletcher situava seu papel entre os omaha como o de um agente ativo, inculcando mudanças na alimentação e nos prazeres que seriam necessários para que os omaha pudessem progredir para o próximo estágio da evolução social (Library of Congress, Dawes Papers, Box #25, Letter from A.C. Fletcher, Feb. 4th, 1882).

Podemos ver claramente a congruência entre as visões de Fletcher e as de Powell, apresentadas no Capítulo II. A diferença entre elas não se expressa em uma divisão entre uma antropologia supostamente pura (ou teórica) e outra aplicada, mas sim entre a do administrador antropológico e a do etnólogo no campo. Em ambos os casos, o conhecimento antropológico era claramente compreendido como condição preliminar para produzir mudanças nos hábitos e nos modos de vida de povos subordinados. Enquanto a substância do trabalho de Alice Fletcher consistia no registro desses modos de vida, supostamente em vias de extinção (a "descoberta

dos segredos sibilinos" tão apreciados por Otis), esse trabalho também envolvia a preparação do povo observado para "uma mudança na alimentação [e uma] mudança nos prazeres". Esse trabalho não necessitava de nenhuma reflexão, elaboração ou análise, pois sua importância era autoevidente para os antropólogos da época.

Típica das respostas dos senadores republicanos à correspondência de Fletcher é uma carta do senador Morgan, datada de 12 de janeiro. Nela, o senador informa Fletcher de que sua petição fora apresentada ao Congresso no dia anterior e que as observações de Dawes sobre ela foram "muito vigorosas". Morgan comenta que os índios dos Estados Unidos eram agora, "pela primeira vez, um povo conquistado e submetido" (ênfase no original). Sendo este o caso, chegara o momento de "ajudá-los a dar um passo adiante...".

> Irei render aos indígenas o serviço que possa em sua redenção da selvageria e estou feliz em encontrar uma mulher no campo que trabalhe com o zelo e a sabedoria que você evidencia ao inculcar a verdade na mente de nosso povo [...] Eu tenho a convicção de que grande proporção dos índios (muito maior que entre os negros e quase tão grande entre nossa própria família [racial]) está dotada de enormes capacidades para a compreensão e para a performance dos melhores trabalhos da civilização avançada (NAA, Documentos de Alice Fletcher, Caixa 1, carta de John T. Morgan, 12 de janeiro de 1882).

O senador Morgan e Fletcher partilhavam preocupações fundamentalmente idênticas quanto à civilização dos índios e opiniões a respeito do papel que os povos nativos desempenhariam no futuro dos Estados Unidos. A comparação que Morgan faz entre índios, negros e "nossa própria família" branca é, de fato, uma ordenação de povos bastante similar àquela do "mito das três raças", tão bem descrito no Brasil por Roberto DaMatta (1981). O aspecto fundamental dessa visão de mundo é que ambas as populações não brancas estão situadas em nível inferior ao dos brancos,[32] cuja suposta maior capacidade para a civilização os situa como guias e professores naturais para seus irmãos mais escuros visando à construção do destino nacional.

32 A opinião de Morgan de que os índios tinham uma capacidade para a civilização "muito maior" do que os negros era típica do período nos Estados Unidos, e isto relativiza a visão de DaMata de que a linha de cor naquela nação era e é um simples construto binário.

A correspondência de Fletcher pode ter tido um impacto ainda maior no debate do que possamos supor, pois, pouco depois de recebê-la, o senador Morgan escreveu para John Wesley Powell no Bureau of Ethnography solicitando apoio antropológico para o debate no Congresso sobre o loteamento. Já tratamos das respostas de Powell, que foram lidas no Senado em 25 de janeiro, no Capítulo II.

Com o debate do loteamento esquentando mais uma vez na primavera de 1882, Alice Fletcher decidiu voltar à Costa Leste para fazer campanha. Ela viajou até Washington e passou a primavera militando pelo projeto de loteamento das terras dos omaha. Sua correspondência deixa claro que uma de suas táticas prediletas, para conseguir acesso aos senadores-chave, era trabalhar através de suas esposas e filhas. Seus papéis desse período são cheios de cartas detalhando suas interações com mulheres como Ana, Nina e Electra Dawes e a esposa do secretário Teller. Fletcher também pôs para funcionar seus contatos na sociedade civil, correspondendo-se com líderes das organizações sociais e religiosos que estiveram envolvidos no movimento sufragista e/ou abolicionista, ou que estavam presentemente envolvidos no debate sobre a reforma da administração indígena.

Finalmente, ela fez campanha entre seus colegas cientistas, sendo chamada para falar diante da American Social Science Association no dia 13 de maio. Seus anos na alta sociedade bostoniana e nos movimentos políticos femininos aparentemente ajudaram Fletcher a moldar sua mensagem para os ouvidos das mulheres por trás dos tronos de Washington. Como observou Nina Dawes, "Mrs. Teller acha que você é encantadora e que tem ideias muito acessíveis". É significativo que muitas dessas mulheres – mas particularmente as Dawes – tornaram-se bastante ativas entre os amigos dos índios na década seguinte, e particularmente nas conferências de Lago Mohonk (NAA, Alice Fletcher Papers, Box #1, carta de Electra S. Dawes, Apr. 24th, 1882; carta de Emily Talbot, May 13th, 1882; carta de Nina Dawes, May 16th, 1882; Library of Congress, Dawes Papers, Box 14, carta de Alice Fletcher, Apr. 24th, 1882).

Os esforços de Fletcher constituíram uma parte importante das mudanças que ocorreram, quase do dia para a noite, nos debates públicos sobre os assuntos indígenas no primeiro semestre de 1882. Sua intervenção mostrou-se crucial no caso dos omaha, cujo projeto de lei, autorizando o loteamento e a permanência da tribo ao longo do rio Missouri, foi aprovado naquele ano. Suas atividades também influenciaram parte da transformação geral do debate em torno dos assuntos indígenas. Como vários historiadores apontaram, o movimento original dos amigos do índio vinha

reivindicando, desde 1879, a adesão escrupulosa aos tratados. No outono de 1882, esse foco subitamente mudou para um apoio geral ao loteamento. Foi nessa época que o senador Dawes escreveu sua carta histórica para o secretário Teller, detalhada no início do Capítulo II, arrolando as proposições principais que acabaram por orientar o debate pelo resto da década.

Assim, a intervenção de Fletcher contribuiu concretamente para uma generalização da questão do loteamento, transformando-a de uma maneira de lidar com os problemas de um determinado grupo nativo em estratégia global para resolver o problema indígena como um todo. É notável, neste contexto, que a primeira organização civil importante dos *amigos do índio*, a *Indian Reform Association* (ou IRA), tenha sido fundada em dezembro de 1882, tendo como base a premissa da civilização forçada por meio do loteamento individual. Contava entre seus membros com muitos dos correspondentes de Alice Fletcher (MARK, 1988:70-76).

Mas o envolvimento de Fletcher com a civilização dos índios estava longe de ter acabado. Depois de três meses de campanha em prol do projeto fundiário dos omaha, ela partiu para o rio Missouri para observar o ritual sioux da dança do sol [*Sioux Sun Dance*], cujo estudo a transformaria em uma antropóloga universalmente reconhecida. Acompanharam-na nesta viagem estudantes da Escola Indígena Carlisle – a principal academia do governo para estudantes nativos – que estavam de retorno da academia para visitar suas famílias. O capitão Richard Pratt, fundador e diretor da escola, contratou Fletcher por 50 dólares por mês para recrutar jovens nativos para o semestre de outono na Carlisle. No fim do verão de 1882, ela havia encontrado uns 26 e também tinha arranjado vagas para Lucy LaFlesche e seu marido, Noah, na academia-irmã da Carlisle, Hampton. Após sua volta das reservas do rio Missouri no outono de 1882, Fletcher envolveu-se em fazer *lobby* no Congresso para aumentar o financiamento da Carslile, levando senadores e suas famílias para visitar a escola. Como relata Mark, "O dramático crescimento das apropriações para a educação indígena americana em cinco anos – de $ 475.000 em 1880 para $ 992.000 em 1885 – foi em boa medida devido aos esforços de Alice Fletcher".

Naquele outono, Fletcher viu-se centro das atenções dos liberais republicanos de Washington. Ela foi convidada à Casa Branca pela irmã e anfitriã oficial do presidente, Rose Cleveland. No campo da antropologia, ela estava igualmente em alta. Powell lhe disse que esperava publicar seu trabalho, mas como relatou Fletcher à sua confidente, Mrs. Dawes: "Vi o Major Powell e ele pediu-me que lhe desse meu manuscrito, mas penso que prefiro ficar com o Peabody Museum em vez do Ethnological Bureau" (Li-

brary of Congress, Dawes Papers, carta de Alice Fletcher, Jan. 25th, 1883). Longe de ficar no ostracismo por seu trabalho civilizatório e político junto aos omaha, as atividades de Fletcher deram-lhe ainda mais capital simbólico entre seus pares na academia. Em menos de dois anos, ela passou de uma desconhecida etnógrafa aprendiz a uma estudiosa respeitada, mesmo que iniciante, que tinha o luxo de escolher qual das duas mais importantes instituições antropológicas de seu tempo iria publicar seus primeiros trabalhos intelectuais. Fazer o bem para os omaha, obviamente, tinha feito bem para a carreira da etnógrafa. No fim de novembro, Alice Fletcher estava de volta a Massachusetts, montando uma exposição para o Peabody Museum com o material que trouxera da dança do sol. Todavia, isto seria seu último trabalho etnográfico substantivo por muitos anos, pois passaria a maior parte do resto da década como funcionária do Office of Indian Affairs e ativista pela civilização dos índios (MARK, 1988:78-79).

Agente Alice

Em 16 de março de 1883, o ex-senador Teller, agora secretário do Interior, contratou Fletcher como agente especial do OIA para levar adiante o loteamento na reserva omaha. Por este trabalho, ela receberia dinheiro para as viagens e despesas de manutenção, bem como uma diária de 5 dólares. Francis LaFlesche foi designado para acompanhá-la como ajudante e tradutor. O trabalho de Fletcher era supervisionar a medição da reserva e o processo de seleção dos lotes resultantes. Em particular, esperava-se que ela encontrasse uma maneira de lidar com a facção "recalcitrante" dos omaha (que pode bem ter constituído a maioria da tribo) e o Partido dos Chefes, que se recusava a aceitar o loteamento.

Durante seu mandato como agente de loteamento, entretanto, Fletcher estava envolvida em numerosos projetos que iam além do escopo de suas responsabilidades oficiais. Ela continuou a recrutar estudantes para a Escola Carlisle e também trabalhou para facilitar empréstimos para recém-casados omaha, que queriam construir casas de tábua em "estilo não indígena" (NAA, Alice Fletcher Papers, Box #3, letter from Commissioner Price to Teller, April 20th, 1883; Mark, 1988:106)

O processo de loteamento foi muito mais complicado do que Fletcher presumira, mas ela perseverou. Sua descrição da situação no relatório final que apresentou ao comissário Price do OIA dá uma ideia do que acarretava esse processo:

> Cheguei à Agência Omaha e imediatamente comecei com as preparações para realizar o trabalho, seguindo a maneira que meu conhecimento sobre o povo me levava a acreditar que seria o de maior benefício para o seu futuro e que poderia educá-los sobre as formas e as obrigações inerentes às nossas maneiras de negociar. Com esta finalidade, fui logo me situando entre as pessoas que me conheciam e que se reuniam comigo, em números que cresciam a cada dia que passava [...]
>
> Em conexão com esse meu gerenciamento pessoal e íntimo do loteamento de terras, as leis de propriedade e descendência foram explicadas para as pessoas, assuntos difíceis para eles compreenderem inteiramente devido aos seus costumes e aos modos prévios de pensamento. Essa dificuldade foi marcada no sentido dos direitos das crianças sobre a propriedade de seus pais falecidos, tal demanda sendo secundária, na sociedade indígena, em relação àqueles de relacionamento lateral. Também foram marcantes as dificuldades em explicar o conceito de absorção dos direitos da esposa a terra por seu marido. Parecia angustiante para os índios a ideia de que a esposa não podia possuir terras distintas de seu marido, sendo ela tão responsável quanto ele em relação à família.

Como as observações de Powell diante do Congresso tinham indicado, o loteamento não era apenas uma questão de dar terra para os índios, mas de destruir as estruturas socioeconômicas e legais da tribo e fazer com que eles se adaptassem às noções anglo-saxônicas de família, individualismo e posse da terra. Fletcher não estava apenas dividindo a reserva em lotes, ela estava tentando garantir que os ditos lotes fossem apenas trabalhados e transmitidos à próxima geração segundo aquilo que L. H. Morgan afirmava ser a maneira civilizada. Nesse aspecto, a terra precisava passar de pai para filho e não de irmão para irmão. Mais importante, as mulheres precisavam entender que seu papel no interior da unidade detentora da terra era subordinado à família: elas não iriam ter títulos próprios após o casamento, mas apenas indiretamente, por meio dos lotes da família nuclear, chefiada por seu marido. Vale a pena notar aqui que Fletcher observara que suas experiências etnográficas prévias entre os omaha eram indispensáveis para planejar o futuro da tribo e para dar-lhes "uma ideia das formas de obrigações e dos modos [brancos] de fazer negócios".

