

VI Congreso Chileno de Antropología. Colegio de Antropólogos de Chile A. G, Valdivia, 2007.

# **Matrices Discursivas Presentes en las Fuentes Fotográficas. Una Nación en Construcción en el Cotidiano de los Puestos Indígenas de Brasil.**

Lucybeth Camargo de Arruda.

Cita:

Lucybeth Camargo de Arruda (2007). *Matrices Discursivas Presentes en las Fuentes Fotográficas. Una Nación en Construcción en el Cotidiano de los Puestos Indígenas de Brasil. VI Congreso Chileno de Antropología. Colegio de Antropólogos de Chile A. G, Valdivia.*

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/vi.congreso.chileno.de.antropologia/195>

ARK: <https://n2t.net/ark:/13683/eCzH/zCm>

*Acta Académica es un proyecto académico sin fines de lucro enmarcado en la iniciativa de acceso abierto. Acta Académica fue creado para facilitar a investigadores de todo el mundo el compartir su producción académica. Para crear un perfil gratuitamente o acceder a otros trabajos visite: <https://www.aacademica.org>.*

# *Matrices Discursivas Presentes en las Fuentes Fotográficas. Una Nación en Construcción en el Cotidiano de los Puestos Indígenas de Brasil*

*Matrices of Speeches in photographic documents. A nation in construction in the daily one of the indigenous reductions of Brazil*

Lucybeth Camargo de Arruda\*

## **Resumen**

En el inicio del siglo XX, el gobierno brasileiro aplicó una política de integración de los grupos indígenas como parte de un programa nacional que buscaba consolidar al país como Estado-nacional. El Servicio de Protección a los Indios (SPI) instaló centenas de puestos indígenas creyendo que a partir de la alteración de los modales, el uso de ropas y la asistencia a la escuela, estas poblaciones dejaban de ser «indios». Esa integración en los moldes de una construcción identitaria hegemónica está impresa en las imágenes analizadas en este trabajo.

**Palabras Claves:** SPI, Puestos Indígenas, Integración Nacional, Cultura e Identidad.

## **Abstract**

In the beginning of the 20<sup>th</sup> century, the brazilian government invested in an indigenous integration politics as a part of a national program that aims at consolidating the country as a Nation-State. The Indian Protection Service (SPI) has installed hundreds of indigenous reductions believing that the Indian, would stop being «indian» if they changed they body gestures, started to wear clothes and go to school. This integration in the patterns of hegemonic identity construction is expressed in the images analised in this article.

O Estado Brasileiro, por meio do Serviço de Proteção aos Índios e Localização de Trabalhadores Nacionais – SPILTN<sup>1</sup>, passa a adotar junto aos índios do Brasil, a partir de 1910, quando o Serviço é criado, uma política de integração dos povos indígenas ao projeto de construção nacional brasileira, partindo da concepção evolutiva. Para os cientistas sociais nacionais do período, com base nas teorias positivistas, seria necessário um processo integrativo-tutelar, uma vez que

o passado desses povos era considerado o próprio caos e, por isso, poderia ser perfeitamente suplantado. De acordo com Lilia Schwarcz (1993:112), em que a autora cita Von Martius, «ao índio, era necessário restituir sua dignidade original ajudando-o a galgar os degraus da civilização».

Ao situar aqui 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 Antonio Carlos Souza 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» (Lima, 2002:160). Quero evidenciar que essa ação política tem o contexto marcado pelo colonialismo e definido de uma conformação do saber. Mariza Corrêa, em sua publicação «Ilusões da Liberdade» explicita 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 bem particular.

Acredito que por meio destas imagens (Fotografias 1 e 2), eu possa dar conta de mostrar como essa situação colonial e a conformação do saber foram utilizados na

\* Aluna do Programa de Doutorado em Antropologia Social da Universidade Estadual de Campinas – Unicamp. Bolsista FAPEMAT - Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de Mato Grosso – Brasil. E-mail: lucybeth.arruda@gmail.com

tentativa de moldar os povos indígenas do Brasil a outra cultura e outra identidade, a nacional, em prol da construção de um Estado-Nação integrada. Aqui, talvez, poderia partir apenas da documentação escrita para tal exercício, mas entendo, como Sylvia Caiuby 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, 116. In: Samain, 1998).

