MATRIZES DISCURSIVAS EM FONTES FOTOGRAFICAS: UMA NAÇÃO EM CONSTRUÇÃO NO COTIDIANO DOS POSTOS INDÍGENAS DO BRASIL

Lucybeth Camargo de Arruda*

RESUMO: O conjunto das práticas instauradas nos postos indígenas, agências criadas pelo Serviço de Proteção ao Índio (SPI), visava, a médio e longo prazo, o abandono de alguns hábitos e a adoção de outros. Ao menos, era esta a convicção do órgão, de que os corpos dos índios, através de ações contínuas e sistemáticas, se tornariam gradualmente mais harmônicos, submissos e obedientes, em sua concepção civilizadora. Em vários trechos da documentação do SPI, os funcionários discutem o resultado da pacificação dos índios e de todo o processo de transformação do índio em “civilizado”, por meio de um conjunto de ações disciplinadoras, que é empregado na prática diária dos postos indígenas e, mais do que isso, como orientação a ser seguida em diversas situações. Para a compreensão desse processo, é preciso considerar que a partir de 1910 - quando o Serviço de Proteção ao Índio é criado -, o Estado brasileiro passa a adotar junto aos índios do Brasil, uma política de integração dos povos indígenas ao projeto de construção nacional. Partindo de uma concepção evolucionista, o projeto era parte de um programa que visava consolidar o país enquanto Estado-Nação. Essa integração, nos moldes de uma construção identitária homogeneizadora, está impressa nas imagens, aqui em análise, do arquivo do Serviço de Proteção aos Índios.

PALAVRAS-CHAVE: discurso homogeneizador, identidade, Nação.

---

* Doutoranda em Antropologia Social. UNICAMP. Bolsista da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de Mato Grosso – FAPEMAT.

A partir de 1910, o Estado brasileiro, por meio do Serviço de Proteção aos Índios e Localização de Trabalhadores Nacionais – SPILTN¹, passa a adotar junto aos índios do Brasil uma política de integração dos povos indígenas ao projeto de construção nacional, fundado em uma concepção evolucionista. Para os cientistas sociais do período, com base nas teorias positivistas, fazia-se necessário um processo integrativo-tutelar, uma vez que o passado desses povos era considerado um caos e, portanto, poderia ser perfeitamente suplantado. De acordo com Schwarcz, “ao índio, era necessário restituir sua dignidade original ajudando-o a galgar os degraus da civilização” (1993, p. 112).

Ao situar a instituição SPI (Serviço de Proteção aos Índios), datada e marcada no início do século XX, não tenho a intenção de colocar esta prática de política indígena como inaugural. Pelo contrário, é importante situarmos, ao modo de Lima, que esse contexto histórico está delimitado por uma “tradição de conhecimento, no caso, aqueles devotados à gestão das populações etnicamente diferenciadas em contexto colonial (...) um conjunto de saberes quer integrados e reproduzidos no interior de modelos comuns de interação, quer objetivados no interior dos dispositivos de poder e das codificações escritas que pretendem submeter e definir, classificar e hierarquizar, reagrupar e localizar os povos colonizados” (2002, p. 160). Pretendo evidenciar que essa ação política tem o contexto marcado pelo colonialismo e definido por uma certa conformação do saber. Corrêa (1998) explicita como essa situação colonial, e uma configuração do saber, da busca do entendimento de outros povos a partir da Europa, além de ter delineado a instituição deste novo campo do conhecimento, foi também marcada em sua metodologia e, na sua própria definição como ciência, por uma visão teórica de mundo datada e extremamente particular.

Acredito que através destas imagens (Fotografias 1 e 2), é possível demonstrar como essa situação colonial e a conformação do saber foram utilizados na tentativa de moldar os povos indígenas do Brasil a outra cultura e a uma outra

---

¹ Não utilizo a sigla SPILTN na primeira vez que menciono o órgão, pois esta nomenclatura refere-se ao primeiro período da instituição, que vai de sua criação em 1910 até 1917. Em 1918, o órgão, de instância federal, passa a utilizar apenas a nomenclatura SPI. Para saber mais, ver Lima (1995).

identidade, a nacional, em prol da construção de um Estado-Nação integrado. Um modo possível de compreensão desse processo poderia partir apenas da documentação escrita. Contudo, reconheço, como apontou Novaes, que “o uso da imagem acrescenta novas dimensões à interpretação da história cultural, permitindo aprofundar a compreensão do universo simbólico, que se exprime em sistemas de atitudes por meio dos quais grupos sociais se definem, constroem identidades e apreendem mentalidades” (Novaes, 1998, p. 116).

A autora afirma ainda que o exercício imagético contribui para uma melhor interpretação das coisas assim como um dos objetivos da Antropologia, permitindo “captar e transmitir o que não é imediatamente transmissível no plano lingüístico. Certos fenômenos, embora implícitos na lógica da cultura, só podem explicitar no plano das formas sensíveis o seu significado” (Novaes, 1998, p. 116).