Para dar uma base sólida a seu trabalho, Fletcher realizou um censo dos omaha. Ela prestou atenção particular às conexões entre as famílias e aos conceitos nativos de parentesco e descendência, para que os futuros administradores do OIA pudessem saber quem era "realmente" relaciona-

do com quem, a "realidade" aqui sendo definida em termos das noções anglo-saxônicas de parentesco. Em outras palavras, Fletcher trabalhou para enfraquecer as instituições tribais e para criar indivíduos que pudessem ser administrados segundo as exigências da racionalidade branca (NAA, Alice Fletcher Papers, Box #3, Report to Commissioner Price, June 1884).

Alice Fletcher também usou seu tempo na reserva para conduzir trabalhos etnográficos e nisso foi ajudada pelo competente Francis LaFlesche. Quando ela finalmente foi embora em 1884, levou consigo uma riqueza de dados etnográficos que seriam transformados em livros e artigos nas décadas seguintes. A curiosidade etnográfica, porém, estava no banco de trás em relação a seus trabalhos como agente de loteamento.

O objetivo principal de Fletcher como agente indígena era a destruição da vida tradicional dos omaha – aquilo que ela estava registrando para a posteridade como etnóloga. Ela aproveitou as oportunidades oferecidas pela sua posição oficial para interrogar as autoridades tribais associadas ao Partido dos Chefes e também usou seus conhecimentos sobre as tradições e as crenças omaha para apoiar os LaFlesche e seus aliados "progressistas". Pouco depois de ter chegado à reserva, Fletcher caiu doente e um grupo de "tradicionais" omaha começou a espalhar o boato de que isto era um sinal de que ela estava fazendo o mal para a tribo. Ciente do efeito provável desses comentários, Fletcher iniciou o loteamento ainda doente e restrita à cama. Quando um xamã [*medicine man*] amigo pediu para realizar um ritual mágico para curá-la, Fletcher recusou-se, "pois iria ferir muitos, colocando uma pedra no caminho da civilização", se um agente civilizador fosse visto baixando a cabeça para a magia nativa. Mesmo a saúde pessoal do etnógrafo era uma consideração secundária comparada à empresa civilizatória (MARK, 1988:92).

Os LaFlesche e seus aliados foram os primeiros a receber loteamentos, "e os receberam onde Fletcher achava que deviam, a oeste de Sioux City e da linha de ferrovia de Nebraska", perto da estrada de ferro, de vizinhos brancos e da futura cidade branca de Bancroft: precisamente o mais valioso canto da reserva, seguindo a orientação capitalista e civilizatória. Um quarto da tribo – 326 pessoas em 1.179 – recebeu lotes na área favorecida por Fletcher, e ela se referia a estes omaha, em seus relatórios, como "as famílias mais progressistas". Depois de sete meses de processo de loteamento, porém, quase um terço da tribo ainda se recusava a participar do processo. Fletcher decidiu que o tempo para a persuasão estava terminado e a hora tinha chegado para a força: "Com a permissão do agente [da reserva], estou agora forçando os elementos refratários e problemáticos a

prestarem atenção em mim", ela informou aos funcionários do OIA em Washington. Pouco depois, a força policial indígena da agência reuniu os dissidentes e obrigou-os a comparecer diante de Fletcher para fazerem sua marca nos documentos dela, aceitando os lotes que ela mesma tinha escolhido para eles.

Treze meses após a sua chegada para lotear a reserva omaha, Alice Fletcher retornou a Washington D.C. Ela tinha perdido quase 14 quilos durante sua doença e seu cabelo tinha caído, para voltar a crescer totalmente grisalho. Todavia, sua missão foi julgada um sucesso completo por seus superiores no Departamento do Interior e por seus amigos na capital. O loteamento dos omaha por Fletcher foi considerado um dos mais completos e competentes entre os realizados durante os 50 anos seguintes. Foram loteados 75.931 acres de terra omaha para os chefes de família, separados das terras comunais sob a supervisão de Fletcher. Esses lotes estariam isentos de impostos e removidos do mercado fundiário, sob supervisão do OIA, pelos próximos 25 anos, enquanto os omaha, presumivelmente, aprenderiam os modos da civilização. Cerca de 50.000 acres para oeste da ferrovia estavam marcados para serem vendidos a colonos brancos, com a renda resultante sendo usada para pagar pela tutela da tribo. Finalmente, 55.450 acres seriam mantidos em reserva para as crianças que nasceriam no próximo quarto de século. Mais importante, Fletcher havia realizado um censo completo da tribo, mapeando suas relações de parentesco de maneira que os direitos a terra eram relativamente claros, pelo menos para os administradores do OIA. Obviamente, o treinamento dela nas técnicas de observação etnográfica do período, que priorizavam a investigação das relações de parentesco, havia auxiliado sua tarefa como agente de loteamento (MARK, 1988:89-94).

No outono de 1884, Alice Fletcher compareceu à segunda conferência sobre os assuntos indígenas no Lago Mohonk, Nova York, onde os amigos do índio tinham começado a se encontrar anualmente para discutir o futuro da população indígena do país. Fletcher era, de longe, a celebridade mais famosa do encontro. Ao longo dos vários anos seguintes, conforme se intensificava o debate sobre o loteamento, ela era chamada para dar testemunho sobre suas experiências entre os omaha, seu trabalho sendo entendido como excelente argumento a favor da generalização do processo de loteamento e civilização forçada para todas as outras tribos dos Estados Unidos. Fletcher continuou a trabalhar para o governo federal como indigenista, sendo contratada em 1885 pelo Departamento de Educação para redigir uma análise da história dos assuntos indígenas e do estado presente

da América nativa nos Estados Unidos, um relatório que acabou contando com 695 páginas e que foi muito utilizado como fonte primária durante os subsequentes debates sobre o loteamento e a reforma da administração indígena. Foi convocada para realizar mais dois loteamentos: o dos vizinhos dos omaha, os Winnebago, em 1887-1889, e o dos nez percé do Idaho, em 1889-1890. Finalmente, Fletcher organizou várias exposições etnográficas para seu mentor Putnam durante esse período (NAA, Alice Fletcher Papers, Box #12, Biography and Memorabilia).

No curso dessas atividades, Alice Fletcher exerceu uma poderosa influência sobre a direção do debate do loteamento. De 1880 em diante, três diferentes versões do projeto geral do loteamento foram discutidas. A primeira, apresentada em maio de 1880 pelo senador Richard Coke do Texas (predecessor de Dawes como presidente do Comitê do Senado sobre Assuntos Indígenas), permitia às tribos escolherem se queriam títulos individuais ou se preferiam manter a terra sob posse comum. A segunda versão, introduzida por Dawes em 1884, também permitia títulos tanto individuais quanto tribais, e mantinha que o loteamento só poderia ocorrer se dois terços dos adultos da tribo o desejassem. Nas conferências do Lago Mohonk e em outras ocasiões ao longo desses anos, Alice Fletcher iria argumentar contra essas versões do projeto de loteamento, insistindo que os lotes fossem dados exclusivamente a indivíduos e que as tribos, para o seu próprio bem, não deveriam ter escolha quanto a esse processo: "Sob nenhuma circunstância o título a terra deve ser concedido [coletivamente] para uma tribo. O princípio está errado [...] [Além disso], o trabalho precisa ser feito para os índios com ou sem a sua aprovação" (NAA, Alice Fletcher Papers, Box #12, Biography and Memorabilia).

Um artigo escrito por Fletcher em 1885 oferece um apanhado de seus pensamentos sobre o loteamento e a civilização indígena durante esse período. Nele, ela descreve corretamente a estrutura da reserva como algo que se desenvolveu de modo a remover os índios do caminho da expansão branca. Infelizmente, segundo Fletcher, as reservas tiveram o efeito negativo de manter a sociedade indígena viva e saudável, restringindo o individualismo e o acúmulo de riquezas. Por causa disso, o loteamento individual precisava ser obrigatório – e mesmo forçado – porque em toda comunidade nativa, os "homens progressistas estão em minoria". O índio comum ainda estava "nas garras de sua 'gens', [que] impede a acumulação de propriedade e o estabelecimento da família sobre uma sólida base legal". Essa situação impossibilitava o índio de decidir sobre seu próprio futuro:

> Ele não tem o poder para escolher o caminho seguro para seu futuro, pois ele não possui nenhuma experiência das condições que estão tomando conta de sua vida, que nem ele, nem ninguém desvia, deixando os índios intocados e imutáveis. Dada essa sua falta de visão [...] nós devemos [...] agir como seus guardiões fiéis, já que somos forçados a agir [...] Consequentemente, o controle tribal, que ignora o indivíduo e a família (tal como estabelecida na sociedade civil), deve ser derrubado e isso só pode acontecer pela concessão individualizada da propriedade da terra [...] (NAA, Documentos de Alice Fletcher, Caixa 5, "Terra, lei, educação – as três coisas necessárias para os indígenas", 1885).

As experiências de Alice Fletcher com os omaha levaram-na à mesma conclusão que o major Powell tinha apresentado ao Congresso em 1882 e que seria consagrada na versão final do projeto de lei que generalizava o loteamento entre as tribos indígenas dos Estados Unidos, o Dawes Act de 1887. A opinião destes dois antropólogos era que, enquanto o governo tratasse com os índios como sociedades coesas, as pressões sociais e políticas tradicionais iriam conservar a terra e o poder nas mãos da facção "não progressista" das tribos. A solução óbvia, então, era sabotar a soberania nativa, forçando a divisão individualizada da terra. Mas isto, por si só, não era suficiente: os lotes precisavam ser distribuídos segundo as estruturas familiares nucleares, patriarcais e monogâmicas comuns à sociedade anglo-saxônica. O período de tutela de 25 anos subsequente ao loteamento deveria garantir, entre outras coisas, que as terras loteadas permanecessem congeladas neste molde. O objetivo do loteamento era claramente aquele delineado por Powell: a completa destruição das estruturas sociais, religiosas, políticas, de parentesco e de posse da terra das tribos indígenas, de modo que um novo futuro pudesse ser construído para o índio enquanto um americano idealizado.

Como conclui Mark, a forma final do Dawes Act se deveu mais ao trabalho de Alice Fletcher do que ao de qualquer outro indivíduo, como o próprio Dawes o admitiu. Na conferência do Lago Mohonk de 1886, o senador finalmente retirou de seu projeto de lei o conceito de título coletivo para as terras tribais, atribuindo esta mudança ao "forte sentimento" prevalecente entre os reformadores e os antropólogos amigos do índio, cuja voz mais "encantadora e acessível", de acordo com o senador, foi a da querida amiga de sua esposa e filha, Alice Fletcher.

O consenso entre os reformadores ativos no campo político dos assuntos indígenas havia sido revertido. A explosão original de protesto sobre as remoções dos omaha e dos poncas centrava-se na tese do "século da

desonra", que estipulava que o governo federal tinha tratado com as tribos de má-fé. Tal argumento, é claro, priorizava a existência dos grupos indígenas como tais, mesmo que apenas indiretamente. Sete anos depois, o consenso entre os amigos dos índios tinha se deslocado para a posição de que a relação tribal precisava ser quebrada para que os índios pudessem ter um futuro como cidadãos civilizados da República americana. Esta mudança se devia em grande medida ao trabalho de antropólogos como Powell e Fletcher, e à sua tradução das teorias de L.H. Morgan em práticas administrativas de engenharia social. Em 1887, a terceira e final versão do decreto geral de loteamento foi aprovada, praticamente sem debate, e virou lei por toda a extensão dos Estados Unidos (MARK, 1988:116-119).

Este, pois, é o contexto subjacente ao comentário de Henry Dawes de que ele estava para Alice Fletcher "como Américo Vespúcio para Colombo". Não se tratava de uma retórica vazia ou de emoção cavalheiresca, mas de uma sóbria apreciação do fato que a Fletcher era a principal autora da nova diretriz que ordenaria os assuntos indígenas nos Estados Unidos para o próximo meio século: uma mulher de meia-idade, da *high society* anglo-saxônica bostoniana, que foi uma das primeiras "missionárias científicas" antropológicas da América do Norte.

Capítulo 4

Conclusões

> *A antropologia contribuiu, acima de tudo, para a justificação intelectual da empreitada colonialista. Ela forneceu à política e à economia [...] uma crença firme no tempo "natural", isto é, evolutivo. Ela promoveu um esquema em função do qual não somente culturas passadas, mas todas as sociedades foram colocadas irrevogavelmente em uma ladeira temporal, uma corrente de tempo – algumas corrente acima, outras corrente abaixo. Civilização, evolução, desenvolvimento, aculturação, modernização (e seus primos, industrialização, urbanização) são todos termos cujo conceito deriva... da escala evolucionária do tempo.*
>
> Johannes Fabian, Time and the Other, p. 17.

Do primeiro contato dos ingleses com os habitantes nativos da América do Norte até o final do século XIX, a tendência mais importante dentro desse contato foi o progressivo deslocamento dos índios pelos brancos. Como eliminar os americanos nativos como um fator ativo e autônomo que pudesse ter um impacto negativo sobre o Destino Manifesto dos Estados Unidos (entendido, em última análise, como a expansão política e econômica daquela nação até que suas fronteiras estivessem congruentes com as da própria criação) pode ser a descrição mais apta e geral daquilo que foi entendido como a questão indígena dos Estados Unidos. Lidar com esta questão, de forma organizada e em âmbito nacional, foi responsabilidade dos assuntos indígenas, um campo político no sentido que Bourdieu atribui ao termo: um lugar onde produtos, problemas, programas, análises, comentários, conceitos, acontecimentos políticos são gerados pela competição de agentes envolvidos no campo, com os cidadãos comuns sendo reduzidos à qualidade de meros "consumidores" desses produtos, escolhendo entre aqueles oferecidos por esses agentes (BOURDIEU, 1981).

