

A QUESTÃO INDÍGENA BRASILEIRA: ENTRE JEAN-JACQUES ROUSSEAU E AUGUSTE COMTE

Flavio Costa Balod*

RESUMO

Reduzidos de um montante estimado em 5 a 6 milhões de indivíduos no século XVI para algumas centenas de milhares atualmente, os índios brasileiros estão confinados em Terras Indígenas (TI). Apesar de contar com uma população numericamente reduzida, esse grupo ocupa territórios onde foram identificadas riquezas minerais diversas, cuja exploração seria importante para o desenvolvimento nacional, mas que se vê dificultada por estarem aí situadas. Além disso, a localização de TI de grande extensão junto à faixa de fronteira, somada à existência do mesmo povo indígena do outro lado pode eventualmente significar ameaça à soberania nacional. Mais ainda: os interesses estrangeiros, disfarçados ou declarados, pela Amazônia e por recursos naturais situados em território dos nativos, ameaçam a defesa dos interesses nacionais. Sendo eticamente ilegítimo negar aos indígenas o direito de viver segundo seus hábitos e costumes milenares - o que exige terra para caçar, coletar e deslocar-se - é também irreal acreditar que o desenvolvimento nacional possa dispensar o acesso aos recursos naturais existentes nas TI. Assim, urge que o Estado brasileiro reconsidere o tratamento dado à questão indígena. Um passo necessário nesse sentido é a tomada de consciência por parte dos principais atores envolvidos nessa questão - a Antropologia nacional e as Forças Armadas brasileiras - de seus fundamentos ideológicos, reavaliando-os e, sendo necessário, superando-os. E tais fundamentos encontram-se, respectivamente, em Jean-Jacques Rousseau e em Augusto Comte.

Palavras-chave: Questão indígena. Antropologia. Positivismo. Desenvolvimento. Soberania.

THE BRAZILIAN INDIGENOUS ISSUE: BETWEEN JEAN-JACQUES ROUSSEAU AND AUGUSTE COMTE

ABSTRACT

From a population esteemed at 5 to 6 million people in the sixteenth century to hundreds of thousands today, Brazilian indigenous population is confined in what is called Indigenous Landmarks (TI). Despite the numerically small population, this group occupies territories in where several natural resources have been

* Mestre e Doutor em Filosofia pela Universidade Federal do Rio de Janeiro, com estágio doutoral de dois anos na Freie Universität Berlin. Atualmente é professor efetivo do Colégio Pedro II. Contato: <flaviobalod@cp2.g12.br>/<flaviobalod@bol.com.br>.

identified and, even though the access to these resources is important for national development, it is being hampered as they are located in those lands. In addition, a large extend of TI is located on the border range, with the existence of an indigenous group occupying territories of two different countries at the same time, what may eventually mean a threat to national sovereignty. Moreover, the identification of foreign interests for Amazonia territories and natural resources in TI, threatens the protection of national interests. As it is ethically illegitimate deny indigenous rights to live according to their ancient customs - which requires land to hunt, collect and move - it is also unrealistic to consider that national development can dispense with access to the natural resources in TI. Thus, it is urgent that the Brazilian government reconsiders the treatment given to the indigenous people issues. A necessary step is to increase the awareness by the main actors involved - Brazilian anthropologists and Armed Forces - about the ideological foundations of the theme, reevaluating them and, when necessary, overcoming them. And these fundaments can be found in Jean-Jacques Rousseau's and Auguste Comte's work.

Keywords: Indigenous issues. Anthropology. Positivism. Development. Sovereignty.

LA CUESTIÓN INDÍGENA BRASILEÑA: ENTRE JEAN-JACQUES ROUSSEAU Y AUGUSTE COMTE

RESUMEN

Los indios brasileños disminuyeron desde una población entre 5 a 6 millones de personas en el siglo XVI a algunos cientos de miles hoy en día y están confinados a Tierras Indígenas (TI). A pesar de ser una población reducida, este grupo ocupa territorios donde se han identificado diversas riquezas minerales, cuya explotación sería importante para el desarrollo nacional, pero la misma se ve obstaculizada por estar en TI. Además la ubicación de TI a lo largo de la frontera junto con la existencia del mismo pueblo indígena al otro lado de la frontera, eventualmente puede significar una amenaza a la soberanía nacional. Más aun, la identificación de intereses extranjeros disfrazados, o declarados, por la Amazonia y los recursos naturales situados en TI amenaza la defensa de los intereses nacionales. Si bien es éticamente inadmisibles negar el derecho indígena a vivir de acuerdo a sus usos y costumbres milenarios - lo que exige tierra para cazar, recolectar y trasladarse -, resulta poco realista considerar que el desarrollo nacional puede prescindir del acceso a los recursos naturales en TI. Por lo tanto, es urgente que el estado brasileño reconsidere el tratamiento dado al asunto indígena. Un paso necesario en esta dirección es la toma de consciencia de los principales actores involucrados en este asunto - la antropología nacional y las fuerzas armadas brasileñas - de sus fundamentos ideológicos, debiendo revalidarlos y, si es necesario, superarlos; esos fundamentos provienen de Jean-Jacques Rousseau y Auguste Comte.

Palabras clave: Cuestión indígena. Antropología. Positivismo. Desarrollo. Soberanía.

1 INTRODUÇÃO

Neste trabalho, o que se pretende é possibilitar a compreensão dos fundamentos teóricos de duas posições diferentes (e, eventualmente, conflitantes) a respeito da relação entre os índios e a nacionalidade brasileira (por conseguinte, também a respeito da demarcação de Terras Indígenas): a da Antropologia brasileira, por um lado, e a das Forças Armadas nacionais (FFAA), por outro, em especial a do Exército Brasileiro. Por parte das FFAA, há muita desconfiança a respeito das reais intenções daqueles que se apresentam como defensores dos interesses dos indígenas brasileiros – e nesse grupo podem ser incluídos não apenas os acadêmicos da “ciência do homem”, mas também ONGs nacionais e internacionais, assim como igrejas. Em conversas informais com militares, ouvem-se manifestações de estranheza com relação ao fato de que haveria uma “curiosa coincidência” entre os limites das Terras Indígenas (TI) já demarcadas ou pleiteadas e as jazidas minerais já identificadas em território amazônico. A desconfiança, obviamente, é a de que interesses estrangeiros estariam por trás do trabalho e do financiamento de organizações que se apresentam como defensoras dos interesses indígenas. E as instituições nacionais que apoiam algumas dessas postulações seriam, na melhor das hipóteses, inocentes úteis. Se tais desconfianças procedem ou não, ou se há factualmente essa coincidência entre as demarcações de TI e as reservas minerais, isso não será objeto do trabalho que aqui se apresenta. O que se pretende neste artigo é apresentar os fundamentos teóricos das posições de alguns dos que se contrapõem no debate das questões indígenas, de modo a proporcionar compreensão das razões de ser de tais contraposições e, possivelmente, explicitar preconceitos de ambas as partes, não apenas de uma parte com relação à outra, mas também no que se refere ao tratamento que deve dar o Estado brasileiro aos indígenas.

A hipótese inicial do trabalho foi a de que a Antropologia nacional postularia um afastamento das comunidades indígenas (pelo menos aquelas com ainda pouco contato com o “homem branco”) em relação à sociedade nacional. A ideia era, por conseguinte, apresentar os fundamentos teóricos históricos que teriam levado à chamada “ciência do homem”, por meio de seus representantes nacionais, a postular um “purismo” cultural, com valorização das culturas indígenas e negação da cultura ora estabelecida no Brasil: capitalista, baseada na ideia de progresso, cientificista, etc. A hipótese já postulava a fonte de tal “purismo”: Jean-Jacques Rousseau, pensador suíço do século XVIII, que formulou o conceito do “homem selvagem”, com o qual pretendia valorizar um hipotético humano estado de natureza em detrimento da civilização e das deformações a que esta conduziu o ser humano. O testemunho do etnólogo francês Claude Lévi-Strauss, que identifica em Rousseau o “fundador das ciências do homem” (LÉVI-STRAUSS, 1993, p. 41) reforçou essa ideia inicial do trabalho. Lévi-Strauss lecionou na Universidade de São Paulo entre 1935 e 1938, e

a possibilidade de que essa estada tenha influenciado a Antropologia nacional na sua visão dos índios e da relação entre estes últimos e a cultura nacional brasileira. O etnólogo é um mediador entre essa ciência contemporânea e o filósofo do século XVIII; assim, tal possibilidade, se confirmada na literatura, reforçaria aquela nossa hipótese inicial do trabalho.