As imagens, em preto e branco, aqui analisadas, são de autoria dos fotógrafos do Serviço de Proteção aos Índios (SPI) Heinz Foerthmann (Foto 01) e Harald Schultz (Foto 02), no início da década de 1940. As imagens pertencem ao acervo do Museu do Índio, no Rio de Janeiro. Nessa época, sobretudo entre 1940 e 1945, o SPI utilizou sistematicamente instrumentos como a fotografia e a produção de filmes cinematográficos para a construção de uma história oficial, contribuindo para a solidificação de um discurso homogeneizador no contexto de um suposto e “inevitável” progresso que se expandia no território brasileiro.

O Serviço de Proteção aos Índios tinha em seu quadro de funcionários, agentes responsáveis para registrar o trabalho que estava sendo feito junto aos grupos indígenas do Brasil, por meio de fotografias e filmes. Heinz Foerthmann era um dos fotógrafos, e nesse período ele estava incumbido de documentar os postos indígenas², principalmente aqueles em que a consolidação em termos

---

² Posto indígena significa um espaço definido para o trabalho de concentração, agremiação de índios, considerados arredios, hostis no relacionamento com os não-índios. Inclui populações e terras numa rede nacional de vigilância e controle, a partir de um centro único de poder. Unidades de ação locais do aparelho de governo dos índios (LIMA, 1995, p.75). Vale acrescentar que o posto com a denominação de Assistência, Nacionalização e Educação significava dizer que era uma unidade em que os trabalhos de incorporação do índio à sociedade nacional eram

de arquitetura e nacionalização dos grupos indígenas era mais visível. Tal integração ao Estado-Nação, empreendida nos moldes de uma identificação homogeneizante, cujo princípio era o aprisionamento e a localização da cultura, passa a ser imposta de fora para dentro; levando o SPI, a partir de 1939, a preocupar-se em documentar, através de estudos científicos, aquilo que seria os primórdios do povo brasileiro, por meio da criação do departamento de Etnologia do SPI, e Harald Schultz foi chefe desse setor. “A partir de então, Schultz, incumbido por Rondon, passou a acompanhar as expedições etnográficas” (Campos, 1996, p. 15).

Essas expedições foram também chamadas de explorações científicas e documentárias, incluindo aqui, os postos indígenas. Entretanto, elas viriam a acontecer efetivamente apenas a partir de 1942, com a mudança da legislação do SPI, que determinava que o órgão teria o “dever de prestar assistência e proteção ao índio, garantir a posse efetiva da terra (...) estudar as suas origens, língua, ritos, tradições, hábitos e costumes”. (Campos, 1996, p.16).

Em “Nos olhos do outro: nacionalismo, agências indigenistas, educação e desenvolvimento, Brasil-México (1940-1970)”, Carlos Mendonza enfatiza que

No imaginário dos membros da Seção de Estudos do SPI, do período de 1942 até 1945, sua função principal era a ‘captura’ e coleta imagética dos ‘outros’ grupos. Essa modalidade de registro mudaria gradativamente, dando ênfase nas práticas ‘assistenciais e científicas’, com a intenção de mostrar com imagens os labores assistenciais (nos âmbitos da educação, da saúde e do trabalho). Essa ênfase também se alinhava à intenção de sublinhar através de imagens a participação do SPI no processo de construção e reforço do nacionalismo brasileiro, nas comunidades indígenas. A reorganização do material fotográfico do Acervo do SPI (levado a efeito em 1945) mostra também como, nesse ano, começou a operar-se uma reconceitualização dos padrões imagéticos da instituição. Nessa reordenação do acervo fotográfico, as

---

intensificados. Pois, a sua arquitetura proporcionava isso e o SPI acreditava que neste “estágio”, o indígena estava próximo de se tornar “um sertanejo próspero e convicto esperançado e eficiente, cômico de suas obrigações, deveres e direitos, na contínua progressão para a civilização dominante no Brasil”. Documento oficial do Ministério da Agricultura que expõe as funções dos Postos Indígenas, em 1945. Microfilme 380, Fotograma 929. Museu do Índio / FUNAI-RJ.

imagens foram reclassificadas em 9 'assuntos': Imóveis construídos e em construção; Prédios escolares e atividades educacionais; Aspectos diversos das atividades administrativas; Estradas e meios de transporte; Lavouras e trabalhos agrícolas; Indústrias e manufaturas indígenas; Pecuária e trabalho de campo; Tipos e grupos indígenas; Vistas e panoramas dos Postos Indígenas. (Mendonça, 2005, p.154)

As duas imagens que trago aqui correspondem inteiramente a esse conceito imagético do órgão, dito por Mendonça. Então, passemos a elas.

Fotografia 1: Brincadeira de roda, em frente ao espaço da escola do Posto Indígena de Assistência, Nacionalização e Educação Curt Nimuendaju, interior de São Paulo (Brasil). Foto de Heinz Foerthmann, em 1943. Acervo do Museu do Índio/Funari - Brasil.

Na fotografia acima, datada no 1943, Foerthmann traz no centro de sua lente, uma brincadeira de roda, no espaço do posto Curt Nimuendaju, localizado na cidade de Bauru, em São Paulo, criado para abrigar índios do grupo Guarani. Com o ângulo da objetiva aberta ao máximo, o fotógrafo dá uma visão panorâmica, na tentativa de enquadrar todos os personagens que estavam ali, naquele momento e ainda, englobando todo o espaço. Pela quantidade de pessoas observando a performance das crianças, supomos que ela estava sendo apresentada em algum dia de festa ou de alguma

comemoração, ou ainda, a hipótese que acredito ser, apresentada especialmente para a lente de Heinz Foerthmann, uma vez que a brincadeira de roda deveria ser uma prática cotidiana do ambiente escolar.