No caso dos assuntos indígenas durante o final do século XIX, os principais agentes políticos ativos no campo foram as ferrovias e as companhias que comerciavam com terras, os governos locais (tipicamente os dos estados e os dos territórios do Oeste, representados por seus congressistas em Washington D.C.), o OIA (que em 1879 tinha se tornado totalmente desacreditado aos olhos do público), e os amigos dos índios – aqui entendidos como aquela aliança amorfa de grupos reformistas, geralmente de orientação republicana e protestante e de história abolicionista, que procuravam redimir os indígenas como futuros cidadãos da nação (incluo como amigos dos indígenas a Banca de Comissários Indígenas, a Conferência de Lake Mohonk e os muitos grupos de missionários religiosos, entre outros). Os próprios grupos indígenas eram agentes primários nesse campo político, mas durante o período em questão seu poder relativo aos outros agentes ativos no campo era bastante limitado, devido à falta de cidadania da maioria dos americanos nativos e a eliminação do poder militar das unidades políticas nativas.

Falando de maneira geral, o objetivo principal da maioria dos agentes ativos nos assuntos indígenas durante o período em consideração era o de fazer com que os americanos nativos desaparecessem, ao menos como unidades políticas capazes de exercerem pressão sobre os Estados Unidos. Em geral, as políticas que foram empregadas para atingir este objetivo podem ser identificadas como se situadas entre dois polos, um marcado por *extermínio ativo* e o outro, por *acomodação*. Este segundo polo tem tido mais expressão que o primeiro, como a relação normativa entre brancos e nativos na América do Norte, embora não se deva entender que as políticas de acomodação tenham sido necessariamente mais confortáveis para os americanos nativos do que as políticas claramente voltadas para o extermínio.

Acomodação deve ser entendida a partir de três estratégias gerais: *aliança*, *remoção/segregação* e *assimilação*. Todas estas três estratégias estiveram presentes e ativas durante toda a história colonial da América do Norte, embora algumas delas tenham sido mais comuns durante certos períodos. O *extermínio ativo* era geralmente um recurso último, usado contra àquelas unidades políticas nativas que não aceitavam as estratégias de acomodação. O *extermínio* foi relativamente pouco empregado como política oficial estipulada pelas autoridades políticas centrais (ao contrário das elites locais ou de grupos de interesses dos brancos ao longo da fronteira) por três razões. Em primeiro lugar, as guerras indígenas eram mais caras e imprevisíveis do que a acomodação. Em segundo lugar, o extermí-

nio completo de povos subordinados contradizia frontalmente os mitos de identidade branca que estavam ativamente engajados no projeto colonial de criar uma sociedade exemplar, segundo padrões cristãos-protestantes. Mais importante, todavia, era o fato de que tais extermínios faziam os Estados Unidos mais vulneráveis a críticas externas, particularmente as advindas da Europa.

A estratégia da *aliança* foi mais comum durante o início do período colonial, quando as potências europeias estavam lutando pelo domínio da América do Norte. Ela significava tratar as unidades políticas nativas como se elas fossem nominalmente equivalentes às nações europeias. A estratégia da aliança tornou-se muito menos comum depois que os Estados Unidos atingiram a hegemonia sobre a América do Norte nas primeiras décadas do século XIX, embora tenham aberto o precedente de tratar os grupos nativos como unidades coesas, com certo grau de soberania.

A estratégia de *remoção/segregação* comumente envolvia negociar com as *polities* indígenas, visando ao seu afastamento da fronteira de colonização dos brancos e liberando terra e recursos para uso dos brancos em troca de contribuições para os grupos nativos removidos. O desenvolvimento final dessa estratégia foi a construção de *reservas* locais demarcadas, geralmente situadas em terras consideradas inferiores para a agricultura, onde os nativos seriam afastados do contato com o branco. A estratégia da remoção reforçou o conceito de grupos nativos americanos como unidades políticas coesas e soberanas, com as quais se podia negociar por meio de tratados.

As Decisões Marshall do começo do século XIX, no entanto, estabeleceram limites para essa soberania. Ao mesmo tempo em que confirmavam as unidades políticas indígenas como grupos coesos, semelhantes a nações, colocava-as firmemente debaixo das asas do governo federal dos Estados Unidos. Tal medida era legalmente contraditória, entendendo as unidades políticas nativas como "nações domésticas e dependentes". À medida que avançava o século XIX e o poder das unidades políticas nativas diminuía dramaticamente em relação ao poder do governo federal dos Estados Unidos, o aspecto "dependente e doméstico" dessa definição começou a ser mais enfatizado na estratégia de remoção/segregação, ao invés da soberania pressuposta pela noção de "nação". Em 1871 esse processo chegou à sua conclusão lógica, quando o Congresso americano assumiu o direito de fazer leis diretamente para as tribos indígenas, sem qualquer consulta aos nativos, abolindo o sistema de tratados.

As estratégias de *assimilação* foram sempre pressupostas segundo a tendência de acomodação nos assuntos indígenas, na medida em que ficou entendido, de um modo geral, que a *aliança* e a *remoção/segregação* iriam, mais cedo ou mais tarde, levar à redução da alteridade nativa. Especificamente, esta era a lógica subjacente ao sistema de reservas, que procurava "proteger" os americanos nativos dos contatos não autorizados por parte dos brancos, até que os índios pudessem se *civilizar*. A *civilização*, neste sentido, pode ser entendida de forma parecida com a estipulada por Norbert Elias, como a internalização de normas que reprimem os desejos e as emoções individuais em favor de um comportamento que é considerado economicamente racional, dentro dos rigores do capitalismo de mercado livre e do Estado (ELIAS, 1990:13-20). Uma das palavras-chave usadas para conceitualizar esse processo durante o período colonial foi *redução*, e ela serve para mostrar exatamente qual era essa estratégia: a redução das liberdades dos indígenas e – sobretudo – de sua liberdade de movimento e de seus direitos às terras.

O objetivo da *assimilação* sempre foi a eliminação dos americanos nativos como povos étnica, política e culturalmente distintos. Neste sentido estrito, as políticas de assimilação podem ser entendidas como de cunho genocida, mesmo que não tenham tido este resultado final. No período colonial e nos anos anteriores à Guerra Civil, a assimilação geralmente acontecia sob os auspícios da conversão religiosa e da cristianização. No entanto, como James Axtell observa, a conversão religiosa muitas vezes funcionou para preservar as identidades étnicas e políticas, ao invés de reduzi-las (AXTELL, 1985:81). Este não foi um problema imediato, quando a alteridade continuada podia ser tratada com uma nova leva de remoções e segregação para uma nova reserva. No entanto, quando o fim do século XIX se aproximou, não havia mais uma fronteira além da qual os índios pudessem ser levados. À medida que a terra não colonizada começava a ser absorvida pela economia de mercado, as reservas indígenas – que perfaziam um total de 156 milhões de acres sob proteção federal em 1881, o equivalente a duas vezes e meia a terra do estado da Georgia (CARSLON, 1981:3) – sofreram pressão imensa dos interesses dos colonizadores e dos donos de ferrovias.

Resumindo, nos últimos 25 anos do século XIX, a população nativa dos Estados Unidos não podia mais ser removida ou segregada e seu extermínio ativo era política e economicamente inviável. Nem era possível apenas ignorar o problema: a diminuição contínua e descontrolada das terras indígenas restantes resultaria, inevitavelmente, em mais guerras indígenas

ou na construção de uma população indígena nômade e empobrecida: ambos resultados significavam, por sua vez, enormes gastos dos cofres públicos. Neste contexto, o grande *insight* do senador Henry Dawes foi que medidas ativas tinham de ser tomadas para evitar a completa dissolução dos assuntos indígenas enquanto campo pólítico. A questão era o que podia ser feito para finalmente resolver a questão indígena, sem recorrer aos custos políticos e econômicos associados ao extermínio explícito?

A solução alcançada seria a invenção de uma forma de assimilação científica e racional, calcada no loteamento individual das terras comunais em poder das tribos indígenas, o que se tornou a peça central dessa nova política indígena dos Estados Unidos. Essa nova política foi conduzida a partir das teorias antropológicas mais avançadas da época, com a intervenção ativa do corpo oficial antropológico do governo federal (o Bureau of Ethnology do Smithsonian). Suas primeiras e mais significativas interações concretas foram postas em prática por antropólogos. Portanto, longe de ser uma mera testemunha passiva das mudanças no campo político de assuntos indígenas no final do século XIX, a antropologia americana tornou-se uma parceira ativa do governo americano, ajudando a arquitetar e a pôr em prática o que seria a solução final para a questão indígena nos Estados Unidos. Vine Deloria Júnior, portanto, tinha toda a razão: se você cavar a história do Ato Dawes, encontrará de fato um significativo número de antropólogos nas raízes daquilo que ainda é considerado por muitos uma das piores leis que empesteiam a vida indígena nos Estados Unidos.

Achamos correto, então, concluir aqui com uma breve análise dos efeitos do Ato Dawes.

Os efeitos do loteamento nos assuntos indígenas

O Dawes General Allotment Act (Decreto Geral de Loteamento de Dawes) foi o ponto culminante de uma onda de atividades intensificadas de assimilação que tomou conta dos assuntos indígenas durante a década de 80 do século XIX. Por si só, a nova lei não *ordenava* nada: ela meramente *permitia* o loteamento individual de terras das reservas e a incorporação dos indígenas como cidadãos. Certos autores (HOXIE, 1984; PRUCHA, 1976; CARLSON, 1981) observaram que o decreto em si era basicamente uma legislação neutra (embora fosse mandatório quando aplicado) que somente poderia ser aplicada segundo a vontade do presidente ou do secretário do Interior. O OIA e o Congresso afirmaram que a lei só deveria ser usada em relação às reservas indígenas que fossem se beneficiar amplamente do loteamento. No entanto, como vimos antes, muitos dos principais propo-

nentes do Ato Dawes interpretavam "benefício" como um fruto inevitável do loteamento forçado. A lei era uma ferramenta poderosa que podia ser usada de diferentes formas, mas o jogo de poder no campo político dos assuntos indígenas durante o final do século XIX e o começo do século XX assegurou que, em geral, ela *não* seria usada para promover interesses indígenas.

Um dos aspectos mais importantes, embora frequentemente ignorado, do loteamento foi seu uso como uma ferramenta que colocava a disposição final das terras remanescentes dos indígenas fora do alcance dos nativos, situando-a firmemente nas mãos do governo federal. Nesse sentido, o loteamento foi uma medida com a qual o governo federal exerceu soberania sobre as últimas terras independentes e remanescentes dentro dos Estados Unidos e disciplinou os residentes dessas terras.

As últimas décadas do século XIX e a primeira do século XX viram um significativo aumento em *governamentalité* federal em relação aos americanos nativos. Até a época da Guerra Civil e durante o período da "Política de Paz" dos anos 70 do século XIX, os índios foram largamente deixados por sua própria conta, para se governarem da forma que desejassem, desde que não saíssem de suas reservas ou perturbassem os colonizadores brancos e a propriedade destes. Tudo isso começou a mudar com a conscientização, durante o final do século XIX, de que os americanos nativos não eram mais *externos* aos Estados Unidos, mas totalmente internos a eles. Como *governar* de forma apropriada os indígenas, ao invés de removê-los, segregá-los, ou exterminá-los tornou-se, assim, a principal preocupação dos assuntos indígenas.

Foucault situa *governamentalité* como um fenômeno específico, que se origina na Europa do século XV e XVI, onde o Estado de justiça medieval transformou-se gradativamente no moderno Estado administrativo. Foi marcado pelo desenvolvimento de um conjunto interligado de instituições, procedimentos, análises, reflexões, cálculos e táticas que possibilitaram o exercício de uma forma complexa de poder, disciplinando os indivíduos em nome da instrumentalização do conhecimento econômico e da manutenção do controle sobre a sociedade por mecanismos de segurança (FOUCAULT, 1979:291-293).

Os anos 70 e 80 do século XIX testemunharam uma onda de atividades governamentabilistas que caíram sobre as reservas indígenas dos Estados Unidos. Começando pela declaração formal do Congresso de sua soberania em relação às terras dos indígenas em 1871, houve tentativas intensas de converter os indígenas ao cristianismo, dividindo as reservas

em distritos missionários, supervisionados por diferentes tipos de fé, organizando o financiamento de construção de casas ao estilo do homem branco para jovens indígenas recém-casados, criando internatos para crianças indígenas, estendendo a jurisdição legal dos Estados Unidos para incluir as reservas, proibindo a venda e o consumo de álcool para e pelos índios, reforçando as estruturas de parentesco anglo-saxões (mais especificamente pela proibição da assim chamada "coabitação indígena" e da poligamia) e intensificando o recrutamento forçado dos indígenas para as brigadas de trabalho nas reservas.