Embora não se verifique tão facilmente na literatura acadêmica a defesa explícita do distanciamento entre ambos os universos simbólicos (o das culturas indígenas e o da sociedade brasileira), há, por parte daqueles que se dedicam ao estudo das sociedades indígenas brasileiras, um silêncio; um silêncio que guarda certa relação com aquela postura mais radical que supusemos em nossa hipótese inicial do trabalho e que diz respeito às seguintes questões, entre outras: como aproveitar as riquezas (minerais, biológicas ou outras) que se descubram em terras indígenas em favor do desenvolvimento nacional brasileiro e como a exploração dessas riquezas poderia ser convertida em benefício para os indígenas habitantes dessas TI? Essas perguntas poderiam, talvez, ser resumidas numa única questão: qual é o entendimento da Antropologia nacional (ou quais são os entendimentos) a respeito da inserção do índio na nação brasileira? E, embora na literatura não se possa de imediato, como dissemos acima, afirmar que os cientistas (e outros que se preocupam com os problemas indígenas no Brasil) defendam uma cesura radical entre esses dois universos simbólicos (quais sejam, o das populações indígenas e o da nacionalidade brasileira), o tom dominante nos textos é de denúncia, acusação e condenação da sociedade “branca”. Tentando maior clareza: acreditamos que, nas visões de mundo, nos valores e nas posições políticas dos representantes da ciência antropológica ressoe, sim, a voz setecentista de Jean-Jacques Rousseau.

Por outro lado, há outra voz do passado que se manifesta nas posições políticas e nas visões de mundo dos militares brasileiros desde a proclamação da República – e essa voz é bem mais explícita. O positivismo de Augusto Comte foi inspirador daqueles que depuseram Dom Pedro II, a começar por Benjamin Constant. Mas, naquela época, adotar ideologicamente o positivismo era uma atitude consciente; hoje, o modo de pensar positivista, os pontos de vista expressados nos textos de Comte parecem fazer-se presentes sem que os militares estejam conscientes dessa pertinência ideológica. A visão do mundo evolucionista, com o consequente juízo sobre os índios como primitivos que devem ser aculturados e integrados à sociedade nacional, faz-se presente mesmo no trabalho digno do Marechal Rondon.

Num certo sentido, nossa época é positivista. O valor que atribuímos às ciências, principalmente àquelas geradoras de tecnologia, leva-nos a concepções sobre o mundo e sobre o ser humano bastante próximas das que expressou aquela ideologia. E o uso aqui dessa palavra, ideologia, torna-se muito apropriado, se o fazemos em consonância ao sentido a ela atribuído por Karl Marx, ou seja, como construção teórica que responde a uma determinada organização socioeconômica, isto é, que é expressão intelectual dessa organização, mas que exerce, também,

o papel de camuflar sua origem de classe. Pois o fato de o Positivismo ter surgido na primeira metade do século XIX, época de forte liberação inicial das forças produtivas produzidas pelo capitalismo, não é casual. Já o filósofo alemão Georg Wilhelm Friedrich Hegel (2010, p. 43-44) havia revelado a inserção histórica de toda produção intelectual, e Marx (2007, p. 48) esclarece que essa inserção ocorre porque a teoria é expressão daquilo que acontece na prática; isto é, o ser humano pensa a partir de uma determinada situação histórica e de classe. Sendo assim, numa época em que as ciências da natureza e seu produto, a tecnologia, estão em plena expansão, tendo sido criadas, essas ciências, pelo desenvolvimento das forças produtivas liberadas pelo modo de produção capitalista e, reciprocamente, criando essas forças, contribuindo para seu crescimento, o pensamento de Augusto Comte vem apresentar uma concepção evolutiva da história e das organizações sociais humanas que coloca a sociedade burguesa europeia no topo desse processo evolutivo, o qual, supostamente, vai do menos acabado ao mais bem acabado, do pior ao melhor.

Em consonância a essa concepção, a visão que grande parte da sociedade brasileira (aí incluídas as Forças Armadas) tem a respeito dos nossos indígenas é a de que são seres humanos ainda num estágio primitivo de evolução – a menos que já tenham sido aculturados e incorporados à sociedade aqui criada a partir da colonização europeia. Sendo assim, não se vê por que se deveria dar especial importância à preservação de sua(s) cultura(s), posto que seria(m) expressão incipiente do desenvolvimento social humano, e, em consequência, à ideia de reservar grandes extensões de terra para que essa(s) cultura(s) possa(m) manter-se faltaria qualquer sentido. Mais que isso: tal ideia parece aos militares, como dito acima, ter por fundamento interesses atentatórios à soberania nacional.

Acreditamos que ambas as posições (isto é, a da Antropologia nacional e a dos militares brasileiros) precisam ser, por parte de seus representantes, revistas. Mas, para tanto, para que possam ser objeto de crítica pelos próprios atuais defensores e, assim, ser passíveis de modificação, tais posições carecem de ter suas bases expostas, para que sejam já, essas bases mesmas, avaliadas. Desse modo, o que se pretende neste trabalho, não necessariamente nesta ordem, é:

- ✓ apresentar as ideias de Jean-Jacques Rousseau a respeito da natureza humana;
- ✓ expor, com base nos trabalhos de Claude Lévi-Strauss, a presença de alguns dos conceitos hauridos por Rousseau na fundamentação da ciência da Antropologia;
- ✓ questionar, a partir da crítica a tais conceitos, a Antropologia nacional a respeito do que ela entenda que deva ser a relação entre as sociedades indígenas e a nacionalidade brasileira;
- ✓ fazer uma exposição sumária do positivismo de Augusto Comte;
- ✓ identificar e expor as ideias positivistas presentes na visão de mundo dos

militares brasileiros e mostrar como tal filiação ao positivismo determina sua visão sobre os índios (inevitável mencionar a obra do Marechal Rondon);

✓ contrapor, a esse positivismo implícito nos pontos de vista dos militares brasileiros sobre os índios, as noções contemporâneas de soberania nacional, autonomia cultural, autodeterminação;

✓ sugerir, com base em literatura a respeito, uma mudança de atitude do Estado brasileiro, de modo a cultivar nas sociedades indígenas o sentimento de pertencimento à nação brasileira.

Com essa explanação, pretende-se contribuir, minimamente que seja, para que o Estado brasileiro construa, tanto por parte de suas forças de segurança e defesa, quanto por parte de sua área acadêmica, uma concepção de inserção do índio nesta nação que respeite suas especificidades culturais e históricas, mas que também o reconheça como importantíssimo elemento integrante desta nossa vital construção simbólica, que é o Brasil.

2 REFERENCIAL TEÓRICO

2.1 As ideias de Jean-Jacques Rousseau e sua influência sobre a Antropologia

O filósofo suíço Jean-Jacques Rousseau nasceu em Genebra, em 28 de junho de 1712 e morreu em Ermenonville, França, em 02 de julho de 1788. Sua obra política, para efeito de classificação, é incluída entre as dos, assim chamados, “contratualistas” dos séculos XVII e XVIII, entre os quais se destacam também os ingleses Thomas Hobbes (Malmesbury, 05 de abril de 1588 – Hardwick Hall, 04 de dezembro de 1679) e John Locke (Wrington, 29 de agosto de 1632 – Harlow, 28 de outubro de 1704). Segundo tal classificação, esses autores teriam em comum a ideia básica de que a sociedade humana é resultado de um “contrato”, um acordo entre seus membros, contrato ou acordo resultante de motivações diversas, dependendo de que filósofo se tome em questão.

Para Hobbes, por exemplo, em seu livro *Leviatã*, publicado em 1651, a sociedade é formada porque os indivíduos, originalmente isolados uns dos outros e vivendo em “estado de natureza”, se dão conta de que o isolamento gera conflitos permanentes, conflitos não necessariamente abertos, com deflagração da violência e das guerras, mas latentes, com desconfiança constante entre os seres humanos que veem, nos outros, inimigos que podem, a qualquer momento, atacar uns aos outros e roubar o que foi fruto de trabalho, que foi resultado de dispêndio de tempo e energia. Por essa razão, a melhoria das condições de vida se vê impossibilitada, pois não haveria sentido em empregar esforços na construção de mais confortáveis habitações, no cuidado de melhores e mais produtivos rebanhos, no cultivo de mais extensas plantações, na fabricação de mais eficientes e eficazes ferramentas e utensílios em geral, posto que de um momento para outro meus vizinhos podem

atacar-me, matar-me e apropriar-se do que me custou tanto esforço e dedicação.