Sendo que o formato da roda e a corrida por fora de um dos integrantes, com um pano branco deixado nas costas de um outro membro, nos sugere um jogo que provoca a competitividade entre os participantes, tendo o membro que corre por fora a necessidade de escolher o seu concorrente, que deveria sair do lugar onde se encontrava e correr atrás daquele que corria por fora e o escolheu. O objetivo seria alcançar seu concorrente antes que ele chegasse no lugar de origem. O vitorioso imporá ao perdedor uma “prenda” como castigo. O castigo “prenda”, regra inerente a esta brincadeira, cria uma conceituação de estímulo resposta disciplinadora, onde estabelecem-se metas àqueles que vencem - estes ganham prêmios -, enquanto os perdedores são “punidos” com o castigo - ideologia análoga àquela adotada pelo SPI -, onde aos “grupos” e aos índios pacíficos distribuía-se brindes e aos resistentes e indisciplinados, retaliações.

A brincadeira de roda traz na sua concepção a disciplina, só que sob uma forma lúdica de aprendizagem, a serviço do adestramento do corpo, onde compõem o controle do tempo, a competição, a organização e a coletividade, mas sem perder de vista a individualização de quem está participando da brincadeira. A atuação do indivíduo no grupo é fundamental. Segundo Lima (1995), percebe-se com tais práticas, e aqui acredito ser uma delas, uma redefinição dos indivíduos no espaço e no tempo por meio de minúcias, como a imagem de uma inocente brincadeira de roda.

A imagem nos traz outros detalhes do espaço do posto que vale a pena ressaltar: a área arborizada com plantas frutíferas (mangueiras), bastante limpa e coberta por gramas bem aparadas, nos sugerindo a reinvenção do espaço, agora cartografado e esquadrinhado por padrões bem diferentes da idéia de sertão, de mata, lugar “nato” do selvagem.

A maioria dos alunos que participa da atividade está calçada, roupas alinhadas, e os uniformes dos meninos incluem camisa por dentro da calça bem como o uso de cintos. Já as meninas vestem blusas e saias e a maioria delas traz cintos marcando a cintura, realçando a feminilidade. Os cabelos também estão cortados e penteados, os meninos com cortes curtos e as

meninas, mais longos, algumas delas os trazem enfeitados com grampos e fitas. Essa descrição nos faz lembrar Michel Foucault, quando fala das estratégias globais de dominação, constituintes do dispositivo da sexualidade e, entre elas, a de pedagogização do corpo da criança (Foucault, 1988, p. 98-ss), utilizada com propriedade pela escola. Vale frisar, aos moldes deste autor, que todos os modos de dominação, submissão e sujeição reduziram-se, finalmente, ao efeito de adestramento.

O espaço escolar não só atendia às funções de ensinar, de controlar, de estabelecer as relações de gênero e hierarquizar as relações, como também de nacionalizar. O processo civilizatório pode, então, ser compreendido como um processo segundo o qual os gestos (do corpo e do espírito) eram moldados e fixados. De acordo com Mendonza (2005, p.12), “a educação, trabalho e difusão do projeto cívico-nacional foram alvos centrais privilegiados para destacar e representar com imagens o processo de corporalização das populações indígenas dentro dos projetos de nação”.

Fotografia 2: Homens do povo Terena, assistindo missa católica, no Posto Indígena de Assistência, Nacionalização e Educação Cachoeirinha, Sul de Mato Grosso (Brasil). Foto de Harald Schultz, em 1942. Acervo do Museu do Índio/Funari – Brasil.

A segunda imagem, datada de 1942, foi produzida pelo chefe do Departamento de Etnologia e fotógrafo Harald Schultz, mostra em um plano americano, três homens de idades avançadas durante uma missa católica ao ar livre, em frente da Igreja construída dentro do Posto de Assistência “Nacionalização e Educação Cachoeirinha”, no sul de Mato Grosso, atualmente no estado do Mato Grosso do Sul, que reuniu índios do povo Terena. O Posto tem características arquitetônicas semelhantes da imagem citada acima, com casas de alvenaria, árvores frutíferas, gramas aparadas. Ao destrinçar os elementos da fotografia fica explícito que estão em um lugar aberto, rodeados por árvores, mais pessoas ao fundo, estando todos concentrados na cerimônia em curso, no caso, a missa. As vestes usadas são camisas de botão, fechadas até em cima, sendo o da esquerda com uma estampa de riscado, o do meio com uma cor clara e estampa lisa e o da direita com estampa quadriculada. As camisas estão com um aspecto de bastante usadas, mas, por outro lado, dão a idéia de que estão vestidas de forma correta para a ocasião, visto que foram colocadas por dentro da calça, dando um ar de formalidade. As pessoas que estão desfocadas na foto, no segundo plano, evidenciam de maneira mais clara que estão vestidas para uma ocasião especial. Dois deles, o do meio e o da direita, possuem bigodes e os três apresentam cabelos curtos.

Aproveitando os ideais da produção das imagens nesses locais, a partir de documentos que normatizam o olhar do fotógrafo, a intencionalidade vai no sentido de enfatizar a obediência, a resignação em uma ação civilizadora, que é a aceitação do “Deus” católico, institucionalizado na igreja e na religião Judaico-cristã.