Ela segue dizendo 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, 116. In: Samain, 1998).

As imagens, em preto e branco, analisadas neste *paper* 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, principalmente, entre 1940 e 1945, o SPI utilizou, de maneira sistemática, os 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<sup>2</sup> indígenas, principalmente aqueles em que a consolidação em termos de arquitetura e nacionalização dos grupos indígenas era mais visível. Essa integração ao Estado-Nação nos moldes de uma construção identitária homogeneizadora tendo como princípio o aprisionamento e localização da cultura, que passa a ser imposta de fora para dentro, leva o SPI, a partir de 1939, a se preocupar em documentar por meio 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 etno-

gráficas» (Campos, 1996: 15) que também foram chamadas de explorações científicas e documentárias, incluindo aqui, os postos indígenas.

Segundo Sandra M. Campos, essas expedições aconteceram, mesmo, 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, 1996:16).

Carlos Casas Mendonza, em sua tese «*Nos olhos do outro: nacionalismo, agências indigenistas, educação e desenvolvimento, Brasil-México (1940-1970)*», 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 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» (Mendonza, 2005:154)

As duas imagens, que trago aqui, corresponde inteiramente de acordo com esse conceito imagético do órgão, dito por Mendonza. Então, passamos a elas. Na fotografia 1, 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 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. Seu objetivo seria alcançar seu concorrente antes que ele chegue no lugar de origem. O vitorioso imporia ao perdedor uma «prenda» como castigo. O castigo «prenda» inerente a esta brincadeira cria uma conceituação de estímulo resposta disciplinadora, onde se estabelecem metas àqueles que vencem: ganham prêmios e aos perdedores: castigo público, ideologia bastante parecida com a adotada pelo SPI, aonde aos «grupos» e ou índios pacíficos se distribuía brindes e aos resistentes 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 comparecem 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.

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 esquadrihado 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. Nessa 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, 1988:98 e 99), utilizada com propriedade pela escola. Vale frisar aos moldes deste autor que todos os modos de dominação, submissão, sujeição se reduziram, 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 Carlos Alberto Casas Mendonza: «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» (Mendonza, 2005: 12).

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 decupar os elementos da fotografia ficam explícitos 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 suas vestes 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 ao mesmo tempo, dá a idéia de que estão vestidos de forma correta para a ocasião, pois as camisas estão 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, postos indígenas, a partir de documentos que normatiza 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.

Nas duas imagens, o modo como percebemos a organização do espaço, as atividades em curso, as pessoas presentes, nos indica a intencionalidade do autor da foto, de 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 destringir, uma vez que uma fotografia, não se esgota em sua denotação. Denota em um nível e conota em outro. (Miguel, 1993:124).

Ao explorar aqui o nível que denota 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 SPI, na 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 nacional<sup>3</sup>.

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 tutela», referido na legislação do órgão federal<sup>4</sup>, 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 qualquer<sup>5</sup>.

Os encarregados de posto, nos seus relatórios e pedidos aos seus superiores, tomavam a todo o momento a «evolução» do indígena como certa, sendo apenas uma questão de tempo para o alcance deste fim, por vias fraternais e pacíficas.

(...) *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 coagilos 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.<sup>6</sup>

O evolucionismo social, de acordo com Lilia Moritz Schwarcz, 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 a elite que estava localizada 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 nacionalizadoras, e que consolidavam as hierarquias dos funcionários do órgão, da população em geral, seja ela, mestiça ou imigrante de origem européia (superiores) e dos índios (inferiores). Este, é o período da história do Brasil responsável pela consolidação de um discurso de que o índio a partir da mudança dos gestos do corpo, passando a usar roupa, freqüentar a escola deixava de ser «índio». A promoção dessas «civilidades», dada como própria daquela comunidade, num processo de integração à sociedade nacional, nos faz lembrar de Stuart Hall, em sua publicação «A identidade cultural na pós-modernidade» em que ele utiliza Gellner para expressar de forma clara o que é 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» (Cit. in: Hall, 2005:59).