Para que a vida dos homens melhorasse, para que o medo da agressão e da morte violenta cessasse ou diminuísse e a insegurança desaparecesse, foi necessário haver um acordo entre os indivíduos, em virtude do qual eles abriam mão da completa liberdade que tinham no “estado de natureza” e reconhecessem a autoridade de um indivíduo (ou de uma assembleia) sobre todos os demais, conferindo-lhe, assim, o poder de governá-los e de exercer a violência em caráter de monopólio, isto é, com exclusividade. Nenhum outro homem poderia exercer a violência para atender a seus interesses pessoais e, se o fizesse, sofreria a sanção do governante.

Embora a produção teórica de Rousseau seja posterior às dos outros dois filósofos citados, é graças ao título de um livro seu que a classificação “contratualistas” foi haurida. Sua obra *Do contrato social* foi escrita em 1757 e em 1762 foi, juntamente ao *Emílio*, seu livro sobre a educação das crianças e dos jovens, condenado pelas autoridades francesas. Contudo, sua posição com relação à origem da vida em sociedade e às razões da criação do Estado difere da de Hobbes (assim como também da de Locke). Embora Hobbes não diga que os homens são maus por natureza (no máximo, dá a entender que eles têm interesses próprios que podem tornar-se, e se tornam eventualmente, conflitantes), defende claramente que o Estado e a sociedade são formados por concordância entre os indivíduos, que abrem mão da virtual completa liberdade do estado de natureza para manter uma parte de liberdade e, assim, garantir uma vida melhor. Para Rousseau, a vida em sociedade corrompe os homens, que, vivendo ainda na natureza, obedecem a seus impulsos e a sentimentos originais, entre os quais estaria o sentimento de “piedade”:

Não creio ter a temer qualquer contradição, se conferir ao homem a única virtude natural que o detrator mais acirrado das virtudes humanas teria de reconhecer. Falo da piedade, disposição conveniente a seres tão fracos e sujeitos a tantos males como o somos; virtude tanto mais universal e tanto mais útil ao homem quando nele precede o uso de qualquer reflexão, e tão natural que as próprias bestas às vezes dão dela alguns sinais perceptíveis. [...] Tal o movimento puro da natureza, anterior a qualquer reflexão; tal a força da piedade natural que até os costumes mais depravados têm dificuldade em destruir [...]. (ROUSSEAU, 1983a, p. 253).

Mas não seria simplesmente o fato da criação da sociedade o responsável pela degradação do homem. Pois a vida social seria também responsável pelo

desenvolvimento de “[...] faculdades que o homem natural recebera potencialmente [...]” (ROUSSEAU, 1983a, p. 258). O surgimento da propriedade privada é que dá origem à injustiça social e o Estado, quando surge, nada mais seria do que o garantidor dos interesses daquele(s) que, sobre o espaço comum da natureza, cerca(m) arbitrariamente uma parte denominando-a sua.

O elogio de Rousseau à vida em natureza, ao “homem selvagem”, não pretende, ele mesmo o afirma, fazer referência a qualquer fato histórico ou a qualquer povo anterior a sua época ou a ela contemporânea. A vida em natureza de que ele faz menção pretende, muito mais, ser uma “hipótese de trabalho” do que uma verdade histórica. Ele constata as deformações físicas e morais que as convenções e as artificialidades da vida social provocam e propõe pensar no que poderia ser (ou terá sido) o homem se e quando fosse livre das futilidades a que se vê submetido. É como se ele se propusesse “desnudar” o homem do mal que a vida social lhe impõe e, assim, chegar a um estado de pureza original – natural. Rousseau, nesse sentido, chega ao ponto de parecer renegar a própria Filosofia e o trabalho do pensamento: “[...] ousou quase assegurar que o estado de reflexão é um estado contrário à natureza e que o homem que medita é um animal depravado.” (ROUSSEAU, 1983a, p. 241).

Essa visão, essa louvação mítica, utópica (se se pode dizer assim), certamente ingênua da natureza ela mesma e da natureza do homem influenciou e continua influenciando, mediante outros autores, nossa contemporaneidade, e nossa hipótese é de que daí parta a Antropologia, em especial a Antropologia brasileira nas suas posições a respeito da maneira segundo a qual devemos considerar e tratar as sociedades indígenas. Que a relação dessa ciência com a obra de Rousseau seja fato e não apenas uma suposição de nossa parte, disso dá testemunho a figura insuspeita de Claude Lévi-Strauss, antropólogo, professor e filósofo belga, considerado fundador da antropologia estruturalista e um dos grandes intelectuais do século XX. Tendo sido professor da Universidade de São Paulo entre 1935 e 1938 e, assim, podendo ser reconhecido como um dos fundadores da ciência antropológica no Brasil, Lévi-Strauss faz a Rousseau um reconhecimento expresso já no título do capítulo II do livro *Antropologia estrutural dois*: “Jean-Jacques Rousseau, fundador das ciências do homem” (LÉVI-STRAUSS, 1993, p. 41).

2.2 O positivismo de Augusto Comte e a visão dos militares brasileiros sobre os índios

Se Rousseau pode ser considerado um dos fundadores da ciência antropológica contemporânea e ter tido uma decisiva influência para cientistas dessa e de outras áreas das ciências humanas, o francês Augusto Comte, por sua vez, é acolhido como o “pai” da Sociologia. Mas, além disso, foi o ideólogo dos militares fundadores do regime republicano no Brasil e seu pensamento mantém-se até hoje – assim se procurará explicitar – como definidor da visão que os militares brasileiros (e não

apenas eles) têm do índio e da relação que as sociedades indígenas deveriam manter com o Estado brasileiro, ou seja, com a sociedade nacional brasileira.

Comte nasceu em Montpellier, França, em 19 de janeiro de 1798, e morreu em 05 de setembro de 1857, em Paris. Segundo a sessão biográfica do volume relativo a ele na coleção *Os pensadores*, da Editora Abril Cultural, sua obra se organiza em torno de três temas básicos: uma filosofia da história, uma classificação das ciências e uma reforma das instituições (GIANNOTTI, 1978, p. IX-XV). Para os fins deste trabalho, interessa entender a filosofia da história comteana em sua “lei dos três estados”.

Para Comte, a humanidade desenvolveu-se através de três estados ou fases¹: a teológica, a metafísica e a positiva. O estado teológico, por sua vez, teria se desenvolvido em três períodos sucessivos, o fetichismo, o politeísmo e o monoteísmo. Na explicação do mundo e de seus fenômenos, inclusive dos que são relativos ao ser humano, tem papel preponderante a imaginação, e essa explicação é feita por meio de forças ou de seres sobrenaturais e de deuses, de modo que um esclarecimento absoluto a respeito de si e de tudo que cerca as pessoas nesse estágio de evolução é garantido. No período fetichista – que poderíamos, interpretando Comte, chamar de animista – atribui-se espiritualidade aos objetos, às plantas e aos animais, de modo que uma projeção do nosso próprio modo de ser é feita sobre o mundo e as coisas a nossa volta. Um progresso em relação a esse modo de compreender o universo levaria ao politeísmo, no qual se definem entidades que criariam e influenciariam ou, mesmo, comandariam os fenômenos e a vida humana, deuses diversos a governar o mundo. Uma evolução a partir do politeísmo seria o monoteísmo, que unifica toda explicação na vontade e nas ações de uma única entidade sobrenatural, responsável por nós mesmos e por tudo que nos cerca.

O monoteísmo ensejaria a possibilidade de surgimento do pensamento metafísico, que, a princípio, conceberia a noção de “força” para explicar os fenômenos naturais e, assim, fala-se de “força química”, “força física” ou “força vital”. Numa segunda fase, a explicação (ainda de caráter absoluto, como no estado teológico) seria dada numa unificação de todas as forças numa só: a natureza. Além da tentativa de dar explicação em caráter absoluto do universo, a metafísica teria em comum com o estado teológico a intenção de apresentar a origem e o fim de todas as coisas. Como diferenças em relação à fase teológica, na explicação metafísica, valoriza-se o pensamento abstrato e a argumentação toma o lugar da imaginação.

Finalmente, no estado positivo, a observação dos fatos do mundo tem a precedência, e perdem importância a imaginação e a mera argumentação. A empiria reclama seu lugar na explicação do mundo. Abandona-se a ambição de dizer qual a origem e qual o fim de todas as coisas, deixa-se de lado a pretensão de falar do absoluto, da totalidade, e buscam-se explicitar as leis que regem as relações

1 No que segue se fará uma apresentação resumida do pensamento de Comte com base na introdução Vida e obra escrita por José Arthur Giannotti para o volume Comte, da coleção *Os Pensadores*.

constantes entre os fenômenos observáveis. As ciências em geral organizam-se, e a interferência prática que geram na realidade é muito maior nesta fase do que no passado, pois se ganha o conhecimento das leis que regem os fenômenos.