Em ambas as imagens, o modo como percebemos a organização do espaço, as atividades em curso e as pessoas presentes, nos indicam a intencionalidade do autor da foto em apresentar um espaço recortado e marcado pela representação da civilidade. Se não houvesse a identificação da imagem como sendo de posto indígena, elas poderiam ser atribuídas a quaisquer outros espaços dos ditos “civilizados” da época, sem imaginar que aqueles locais foram, em um tempo próximo, considerados como mata e repleta de “índios selvagens”. Aqui, vale notar que a fotografia é sempre uma mensagem situada, produzida por alguém e com endereço determinado. É

essa articulação que devemos destrinçar, uma vez que uma fotografia não se esgota em sua denotação. Denota em um nível e conota em outro. (Miguel, 1993, p. 124).

Ao explorar o nível denotado nessas imagens, acredito ser importante situar o SPI como um órgão que tinha como ação primeira a “pacificação” dos índios. Todavia, essa “pacificação” deve ser compreendida no interior de uma rede de outros enunciados que orientavam a política do SPI. Isso tudo, em grande parte, graças à formação intelectual de Cândido Mariano Rondon, presidente do órgão, e de outros funcionários do SPILTN – em sua maioria oriundos da Escola Militar da Praia Vermelha, no Rio de Janeiro -, que seguiam o Apostolado Leigo de August Comte e se autoproclamavam verdadeiramente racionais e “científicos”, aptos a tratar das questões sociais e a levar o progresso para todos os cantos do Brasil, principalmente para o campo:

O Serviço de Proteção aos Índios tem correspondido ao seu objetivo atestam os 56 estabelecimentos existentes no interior do país, por intermédio dos quais promoveu ou promove em seguida à pacificação das tribos guerreiras que até antes deles impediam o aproveitamento das vastas e férteis regiões dominadas por eles e realiza o aproveitamento das próprias tribos, transformando-as em núcleos de trabalhadores rurais. (...) e de entregar ao trabalho produtivo, largos tratos antes estéreis do território nacional³.

Filosofia liberal clara, principalmente para os idealizadores da comissão Rondon:

Considerando os objetivos do SPI, Rondon e parte dos membros do Serviço implementaram alterações significativas na forma de gerenciar o órgão, conseguindo, inclusive, afastar a concepção de “catequese” dos índios, inspirada no modelo das ordens religiosas, para adotar o termo “proteção”, mais próximo e adequado ao conceito de “poder de

---

³ Discurso do Presidente da República na mensagem de 3 de maio de 1916. Microfilme 380. Fotograma 870. Museu do Índio/FUNAI-RJ.

tutela”, referido na legislação do órgão federal, a exemplo do que ocorria nos modernos estados democráticos europeus. Foi Rondon quem adaptou para semelhante ação o título de proteção fraternal, repelindo formal e explicitamente o de catequese leiga, que implica a idéia pueril e estéril, além de indeterminada, pela junção do qualitativo “leigo”, de propagar entre as novas populações, pelo ensino, os princípios duma doutrina qualquer⁴.

Os encarregados de posto, nos seus relatórios e pedidos aos seus superiores, tomavam a todo o momento a “evolução” do indígena como certa, sendo seu alcance, por vias fraternais e pacíficas, uma mera questão de tempo.

(...) Estes heróicos filhos das selvas que, um dia, não mui longe, incorporados à comunhão brasileira, trarão grande cópia de (sic) benefícios à Pátria, (...) Afim de que unidos consigamos o fim bendito de tê-los como trabalhadores nacionais, sem que para isso tenhamos de coagi-los e obrigá-los aos serviços rude do machado, da foice e da enxada. É preciso que levam e que a República colha o (sic) o dispêndio já gasto e por gastar ainda, até conseguir aquele fim.⁵

O evolucionismo social, de acordo com Schwarcz (2001), tomava sempre uma perspectiva comparativa numa relação de desigualdade que obedecia a uma escala hierárquica. Esse discurso, pautado como ciência (e ciência, nessa perspectiva, era produtora de “verdades”), ganhou muita força dentro do órgão do SPI e, mais ainda, entre as elites que estavam localizadas nos estados considerados atrasados e sertanejos.

O discurso, segundo o qual o “selvagem” (entenda-se índio) estava num estado passageiro que antecedia ao do civilizado, foi, a cada dia, sendo reproduzido com foros de verdade, orientando todas as ações sempre

---

⁴ Missão Rondon. Conjunto de relatos da Comissão das Linhas Telegráficas, editado pelo Jornal do Comércio em 1916. Acervo da Biblioteca Amidicis Tocantins, UFMT/Cuiabá.