Essa ampliação do poder do governo dos Estados Unidos nas terras indígenas foi possibilitada por um aumento do *biopoder* que o governo federal exerceu em relação às populações nativas, especialmente na do oeste transmississipi. Enquanto a caça (e o búfalo, em especial) era dizimada por caçadores brancos e os índios eram forçosamente removidos para terras inferiores para o cultivo, os grupos indígenas tornavam-se totalmente dependentes dos suprimentos distribuídos pelo Serviço Indígena. Como observa Foucault, o *biopoder* é o exercício do poder segundo sua habilidade de criar e sustentar a vida, ao invés de destruí-la (FOUCAULT, 1984: 258-260). À medida que as tribos perdiam a possibilidade de se sustentarem, elas iam ficando cada vez mais vulneráveis à ação deste tipo de poder por parte do governo federal.

Neste contexto, a política-chave da expansão da governamentabilidade nas reservas foi o loteamento das terras comunais das tribos como propriedade privada. Como observa Thomas Biolsi, embora o loteamento em si não tenha tido o efeito civilizador nos americanos nativos que seus mais árduos defensores prediziam, ele realmente provocou várias consequências pressentidas por Powell, mais especificamente a subordinação final da tribo ao poder federal dos Estados Unidos:

> Dar propriedade particular aos indígenas teve, na verdade, consequências "fantásmicas", para usar um termo cunhado por Marx, se não mágicas: além de trazer a terra indígena para o mercado, ajudou a assegurar uma nova soberania às reservas. Isto porque a propriedade privada, sob o capitalismo – instituída no caso do índio pelo loteamento de terras indígenas como propriedade privada – pressupõe o Estado como o protetor dos interesses dos proprietários individuais (BIOLSI, 1995:31).

Em outras palavras, pelo loteamento, o governo federal adquiriu claro poder soberano em relação às remanescentes faixas de terra indígena nos Estados Unidos. O fato significou poder direto no caso daquela terra, que

foi alienada do controle dos nativos para ser vendida a colonos brancos. No caso dos loteamentos em si, durante o período de 25 anos de tutela estipulado pelo Ato Dawes, o governo teria um controle indireto da terra, pois qualquer mudança na alocação dos lotes tinha de ser ratificada pelo OIA. Mas o poder soberano do governo federal também existia no caso daqueles loteamentos que foram finalmente liberados após o fim da tutela do OIA, pois sua alocação não mais seria decidida pela tribo ou pelo clã, mas pelas leis do mercado, leis estas que, como Biolsi observa, foram subscritas pelo poder do Estado protetor. Como mostramos acima, antropólogos como Powell, Dorsey e Fletcher não estavam simples e moralmente implicados nesse processo, mas *epistemologicamente* ligados a ele como ideólogos oficiais e arquitetos pragmáticos.

Os efeitos do loteamento nos indígenas

Mas quais foram os resultados mais pragmáticos do loteamento, em termos da vida indígena nos Estados Unidos? Powell, Dawes, Fletcher e outros amigos dos índios repetidamente o descreveram como a única política capaz de evitar a eliminação final e completa das terras nas mãos da América nativa e a redução dos indígenas a uma população itinerante e mendicante dentro dos limites dos Estados Unidos. O loteamento obteve sucesso, ao menos neste aspecto?

Quaisquer que tenham sido os seus resultados em outras áreas, o loteamento teve o seguinte efeito fundiário: onde foi implementado, no decorrer das décadas seguintes, ele transferiu enormes quantidades das terras remanescentes dos indígenas para as mãos dos homens brancos e deixou os índios com uma quantidade de terra que não poderia, de forma alguma, dar sustento à sua população. Este efeito do loteamento foi reconhecido por quase todos os pesquisadores da história indígena nos Estados Unidos (ver CARLSON, 1981; FEY & MCNICKLE, 1959; HOXIE, 1984; MCDONNELL, 1991; OTIS, 1983 [1937] entre muitos outros).

Dos quase 156 milhões de acres de terras indígenas existentes em 1881, menos de 53.000.000 de acres restavam em 1933. Daquela quantidade, perto de 42.000.000 de acres – ou 79% – já haviam sido loteados, portanto, estavam teoricamente à disposição do mercado. Em 1933, a terra não loteada das reservas chegava a somente 7% do que tinha sido a soma das terras indígenas em 1881. Em outras palavras, mais de nove décimos das terras indígenas que tinham existido em 1881 haviam sido transformados em propriedade particular comerciável meio século mais tarde. Enquanto isso, a população indígena dos Estados Unidos crescera de 248.000 em 1890 para

mais de 332.000 em 1930, com mais de 90% desta população concentrada em reservas ou à volta das mesmas (CARLSON, 1981:183-195).

A terra tinha a tendência a não permanecer nas mãos dos indígenas, uma vez fosse ela liberada da tutela do OIA e transformada em títulos comerciáveis. Leonard Carlson, o acadêmico que analisou em maior profundidade os efeitos do Dawes Act na agricultura e na posse de terras dos indígenas, afirma que a evidência que se apresenta indica que mais de 80% dos loteamentos indígenas foram vendidos pelos seus proprietários nativos poucos anos depois de terem sido declarados de sua posse legal definitiva pelas autoridades federais (CARLSON, 1981:158).

Havia várias formas pelas quais o loteamento podia transferir terras dos indígenas para as mãos dos homens brancos, mas está além do âmbito deste trabalho tecer detalhes sobre isto. O loteamento tem uma história muito complexa, que foi bastante influenciada por condições locais, e cada grupo nativo teve sua experiência única em lidar com o Dawes Act. Alguns deles, na verdade, nunca tiveram suas terras loteadas. Outros ficaram relativamente satisfeitos com os resultados do processo. Os leitores devem observar, portanto, que somente etno-histórias de grupos nativos específicos têm alguma chance de nos fornecer uma noção clara de qual foi o impacto do loteamento em cada caso particular. No entanto, uma sucinta visão da história do pós-loteamento dos omaha pode ilustrar alguns dos mecanismos do esfacelamento das reservas nativas que ocorreu nas terras além do rio Mississipi durante os últimos anos do século XIX e os primeiros anos do século XX.[33]

O primeiro problema que os omaha tiveram de enfrentar, imediatamente após Alice Fletcher ter conduzido seu loteamento, foi o fato de eles não terem dinheiro e estarem em situação política instável. A partir do fechamento do processo de loteamento, a tribo foi oficialmente considerada como composta de indígenas que possuíam cidadania americana, mas que ainda estavam "em processo civilizatório", portanto, sujeitos à tutela do OIA. Essa situação era marcada pelo período de tutela oficial de 25 anos durante o qual da terra não podiam ser cobrados impostos, ou ela ser vendida. Todavia, os omaha não possuíam qualquer influência na estrutura política ou legal do estado de Nebraska, mesmo sendo cidadãos dos Estados Unidos. Assim, eles não tinham acesso à maior parte dos serviços públicos oferecidos pelo estado, pelas cidades e pelos condados circundantes. Não era do interesse de Nebraska que os omaha se tornassem cidadãos

33 A informação na seção seguinte é do excelente relato de Judith Boughter, a não ser que haja observação em contrário.

estaduais: do ponto de vista do governo local, o loteamento tinha criado um grupo de pessoas com direito presumível de cidadania, mas sem quaisquer responsabilidades – mais especificamente a responsabilidade de pagar impostos para subsidiar os serviços do estado.

Os omaha reagiram pedindo ao OIA que os deixassem ter governo próprio, solicitando fundos das vendas de terras excedentes ao loteamento para que o dinheiro fosse diretamente para a tribo, a fim de que eles pudessem se governar. Até 1885, todos os funcionários do OIA na reserva tinha sido despedido ou tinha ido embora e os omaha estavam, em última instância, sós, sem apoio administrativo do OIA, mas também sem um governo tribal reconhecido e sem cidadania estadual – consideração extremamente importante num sistema político federalista como o dos Estados Unidos. Velhas divisões tribais rapidamente vieram à tona, entre a facção de LaFlesche e outras, e havia desacordo até mesmo dentro da família LaFlesche, pois alguns de seus membros tentavam arrendar para os brancos as terras excedentes que Alice Fletcher tinha reservado para a próxima geração dos omaha.

Em 1887, a reserva estava um caos e a tribo, à beira da dissolução. Alice Fletcher tinha liberado cerca de 50.000 acres – em torno de 28% da reserva – como excedente a ser vendido aos colonos brancos. Os omaha tinham sorte de Fletcher tentar se assegurar de que ao menos parte das terras da reserva próprias para a agricultura permanecesse sob o controle dos índios, pois outras tribos descobriam com frequência que seu agente de loteamento tinha reservado a melhor parte de suas terras para ser vendida ao homem branco. Não obstante, os omaha precisavam de dinheiro vivo para fazer as melhorias que possibilitariam a agricultura nessas terras.

Em teoria, o pagamento pela venda de terras excedentes da reserva deveria ter sido feito em três prestações, logo após a efetivação das vendas. Na prática, o Congresso frequentemente dava aos compradores brancos tempo a mais para quitarem seus débitos. Em 1890, quase todo o excedente dos omaha tinha sido vendido, mas menos de 1/3 do preço de venda tinha sido depositado nas contas da tribo. Mais de 4.000 dólares em juros sobre essas vendas também estavam em atraso, mas o governo federal não mostrava nenhum sinal de querer restabelecer a posse dessas terras por quebra de contrato. O pagamento final pelas terras iria se arrastar por mais de 13 anos após as transações originais terem sido efetuadas.

Enquanto isso, a infraestrutura da reserva tinha se dilapidado. Sem dinheiro para a manutenção e com desacordos no conselho tribal (que não era nem ao menos formalmente reconhecido pelo OIA), o moinho

dos omaha – tão badalado por Dorsey e Fletcher como a marca essencial do progresso de civilização na reserva – entrou em colapso. Em 1889, a reserva, junto com uma pequena faixa de terra de propriedade dos colonos brancos, tornou-se o Condado de Thurston do estado de Nebraska. As terras indígenas ainda eram isentas de impostos e, para levantar o dinheiro necessário para ter fundos para construir estradas e escolas, o governo do condado começou a taxar a propriedade pessoal dos índios a preços incrivelmente altos, ao mesmo tempo em que fazia campanha nas legislaturas estadual e federal para cobrar impostos territoriais dos omaha.

Sem dinheiro e com débitos pessoais crescentes, a maioria dos omaha não teve possibilidade de comprar ou alugar o equipamento pesado necessário para revolver o terreno duro da pradaria e começar a arar seus loteamentos. Esse problema era endêmico nas reservas indígenas do Oeste americano. Em uma tentativa de achar uma solução para ele, o senador Dawes propôs e aprovou uma emenda a seu decreto de loteamento em 1891, permitindo que o OIA arrendasse terras quando um índio "por motivos de idade ou falta de competência [...] não pudesse pessoalmente e com benefício para si próprio ocupar seu loteamento ou qualquer parte dele" (OTIS, 1983 [1934]:187). Esta emenda teria consequências bem abrangentes. A teoria que subscrevia o loteamento é que este deveria originalmente transformar americanos nativos em pequenos proprietários rurais. O arrendamento, no entanto, abriu as portas para que os índios se tornassem proprietários ausentes – ou, mais precisamente, para que o OIA administrasse suas terras diretamente para eles. Em 1892, 90% dos omaha estavam arrendando suas terras e vivendo dos aluguéis.

Segundo Judith Boughter,

> Doze anos passados do início da tutela, [os omaha] estavam muito piores do que quando primeiro receberam seus loteamentos. Eles recebiam somente o suficiente em aluguéis que permitia que eles comprassem uísque, e eles ainda não sabiam de nada sobre cidadania [...] Nos anos 90 do século XIX, quase todo agente ou reformador que investigava a situação da tribo citava a crescente dependência dos omaha em relação ao álcool (BOUGHTER, 1998:153).

Trinta anos antes, o abuso do álcool era praticamente desconhecido entre a tribo, mas nas primeiras décadas do século XX "poucos omaha controlavam seus loteamentos, muitos bebiam muito e ninguém parecia se importar com a situação" (BOUGHTER, 1998:120).

Outro problema logo surgiu ao longo do tempo. No caso de morte do receptor original de um lote, a terra era dividida entre os herdeiros sobreviventes, segundo as leis do estado onde o receptor original residia. À medida que as gerações se passavam, essa situação criou padrões incrivelmente complexos de posse de terra, pois um dado omaha podia ter direito a fragmentos de muitos acres, espalhados em loteamentos em lugares bem distintos. Em tais casos, a única solução era o arrendamento desses fragmentos com a administração do OIA ou a venda, também por intermédio do OIA, desses assim chamados "loteamentos herdados". O Indian Appropriation Act de 1902 permitiu que os herdeiros adultos do falecido vendessem suas terras, os compradores recebendo de imediato os títulos sem obrigações restantes. Os omaha, em geral, se opunham a essas vendas, mas muitos membros da tribo, sofrendo da absoluta falta de dinheiro, tinham pouca alternativa, a não ser vender seus lotes fragmentados. Os brancos do condado de Thurston ficaram animados com a nova lei e outra corrida atrás da terra dos omaha se iniciou. Os jornais da região chegaram a ponto de imprimir mapas da reserva, mostrando quais terras poderiam ser compradas. Uma tática comum utilizada por negociantes brancos para aumentar as vendas era ampliar o crédito aos herdeiros de um índio falecido, com taxas de juros que frequentemente oscilavam entre 100 e 1.500% (BOUGHTER, 1998:143).