É óbvio que esse terceiro estado da evolução da humanidade corresponderia ao tempo e ao lugar de existência do próprio Comte: século XIX, França, Europa. E pouca dúvida se poderá ter sobre sua resposta, caso tivesse sido confrontado com a pergunta a respeito do estado em que viviam os índios brasileiros – sua resposta, assim como tem sido a de seus seguidores a respeito, seria que esses povos viviam no estado teológico (entre o animismo e o politeísmo, provavelmente acrescentaria). O etnocentrismo das ideias que acabamos de descrever e apresentar por citação, assim como do juízo que hipoteticamente atribuímos ao intelectual francês, é patente, mas esse é um conceito (o de etnocentrismo) que ainda não havia sido formulado à época de Comte. Só o foi em seguida aos trabalhos antropológicos a partir de meados do século XIX, como os do cientista teuto-americano Franz Boas (nascido em 09 de julho de 1858, falecido em 21 de dezembro de 1942) e ganhou explicitação temática no livro *Raça e história*, de Claude Lévi-Strauss. Nesse livro, Lévi-Strauss (1993, p. 328) esclarece que o etnocentrismo é uma atitude comum a todas as culturas (pelo menos, a todas que foram observadas até hoje), e, grosso modo, consiste em considerar-se que a própria cultura é melhor que as demais².

Essa posição ideológica fortemente questionável, relativa às sociedades indígenas hoje existentes, é adotada, (e no desenvolvimento do artigo, procurarei apresentar evidências textuais), pelos militares brasileiros ainda hoje em dia. A ideia de que a humanidade tem seguido um desenvolvimento social progressivo, ideia que vem da ideologia positivista adotada pelos militares no século XIX - talvez até reforçada por certo darwinismo social não totalmente consciente -, marca a visão que têm tido a respeito da questão indígena, das relações a ser mantidas entre aquelas sociedades e o Estado brasileiro e as ações conduzidas por esse Estado no que diz respeito aos nossos índios. Essa ideia coloca os indígenas e suas culturas na posição de primitivos e, sendo assim, nega-se legitimidade a seus hábitos e costumes, a sua forma de viver que, frequentemente, entra em choque com interesses econômicos ou parece ameaçar a própria soberania nacional.

3 ROUSSEAU E SEU DISCURSO SOBRE A ORIGEM E OS FUNDAMENTOS DA DESIGUALDADE ENTRE OS HOMENS

3.1 Contextualização e apresentação prévias do texto e de seu conceito base

Fruto da proposta apresentada em 1753 pela Academia de Dijon (instituição ainda hoje existente), para que fossem reveladas respostas à questão: “Qual a

2 Veja-se também: ROCHA, 1985.

origem da desigualdade entre os homens e será ela permitida pela lei natural?”, o texto de Rousseau, cujo título é mencionado acima, foi terminado por volta de 12 de junho de 1754, data da dedicatória que escreveu à República de Genebra, cidade na qual nasceu. Rousseau já tinha sido premiado antes, em 09 de julho de 1750, pelo seu *Discurso sobre as ciências e as artes*, texto que apresentou em resposta a outra questão posta pela Academia no ano anterior (“O restabelecimento das ciências e das artes terá contribuído para aprimorar os costumes?”). Na segunda vez, porém, não recebeu a medalha de ouro e a quantia em dinheiro a ela correspondente (300 libras daquela vez); o prêmio coube a Padre Talbert, escritor com muito reconhecimento naquela época. Mas, conforme nos informa Paul Arbousse-Bastide em sua introdução ao texto de 1754, não apenas esse escritor caiu, já há muito tempo, “no mais completo esquecimento” (ROUSSEAU, 1983a, p. 212), senão que, diferentemente do que aconteceu com o primeiro *Discurso*, “o segundo encontrou, não somente entre os literatos, mas no grande público, um êxito imediato e triunfal” (ROUSSEAU, 1983a, p. 212). Ainda segundo Arbousse-Bastide, num levantamento feito em quinhentas bibliotecas do século XVIII, foi encontrado quinze vezes o primeiro *Discurso*, enquanto o segundo aparece setenta e seis vezes, e um dos motivos para que a repercussão do segundo *Discurso* tenha sido tão considerável foi o fato de que “Rousseau instaurou, definitivamente, na literatura, o mito do selvagem livre, feliz, robusto e puro, a superioridade da vida simples na natureza em oposição à vida doentia das cidades civilizadas.” (ROUSSEAU, 1983a, p. 212).

Depois dos textos de Georg Wilhelm Friedrich Hegel e de Karl Marx, somente a ignorância de suas conquistas teóricas ou a discordância consciente com relação a eles pode deixar de ter presente que uma obra teórica não surge ao acaso. Mesmo ao mais mezinho bom senso parecerá absurda a ideia de que a física de Albert Einstein pudesse ter surgido na Idade Média europeia ou que o conteúdo dos textos do filósofo francês Jean Paul Sartre tivesse vindo à luz na Roma Antiga. Se, no que diz respeito às ciências da natureza, tal ideia soaria claramente descabida, já que a história das ciências naturais nos apresenta um claro desenvolvimento progressivo, no qual as teorias científicas se apóiam nas antecedentes, negando-as, mas tendo-as como base para a solução dos problemas para os quais as anteriores não tinham resposta. Também com relação à Filosofia ou às ciências humanas damos por suposto que as produções intelectuais têm relação com a época em que surgem. Sendo assim, pouco importa o nome que estiver ligado às teorias; de certa maneira, a história demanda que tal ou qual teoria apareça para responder a questões postas pela época. Para ir logo ao ponto, o que queremos dizer é que, em geral, temos o hábito de personalizar as críticas e observações que fazemos às teorias científicas (e, mesmo, de atribuir responsabilidade retroativa aos filósofos e pensadores, como quando se atribui a Marx a responsabilidade pelos crimes cometidos pelo regime stalinista), como se a construção teórica fosse simplesmente a invenção arbitrária da cabeça de um homem ou de uma mulher, de um ser humano qualquer. Mas a verdade

é que as ideias de Rousseau provavelmente teriam surgido sob outra organização ou numa outra apresentação bibliográfica inimagináveis inelutavelmente.

Com base nisso, podemos supor, então, que a defesa que Rousseau faz da superioridade do “homem selvagem” em relação ao “homem civilizado”, ideia que influenciou muito as visões de mundo que o europeu e seus descendentes pelo mundo afora construíram do século XVIII para cá e que continua altamente influente em nossa contemporaneidade, essa defesa poderia ter vindo à luz pela pena de outro indivíduo e em outra obra teórica; contudo, foi pela pena de Jean-Jacques Rousseau e no livro *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens* que ela se inseriu no universo intelectual europeu, acadêmico ou mesmo não acadêmico, na forma altamente consequente, cujos efeitos, parte deles, pretendemos apresentar neste trabalho.

3.2 A respeito do “homem selvagem” descrito no *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*

Nos textos de comentadores dessa obra de Rousseau, lê-se, frequentemente, que o filósofo fala ali do “bom selvagem”. Essa expressão ficou consagrada para expressar o modo como o pensador suíço caracteriza o ser humano despojado dos artificialismos, convenções, vícios, etc., que a vida em sociedade teria trazido. Mas, a rigor, os termos que Rousseau usa são “homem selvagem”; que esse “homem selvagem” seja “bom” deixa-se, de fato, depreender – mas apenas depreender por toda a categorização feita no livro, que associa ao conceito o oposto de todo o mal que, segundo a obra, a vida social trouxe à humanidade.

Teria sido esse “homem selvagem” o negro africano, que, à época de Rousseau, já começava a ser trazido para as Américas para, como escravo, contribuir decisivamente para a produção da riqueza que fez dos países europeus e dos Estados Unidos da América as potências mundiais dos séculos seguintes? Seria o índio americano já conhecido pelo europeu, então, há mais de duzentos anos e que estava em processo de extermínio por força da colonização portuguesa, espanhola, inglesa, francesa e holandesa nas Américas? Não poderia ser o aborígene australiano, pois a Austrália só foi “descoberta” pelo Capitão Cook em 1770 (embora, ao que parece, várias expedições anteriores, inclusive dos portugueses, já tivessem alcançado antes a costa da ilha continente). Considerando-se, ainda, que Rousseau nunca viajou além dos limites da Europa, de que “homem selvagem” ele nos está, então, falando?