⁵ Informação ao Inspetor do SPI/ITN, no estado de Mato Grosso Adriano Metello. Microfilme 200. Fotografias: 000635 e 636. Museu do Índio/FUNAI-RJ.

nacionalizadoras e que consolidavam as hierarquias dos funcionários do órgão e da população em geral, seja ela mestiça ou imigrante de origem européia (superiores) e dos índios (inferiores). Neste período se consolida um discurso que, ao enfatizar a mudança dos gestos do corpo, o uso de roupas, bem como a frequência à escola, torna o índio menos “selvagem”. A promoção dessas “civilidades”, dada como própria daquela comunidade, num processo de integração à sociedade nacional, nos faz lembrar Stuart Hall, que expressa de forma clara o que seria esse impulso por unificação, existente nas culturas nacionais e que serve para pensar essa imagem: “(...) a cultura é agora o meio partilhado necessário, o sangue vital, ou talvez, antes, a atmosfera partilhada mínima, apenas no interior da qual, membros de uma sociedade podem respirar e sobreviver e produzir. Para uma dada sociedade, ela tem que ser uma atmosfera na qual podem todos respirar, falar e produzir; ela tem que ser, assim, a mesma cultura” (Hall, 2005, p. 59).

Hall destriça as palavras de Gellner dizendo que, não importa quão diferentes seus membros possam ser em termos de classe, gênero ou raça, porquanto uma cultura nacional busca unificá-los numa identidade cultural, para representá-los todos como pertencendo à mesma e grande família nacional (Hall, 2005, p. 59). Neste sentido, a configuração da roda, na fotografia 1, traz a idéia da grande família, pois além das crianças do posto, ela é composta pela professora e ainda uma criança não índia que está do lado direito dela, podendo ser seu parente ou filho do chefe do posto, dando a conotação de iguais, integrados.

Com o intuito de aproveitar ao máximo as imagens, vamos trabalhá-las exercitando o que Roland Barthes concebe em relação a uma fotografia. Vamos tentar mergulhar na imagem com um olhar vertical, abissal. Pois, para Barthes, “as fotografias o fixam num congelamento do tempo do mundo e o convidam a entrar na espessura de uma memória. (...) No caso da fotografia, pensa-o na sua descontinuidade, na sua fragmentação, no seu recorte, na sua extraordinária ‘singularidade’” (Samain, 1998, p. 133). Vamos então, emergir no fragmento, à procura de detalhes que nos façam ver para além do óbvio.

Etienne Samain, ao trazer a questão da “observação” e do papel do observador na constituição de uma antropologia visual, a partir de Roland

Barthes, dá ênfase na distinção do *studium* fotográfico e de seu *punctum*. Elementos que tentarei exercitar nas duas imagens em questão. Até o momento falei do *studium*, entendido por Barthes como o que registrou a *câmara obscura*, isto é, este campo de dados inscritos e, geralmente, condensados numa imagem que se oferece ao meu olhar e, sobretudo, ao meu intelecto. É a fotografia como campo de estudo, lugar de investigação possível, de um reconhecimento das informações, dos signos e das mensagens que ela denota e conota, o terreno de um saber e de uma cultura que posso compreender, desvendar e enunciar nos moldes da ciência.

Já o *punctum*, ao contrário, é o que oferece a *câmara clara* - esta mesma imagem que, de repente, torna-se branca, transparente, oferecendo-se, não mais ao meu intelecto, mas ao meu afeto. Com o *punctum*, não é mais o intelecto que fala, é o corpo que age e reage. (Samain, 1998, p. 130). O antropólogo Etienne Samain faz uma referência à Barthes que vale a pena citar, pois ela que incitou-me a mover em direção, não apenas do significado, mas, da significância da imagem. Barthes diz, tentando explicitar o *punctum*, “Como *spectador*, eu só me interessava pela fotografia por ‘sentimento’; eu queria aprofundá-la, não como uma questão (um tema) mas como uma ferida: vejo, sinto, portanto noto, olho e penso”.

O *studium* das duas fotografias é o enquadramento, que evidencia o “abandono” do estado “selvagem” por parte desses índios. Sua configuração, a essa altura, estava completamente inserida na civilização da época: tanto a vida doméstica como a vida social do posto, que expressa o processo segundo o qual corpos e mentes indígenas foram uniformizados e “abrasileirados”, ao menos, é claro, do ponto de vista dos civilizadores, para os quais, ser Guarani ou ser Terena fazia parte do passado. O congelamento destas imagens concretizava o sucesso da intenção do gesto do SPI de promover no espaço dos postos e nessa temporalidade, uma identidade cultural nacional brasileira.

E o *punctum*? No exercício do olhar que procura, enfatizo na fotografia 1, da brincadeira, o lugar da professora na roda, ao lado da criança não índia. Ela, a meu ver, é o corpo que reage e mostra o contraponto da dita integração. Uma integração que traz na sua essência a distinção, a diferença, enfatizando a polaridade identitária – eu/outro, nós/eles, sujeito/objeto, significante/significado – distinções e classificações binárias, que para Stuart Hall constituem

o modo ocidental e logocêntrico de apreender o mundo e constituem a base das estruturas de dominação modernas. Essa concepção dicotômica está embutida no imaginário da foto em questão, na qual evidencia-se uma performance que representa a tentativa de integração, mas que de fato, não acontece. Isso que vejo e que produz em mim sentimentos e sensações, ajusta-se ao problema cognitivo e epistemológico que Barthes levanta, e que Samain também reafirma, a saber: “existem atrás e dentro das matrizes imagéticas – fotográfica, cinematográfica, videográfica, informática – lógicas, operações cognitivas, posturas filosóficas, visões e apreensões singulares do mundo, que temos ainda de descobrir e pôr luz” (Samain, 1998, p. 133).