Alice Fletcher tinha prometido aos omaha que suas terras não seriam passíveis de impostos e estariam inalienáveis por um quarto de século. Em 1906, no entanto, sua promessa foi quebrada pelo governo federal com o Burke Act. Esta lei declarava que a competência dos receptores de loteamento deveria ser julgada caso a caso. Ainda pior, a nova lei previa que um indivíduo poderia ser declarado competente pelo secretário do Interior (geralmente pelo aparato administrativo do OIA) antes que seu período de 25 anos de tutela tivesse se completado. Da mesma forma, o período de tutela podia ser ampliado ou reduzido.

Dois anos depois do Burke Act, mais de 100 omaha tinham sido declarados competentes pelo governo federal. No entanto, em 1909, o presidente Taft ampliou o período de tutela por mais uma década para quase todos os membros da tribo afundados em débitos. Os brancos locais, que estavam contando com o fim do período de tutela para taxar a reserva (e provavelmente confiscar e revender as terras por impostos atrasados) ficaram furiosos.

Motivado pela forte reação dos brancos, o comissário assistente indígena, Fred H. Abbot, abriu a primeira audiência de competência do OIA

sobre a reserva omaha em outubro de 1909. Dois funcionários do OIA e o editor do jornal do condado de Thurston percorreram a reserva entrevistando os membros da tribo. Baseados no testemunho destes três homens, o OIA dividiu os omaha em três classes: Classe Um, totalmente competentes; Classe Dois, semicompetentes, com direito a arrendar terras, mas não a vender loteamentos; e Classe Três, totalmente incompetentes, devendo permanecer sob total supervisão do governo, sem direito ao dinheiro coletado em seu nome dos arrendamentos. Em 10 de março de 1910, 294 omahas foram declarados competentes de Classe Um e 244 títulos de impostos foram emitidos para a terra indígena (*ibid.*).

Muitos regulamentos de competência foram descaradamente violados pelos comissários durante suas investigações. Beneficiários de loteamento que não sabiam falar, ler, ou escrever em inglês foram declarados totalmente competentes e os comissários até decidiram nomear alguns omaha que eles sequer tinham visto. Os brancos locais, logicamente, tentaram convencer os comissários a declararem tantos omahas competentes de Classe Um quanto possível. Muitas das terras sujeitas a impostos já tinham, em verdade, sido postas em juízo pelos brancos e o pagamento aos indígenas por essas terras era muitas vezes inferior ao valor do mercado.

Dessa forma, um escândalo imediatamente irrompeu e a investigação que se seguiu interrompeu todas as vendas de terras omaha. Durante esse período, muitos dos omaha que já tinham vendido seus lotes foram reclassificados como "incompetentes", ficando assim sem terra, além de totalmente enquadrados à tutela do OIA. De acordo com Judith Boughter, "Uma lista cuidadosamente investigada de transações de terras, envolvendo tanto os velhos como os novos receptores de loteamentos que receberam carnês/patentes de impostos em março de 1910, logo depois, revelou um padrão de patentes forçadas, hipotecas e vendas rápidas. Muitos dos receptores de loteamentos venderam suas terras poucas semanas após terem recebido as patentes definitivas. Um número assustador de omaha hipotecou e re-hipotecou suas terras" – alguns deles 10, 15 e até 21 vezes, antes de as venderem por 1 dólar. No período até 1912, 90% dos omaha patenteados como cidadãos competentes tinham vendido suas terras, 8% as tinham hipotecado e somente 2% ainda permaneciam com o controle de seus loteamentos (*ibid.*:153).

No entanto, o OIA continuou a declarar unilateralmente os omaha como competentes. Em 1912, o comissário do OIA Cato Sells deu a todos os índios mestiços, com menos de "metade de sangue indígena", patentes de competência e reinstalou as comissões de competência. Sells também

ordenou outra investigação dos omaha, e seus resultados foram significativos. De uma lista de 140 omaha, 18 tinham mantido suas terras, 10 as haviam vendido, mas tinham usado o dinheiro apurado de forma inteligente, e 111 deles – 80% do total – não tinham mais nada. Relatórios da reserva dos Sisseton nas Dakotas do mesmo período indicam que, de 222 indígenas qualificados como competentes, somente nove tinham mantido suas terras. No entanto, essas descobertas não parecem ter diminuído o ímpeto de Sell para declarar como competentes tantos índios quanto possível (idem, *ibidem*).

Durante a primeira década do século XX, um último problema com loteamento começou a aparecer. A política tinha sido planejada como parte integral da solução definitiva para a questão indígena nos Estados Unidos. Ao final de uma geração, esperava-se que o poder mágico da propriedade de terra individualizada já tivesse operado seu efeito de transformar os indígenas selvagens ou bárbaros em cidadãos americanos que fossem pequenos produtores rurais. Quase ninguém no campo político de assuntos indígenas ou entre os "amigos dos índios" pensava, então, que era necessário resguardar uma porção das terras tribais para gerações futuras de índios.

Neste ponto, mais uma vez, os omaha tiveram sorte, porque Alice Fletcher era uma agente relativamente competente de loteamento. Ela alocou cerca de 55.000 acres de terra da reserva para as crianças que ainda iriam nascer. No entanto, em 1893, como parte do Indian Appropriations Act (leis periodicamente implementadas para regulamentar a administração indígena) daquele ano, o loteamento dos omaha ampliou-se para dar 80 acres para as mulheres, 40 adicionais para os indivíduos que tivessem recebido somente 40 no loteamento original e 80 para crianças nascidas entre 1883 e 1893. As crianças que viessem a nascer depois de 1893 não eram tratadas por este ato e, assim, foram destituídas de sua porção das terras tribais. Quando aconteceu essa última distribuição, a terra foi dividida preferencialmente entre aqueles jovens omaha que concordaram em arrendá-la para os rancheiros brancos. Até o ano de 1900, a nova terra tinha sido alocada e quase toda fora arrendada. Portanto, em 1909, havia 520 omaha que tinham nascido a partir de 1893, e sobravam somente 4.500 acres de terra não loteada para essas crianças. Essa terra foi também vendida e cada criança sem um loteamento recebeu cerca de 285 dólares quando fez 15 anos – esse valor foi diminuído devido a taxas de vendas e de transações (*ibid*.:160).

Em 1916, um novo Indian Appropriations Act sujeitou o restante dos lotes indígenas aos impostos. Até essa data, menos de 300 dos 175.000 acres originais da reserva dos omaha permaneciam sob controle tribal. A maioria dos loteamentos tinha sido vendida para pagar débitos aos comerciantes brancos e os omaha ficaram reduzidos ao estado de pobreza, com endividamentos e sem terra, agarrando-se aos poucos fragmentos da reserva que sobraram. A situação da tribo era comum em toda a América indígena. A vida dos índios nos EUA – e especialmente nas reservas que tinham sido loteadas – era caracterizada por uma população rural empobrecida e crescente, espremendo sua subsistência em uma diminuta base de terras subcapitalizadas e desgastadas. No final dos anos 20 do século XX, os indígenas, como um todo, eram uma das mais pobres populações dos Estados Unidos (MERIAM, 1928).

O efeito do loteamento na antropologia

Como temos visto, o papel da antropologia durante os debates dos anos 80 do século XIX foi o de fazer uma releitura cientificista e secular do mito americano da missão civilizatória e de Destino Manifesto. Os trabalhos de "missionários científicos" como Alice Fletcher também forneceram um conjunto de procedimentos racionais e pragmáticos que poderia reorganizar as terras e as vidas dos americanos nativos segundo as teorias de evolução social defendidas pelo Bureau of Ethnology e adotadas como dogma pelo OIA.

A tendência entre os autores americanos que pesquisaram esta questão, porém, tem sido a de desconsiderar o impacto da antropologia no destino dos assuntos indígenas nos Estados Unidos. Aqueles que estudaram a contribuição de Alice Fletcher concordam que ela teve um efeito determinante na atribuição de loteamento para os omaha. Mas Joan Mark, que talvez tenha estudado a vida de Fletcher mais intensamente, afirma que a campanha tinha sido predeterminada para ser bem-sucedida, porque o terreno já havia sido preparado antes da chegada de Fletcher. Isto talvez seja verdade e, se assim o for, confirma as interpretações dadas para o período de reforma dos anos 80 do século XIX proposta por Priest, Prucha e outros acadêmicos (PRIEST, 1942; PRUCHA, 1976.

O consenso entre estes autores parece ser o de que o loteamento tornou-se uma nova política indígena por todo os Estados Unidos, porque tratava de uma série de interesses brancos, geralmente conflitantes, de uma forma publicamente palatável. Embora ele tenha violado tratados e subtraído o "excesso" de terras dos indígenas, a política mostrou-se aprazível para a

opinião pública liberal da elite da Costa Leste, porque enfatizava o que estavam sendo *dados* aos indígenas: uma alternativa à remoção forçada para o Território Indígena de Oklahoma, a cidadania americana e um título de terra de até 160 acres para cada indivíduo nativo. Essa generosidade aparente tornou mais fácil para a América branca finalmente desconsiderar, com uma consciência limpa, os tratados indígenas e o conceito de soberania nativa.

No entanto, os biógrafos de Fletcher tendem a se concentrar no seu papel como indivíduo, ao invés de em sua integração em um projeto mais abrangente que viu, no problema indígena do final do século XIX, uma oportunidade dourada para fundar e financiar a antropologia como uma ciência oficialmente reconhecida. Quando esses autores examinam a questão da antropologia em geral, eles geralmente admitem que o caso de Alice Fletcher não foi um caso isolado e extravagante. Até mesmo Mark afirma que a antropologia desempenhou um papel importante na construção da solução final para o problema indígena codificada pelo Ato Dawes:

> Praticamente da noite para o dia a assimilação, proposta em termos de loteamento de terras e eventual cidadania [dos índios], tornou-se o programa aceito para os índios entre os funcionários federais e a maioria dos reformadores. Era humano, prático, e até parecia estar apoiado pela melhor e mais nova teorização sociológica, a do antropólogo Lewis Henry Morgan (MARK, 1988:70-76).

Por outro lado, a maioria dos autores que estudou o debate sobre o loteamento dos anos 80 do século XIX de um ponto de vista mais geral manteve-se distante do papel dos antropólogos na questão. Em seu estudo do período, Padre Francis Paul Prucha devota somente umas poucas páginas aos antropólogos, preferindo concentrar-se nos missionários das agências ou nos reformistas no Congresso e na sociedade civil. Há reconhecimento, onde apropriado, das teorias de Morgan e das intervenções de Fletcher mas, no todo, a produção científica do período – sem mencionar a produção política do cientista – é deixada de lado (PRUCHA, 1976).

Dos autores que estudaram os debates dos anos 80 do século XIX sobre o loteamento indígena, praticamente o único que deu uma atenção especial ao papel da antropologia foi Frederick Hoxie, que sintetizou aquela atuação da seguinte forma:

> O impacto dos antropólogos na elaboração da política indígena foi cumulativo e indireto. Consistiu da influência da teoria social dinâmica de

> Morgan sobre discussões de progresso, o peso do otimismo de Powell e a perícia e as contribuições científicas de Alice Fletcher. Até a metade da década de 80 do século XIX, o público tinha um modelo específico para interpretar e moldar eventos, e uma estrutura de especialistas para inspirá-los. Powell podia enfatizar o potencial positivo da evolução social e Fletcher podia demonstrar o tipo de ação que a nova disciplina exigia, mas os críticos do Serviço Indígena não precisavam se basear nesses antropólogos. Eles agora tinham uma explicação coerente para as falhas do governo e um esquema prático de reforma. A ciência do homem dizia que a incorporação rápida dos indígenas americanos à sociedade "civilizada" era tanto possível como desejável. A assimilação total serviria de exemplo e encorajaria a irresistível marcha do progresso (HOXIE, 1984:28).

A análise de Hoxie identifica corretamente a antropologia como um fator que teve um papel importante no debate e reconhece Morgan como o principal teórico, Powell como o principal interlocutor com o Congresso e Fletcher como o trabalhador de campo que demonstrava que as teorias da civilização podiam ser transformadas em ação pragmática entre os indígenas. Mas até mesmo Hoxie classifica esse impacto como "indireto". O autor parece aqui separar as ações dos antropólogos da construção do "plano específico para a interpretação e o delineamento" do problema indígena. Pode realmente ser verdade que, uma vez este plano tenha sido estabelecido na mente do público e codificado em lei pelo Dawes Act, não havia mais necessidade de antropólogos para a sua implementação bem-sucedida. No entanto, o impacto da antropologia na criação deste plano, como pudemos ver pelos dados apresentados acima, foi bem direto e mesmo determinante, e não deve ser qualificado de outra maneira.

Se examinarmos o trabalho de Alice Fletcher entre os omaha como parte de um campo mais amplo de atividade antropológica, limitado, por um lado, pelas teorias de Morgan e, pelo outro, pelas intervenções de Powell junto ao Congresso, começaremos a entender que Fletcher não era simplesmente uma etnógrafa novata e inocente envolvida nos acontecimentos políticos simplesmente por acaso. Sua tragédia não foi, como Mark diria, ter se "enredado na política antes que tivesse tempo de se tornar antropóloga". Menos ainda pode ela ser simplesmente classificada como uma mulher que via primeiro a sua obrigação para com a humanidade, ao invés de privilegiar a ciência, como Lurie a descreveu (MARK, 1988:66; LURIE, 1966a:84). Essas leituras da carreira de Fletcher deixam de considerar o aspecto mais importante: na antropologia americana do final do século XIX, não havia uma divisão clara entre a etnografia junto aos nativos e o

trabalho político e social em nome deles. Ambos eram claramente baseados em teorias antropológicas. Como observamos acima, a etnografia era vista como parte integrante de um projeto maior, envolvendo a evolução guiada da humanidade, cujas raízes ideológicas podem ser encontradas no mito americano de Destino Manifesto.