O próprio autor procura, logo de início, esclarecer que não está se referindo a nenhum exemplo específico de ser humano, seja seu contemporâneo ou do passado. A meditação, a que procede, sobre o homem em “estado de natureza” (ROUSSEAU, 1983a, p. 235) é determinada pela questão mesma (“Qual a origem da desigualdade entre os homens e será ela permitida pela lei natural?”), questão que

se remete à natureza para discutir a desigualdade verificada à época de Rousseau; além disso, por suas próprias palavras, o que ele faz é seguir a linha já traçada por outros antes dele, pois “[...] os filósofos que examinaram os fundamentos da sociedade sentiram todos a necessidade de voltar até o estado de natureza [...]” (ROUSSEAU, 1983a, p. 235). No entanto, ele evita cometer o erro comum a esses outros que o precederam, que é o de atribuir ao homem selvagem características que pertenceriam ao ser humano da época daquele que escreve, o qual projeta sobre o homem em estado de natureza, o que, a rigor, não o caracterizava: “Enfim, todos, falando incessantemente de necessidade, avidez, opressão, desejo e orgulho, transportaram para o estado de natureza ideias que tinham adquirido em sociedade; falavam do homem selvagem e descreviam o homem civil.” (ROUSSEAU, 1983a, p. 236). Essa crítica ter-se-ia dirigido a Hobbes e Locke, por exemplo. O procedimento de Rousseau pretende ser outro:

Não se devem considerar as pesquisas, em que se pode entrar neste assunto, como verdades históricas, mas somente como raciocínios hipotéticos e condicionais, mais apropriados a esclarecer a natureza das coisas do que a mostrar a verdadeira origem e semelhantes àquelas que, todos os dias, fazem nossos físicos sobre a formação do mundo. (ROUSSEAU, 1983a, p. 236).

Se não se estiver aqui cometendo uma interpretação artificial, identificando forçadamente o conceito haurido por Rousseau com um instrumento teórico criado muito posteriormente a ele, talvez se possa ver no “homem selvagem” do pensador suíço um “tipo ideal”, tal como descrito pelo sociólogo alemão Max Weber (nascido em 1864, falecido em 1920). O “tipo ideal”³ de Weber é um modelo conceitual que

3 “O discutido ‘tipo ideal’, expressão-chave na discussão metodológica de Weber, refere-se à construção de certos elementos da realidade numa concepção logicamente precisa. A palavra ‘ideal’ nada tem com quaisquer espécies de avaliações. Com finalidades analíticas, podemos construir tipos ideais de substituição ou líderes religiosos. A expressão não significa que profetas ou prostituta sejam exemplares ou devam ser imitados como representantes de um modo de vida ideal. Usando essa expressão, Weber não queria introduzir um novo instrumento conceitual. Pretendia, simplesmente, dar plena consciência ao que os cientistas sociais e historiadores vinham fazendo quando usavam palavras como ‘o homem econômico’, ‘feudalismo’, ‘arquitetura gótica versus romântica’ ou ‘reinado’. Sentia que os cientistas sociais tiveram a escolha de usar concepções logicamente controladas e não ambíguas, que, por isso, estão mais afastadas da realidade histórica, ou usar conceitos menos precisos, mais ligados ao mundo empírico. O interesse de Weber em comparações mundiais levou-o a considerar extremos e ‘casos puros’. Tais casos tornaram-se ‘exemplos cruciais’ e controlaram o nível de abstração que ele usou em relação a qualquer problema particular. A verdadeira essência da história situa-se, habitualmente, entre esses tipos extremos; daí Weber ter-se aproximado da multiplicidade de situações históricas fazendo que vários conceitos tipos influíssem sobre o caso específico que examinava.” (GERTH; MILLS, 1979, p. 78).

pretende dar conta de características gerais de um fenômeno social ou histórico qualquer, como “classe social”, por exemplo, mas sem a referência a nenhum caso específico. De todo modo, o procedimento de Rousseau, para descrever seu “homem selvagem”, é negativo, não é positivo: o “homem selvagem”, na descrição que o filósofo faz, é tudo aquilo que o homem civilizado (já) **não** é.

O discurso do filósofo sobre essa temática insere-se no panorama intelectual de sua época, no qual as informações advindas de todo um “Novo mundo”, que há dois séculos se revelava para o europeu, provocaram transformações enormes na visão que se tinha na Europa sobre o ser humano e seu ser no mundo, e o elogio de uma vida mais próxima à natureza não foi originalidade de Rousseau. Cabe lembrar, por exemplo, que é de 1719 a publicação do romance sobre Robinson Crusoé e suas aventuras. No episódio, passado no século XVII, o personagem Robinson Crusoé, nascido na Inglaterra, mas estabelecido como fazendeiro de cana-de-açúcar no Recôncavo baiano, no Brasil, decide comandar um navio para trazer escravos da África para o Brasil. A primeira parte da rota marítima é em direção norte. Uma forte tempestade contrária força o navio a voltar à costa da América do Sul, próximo da Venezuela, onde naufraga junto a uma ilha deserta. Morrem todos os tripulantes, menos Robinson Crusoé, que passa a viver por mais de vinte anos na ilha, completamente só (DEFOE, 2016).

A lembrança desse livro faz-se oportuna, uma vez que, segundo a descrição do estado de natureza feito por Rousseau, a situação original do ser humano era a de isolamento em relação a seus semelhantes. Nem mesmo a família teria existido originalmente, pois as relações estabelecidas para a procriação eram episódicas e rapidamente passageiras. Falando da origem das línguas, da comunicação oral entre os homens, diz o pensador suíço:

Diria, como muitos outros, que as línguas nasceram no comércio doméstico dos pais, das mães e dos filhos, mas, além de tal coisa não resolver as objeções, seria cometer a falta daqueles que, raciocinando sobre o estado de natureza, transportam para ele as ideias pertencentes à sociedade e veem sempre a família reunida numa mesma habitação e seus membros guardando entre si uma união tão íntima e permanente quanto entre nós, onde tantos interesses comuns os reúnem, enquanto que, nesse estado primitivo, não tendo nem casas, nem cabanas, nem propriedades de qualquer espécie, cada um se abrigava em qualquer lugar e, frequentemente, por uma única noite: os machos e as fêmeas uniam-se fortuitamente segundo o acaso, a ocasião e o desejo, sem que a palavra fosse um intérprete necessário das coisas que tinham a dizer-se, e separavam-se com a mesma facilidade. A mãe a princípio aleitava seus filhos devido à sua própria necessidade; depois, tendo o hábito lhos

tornado caros, alimentava-os por causa da necessidade deles. Os filhos, assim que tinham forças para procurar pasto, não tardavam a abandonar a própria mãe e, como quase não havia outro meio de encontrarem-se senão o de não se perderem de vista, logo se encontravam em situação de nem sequer se reconhecerem uns aos outros. (ROUSSEAU, 1983a, p. 247).

Mais adiante, falando agora da formação da propriedade (segundo ele, a origem da própria sociedade humana e, simultânea e conseqüentemente, de todos os males que têm se abatido sobre a humanidade), diz que “[...] a essa época se prende uma primeira revolução que determinou o estabelecimento e a distinção das famílias e que introduziu uma espécie de propriedade da qual nasceram talvez brigas e combates.” (ROUSSEAU, 1983a, p. 262). Vagando nu, sem armas e ferramentas, isolado de seus semelhantes, o homem selvagem de Rousseau vivia, paradoxalmente, muito mais feliz que o homem civilizado do século XVIII. Forte em virtude das exigências que lhe eram feitas pela natureza para sua sobrevivência, o saudável homem selvagem encontrava-se livre das doenças que se abatem sobre o homem civilizado e vivia de maneira simples:

Despojando esse ser, assim constituído, de todos os dons sobrenaturais que ele pôde receber e de todas as faculdades artificiais que ele só pôde adquirir por meio de progressos muito longos, considerando-o, numa palavra, tal como deve ter saído das mãos da natureza, vejo um animal menos forte do que uns, menos ágil do que outros, mas, em conjunto, organizado de modo mais vantajoso do que todos os demais. Vejo-o fartando-se sob um carvalho, refrigerando-se no primeiro riacho, encontrando seu leito ao pé da mesma árvore que lhe forneceu o repasto e, assim, satisfazendo a todas as suas necessidades. [...] Habitados, desde a infância, às intempéries da atmosfera e ao rigor das estações, experimentados na fadiga e forçados a defender, nus e sem armas, a vida e a prole contra as outras bestas ferozes ou a elas escapar correndo, os homens adquirem um temperamento robusto e quase inalterável; os filhos, trazendo para o mundo a excelente constituição de seus pais e fortificando-a pelas mesmas atividades que a produziram, adquirem, desse modo, todo o vigor de que a espécie humana é capaz. (ROUSSEAU, 1983a, p. 238).