Hall destrinça as palavras de Gellner dizendo que não importa quão diferentes seus membros possam ser em termos de classe, gênero ou raça, uma cultura nacional busca unificá-los numa identidade cultural, para representá-los todos como pertencendo à mesma e grande família nacional (Hall, 2005:59). E 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 das imagens, vamos trabalhá-las, exercitando o que Roland Barthes concebe em relação a uma fotografia. Vamos aqui, 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, 1998:133). Vamos então, emergir no fragmento, a 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 de seu *punctum*. Que tentarei exercitar nas duas imagens em questão. Praticamente 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 (Samain, 1998:130).

Já o *punctum*, ao contrário, é o que oferece a *câmara clara*: esta mesma imagem que, de repente, se torna 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, 130). O autor deste artigo traz uma citação de Barthes que vale a pena citar, pois ela, que me fez mover em direção, não só 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 evidenciando o abandono desses índios do estado «selvagem». 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 generalizados, abasileirados, ao menos, é claro, do ponto de vista dos civilizadores, onde 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, ênfase 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, 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, em que evidencia uma performance representativa de tentativa de integração, mas que ela não acontece de fato. Isso que vejo e que me faz sentir se ajusta ao problema cognitivo e epistemológico que Barthes levanta e que Samain, traz em seu artigo de que: «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: 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 da imagem) e a professora, do lado de fora, mas próxima da roda, está no meio, na divisão como alguém que estabelece os papéis das meninas e dos meninos, não só na roda, mas as ações no espaço do posto, na comunidade.

Com a intenção de enquadrar a roda e mais a platéia que assiste, não dá para intuir com muita precisão a expressão facial das crianças. Mas, no total de 27 integrantes na roda, percebe 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, pois, esta brincadeira é composta por uma canção. É como se essas crianças que só seguram a mão da outra estivessem, ou melhor, não estivessem ali. A ludicidade e a alegria que a brincadeira projeta não estão encarnadas naquela atividade.

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, 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, 1998:130). A expressão de caras amarradas, fechadas, 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, 1998:131). 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 me faz lembrar 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 uma outra coisa, que não faz parte do que te faz ser.

A imagem desses três homens Terena nos faz perceber o que 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?<sup>7</sup>». 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 huma-

nos» 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.

Francis Wolf, no artigo «Quem é Bárbaro» 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, pelo qual os povos são libertados dos costumes grosseiros e rudimentares das sociedades tradicionais e fechadas para se «civilizar», o que supõe que pertençam a uma sociedade maior, aberta e complexa e, portanto, urbanizada. 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 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 (Wolff, Francis. 2004:21). Esta noção de civilização intrinsecamente ligada à concepção de cultura, que por sua vez esteve imbricada a 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 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 os corpos indígenas.

As fotografias em questão proporcionam constatar como as diferenças regionais e étnicas foram gradualmente sendo colocadas, de forma subordinada (Hall, 2005: 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», se efetivando, através da escola, do trabalho, o incremento logístico do aldeamento com a produção de subsistência e ainda, o uso da roupa e 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 homogênea e manteve instituições culturais nacionais, como, por exemplo, um sistema educacional nacional (Hall, 2005: 49 e 50).

Com isso, não podemos deixar de lado a questão da identidade, que estava neste contexto, sendo pautada, também, pela visão iluminista 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, ao tratar da concepção pós-estruturalista de identidade, tomando Homi Bhaba e Stuart Hall, o autor faz um recuo histórico da definição em questão e com isso incorpora uma discussão oportuna para esse trabalho, que é sobre o corpo, já que as imagens mostram um modo de vestir e de se portar 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, 2004:05).