Ao mergulhar na foto 1, o sentido que está para além do óbvio é a professora e o menino não índio, que nos faz perceber uma lógica e uma operação cognitiva do valor da diferença no mundo ocidental, que coloca um eu diferente do outro, um eu que hierarquiza, que discrimina. A roda é composta de meninos de um lado (parte inferior da foto) e as meninas do outro lado (parte superior) e a professora, do lado de fora, mas próxima da roda, está no meio, na divisão, como alguém que estabelece e media os papéis das meninas e dos meninos, não apenas na roda, como também nas ações circunscritas no espaço do posto e na “comunidade”.

Com a intenção de enquadrar a roda e a plateia que assiste, não é possível para interpretar com muita precisão a expressão facial das crianças. Mas, no total de 27 integrantes na roda, percebe-se que uma minoria, em torno de cinco, expressa um sorriso de cumplicidade com a brincadeira, as outras crianças estão olhando pra baixo, olhando para o lado e sem cantar, é válido lembrar que esta brincadeira é acompanhada de uma canção. É como se essas crianças, que apenas seguram as mãos uma das outras, não estivessem ali, ou melhor, estivessem ausentes dali. A ludicidade e a alegria que a brincadeira projeta não estão encarnadas e expressas naquela atividade e naquela cena.

Já na foto 2, dos homens mais velhos assistindo a missa campal, o *punctum* está nas expressões faciais, que não é só de aceitação de uma religião e de um momento da missa - de redenção dos pecados. São faces que dizem o que Samain lê como *punctum* da fotografia, como o “silêncio que, nela, fascina e perturba, faz gritar o corpo” (Samain, 1998, p.130). A expressão de caras amarradas, fechadas e tristes é o que “a inteligência não chega a absorver

mas que o corpo reivindica. Ele é o sentido obtuso, um sentido que não pertence mais ao domínio da língua mas que se confessa na abertura de uma ferida” (Samain, 1998, p.131). Aqui, a ferida está estampada na tristeza profunda da não aceitação de um ser que, aos olhos dos civilizadores, passa a ser civilizado, da não aceitação da ação, da não aceitação do lugar. O que faz lembrar-me de Primo Levi, em seus relatos do campo de concentração. O homem que passa a ser um bicho que é dominado, que é domado e que é transformado por ações de fora para dentro, como que querendo entranhar outra coisa, que não faz parte do que te faz ser.

A imagem desses três homens Terena nos faz perceber o que o Estado, a partir de uma política indígena voltada para uma economia do capital, conseguiu criar nesses atores sociais – uma expressão facial indignada, desmoralizada, nos fazendo indagar: “é isso um homem?”⁶. Os campos de concentração não estiveram nessa mesma época apenas num lugar do outro lado do mundo. Parece que as atitudes fascistas fizeram ecos numa geografia bem próxima de nós, em que palavras e discursos criaram lugares e confinaram “grupos humanos” como sinônimos de “rebanho”. O Estado brasileiro criou e recriou cotidianos de ações que produziu “coletivo” de confinados, prontos, mais cedo ou mais tarde, à espera do abate.

Em seu artigo “Quem é Bárbaro”, Wolf (2004) traz sentidos diferenciados da barbárie e, portanto, do seu antônimo “civilização”. Um desses sentidos está expresso de forma clara nesta imagem. Para ele, civilização designa um processo, supostamente progressivo, através do qual os povos são libertos dos costumes grosseiros e rudimentares das sociedades tradicionais e fechadas para finalmente chegar ao estado da “civilização”, o que os supõem como pertencentes de uma sociedade maior, mais aberta e complexa e, portanto, urbanizada e moderna. Para o autor, há aqui um processo lento de abrandamento dos costumes, de respeito aos modos, aos refinamentos, à delicadeza, ao pudor, à elegância, notadamente no cumprimento das funções naturais (comer, defecar, copular...) e das relações sociais (polidez, modos de

---

⁶ A referência é a obra de Primo Levi: *É Isso um Homem?*

dirigir-se ao outro). Em oposição a isso está o bárbaro, o canibal que vive na selva, o de gesto grosseiro e que ignora as boas maneiras (Wolf, 2004, p. 21). Esta noção de civilização intrinsecamente ligada à concepção de cultura, que por sua vez, esteve imbricada à noção de refinamento intelectual e muito próxima das idéias progressistas de “civilização”, marcou a primeira metade do século XX da história do Brasil.

A expansão colonizatória na fronteira oeste causou muitas transformações nas trajetórias históricas dos atores sociais envolvidos, principalmente dos povos indígenas que tiveram que conviver em uma nova dinâmica social e em uma re-configuração espacial e política, com ações civilizadoras desenvolvidas pelos agentes do SPI, na tentativa de moldar a geografia com as instalações dos postos de atração e dos corpos indígenas.