Mais adiante, o filósofo ainda diz que “[...] a maioria de nossos males é obra nossa e que teríamos evitado quase todos se tivéssemos conservado a maneira simples, uniforme e solitária de viver prescrita pela natureza.” (ROUSSEAU, 1983a, p. 241). À continuação desse último trecho, Rousseau acrescenta um juízo que

provocou fortes reações e que já acima mencionamos: se a natureza “nos destinou a sermos sãos, ousou quase assegurar que o estado de reflexão é um estado contrário à natureza e que o homem que medita é um animal depravado”. Pois, segundo ele, o homem selvagem, vivendo tão próximo à animalidade, mais depende dos instintos que daquilo que chamaríamos de razão. Seus sentidos seriam, alguns deles, mais rudes que os do homem que vive em sociedade, mas os outros seriam muito mais desenvolvidos: “[...] terá o tato e o gosto de uma rudez extrema, e a vista, a audição e o olfato de uma enorme sutileza.” (ROUSSEAU, 1983a, p. 242).

Na história da Filosofia, certas ideias, sendo banalizadas, tornam-se senso comum e são, frequentemente, aceitas e comunicadas de forma acrítica e ligeira. Uma delas é a que diz que para o inglês Thomas Hobbes o homem seria “mau por natureza”. Mas, uma leitura mais atenta do seu livro *Leviatã* permitirá verificar que em nenhum lugar Hobbes usa tal adjetivo para qualificar o homem que se encontra em “estado de natureza”. O que o livro dá a entender é que o ser humano se encontrando em tal “estado”, tem interesses que eventualmente se chocarão com os interesses de seus semelhantes e isso provocará conflito entre eles, frequentemente chegando até mesmo à violência⁴. Do mesmo modo, como disse acima, a expressão “bom selvagem” não tem lugar no *Discurso* cujas ideias estamos aqui apresentando, mas, curiosamente, Rousseau terá sido talvez um dos principais responsáveis pela disseminação daquele equívoco quanto ao pensamento de Hobbes, pois diz textualmente que não irá “concluir com Hobbes que, por não ter nenhuma ideia da bondade, seja o homem naturalmente mau” (ROUSSEAU, 1983a, p. 252). Contudo, atribuir-lhe a expressão “bom selvagem” não é totalmente descabido, pois é textual seu juízo a respeito da vida em sociedade (e, curiosamente, do desenvolvimento da razão) como origem do mal:

Depois de ter mostrado que a *perfectibilidade*, as virtudes sociais e as outras faculdades que o homem natural recebera potencialmente jamais poderão desenvolver-se por si próprias, pois para isso necessitam do concurso fortuito de inúmeras causas estranhas, que nunca poderiam surgir e sem as quais ele teria permanecido eternamente em sua condição primitiva, resta-me considerar e aproximar os vários acasos que puderam aperfeiçoar a razão humana, deteriorando a espécie, **tornar mau um ser ao transformá-lo em ser social** e, partindo de tão longe, trazer enfim o homem e o mundo ao ponto em que o conhecemos. (ROUSSEAU, 1983a, p. 258, grifo nosso).

4 “Desta guerra de todos os homens contra todos os homens também isto é consequência: que nada pode ser injusto. As noções de bem e de mal, de justiça e de injustiça não podem aí ter lugar”. (HOBBS, 1979, p. 77).

Mas, se todo o mal vem da vida em sociedade, se o ser humano estava em muito melhor situação quando vivia só, isolado de seus semelhantes (e de tal modo que mesmo a linguagem só teria vindo a desenvolver-se entre os homens em virtude de terem sido obrigados a conviver em ilhas⁵), que causa os teria levado a sair do estado de natureza para entrar, então, em convívio social sob um governo qualquer? A resposta de Rousseau é simples: a criação da propriedade privada. “O verdadeiro fundador da sociedade civil foi o primeiro que, tendo cercado um terreno, lembrou de dizer *isto é meu* e encontrou pessoas suficientemente simples para acreditá-lo [...]” (ROUSSEAU, 1983a, p. 259). Mas o filósofo reconhece que, quando isso aconteceu, quando a propriedade se estabeleceu entre os homens, já estavam eles em convívio, o primitivo estado de isolamento não mais havia. Sendo assim, as populações selvagens de sua época, como aquelas encontradas pelo europeu no novo mundo, já não representavam o “primeiro estado de natureza” e nessas populações já se verifica o sentimento de amor próprio, a “ideia de consideração” que, quando ferida, faz com que as vinganças tornem-se “tremendas e os homens sanguinários e cruéis” (ROUSSEAU, 1983a, p. 263). Contudo, essas sociedades primitivas (das quais um bom exemplo para Rousseau estaria dado, certamente, pelos índios da América), originárias do mundo civilizado, formadas pelo crescimento populacional aliado a outras causas que obrigaram os indivíduos ao convívio, essas sociedades representaram:

[...] a época mais feliz e a mais duradoura. Mais se reflete sobre isso e mais se conclui que esse estado era o menos sujeito às revoluções, o melhor para o homem, que certamente saiu dele por qualquer acaso funesto que, para a utilidade comum, jamais deveria ter acontecido. **O exemplo dos selvagens, que foram encontrados quase todos nesse ponto, parece confirmar que o gênero humano era feito para sempre nele permanecer, que esse estado é a verdadeira juventude do mundo e que todos os progressos ulteriores foram, aparentemente, outros tantos passos para a perfeição do indivíduo e, efetivamente, para a decrepitude da espécie.** (ROUSSEAU, 1983a, p. 264, grifo nosso)

Nossa intenção aqui foi a de apresentar o conceito de “homem selvagem”, tal como exposto por Rousseau no, assim chamado, segundo *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*. Excederia, portanto, esse intento

5 “Grandes inundações ou tremores de terra cercaram com água ou com precipícios regiões habitadas; revoluções do globo separaram e cortaram em ilhas porções do continente. Concebe-se que, entre homens aproximados desse modo e forçados a viver juntos, teve de formar-se um idioma comum, mais facilmente do que entre aqueles que erravam livremente nas florestas da terra firme”. (ROUSSEAU, 1983a, p. 263).

fazer o relato do que é apresentado na segunda parte do seu texto, que procura mostrar as causas de se ter estabelecido, entre os homens, a propriedade. Cabe ainda, porém, mencionar que, à diferença do que Hobbes pensava, para Rousseau, o Estado foi criado não para o bem e a defesa da sociedade como um todo, mas foi inventado pelos ricos e poderosos como um instrumento de preservação da sua riqueza e de seu poder em prejuízo dos mais fracos. Nesse ponto, ele antecipa o pensamento de Marx (2007, p. 89) no que se refere ao juízo desse último sobre a origem e o objetivo da instituição estatal. E, assim, revela sua resposta à questão posta pela Academia de Dijon, explicando a origem da desigualdade entre os homens e defendendo a ideia de que ela nada tem de natural.

3.3 Crítica às concepções de Rousseau sobre a natureza humana

A observação prévia do filósofo suíço de que sua descrição do homem selvagem não pretendia fidelidade histórica, posto não fazer referência a nenhuma época determinada, não o isenta da crítica de que, procedendo a essa descrição, parece pensar que descreve, no que diz respeito ao ser humano, um estado de coisas que deve, sim, ter sido real um dia e, mesmo que não tenha sido, poderia ser, caso as condições para tanto se apresentassem. No seu entender, o homem poderia, por natureza, viver isolado de seus semelhantes, sem constituir nenhuma sociabilidade (nem mesmo a da família) e, por esse motivo, não teria linguagem desenvolvida. A pergunta que, de imediato, surge é: que diferença haveria, então, entre o homem e o animal? O que diferenciaria a animalidade da humanidade? Talvez não pudéssemos nem mesmo responder com a defesa da capacidade intelectual, com a possibilidade de raciocinar humana, pois Rousseau – aliás, corretamente, segundo as pesquisas contemporâneas – estabelece ligação entre a racionalidade e a linguagem:

Lembre-se de quantas ideias devemos ao uso da palavra; como a gramática exercita e facilita as operações do espírito; pense-se nos trabalhos inimagináveis e no tempo infinito que custou a primeira invenção das línguas; juntem essas reflexões às precedentes e ter-se-á ideia de como foram precisos milhares de anos para sucessivamente desenvolverem-se no espírito humano as operações de que era capaz. (ROUSSEAU, 1983a, p. 246).