Depois que seu trabalho entre os índios nez percé terminou, Fletcher retornou a Washington D.C. e dedicou a maior parte do resto de sua carreira – como Owen Dorsey tinha feito antes dela – a escrever sobre os resultados das observações que havia feito ao longo de seu trabalho "missionário". Ela era bastante respeitada pela antropologia da época, tendo se tornado uma colaboradora do Bureau of Ethnology do Smithsonian, presidente da Sociedade de Antropologia de Washington e membro fundador da Associação Antropológica Americana. Estas conquistas não ocorreram *a despeito* de seu trabalho anterior no OIA, mas principalmente *por causa* dele. Não encontrei qualquer registro de uma crítica a ela por parte de seus colegas da antropologia por ter privilegiado a antropologia prática em detrimento da teórica. Para dizer a verdade, não me deparei com qualquer indicação de que esse tipo de divisão tenha sido ao menos reconhecido por seus pares, em um sentido absoluto, como a citação de Mason, que começa o Capítulo III, ilustra.

No campo da disciplina nascente da antropologia nos Estados Unidos, no final do século XIX, o trabalho de Fletcher claramente complementava o de Morgan e Powell. Ela oferecia a experiência que apontava a habilidade da antropologia em contribuir para a administração científica de povos subordinados. Powell podia afirmar que a antropologia tinha esse potencial; Fletcher mostrava como esse potencial podia funcionar na prática. Ela demonstrou como se poderia "atingir a raiz" da coerência social dos indígenas, reforçando certo tipo de individualismo, exatamente como a leitura que Powell fez das teorias de Morgan.

Como Thomas Biolsi observa, o problema para o OIA no final do século XIX era como criar um "indivíduo" indígena que pudesse se encaixar facilmente no esquema administrativo de um governo republicano e em uma economia de mercado na qual a terra e o trabalho eram vistos como *commodities*. À medida que os índios se desenvolviam, transformando-se de povos com um papel especializado na fronteira, exterior da sociedade nacional, para povos no âmago dessa mesma sociedade, eles tinham de ser pressionados a se conformarem com uma definição mínima de individualidade moderna baseada no mercado. Somente dessa maneira poderiam ser reconstruídos como pessoas sociais que se encaixariam no Estado-nação

americano e na economia capitalista. Seguindo Foucault, Biolsi entende esse processo como de *sujeição*, com espaços sendo construídos e nos quais os seres humanos são habilitados a participar da vida social das instituições públicas, da economia e do corpo de política nacional:

> [Esse processo] invoca a promulgação oficial de classificações sociais fundamentais pelas quais os indivíduos passam a ser *conhecidos* (por eles próprios, por outros indivíduos e pelos funcionários do Estado) e têm permissão para agir. A sujeição também invoca ligações com essas classificações de poder, tanto negativas como positivas: não somente podem os indivíduos ser punidos pelos funcionários por violarem essas classificações sociais, como eles rapidamente descobrem que obedecer a elas abre as avenidas de capacitação [*avenues of enablement*]. Portanto, a sujeição não é imposta absolutamente de cima; ela também seduz o subalterno a viver por seus regulamentos, e assim forma interesses próprios, novos e predizíveis modos de ver o mundo e padrões comportamentais (BIOLSI, 1995:29-30; FOUCAULT, 1979).

Neste sentido, Alice Fletcher trabalhou para "sujeitar" os índios em vários níveis distintos. Um deles, é lógico, era como os possuidores dos "segredos sibilinos" de uma "forma de vida em vias de desaparecimento", os quais tinham de ser descobertos e preservados pela etnografia. Esta forma de sujeição, no entanto, era completamente congruente com os esforços de Fletcher de reconstruir os indígenas como pequenos produtores agroculturais americanos. Para atingir este objetivo, ela os inscreveu nos arquivos burocráticos do Serviço Indígena como donos de loteamentos individuais; como seres racializados *de sangue misturado* ou *puro-sangue;* como seres políticos *progressistas* ou *tradicionais e refratários;* e como membros de *famílias* nucleares, ligados por estruturas de herança verticais. Mais importante: Fletcher ligava todas estas categorias a um processo autoritário de distribuição de terra que assumiu o controle das terras comunais da reserva, tirando-as das mãos dos omaha e alocando-as sob o controle do OIA. Eram premiados aqueles omaha que estavam dispostos a trabalhar dentro deste esquema proposto, ao mesmo tempo em que eram punidos os que não estavam dispostos.

Depois do loteamento, os omaha podiam ser de dois tipos principais: cidadãos americanos *competentes* de traços individualizados ou indígenas *incompetentes* sob a tutela do OIA, uma massa tribal indistinta cujo uso da terra era supervisionado pelo Serviço Indígena. Dependia do indivíduo nativo provar sua competência para o OIA, que não obstante se reservava

o direito de declarar tal competência quase a seu bel-prazer, sem nenhuma prova necessária, quando essa poderia ser do interesse das elites brancas locais. Tal declaração de competência não era uma questão trivial, pois índios *competentes* eram sujeitos a impostos municipais e estaduais, podiam vender seus loteamentos e – crucialmente – ter seus loteamentos confiscados para cobrir débitos, enquanto indígenas *incompetentes* podiam, em essência, ser forçados a fazer o que o OIA quisesse com suas terras.

É errado atribuir inteiramente aos antropólogos responsabilidade por essa estrutura. Mas também é incorreto ver nela o papel do antropólogo como indireto ou inconsequente. Quando considerado no contexto maior das atividades antropológicas da época, é óbvio que o trabalho de Fletcher produziu os resultados pragmáticos que Powell e Morgan previam. Isto ajudou a consagrar a antropologia como um ramo útil das ciências governamentais e deu, por seu lado, o espaço e os fundos que tornaram possível estudar as questões mais problemáticas e caras aos antropólogos. Nesse sentido, a *antropologia aplicada* pode ser vista como se tivesse nascido antes, ou ao menos simultaneamente com suas variantes mais teóricas. Nos Estados Unidos, a fundação e a elaboração da antropologia *teórica* – pelo menos enquanto disciplina institucionalizada – era assegurada pelo trabalho da antropóloga como uma cientista *aplicada* durante os debates de loteamento.

Podemos então ampliar as observações de Talal Asad sobre a relação entre colonialismo e antropologia, ao menos no caso dos Estados Unidos: o engajamento com as questões práticas de como governar os nativos era muito importante para a fundação e a reprodução da antropologia como uma ciência naquela nação. No entanto, é possível também ir bem além das observações de Asad, pois, como vimos anteriormente, a antropologia não era de pouca importância para as estruturas estatais que governavam os nativos nos anos 80 do século XIX: ela ajudou a mostrar ao Estado as feições futuras de tal questão.

Mas o trabalho antropológico aplicado do final do século XIX nos Estados Unidos também teve um impacto nas próprias teorias antropológicas, pois ajudou a construir a figura do indígena moderno como um ser *culturalmente desorganizado*, o que viria a se tornar um dos mais caros objetos dos estudos antropológicos durante boa parte do século XX.

Como Thomas Biolsi observa no contexto dos Lakota, embora as políticas do OIA durante meio século (de 1880 a 1930) possam ser descritas como "aculturação direta" ou até como "etnocídio", elas são mais utilmente compreendidas como políticas que geraram e sustentaram a individualidade

dos Lakota (BIOLSI, 1995:30). Dessa forma, o campo político de assuntos indígenas pode ser visto como elemento absolutamente constitutivo das modernas identidades indígenas nos Estados Unidos, um ponto repetidamente enfatizado por Vine Deloria Junior (DELORIA, 1970, 1997).

Assim, através do engajamento prático nos assuntos indígenas, a antropologia do século XIX ajudou concretamente a formular o "ser-índio" moderno, situando-o em muitos casos como um sinônimo de pobreza rural, alcoolismo e uma queda para comportamentos "criminosos" e "dissolutos". Nos anos 1920, Margaret Mead visitaria os omaha, caracterizando a tribo como "seriamente desmoralizada" e "culturalmente desorganizada". Mead atribuía a situação dos índios ao funcionamento natural do processo de aculturação, que os colocava como seres "sem cultura própria" – uma análise que seria largamente repetida por outros antropólogos americanos nas décadas de 30 e 40 do século XX (BENEDICT, 1934; MACGREGOR, 1946; MEAD, 1966 [1932]; MEKEEL, 1936; SAPIR, 1924).

Todavia, como vimos antes, a pobreza e a desorganização dos omaha no século XX eram o resultado de uma política bem planejada e eficientemente executada, implementada por uma etnóloga competente, seguindo as melhores teorias antropológicas da época. Se era verdade que os omaha fossem "sociologicamente desorganizados" em 1924, era igualmente verdadeiro que tal desorganização era o efeito previsto dos "golpes contra as instituições de tribalismo", tão energicamente defendidos por Powell e Fletcher como soluções antropologicamente corretas para o problema indígena em geral. O que Mead tencionava observar *in natura* como resultado de forças genéricas e transumanas era, de fato, uma construção sócio-histórica muita específica, cujo arquiteto principal foi a antropologia de 50 anos antes.

Mas os esforços de Fletcher, Powell e seus aliados teriam um efeito mais sutil e de longo alcance sobre a antropologia. Como Johannes Fabian observa em *Time and the Other,* a revolução de Darwin na ciência foi primariamente responsável pela transformação do Outro *pagão* – eternamente marcado para a conversão e a salvação – no Outro *selvagem,* eternamente não preparado para a civilização. No entanto, de forma irônica, a antropologia federal americana do final do século XIX, nascida em um contexto republicano, protestante e abolicionista que se seguiu à vitória do norte na Guerra Civil, serviu para reinserir um paradigma de conversão nos assuntos indígenas americanos. Ela secularizou a salvação do Outro primitivo e, assim fazendo, introduziu um estilo evangélico no âmago da antropologia americana que estava em desacordo com as modernas noções

social-darwinistas acerca do distanciamento temporal/espacial do Outro. Embora esta tendência nunca tenha se tornado hegemônica na antropologia americana durante o meio século seguinte, de forma semelhante, ela nunca foi totalmente exorcizada.

Talvez este fato esteja na raiz da opção da antropologia americana contemporânea por "lembrar para esquecer" o papel exercido pela antropologia na construção dos assuntos indígenas, e a frequente descrição, feita por ela, dessas atividades como lapsos momentâneos de razão objetiva ou *shows* paralelos entediantes, de importância secundária para o entendimento histórico das atividades científicas da disciplina. Em um país cujos mitos fundamentais estão profundamente marcados pela excepcionalidade utópica, talvez seja inevitável que nenhuma cosmologia a respeito do Homem possa estar desligada das tentativas de (nas palavras de Fabian) "encurralar" o que se considera a periferia da humanidade, trazendo-a de "volta para dentro do rebanho guardado pelo Pastor Divino" (FABIAN, 1983:26).

Esta característica, no entanto, é fundamentalmente *embaraçosa* para os praticantes de uma disciplina que, nos últimos 125 anos, procurou cultivar uma objetividade marcada por um distanciamento sempre crescente de seu objeto de estudo. Todavia, como alunos brasileiros de uma antropologia profundamente influenciada por teorias americanas sobre *identidade* e *herança étnica,* é mister que reconheçamos que tais conceitos não estão – e nunca estiveram – ausentes de implicações e de aplicações políticas.

Referências bibliográficas

Livros, Teses e Artigos

AHERN, W. H. An Experiment Aborted: Returned Indian Students in the Indian School Service. In: *Ethnohistory*, v. 44, n. 2, 1997.

ANDERSON, Harry. Fur Traders as Fathers: The Origins of the Mixed-Blood Community among the Rosebud Sioux. In: *South Dakota History*, v. 3, n. 1, 1973.

__. The Waldron-Black Tomahawk Controversy and the Status of Mixed Blood Among the Teton Sioux. In: *South Dakota History*, v. 21, n. 1, 1991.

ASAD, Talal. *Anthropology and the Colonial Encounter*. NYC: Humanities Press, 1973.

AXTELL, James. *The European and the Indian*. Oxford: Oxford University Press, 1981.

BALL, Edward. *Slaves in the Family.* Nova York: Penguin, 1998.

BALTZELL, Digby E. *Puritan Boston and Quaker Philadelphia*. Nova York: The Free Press, 1979.

__. *The Protestant Establishment*. Nova York: Random House, 1964.

BANNAN, Helen Marie. *Reformers and the "Indian Problem"; 1878-1887 and 1922-1934*. Dissertation, Syracuse University, 1976.

BARNES, R. H. A Legacy of Misperception and Invention: The Omaha Indians in Anthropology. In: CLIFTON, J. (Ed.). *The Invented Indian*. New Brunswick/ N.J.: Transaction Publishers, 1990.

__. *Two Crows Denies it: A History of Controversy in Omaha Sociology.* Lincoln: University of Nebraska Press, 1984.

BARTH, Frederik. Os grupos étnicos e suas fronteiras. In: LASKE, Tomke (Ed.). *O guru, o inicador, e outras variações antropológicas*. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2000.