As fotografias em questão proporcionam constatar como as diferenças regionais e étnicas foram gradualmente sendo colocadas em um todo nacional, de forma subordinada (Hall, 2005, p. 49). O SPI exigia o cumprimento de um conjunto de procedimentos normativos no âmbito desta unidade – posto – que compunha uma rotina que poderíamos chamar “disciplinadora do corpo selvagem”, efetivando-se, através da escola, do trabalho, etc., o incremento logístico do aldeamento com a produção de subsistência, e ainda, o uso da roupa e de todos os acessórios, como chapéu, sapatos, cinto, entre outros, para a realização de tais atividades. Essa disciplina dos gestos também estava ligada, de forma direta, ao avanço da Fronteira Oeste, já que as práticas simbólicas dos rituais cívicos e a “tradição do povo brasileiro” estavam em construção nos espaços dos postos, como por exemplo, o hasteamento da bandeira e o uso da língua portuguesa. Tudo a serviço da formação de uma cultura nacional, que segundo Hall, contribuiu para criar padrões de alfabetização universais, generalizou uma única língua vernacular como o meio dominante de comunicação em toda a nação, criou uma cultura supostamente homogênea e manteve instituições culturais nacionais, como, por exemplo, um sistema educacional nacional (Hall, 2005, pp. 49-50).

Com isso, não podemos deixar de lado a questão da identidade, que estava neste contexto, sendo também pautada pela visão eurocêntrica em que a Nação só poderia ser forte e unida a partir de um consenso cultural, isto é,

de uma coesão nacional de normas válidas para toda a comunidade política. No artigo de Sérgio Costa, “Diferença e Performance: a crítica pós-estruturalista ao multiculturalismo”, ao tratar da concepção pós-estruturalista de identidade, o autor faz um recuo histórico da definição em questão e com isso incorpora uma discussão oportuna para esse trabalho, que é a temática do corpo, já que as imagens mostram um modo de vestir e de portar-se de acordo com modos da sociedade nacional, evidenciando também a definição de gênero, e funcionando como um sistema de representação de uma cultura nacional. Para Costa, o corpo é lugar de representação visual concreta, que foi uma das estratégias utilizada no período para demonstrar os avanços da política em construção. O autor diz que “o corpo constitui elemento fundamental do processo de performatizar a diferença. Isto é, de um lado, o corpo é tratado como a última barreira, a instância inassimilável, inocultável, aquilo que se toma como diferença irreduzível para a construção das relações de opressão. No corpo, as relações de dominação são tornadas visíveis, conferindo-se materialidade (visual) a hierarquias racistas construídas culturalmente” (Costa, 2004, p. 5).

Com o discurso de proteção, o SPI contribuiu, sobremaneira, para expandir as raíais do capitalismo nos “sertões” do oeste brasileiro, a partir de uma política considerada “positiva” para um olhar ocidental, onde a ação do governo sobre os povos nativos teve um suporte ideológico cunhado em um imaginário político de formação de comunidades “nacionais” rumo ao desenvolvimento do Estado brasileiro. E cujas fotografias nos dão conta de que “estudar processos de formação de Estado é também dar conta do imaginário gerado pela e para a administração” (Lima, 1995, p.309).

A política do poder tutelar⁷, *via* SPI, foi decisiva na transformação do modelo punitivo moderno, cujas ações coercitivas atuavam sob uma violência velada e não explícita, que obrigava e pressionava sem o dispositivo da imposição da força ou do mando. Afinal, os agentes do SPI acreditavam na reeducação desses índios e na sua ascensão a uma vida digna possibilitada pelo trabalho agrário. Para os agentes do SPI, toda a vida desregrada do

---

⁷ A categoria Poder Tutelar utilizada neste artigo é de Lima (1995, p. 73-74).

“índio” poderia ser perfeitamente regulada, domesticada, através de sua integração a uma série de práticas de correção das operações do corpo, em benefício da própria ascensão ao estágio civilizatório, preparando-os para um futuro próximo em que um todo (gestos, espaço, tempo) seria modificado pelo progresso e transformando-os em caboclos e produtores rurais. “Para a administração, o importante, repito, é rotular genericamente populações e inseri-las num sistema codificado de atribuições positivas e negativas – *status* portanto –, parte de mecanismo imaginado como de governo nacional” (Lima, 1995, p. 75).

No entanto, essas práticas de construção de uma identidade nacional não conseguiram, ao longo desse processo, constituir-se em uma identidade unificadora capaz de anular e subordinar por completo a diferença cultural; e é exatamente isso que o *punctum* dessas imagens nos informa. Stuart Hall, ao analisar essa situação na Europa ocidental, nos dá pistas importantes dos motivos de fracasso na situação aqui analisada, já que trata-se de uma tradição neoimperial de influência. O autor observa que uma cultura nacional nunca foi um ponto de lealdade, união e identificação simbólica. Ele argumenta que a maioria das nações fundamenta-se em culturas que só foram unificadas após um longo processo de conquista, marcado sobretudo pela violência, isto é, de supressão forçada da diferença cultural; e, além disso, que as nações são sempre compostas de diferentes classes sociais e de diferentes grupos étnicos e de gênero (...). Elas são atravessadas por profundas divisões e diferenças internas, sendo “unificadas” apenas através do exercício de diferentes formas de poder cultural (Hall, 2005, p. 61).

Mesmo com os discursos de aculturação⁸, predominantes durante muitas décadas, o que aconteceu no Brasil, a partir da década de 80, foi um importante movimento de recuperação étnica, dentre os melhores exemplos estão os “índios do Nordeste”⁹, que por muitos anos negaram a auto-identificação como “índio”, exatamente por conta dessa tradição colonial de dominação.

---

⁸ Ver os estudos de Darcy Ribeiro (1977).

⁹ Ver Oliveira Filho (1999).