Sabemos hoje, e os gregos já o sabiam há 2.400 anos, que “humanidade” só se constitui em sociedade. Surpreende que o filósofo suíço faça defesa do isolamento em relação a seus semelhantes como garantia de bem-estar, saúde, felicidade; enfim, do indivíduo humano. A partir dos conhecimentos que temos hoje de Etologia, da pré-história humana, de Antropologia, sabemos que a família, não especificamente um modelo qualquer, mas algum tipo de núcleo familiar, constitui forma universal

de sociedade incipiente. Rousseau, sem o saber (e sem que queiramos aqui insistir em críticas fáceis), descreve mais o comportamento de símios antropóides como o orangotango. Nem mesmo os chimpanzés, geneticamente mais próximos de nós, encaixam-se na descrição levada a cabo pelo filósofo, pois são animais que só vivem em sociedade.

E a concepção a respeito da origem da linguagem que é exposta no *Discurso* é coerente com essas ideias de isolamento original do ser humano. Pois, se a linguagem só faz sentido em sociedade e se o homem nada ganha na socialização, então a linguagem teria de surgir em condições nas quais os humanos estariam **obrigados** à socialização: em ilhas, onde o crescimento natural da população tornaria o convívio inevitável. Mas, desse modo, para sermos coerentes com essa teoria de Rousseau, teríamos de supor uma capacidade inata do homem para a linguagem, capacidade que ele desenvolveria, caso fosse obrigado. Contudo, a pergunta se faz inescapável: por que o homem seria dotado da capacidade para algo que lhe fosse, em situação normal, inútil? O que o dotaria originalmente da capacidade para algo de que ele não teria, inicialmente, nenhuma necessidade? O filósofo não formula essas perguntas; mas, se o fizesse, talvez “a vontade de Deus” fosse a única resposta concedida.

Já a imagem da própria natureza que nos é apresentada, no *Discurso* exposto acima, como ambiente do homem selvagem é inverossímil e à época mesma de Rousseau poderia ter sido, se não o foi, contestada com facilidade: “A terra abandonada à fertilidade natural e coberta por florestas imensas, que o machado jamais mutilou, oferece, a cada passo, provisões e abrigos aos animais de qualquer espécie” (ROUSSEAU, 1983a, p. 238). O conhecimento básico da Geografia à época de Rousseau permitiria saber que os ambientes na Terra habitados pelo homem, desde há muito, cobrem praticamente a Terra toda, de florestas a desertos, passando por savanas, montanhas, litorais etc.. E não se está afirmando aqui que o filósofo o desconhecesse. Mas, ao que parece, a imagem idealizada do homem selvagem que ele descreve exigiu a idealização da própria natureza, transformada, em seu texto, num ambiente de florestas idílicas que mais parecem ecoar a descrição feita séculos antes, num certo contexto, pelo escrivão Pero Vaz de Caminha: “em se plantando, tudo dá!”. (CAMINHA; GUERREIRO, 1974, p.14)

De resto, por tudo o que diz, o filósofo parece considerar que esse homem selvagem estaria mesmo mais próximo do animal do que do homem civilizado. Contudo, há uma diferença fundamental afirmada por ele: o homem tem a capacidade de aperfeiçoar-se (ROUSSEAU, 1983a, p. 243). Mas, contraditoriamente, é essa capacidade de aperfeiçoar-se que levaria o ser humano a degradar-se! Pois o animal mantém-se o mesmo, como indivíduo ou como espécie, sejam quais forem as condições a que esteja submetido e passe quanto tempo passar. O homem, ao contrário, tem “a faculdade de aperfeiçoar-se, faculdade que, com o auxílio das circunstâncias, desenvolve sucessivamente todas as outras e se encontra, entre

nós, tanto na espécie quanto no indivíduo” (ROUSSEAU, 1983a, p. 243). Tendo desenvolvido essas faculdades, o homem, por motivos a princípio não esclarecidos pelo autor, “volta a cair [...] mais baixo que a própria besta” (ROUSSEAU, 1983a, p. 243).

Essas censuras de Rousseau à civilização e os elogios à “vida natural” precisam ser entendidas como crítica às condições de vida a que o homem europeu era submetido em sua época e aos artificialismos e convenções que, na sua visão, privavam o homem civilizado de uma vida mais saudável. Adiante, no texto do *Discurso*, constata-se que os motivos que, consoante ele, levaram o ser humano à situação que denuncia foram a criação da propriedade privada e do governo, os quais, desde sempre, têm sido instrumento de dominação dos ricos sobre os pobres. Mas o que causa estranheza na leitura do texto é que não haja palavras de reconhecimento ao que a civilização poderia trazer de valioso ao ser humano, caso aquelas condições de exploração fossem eliminadas. Seus insistentes vitupérios à vida civilizada, que o levam a maldizer até mesmo o “estado de reflexão” e, assim, quase ousando “assegurar [...] que o homem que medita é um animal depravado”, induzem-nos a pensar que o filósofo acreditava que melhor teria sido se o homem não fosse dotado dessa “perfectibilidade”, da capacidade de progredir e se tivesse mantido em meio às “florestas imensas” em que, imagina, tenha vivido o homem selvagem. Sendo assim, embora alguns o acusem de ligeireza, de superficialidade na crítica a Rousseau, pode-se compreender o sentimento de Voltaire, quando, em carta ao pensador suíço, comunicou a ele de forma acidamente irônica que, ao ler o *Discurso*, o filósofo francês percebeu que “[...] ninguém jamais empregou tanta vivacidade em nos tornar novamente animais: pode-se querer andar com quatro patas, quando lemos vossa obra.” (VOLTAIRE, 1755).

Mas talvez a parte do texto mais susceptível da avaliação de irrealismo sejam as páginas que Rousseau dedica a falar do sentimento de “piedade”. O texto fala desse sentimento – que talvez devesse com mais propriedade ser chamado de “empatia” para nomear aquilo que o filósofo descreve – quando se dirige a criticar Thomas Hobbes e sua concepção do “estado de natureza”. Basicamente, tratar-se-ia de “[...] uma repugnância inata de ver sofrer seu semelhante.” (ROUSSEAU, 1983a, p. 253)⁶. Essa capacidade de solidarizar-se com o sofrimento do outro, Rousseau a estende ao animal e ao tirano mais insensível, e a coloca como virtude ética fundamental, base de todas as outras. O que fica difícil de entender é a possibilidade da presença tão básica desse sentimento, que envolve a capacidade de colocar-se no lugar do outro (e, por isso, creio que “empatia” talvez fosse a melhor denominação), num

6 À continuação, diz o autor: “Não creio ter a temer qualquer contradição, se conferir ao homem a única virtude natural que o detrator mais acirrado das virtudes humanas teria de reconhecer. Falo da piedade, disposição conveniente a seres tão fracos e sujeitos a tantos males como o somos; virtude tanto mais universal e tanto mais útil ao homem quando nele precede o uso de qualquer reflexão, e tão natural que as próprias bestas às vezes dão dela alguns sinais perceptíveis.”

ser que desconhece a sociabilidade. Causa espécie que o filósofo não perceba a contradição que aí está envolvida.

Para finalizar: a imagem que Rousseau nos traz do que seria o estado original da humanidade em nada é endossada pelo que sabemos hoje da pré-história da humanidade. Natureza é lugar de violência amoral, e a inserção do *homo sapiens* em seu meio ambiente sempre esteve, ao que parece, longe inclusive de certas visões contemporâneas a respeito das sociedades nativas dos lugares alcançados pela expansão colonialista europeia, seja nas Américas, seja na África, seja na Oceania. Mesmo o suposto equilíbrio da relação dos indígenas com seu meio ambiente, por vezes tão enaltecido, parece não suportar o crivo da investigação arqueológica. Tal equilíbrio, caso exista, é resultado de centenas, milhares de anos de aprendizado, não é nenhuma virtude espontânea que o homem civilizado perdeu e que sua civilização tecnológica desconhece. Poderíamos citar, por exemplo, o caso da população da Ilha da Páscoa, que, segundo indícios, aniquilou o ambiente natural por razões religiosas. Diz-nos o historiador Yuval Noah Harari, ao falar da pré-história:

A Primeira Onda de Extinção, que acompanhou a disseminação dos caçadores-coletores, foi seguida pela Segunda Onda de Extinção, que acompanhou a disseminação dos agricultores e nos dá uma perspectiva importante sobre a Terceira Onda de Extinção, que a atividade industrial está causando hoje. Não acredite nos abraçadores de árvores que afirmam que nossos ancestrais viveram em harmonia com a natureza. Muito antes da Revolução Industrial, o *Homo sapiens* já era o recordista, entre todos os organismos, em levar as espécies de plantas e animais mais importantes à extinção. Temos a honra duvidosa de sermos a espécie mais destrutiva dos anais da biologia. (HARARI, 2015, p. 83-84).