No entanto, essas práticas de construção de uma identidade nacional não conseguiram ao longo desse processo se constituir em uma identidade unificadora capaz de anular e subordinar por completo a diferença cultural e o *punctum* dessas imagens, nos informa isso. Stuart Hall ao analisar essa situação na Europa ocidental nos dá pistas importantes dos motivos de fracasso na situação aqui analisada, já que se trata de uma tradição neoimperial de influência. O autor coloca que uma cultura nacional nunca foi um ponto de lealdade, união e identificação simbólica. Ele argumenta dizendo que a maioria das nações consiste de culturas

que só foram unificadas por um longo processo de conquista violenta, isto é de supressão forçada da diferença cultural; e, de 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: 61).

Mesmo com os discursos de aculturação<sup>8</sup>, depois de décadas, em uma situação favorável, o que aconteceu aqui no Brasil, a partir da década de 80, foi uma recuperação étnica, dentre os melhores exemplos, estão os «índios do Nordeste»<sup>9</sup>, que por muitos anos negaram a auto-identificação como índio. Num contexto modificado com a Constituição de 1988 e da retomada de 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 e se viram em uma situação favorável de se dizer «índio», voltando 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 a manifestações de autonomia, na medida em que consistem em afirmar o entendimento que essas sociedades têm de sua posição no mundo (Gallois, 2001:178).

E os povos indígenas do Brasil em sua relação com a sociedade nacional, mesmo que essas relações têm sido geradas numa situação colonial, segue nos dando pistas para refletir um modo de aprendizado, não apenas sobre o outro, mas sobre nós mesmos, na medida em que nos coloca em perspectiva, representando não uma alternativa a nós, e sim uma alternativa para nós<sup>10</sup>.

## Notas

<sup>1</sup> Não utilizo esta denominação de SPILTN, na primeira vez que menciono o órgão, pois esta nomenclatura se refere ao primeiro período dessa instituição que vai de sua criação em 1910 até 1916. Após este ano, o órgão federal passa a ter a sigla SPI, apenas. Para saber mais, ver Lima (1995).

<sup>2</sup> 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 na-

cional de vigilância e controle, a partir de um centro único de poder. Unidades de ação locais do aparelho de governo dos índios. LIMA, Antonio Carlos de Souza. *Um Grande Cerco de Paz, Poder de Tutela, Indianidade e formação do estado no Brasil*. Ed. Vozes, 1995. Pg. 75. Vale acrescentar que o posto com a nomeação de Assistência, Nacionalização e Educação significava dizer que era uma unidade em que os trabalhos de incorporação do índio à sociedade nacional eram 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.

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

<sup>4</sup> LIMA, Antonio Carlos de Souza. *Um Grande Cerco de Paz*. Citado, 1985:115.

<sup>5</sup> Missão Rondon. Conjunto de relatos da Comissão das Linhas Telegráficas, editado pelo Jornal do Comércio em 1916. Acervo da Biblioteca Amidicís Tocantins, UFMT/Cuiabá. Grifo meu.

<sup>6</sup> Informação ao Inspetor do SPIITN, no estado de Mato Grosso Adriano Metello. Microfilme 200. Fotogramas: 000635 e 636. Museu do Índio/FUNAI-RJ. Grifo meu.

<sup>7</sup> Referência é a obra de Privo Levi: *É Isso um Homem?*

<sup>8</sup> Ver os estudos de Darcy Ribeiro.

<sup>9</sup> Ver Oliveira Filho 1999. *Ensaio em antropologia histórica*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ.

<sup>10</sup> Nos termos antropológicos de Clifford Geertz.

## Bibliografia

DIEHL, Astor Antônio. 1998. *A Cultura Historiográfica Brasileira. Do IHGB aos anos 1930*. Passo Fundo, Ediupf.