BEIDER, Robert E. Anthropology and the History of the American Indian. In: *American Quarterly,* v. 33, n. 3, 1981.

BELLAH, Robert N. *The Broken Covenant*. Nova York: The Seabury Press, 1975.

BENEDICT, Jeff. *Without Reservation: the Making of America's most Powerful Indian Tribe and the World's Largest Casino*. Nova York: Harper Collins, 2000.

BENEDICT, Ruth. *Patterns of Culture*. Nova York: Houghton Mifflin, 1934.

__. *The Chrysanthemum and the Sword; Patterns of Japanese Culture*. Boston: Houghton Mifflin, 1946.

BERCOVITCH, Sacvan. *The American Jeremiad*. Madison WI: University of Wisconsin Press, 1978.

BERKHOFER, Robert F. *Salvation and the Savage*. Westport, CT: Greenwood Press, 1965.

BHABHA, Homi K. DissemiNation: Time, Narrative and the Margins of the Modern Nation. In: *Nation and Narration*. Londres/Nova York: Routledge, 1990.

BIOLSI, Thomas. Bringing the Law Back In: Legal Rights and the Regulation of Indian-white Relations on Rosebud Reservation. In: *Current Anthropology*, v. 36, 1995.

__. The Anthropological Construction of Indians: Haviland Scudder Mekeel and the Search for the Primitive in Lakota Country. In: BIOLSI, T.; ZIMMERMAN, J. (Ed.). *Indians and Anthropologists:* Vine Deloris Jr. and the Critique of Anthropology. Tuscon: University of Arizona Press, 1997.

__. The IRA and the Politics of Acculturation: The Sioux Case. In: *American Anthropologist,* v. 87, n. 3, Sept. 1985.

__. The Birth of the Reservation: Making the Modern Individual among the Lakota. In: *American Ethnologist*, v. 22, n. 1, 1992.

__. *Organizing the Lakota:* The Political Economy of the New Deal on the Pine Ridge and Rosebud Reservations. Tuscon: University of Arizona Press, 1998 [1992].

BLU, Karen. *The Lumbee Problem:* The Making of an American Indian People. Nova York: Cambridge University Press, 1980.

BOAS, Franz. *The Mind of Primitive Man*. NYC: Free Press, 1965 [1911].

BONFIL, Guilermo. Do indigenismo da revolução à antropologia crítica. In: JUNQUEIRA C. *et al*. (Ed.). *Antropologia e Indigenismo na America Latina*. São Paulo: Cortez, 1981.

BORNEMAN, John. American Anthropology as Foreign Policy. In: *American Anthropologist*, v. 97, n. 4, 1995.

BOUGHTER, Judith A. *Betraying the Omaha Nation*. Norman: University of Oklahoma Press, 1998.

BOURDIEU, Pierre. *Language and Symbolic Power*. Cambridge: Harvard Press, 1991 [1981].

__. La représentation politique. Elements pour une théorie du champ politique. In: *Actes de la Recherche em Sciences Sociales,* v. 36, 1981.

__. *The Logic of Practice*. Stanford CA: Stanford University Press, 1990 [1980].

BRESLAW, Elaine G. *Tituba:* The Reluctant Witch of Salem. Nova York: New York University Press, 1996.

BRINTON, Daniel G. The Aims of Anthropology. In: *Science*. New Series, v. 2, n. 35, 1895.

BRUNNER, Edward M.; TURNER, Victor W. (Ed.). *The Anthropology of Experience*. Chicago: University of Illinois Press, 1986.

BURNETTE, R.; KOSTER, J. *The Road to Wounded Knee*. Nova York: Bantam Books, 1974.

CALDER, Angus (Ed.). *Wars*. Nova York: Penguin, 1999.

CALLOWAY, Colin G. *New Worlds for All*. Baltimore: John Hopkins University Press, 1997.

CARLSON, Leonard. *Indians, Bureaucrats, and Land:* The Dawes Act and the Decline of Indian Farming. Westport, Connecticut: The Greenwood Press, 1981.

CANNY, Nicholas P. The Ideology of English Colonization: From Ireland to America. In: *William and Mary Quarterly*, n. 30, 1973.

CHAPUT, Donald. Generals, Indian Agents, Politicians: The Doolittle Survey of 1865. In: *Western Historical Quarterly*, v. III, n. 3, July 1972.

CHOMSKY, Noam. *American Power and the New Mandarins*. Nova York: Pantheon, 1969.

CHURCHILL, Ward; VANDER WALL, Jim. *Agents of Repression:* The FBI's Secret War against the Black Panther Party and the American Indian Movement. Boston: South End Press, 1988.

CHURCHILL, Ward. *Struggle for the Land*. Monroe, MN: Common Courage Press, 1993.

__. *A Little Matter of Genocide*. San Francisco: City Light Books, 1997.

COHEN, Felix. *Handbook of Federal Indian Law*. Washington: U.S. Government Printing Office, 1942.

COLBY, Gerard ; DENNET, Charlotte. *Thy Will Be Done*. Nova York: Harper-Collins, 1995.

COMAROFF, Jean ; COMAROFF, John. *Of Revelation and Revolution*. Chicago: University of Chicago Press, 1991. v.1.

COMAS, Juan. *La Antropologia Social Aplicada en Mexico:* Trayectoria e Antologia. Mexico: InInIn, 1964.

COMMAGER, Henry S. *The American Mind:* An Interpretation of American Thought and Character cince the 1880's. New Haven: Yale University Press, 1950.

CLEAVER, Eldridge. *Soul on Ice*. Nova York: Dell, 1968.

COWEN, Michael ; SHENTON, Robert. The Invention of Development. In: CRUSH, Jonathan (Ed.). *Power of Development*. NYC: [s.n.], 1998.

CLIFTON, James (Ed.). *The Invented Indian*. New Brunswick, N.J.: Transaction Publishers, 1990.

CROW DOG, Mary. *Lakota Woman*. Nova York: Grove Weidenfeld, 1990.

DANIELS, Robert E. Cultural Identities among the Oglala Sioux. In: NURGE, Ethel (Ed.). *The Modern Sioux:* Social Systems and Reservation Culture. Lincoln: University of Nebraska Press, 1970.

DAVIS, Angela Y. *Women, Race and Class*. NYC: Random House, 1981.

DAVIS, Mike. *Dead Cities*. NYC: New York Press, 2002.

DELORIA, Philip. *Playing Indian*. New Haven: Yale University Press, 1998.

DELORIA, Vine. Conclusion: Anthros, Indians and Planetary Reality. In: BIOLSI, T.; ZIMMERMAN, L. (Ed.). *Indians and Anthropologists:* Vine Deloria Jr. and the Critique of Anthropology. Tuscon: University of Arizona Press, 1997.

__. *Custer Died for Your Sins*. Normon, OK: University of Oklahoma Press, 1970.

__. (Ed.). *The Indian Reorganization Act:* Congresses and Bills. Norman, OK: University of Oklahoma Press, 2002.

DE TOCQUEVILLE, Alexis. *Democracy in America*. Nova York: Harper and Row, 1988 [1948].

DIPPIE, Brian. *The Vanishing American:* White Attitudes and U.S. Indian Policy. Middletown CT: Wesleyan University Press, 1982.

DOWER, John W. *War Without Mercy:* Race and Power in the Pacific. Nova York: Pantheon, 1987.

DRINNON, Richard. *Facing West:* The Metaphysics of Indian-Hating and Empire Building. Norman, OK: University of Oklahoma Press, 1997 [1980].

ELIAS, Norbert. *O processo civilizador.* Rio de Janeiro: Zahar, 1990 [1939].

ESSON, D.M.R. *The Curse of Cromwell:* A History of the Ironside Conquest of Ireland, 1649-1653. Totowa, N.J.: Rowman and Littlefield, 1971.

FABIAN, Johannes. *Time and the Other:* How Anthropology Makes its Object. Nova York: Columbia University Press, 1983.

FENNIMORE COOPER, James. *The Last of the Mohicans*. Nova York: Carey & Lea, 1826.

FERGUSON, James. *The Anti-Politics Machine*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1994.

FEY, H.E. ; MCNICKLE, D'Arcy. *Indians and Other Americans:* Two Ways of Life Meet. Nova York: Harper, 1959.

FLETCHER, Alice C. *Indian Education and Civilization a Report Prepared in Answer to Senate Resolution of February 23, 1885*. Washington D.C.: Government Print Office, 1888.

FLETCHER Alice C. ; LAFLESCHE, Francis. *The Omaha Tribe*. Lincoln: University of Nebraska Press, 1972 [1911].

FOUCAULT, Michel. *Microfísica do poder.* Rio de Janeiro: Graal, 1979.

__. Biopower. In: RABINOW, P. (Ed.). *The Foucault Reader.* Nova York: Pantheon, 1984.

__. Panopticism. In: RABINOW, P. (Ed.). *The Foucault Reader.* Nova York: Pantheon, 1984 [1977].

FRANCHETTO, Bruna *et al. Notas sobre a legislação e a política indigenistas norte-americanas*. Rio de Janeiro, 1986. (Unpublished.)

GAY, E. Jane. *With the Nez Perces:* Alice Fletcher in the Field, 1889-1992. Lincoln, NE: University of Nebraska Press, 1981.

GREEN, Norma Kidd. *Iron Eye's Family*. Lincoln Neb: Johnsen Publishing Company, 1969.

GRISWOLD, Wesley S. *A Work of Giants:* Building the First Transcontinental Railroad. NYC: McGraw-Hill, 1962.

GROBSMITH, Elizabeth. *Lakota of the Rosebud*. NYC: Holt, Rineheart and Winston, 1981.

GUIMARAENS, Dinah Tereza P. *A reinvenção da tradição:* ícones nacionais de duas Américas. (Tese de Doutorado) – PPGAS/UFRJ, 1998.

GUMP, James O. *The Dust Rose Like Smoke*. Lincoln, NE: University of Nebraska Press, 1994.

HAGAN, William T. *The Indian Rights Association:* The Herbert Welsh Years, 1882-1904. Tuscon AZ: University of Arizona Press, 1985.

HAGEN, E.E. ; SHAW, L.C. *Sioux on the Reservations:* the American Colonial Problem. Boston: MIT, 1960.

HANDLER, Richard. *Excluded Ancestors*. Madison, WI: University of Wisconsin Press, 1999.

HEIDENREICH, C. Adrian. The Sins of Custer are not Anthropological Sins: A Reply to Mark E. Randall. In: *American Anthropologist,* v. 74, n. 4, 1972.

HINSLEY, Curtis M. Anthropology as Science and Politics: The Dilemmas of the Bureau of American Ethnology, 1879-1904. In: GOLDSCHMIDT, W. (Ed.). *The Uses of Anthropology*. Washington: American Anthroological Association, 1979.

__. From Shell-heaps to Stelae: Early anthropology at the Peabody Museum. In: STOCKING, G. (Ed.). *Objects and Others*. Madison WI: UW Press, 1988 [1985].

__. *The Smithsonian and the American Indian:* Making a Moral Anthropology in Victorian America. Washington D.C.: Smithsonian Institution Press, 1981.

__. Zunis and Brahmins: Cultural Ambivalence in the Gilded Age. In: STOCKING, G. (Ed.). *History of Anthropology 6:* Romantic Motives. Madison, WI: University of Wisconsin Press, 1989.

HOXIE, Frederick E. *A Final Promise*. Lincoln, NE: University of Nebraska Press, 2001 [1984].

__. Crow Leadership Admidst Reservation Oppression. In: *Struggle for Political Autonomy*. D'arcy McNickle Center for the History of the American Indian, Occasional Papers in Curriculum n.11. Chicago, 1989.

__. *Parading Through History:* The Making of the Crow Nation in America, 1805-1933. Nova York: Cambridge University Press, MA, 1995.

__. Redefining Indian Education: Thomas J. Morgan's Program in Disarray. In: *Arizona and the West,* v. 24, n. 1, 1982.

JACKSON, Helen Hunt. *A Century of Dishonor:* A Sketch of the United States Government's Dealings with Some of the Indian Tribes. Nova York: Indian Head Books, 1994 [1881].

JENNINGS, Francis. *The Invasion of America*. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1975.

JOHANNSEN, Robert W. The Meaning of Manifest Destiny. In: HAYNES, Sam W.; MORRIS, Christopher (Ed.). *Manifest Destiny and Empire:* American Antebellum Expansionism. College Station, Texas: Texas A&M University Press, 1997.

KEEGAN, John. *The Face of Battle*. NYC: Viking Press, 1976.

KERBER, Linda K. The abolitionist Perception of the Indian. In: *The Journal of American History*, v. 62, n. 2, 1975.

KERN, Virginia. *Scenes from the High Desert:* Julian Steward's Life and Theory. Campaign-Urbana: University of Illinois Press, 2003.

KUPER, Adam. *Culture*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1999.

LAFARGE, Oliver. *The Changing Indian*. Norman: University of Oklahoma Press, 1942.

LAFEBER, Walter. *The American Age*. Nova York: W.W. Norton, 1989.

LEWIS, D.R.; WASH, W. Reservation Leadership and the Progressive-Traditional Dichotomy: William Wash and the Northern Utes, 1865-1928. In: *Ethnohistory*, v. 38, n. 2, 1991.

LURIE, Oestreich Lurie. Selective Recollections on Anthropology and Indians. In: *Current Anthropology,* v. 39, n. 4, 1998.