Num contexto modificado, especialmente pela Constituição de 1988 e pela revitalização dos movimentos sociais em favor dessas minorias, o Brasil, nas duas últimas décadas, vem vivenciando o que João Pacheco de Oliveira chamou de “emergência” de novas identidades, onde grupos inteiros que negavam sua identidade indígena, perceberam-se em um contexto favorável para o reconhecimento da identidade indígena e o afirmar-se “índio” ganhou uma outra conotação, onde esses novos índios puderam voltar a articular sua “indianidade”.

Muitos trabalhos recentes da etnologia dos povos indígenas do Brasil vêm mostrando a criatividade de grupos em transformar seus traços culturais num formato adaptado à convivência interétnica, em que é importante destacar que muitos processos de produção cultural equivalem à manifestações de autonomia, na medida em que consistem em afirmar o entendimento que essas sociedades têm de sua posição no mundo (Gallois, 2001:178).

Nesse sentido, os povos indígenas do Brasil, em sua relação com a sociedade nacional, mesmo que essas relações tenham sido geradas numa situação colonial, seguem nos dando pistas para refletir sobre um modo de aprendizado, não apenas para ajudar a pensar sobre o outro, mas especialmente, para pensar sobre nós mesmos.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- DIEHL, Astor Antônio. *A Cultura Historiográfica Brasileira. Do IHGB aos anos 1930*. Passo Fundo, Ediupf, 1998.
- CAMPOS, Sandra Maria Christiani de La Torre Lacerda. *O Olhar Antropológico: O índio brasileiro sob a visão de Harald Schultze*. São Paulo, 1996. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais – Antropologia) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo.
- CORRÊA, Mariza. *As Ilusões da Liberdade*. Bragança Paulista: EDUSF, 1998.
- COSTA, Sérgio. *Diferença e Performance: a crítica pós-estruturalista ao multiculturalismo*. Congresso ALACIP. Campinas, setembro, 2006.
- FOUCAULT, Michel. *Microfísica do Poder*. Org. e trad. Robert Machado. RJ: Graal, 1979.

- _____. *Vigiar e Punir – Nascimento da Prisão*. Petrópolis: Editora Vozes. 20ª edição, 1999.
- GALLOIS, Dominique Tilkin. “Sociedades Indígenas e Desenvolvimento: Discursos e Práticas, para Pensar a Tolerância”. In: GRUPIONI, L. D. B., VIDAL, R. F. (orgs.). *Povos Indígenas e Tolerância: Construindo Práticas de Respeito e Solidariedade*. São Paulo: Edusp, 2001.
- HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade*. Tradução de Tomaz Tadeu da Silva e Guacira Lopes Louro. DP&A editora. 10ª ed. Rio de Janeiro, 2005.
- LENHARO, Alcir. *Colonização e Trabalho no Brasil: Amazônia, Nordeste e Centro-Oeste. Os anos 30*. 2ª Ed. Editora da Unicamp, Campinas, 1986.
- LIMA, Antonio C. S. *Um Grande Cerco de Paz, Poder de Tutela, Indianidade e formação do estado no Brasil*. Ed. Vozes, 1995.
- _____. “O Indigenismo no Brasil: migração e reapropriação de um saber administrativo”. In: L’ESTOILE, B., NEIBURG, F. e SIGAUD, L. (Orgs.). *Antropologia, Impérios e Estados Nacionais*. Rio de Janeiro: Relume Dumará: FAPERJ, 2002.
- MENDONZA, Carlos Alberto Casas. *Nos Olhos do outro: nacionalismo, agências indígenas, educação e desenvolvimento, Brasil-México (1940 – 1970)*. Campinas, 2005. Tese (Doutorado em Ciências Sociais, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Unicamp).
- MIGUEL, Cerutti Maria Lúcia. “A Fotografia como Documento. Uma instigação à Leitura”. In: *Acervo - Revista do Arquivo Nacional*. Vol. 6. n. 12. Jan/Dez. 121-132, 1993.
- NOVAES, Sylvia Caiuby. “O Uso da Imagem na Antropologia”. In: SAMAIN. *O Fotográfico*. São Paulo: Hucitec. 113-119, 1998.
- OLIVEIRA Fº, João Pacheco. *Ensaio em antropologia histórica*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ. 1999.
- RIBEIRO, Darcy. *Os Índios e a Civilização*. 2ª Edição. Petrópolis, Vozes, 1977.
- SAMAIN, Etienne. “Um retorno à Câmara Clara: Roland Barthes e a Antropologia Visual”. In: *O Fotográfico*. SAMAIN, E. (Org.). São Paulo: Hucitec. 121-134. 1998.
- WOLF, Francis. “Quem é Bárbaro?”. In: NOVAES, F. (org). *Civilização e Barbárie*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

FONTES PRIMÁRIAS

1. Ata resumida de exposição sobre o Serviço de Proteção aos Índios. Microfilme 380. Fotograma 886.
2. Documento do Serviço de Proteção aos Índios, em 1930/31. Museu do Índio, Rio de Janeiro. Microfilme 380. Fotograma 1267.
3. Documento oficial do Ministério da Agricultura que expõe as funções dos Postos Indígenas, em 1945. Microfilme 380, Fotograma 929. Museu do Índio /FUNAI-RJ.