CAMPOS, Sandra Maria Christiani de La Torre Lacerda. 1996. *O Olhar Antropológico: O índio brasileiro sob a visão de Harald Schultz*. Dissertação de Mestrado. P.U.C – São Paulo.

CORRÊA, Mariza. 1998. *As Ilusões da Liberdade*. Bragança Paulista: EDUSF.

COSTA, Sérgio. 2006. Diferença e Performance: a crítica pós-estruturalista ao multiculturalismo. Congresso ALACIP. Campinas, setembro.

FOUCAULT, Michel. 1979. *Microfísica do Poder*. Organização e tradução de Roberto Machado – RJ: Edições Graal.

\_\_\_\_\_, 1999. *Vigiar e Punir – Nascimento da Prisão*. Petrópolis: Editora Vozes. 20ª edição.

GALLOIS, Dominique Tilkin. 2001. *Sociedades Indígenas e Desenvolvimento: Discursos e Práticas, para Pensar a Tolerância*. In: *Povos Indígenas e Tolerância: Construindo Práticas de Respeito e Solidariedade*/Luís Donisete Benzi Grupioni, Lux Boelitz Vidal, Roseli Fischmann (orgs.). Edusp. São Paulo.

GEERTZ, Clifford. 1999. *Os Usos da Diversidade*. Revista Horizontes Antropológicos, n.10:13-34.

HALL, Stuart. 2005. *A identidade cultural na pós-modernidade*. Tradução de Tomaz Tadeu da Silva e Guacira Lopes Louro. DP&A editora. 10ª ed. Rio de Janeiro.

LENHARO, Alcir. 1986. *Colonização e Trabalho no Brasil: Amazônia, Nordeste e Centro-Oeste. Os anos 30*. 2ª Ed. Editora da Unicamp, Campinas.

LIMA, Antonio Carlos de Souza. *Um Grande Cerco de Paz, Poder de Tutela, Indianidade e formação do estado no Brasil*. Ed. Vozes, 1995.

\_\_\_\_\_, 2002. *O Indigenismo no Brasil: migração e reapropriação de um saber administrativo*. In: *Antropologia, Impérios e Estados Nacionais*/ Benoit de L'Estoile, Federico Neiburg e Lygia Sigaud (organizadores). Rio de Janeiro: Relume Dumará: FAPERJ.

MENDONZA, Carlos Alberto Casas. 2005. *Nos Olhos do outro: nacionalismo, agências indígenas, educação e desenvolvimento, Brasil-México (1940 – 1970)*. Tese de Doutorado em Ciências Sociais apresentada ao Departamento de Antropologia da Unicamp. Setembro. MIGUEL, Cerutti Maria Lúcia. 1993. *A Fotografia como Documento. Uma instigação à leitura*. In: Acervo - Revista do Arquivo Nacional. Vol. 6. n. 12. Jan/Dez. 121-132.

NOVAES, Sylvia Caiuby. 1998. *O Uso da Imagem na Antropologia*. In: *O Fotográfico*. Samain, Etienne Samain (Org.). São Paulo: Hucitec. 113-119.

SAMAIN, Etienne. 1998. *Um retorno à Câmara Clara: Roland Barthes e a Antropologia Visual*. In: *O Fotográfico*. Etienne Samain (Org.). São Paulo: Hucitec. 121-134.

WOLF, Francis. 2004. *Quem é Bárbaro?*. In: *Civilização e Barbárie*. Organizado por Fernando Novaes. São Paulo. Companhia das Letras.

## Fontes Primárias

Ata resumida de exposição sobre o Serviço de Proteção aos Índios. Microfilme 380. Fotograma 886.

Documento do Serviço de Proteção ao Índio, em 1930/31. Museu do Índio, Rio de Janeiro. Microfilme 380. Fotograma 1267.

Documento oficial do Ministério da Agricultura que expõe as funções dos Postos Indígenas, em 1945. Microfilme 380, Fotograma 929. Museu do Índio /FUNAI-RJ.