__. The Lady from Boston and the Omaha Indians. In: *American West*, v. 3, n. 4,1966a. __. Relations Between Indians and Anthropologists. In: WASHBURN, W. (Ed.). *Handbook of North American Indians*. Washington D.C.: Smithsonian Press, 1988. v. 4.

__. Women in Early American Anthropology. In: HELM, June (Ed.). *Pioneers of American Anthroplogy.* Seattle: University of Washington Press, 1966b.

LYTLE, Clifford M.; DELORIA, Vine. *American Indians, American Justice*. Austin, TX: University of Texas Press, 1983.

__. *The Nations Within*. Nova York: Pantheon Books, 1984.

MACGREGOR, Gordon. *Warriors Without Weapons:* A Study of the Personality and Development of the Oglala Sioux of Pine Ridge, South Dakota. Chicago: University of Chicago Press, 1946.

MALCOMSON, Scott. *One Drop of Blood:* The American Misadventure of Race. Nova York: Farrar, Strauss, Giroux, 2000.

MALIK, Kenan. *The Meaning of Race*. London: Palgrave-Macmillan, 1996.

MAMDANI, Mahmood. Introduction: Thinking Through Africa's Impasse. In: *Citizen and Subject*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1996.

MARDEN, David L. Anthropologists and Federal Indian Policy Prior to 1940. *The Indian Historian,* v.5, n. 4, Winter, 1972.

MARDOK, Robert Winston. *The Reformers and the American Indian*. Columbia, Missouri: University of Missouri Press, 1971.

MARK, Joan. *A Stranger in Her Native Land:* Alice Fletcher and the American Indians. Lincoln, NE: University of Nebraska Press, 1988

__. *Four anthropologists:* An American Science in its Early Years. Nova York: Science History Publications, 1981.

MARROQUÍN, Alejandro. *Balance del indigenismo. Informe sobre la política indigenista en América*. México: INI, 1977.

MARSTON, Daniel. *The Seven Years War.* Cambridge UK: Osprey Publishing, 2001.

MARTIN, Mary E. *Protestantism in the United States:* Righteous Empire. Nova York: Charles Scribner's sons, 1986.

__. *Righteous Empire:* The Protestant Experience in America. Nova York: Dial Press, 1970.

MATTHIESSEN, Peter. *In the Spirit of Crazy Horse*. Nova York: Penguin Group, 1995 [1975].

MCDONNELL, Janet A. *The Dispossession of the American Indian, 1887–1934*. Bloomington: Indiana University Press, 1991.

MCLOUGHLIN, William G. (Ed.). *The American Evangelicals, 1800-1900*. Nova York: Harper Torchbooks, 1968.

MCNICKLE, Darcy. *They Came Here First*. Nova York: Harper and Row, 1949.

MEAD, Margaret. *The Changing Culture of an Indian Tribe*. Nova York: Capricorn Books, 1966 [1932].

MEKEEL, H.S. The Economy of a Modern Teton Dakota Community. In: SAPIR, Edward; SPIER, Leslie (Ed.). *Yale University Publications in Anthropology.* New Haven: Yale University Press, 1936. n.6.

MERIAM, Lewis *et al. The Problem of Indian Administration*. Baltimore: Johns Hopkins Press, 1928.

MILLER, David H. Sitting Bull's White Squaw. In: *Montana*, v. 14, n. 2, 1964.

MOONEY, James. *The Ghost Dance Religion and Wounded Knee*. Nova York: Dover, 1973 [1896].

MORGAN, Lewis Henry. *Ancient Society*. Tucson: University of Arizona Press, 1985 [1877].

__. *League of the Ho-de'-no-sau-nee or Iroquois*. Nova York: Burt Franklin. 1901 [1851]. 2 v.

MYERS, Thomas P. The Birth and Rebirth of the Omaha. Lincoln: University of Nebraska Museum, 1991.

NABOKOV, Peter. *Native American Testimony*. Nova York: Penguin Books, 1978.

NOVACK, George. *America's Revolutionary Heritage:* Marxist Essays. Nova York: Pathfinder Press, 1976.

OLIVEIRA FILHO, João Pacheco. *Indigenismo e territorialização*. Rio de Janeiro: Contra Capa, 1998.

OTIS, D.S. *The Dawes Act and the Allotment of Indian Lands*. Norman: University of Oklahoma Press, 1973 [1937].

PACHECO, Josephine F. O índio norte-americano. In: *O problema do racismo nos Estados Unidos*. Curitiba: Universidade Federal do Paraná, 1983.

PAGDEN, Anthony. *The Fall of Natural Man:* The American Indian and the Origins of Comparative Ethnology. Cambridge: Cambridge University Press, 1982.

PEARCE, Roy Harvey. *Savagism and Civilization*. Berkeley, CA: University of California Press, 1988 [1953].

PHILLIPS, Kevin. *The Cousins' Wars:* Religion, Politics and the Triumph of Anglo-America. Nova York: Basic Books, 1999.

POWELL, J. W. From Barbarie to Civilization. In: *American Anthropologist,* v. 1, n. 2, 1888.

__. *Indians West of the Rocky Mountains; Statement of Major J.W. Powell Made Before the Committee on Indian Affairs, as to the Condition of the Indian Tribes West of the Rocky Mountains*. Washington D.C.: Government Print Office, 1874.

__. *Wyandot Government:* A Short Study of Tribal Society. Washington D.C.: Government Print Office, 1880.

PRATT, Mary Louise. *Imperial Eyes:* Travel Writing and Transculturation. Londres: Routledge, 1992.

PRICE, Catherine. Lakota and Euroamericans: Contrasted Concepts of 'Chieftainship' and Decision-Making Authority. *Ethnohistory,* v. 41, n. 3, Summer, 1994.

PRIEST, Loring B. *Uncle Sam's Step Children:* The Reformation of United States Indian Policy, 1865-1887. New Brunswick: Rutgers University Press, 1942.

PRUCHA, Francis Paul. *A Bibliographical Guide to the History of Indian-White Relations in the United States*. Chicago: University of Chicago Press, 1977a.

__. *American Indian Policy in Crisis:* Christian Reformers and the Indian, 1865-1900. Norman, OK: University of Oklahoma Press, 1976.

__. *Atlas of American Indian Affairs*. Lincoln: University of Nebraska Press, 1990.

__. (Ed.). *Documents of United States Indian Policy*. Lincoln: University of Nebraska Press, 2000.

__. New Approaches to the Study of the Administration of Indian Policy. In: PRUCHA, F.P. (Ed.). *Indian Policy in the United States:* Historical Essays. Lincoln: University of Nebraska Press, 1981.

__. *The Great Father.* Abridged edition. Lincoln: University of Nebraska Press, 1986.

__. *United States Indian Policy:* A Critical Bibliography. Bloomington: Indian University Press, 1977b.

RANDALL, Mark E.Custer Died for Our Sins. In: *American Anthropologist*, v.73, n. 4, 1971.

RIST, Gilbert. *The History of Development:* From Western Origins to Global Faith. London: Cape Town Books, 1999.

ROMERO, Sílvio. *História da Literatura Brasileira*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1949 [1888].

SAID, Edward W. *Orientalism*. Nova York: Random House, 1978.

SAPIR, Edward. Culture, Genuine and Spurious. In: MANDELBAUM, David G. (Ed.). *Culture, Language and Personality:* Selected Essays. Berkeley: Univ. of California, 1949 [1924].

SCHOULTZ, Lars. *Estados Unidos*: poder e submissão. Bauru, SP: EDUSC, 1998.

SCHNEIDER, David. *American Kinship:* A Cultural Account. Englewood Cliffs, NJ: Prentice Hall, 1968.

SCOTT, James C. *Seeing Like a State:* how Certain Schemes to Improve the Human Cndition have Failed. New Haven: Yale University Press, 1998.

SIDER, Gerald M. Lumbee Indian Cultural Nationalism and Ethnogenesis. *Dialectical Anthropology,* v.1, 1976.

SMEDLEY, Audrey. *Race in North America:* Origin and Evolution of a Worldview. New York: Perseus Books, 1998.

SMITHSONIAN INSTITUTION. *Annual report of the Bureau of American Ethnology to the Secretary of the Smithsonian Institution*. Washington D.C.: Government Print Office, 1880.

__. *Annual report of the Bureau of American Ethnology to the Secretary of the Smithsonian Institution*. Washington D.C.: Government Print Office, 1881.

SOUZA LIMA, Antônio Carlos. *Aos fetichistas, Ordem e Progresso*. (Dissertação de Mestrado) – PPGAS/ UFRJ, Rio de Janeiro, 1985.

__. Indigenismo e Geopolítica: Projetos Militares para os Índios no Brasil. In: OLIVEIRA ; LIMA. *Antropologia e indigenismo*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 1990. n.1.

__. O Governo dos Índios sob a Gestão do SPI. In: CUNHA, Manuela Carneiro da (Ed.). *História dos Índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

__. O santo soldado. In: *Comunicações*, v. 21, 1991.

__. *Um grande cerco de paz*. Petrópolis: Vozes, 1995.

SPICER, Edward H. *A Short History of the Indians of the United States*. NYC: Van Nostrand Reinhold, 1969.

STANNARD, David. *American Holocaust:* Columbus and the conquest of the New World. NYC: Oxford University Press, 1992.

STOCKING JR., George W. Ideas and Institutions in American Anthropology: Thoughts Toward a History of the Interwar Years. In: STOCKING, G. (Ed.). *Selected papers from the American Anthropologist, 1921-1945*. Washington D.C.: AAA, 1976.

__. Philanthropoids and Vanishing Cultures: Rockefeller Funding and the end of the Museum Era in Anglo-American Anthropology. In: STOCKING, G. (Ed.). *The Ethnographer's Magic and Other Essays in the History of Anthropology.* Madison, WI: The University of Wisconsin Press, 1992 [1985].

__. *Race, Culture, and Evolution; Essays in the History of Anthropology.* NYC: Free Press, 1968.

TIBBLES, Thomas Henry. *Buckskin and Blanket Days*. NYC: Bantam Books, 1961 [1905].

TRENNERT, Robert A.From Carlisle to Phoenix: The Rise and Fall of the Indian Outing System, 1878-1930. In: *Pacific Historical Review*, v. 53, n. 3, 1983.

TURNER, Frederick Jackson. *The Frontier in American History*. Tuscon: The University of Arizona Press, 1997.

TYLER, S. Lyman. *A History of Indian Policy*. Washington D.C.: Bureau of Indian Affairs, 1973.

U.S. CONGRESS. Report of the Indian Peace Commissioners. House Executive Document n.97, 40th Congress, 2rd Session, Serial 1337. Washington D.C.: Government Print Office, 1868.

U.S. CONGRESS House Misc. Document n.5, 45th Congress, 3rd Session, 1878: Surveys of the Territories. Letter from the Acting President of the National Academy of Sciences, Transmitting a Report on the Surveys of the Territories. Washington D.C.: Government Print Office, December 3, 1878.

U.S. DEPARTMENT OF THE INTERIOR, *Report of Indian Commisioners*. Washington D.C.: Government Print Office, 1869.

WADE, Wyn Craig. *The Fiery Cross:* The Ku Klux Klan in America. NYC: Touchstone. 1987.

WALD, Priscilla.Terms of Assimilation: Legislating Subjectivity in the Emerging Nation. In: *Cultures of United States Imperialism*. Londres: Duke University Press, 1993.

WEBER, Max. *Ensaios de sociologia*. Rio de Janeiro: Zahar, 1992.

__. *Economia e sociedade*. Brasília: Unb, 1972.

WHELAN, Mary K. Dakota Indian Economics and the Nineteenth-Century Fur Trade. *Ethnohistory,* v. 40, n. 2, Spring 1993.

WHITE, Richard. The Winning of the West: The Expansion of the Western Sioux in the Eighteenth and Nineteenth Centuries. *The Journal of American History,* v. 65, n. 2, Sept. 1978.

WILLIAMS, Robert A. *The American Indian in Western Legal Thought*. Oxford: Oxford University Press, 1990.

WILLIAMS, William Appleman. *The Roots of Modern American Empire*. Nova York: Vintage Books, 1969.

WISSLER, Clark. *Red Man Reservations*. Nova York: Collier Books, 1971 [1938].

WOODBURY, R. B. ; NATHALIE, F.S. The Rise and Fall of the American Bureau of Ethnography. *Journal of the Southwest*, v. 41, n. 3, 1999.

WROBEL, David M. *The End of American Exceptionalism:* Frontier Anxiety from the Old West to the New Deal. Lawrence: University of Kansas, 1993.

X, Malcolm. *By Any Means Necessary.* Nova York: Pathfinder, 1970.

ZINN, Howard. *A People's History of the United States*. Nova York: Perennial Classics, 2001 [1980].

__. *The Twentieth Century:* A People's History. Nova York: Harper Perennial, 1998.

Coleções de Documentos

LC – Library of Congress, Washington D.C.

Annual Report of the Commissioner of Indian Affairs

Congressional Records

Henry Dawes Papers Collection

NAA – National Anthropological Archives, Smithsonian Institution, Washington D.C.

Alice Cunningham Fletcher and Francis LaFlesche Papers

Records of the American Anthropological Association

Records of the Bureau of American Ethnology

NARA – Washington D.C, National Archives and Records Administrations.

Record Group 75, Bureau of Indian Affairs.

Central Classified Files, 1907-39