3.4 Rousseau e a antropologia segundo Claude Lévi-Strauss

3.4.1 Sobre a Antropologia

A assim chamada “ciência do homem” (em fidelidade aos radicais gregos da palavra) tem origens antigas, como nos diz o professor Mércio Pereira Gomes (2011), em seu *Antropologia hiperdialética*. A atitude de tentar olhar para outras culturas como algo mais do que uma ameaça ou um inimigo a ser destruído remonta a

[...] descrições pioneiras de historiadores e viajantes desde a Grécia Clássica, passando por observações percucientes de pensadores como o árabe IbnKhalidum

(1332-1406), até chegar às primeiras reflexões sobre a portentosa e trágica aventura do encontro dos europeus com os povos ameríndios. (GOMES, 2011, p. 42).

Deixando clara a relevância fundamental, para a formação da ciência antropológica, do encontro do europeu com o continente americano, Mércio Pereira menciona ainda o inglês Thomas Morus (1478-1535) e o francês Michel de Montaigne (1533-1592) como precursores, na Modernidade, dessa atitude antropológica, atitude que consiste em entender aquele que é diferente de nós, por pertencer a outra cultura, como um Outro que “deve ser identificado como equivalente ao Mesmo”; ou seja, nesse reconhecimento do Outro está implicada a compreensão de que ele não é um diferente absoluto, está implícita a percepção de que, ao olhar para esse diferente, estamos, de certo modo, olhando para nós mesmos, para nossa própria cultura. Ao olhar para o Outro estamos, de certa maneira, reconhecendo que nós somos outro para esse Outro. Essa relativização agride aquilo que é comum a todas as culturas, o etnocentrismo, já mencionado acima, que consiste em acreditarmos que nossa cultura é melhor que as outras, que estabelece as relações familiares da única forma correta, que define os modos de relação e utilização do meio ambiente da maneira mais certa. O reconhecimento de que há outros modos de ser no mundo, de levar a cabo determinadas tarefas ou procedimentos que podem ser tão ou mais produtivos do que os nossos, de estabelecer relações com os outros membros da nossa sociedade (relações familiares ou outras) que em nada fragilizam esse corpo social (talvez, pelo contrário), esse reconhecimento é a base da atitude antropológica. Por consequência, é a base da ciência que, contemporaneamente, veio a constituir-se como Antropologia.

Vários nomes podem ser citados ao falar da formação dessa ciência a partir do século XIX e continuando pelo século XX: Franz Boas e o francês Émile Durkheim entre eles. Para o Brasil, importância especial tem o nome, já mencionado acima, de Claude Lévi-Strauss, que identifica, em Jean-Jacques Rousseau, não uma, mas a presença seminal na história da Antropologia, e é das razões que ele apresenta para defender essa ideia que nos ocuparemos agora.

3.4.2 Jean-Jacques Rousseau, fundador das ciências do homem

Lévi-Strauss apresentou esse texto pela primeira vez como discurso pronunciado em Genebra, a 28 de junho de 1962, quando das cerimônias pelo 250º aniversário de nascimento de Rousseau. Nele, o escritor francês aponta o filósofo suíço como antecipador, em um século, da Etnologia, que hoje pode ser considerada como uma das vertentes da Antropologia, mas da qual também se pode dizer que é a sua vertente fundadora. Ainda no mesmo ano, o texto foi publicado pela Faculdade de Letras da Universidade de Genebra.

O cientista francês menciona, no artigo, algumas obras de Rousseau nas quais ele constata certas propostas, ideias e, mesmo, atitudes próprias ao que viria a ser o profissional de Etnologia (assim como, também, o de Etnografia⁷): o *Ensaio sobre a origem das línguas*, as *Confissões*, os *Sonhos de um caminhante solitário*, o *Contrato social*, as *Cartas sobre a Botânica*. Mas é sobretudo no *Discurso sobre a origem e o fundamento da desigualdade entre os homens* que Lévi-Strauss identifica o trabalho de fundação da etnologia⁸. A atitude necessária ao etnólogo, de recusa do “eu” para empreender um conhecimento do “outro”, de fazer de si próprio um “outro” para colocar-se “como seu próprio instrumento de observação” (LÉVI-STRAUSS, 1993, p. 44) e de negação do *cogito* cartesiano, por exemplo, tudo isso já seria encontrável naquelas obras do filósofo suíço. Mas é na apologia ao sentimento de “piedade”, levada a cabo no *Discurso*, que estaria, segundo o antropólogo francês, a nota definitiva que permitiria caracterizar o filósofo suíço como fundador das “ciências do homem”.

Esse sentimento, que permite ao homem a identificação não apenas com seu semelhante, mas com tudo aquilo que sofre, “com um outro que não é só um parente, um próximo, um compatriota, mas um homem qualquer, a partir do fato mesmo de que está vivo; mais ainda: um ser vivo qualquer” (LÉVI-STRAUSS, 1993, p. 46-47), esse sentimento relativiza, para o homem, sua própria ipseidade, põe em cheque o sentimento nocivo do amor-próprio⁹ e se constitui numa faculdade essencial que lhe permite superar a separação operada com a aparição da sociedade, quando se teria produzido uma tríplice passagem, “[...] da natureza à cultura, do sentimento ao conhecimento, da animalidade à humanidade [...]” (LÉVI-STRAUSS, 1993, p. 45). Lévi-Strauss lembra que, segundo Rousseau, a piedade, em situação de natureza, “ocupa o lugar de ‘leis, costumes e de virtude’ e, sem o exercício da qual, começamos a compreender que, no estado de sociedade, não pode haver nem lei, nem costumes, nem virtude” (LÉVI-STRAUSS, 1993, p. 50), ou seja, ela é a virtude ética fundamental.

7 Lévi-Strauss emprega os dois termos sem fazer distinção de sentido. Contudo, na Antropologia contemporânea distingue-se a Etnologia da Etnografia como campos de estudo antropológico separados.

8 “Rousseau não se limitou a prever a etnologia: ele a fundou. Inicialmente de modo prático, escrevendo este *Discours sur l’origine et les fondements de l’inégalité parmi les hommes*. Nele se pode ver o primeiro tratado de etnologia geral, onde se coloca o problema das relações entre a natureza e a cultura.” (LÉVI-STRAUSS, 1993, p. 42).

9 Sentimento muito criticado por Rousseau no *Discurso*: “É a racionalidade que engendra o amor-próprio e a reflexão o fortifica; faz o homem voltar-se sobre si mesmo; separa-o de quanto o perturba e aflige. É a filosofia que o isola; por sua causa, diz ele, em segredo, ao ver um homem sofrendo: ‘Perece, se queres; quanto a mim, estou seguro’. Nada, além dos perigos da sociedade inteira, atrapalha o sono tranquilo do filósofo e o arranca do leito. Podem impunemente degolar um seu semelhante sob sua janela, ele só terá de levar as mãos às orelhas e ponderar um pouco consigo mesmo para impedir a natureza, que nele se revolta, de identificar-se com aquele que se assassina.” (ROUSSEAU, 1983a, p. 254). De novo, Rousseau invectivando contra a Filosofia.

Embora não o diga expressamente, o antropólogo francês nos dá a entender que, com seu amor pela natureza, o filósofo suíço teria antecipado não apenas a Antropologia, mas a preocupação com o meio ambiente – ou, pelo menos, com o resgate de uma relação mais próxima com a natureza. Mais que um mero apresentador ou recenseador das ideias de Rousseau, Lévi-Strauss claramente concorda com o diagnóstico do autor do *Contrato social* quando este último denuncia que o afastamento da natureza foi acompanhado da exploração do homem pelo homem, assim como também com a proposta de, de certo modo, voltar à natureza: “Porque se é verdade que a natureza expulsou o homem e que a sociedade persiste em oprimi-lo, o homem pode ao menos inverter a seu favor os polos do dilema, e buscar a sociedade da natureza para meditar, nela, sobre a natureza da sociedade.” (LÉVI-STRAUSS, 1993, p. 48). E, ao finalizar sua homenagem a Rousseau, Lévi-Strauss, falando da obra do filósofo de Genebra, nos diz que

[...]se lhe concedemos um lugar à parte entre as grandes produções do gênio humano, é porque seu autor não só descobriu, com a identificação, o verdadeiro princípio das ciências humanas e o único fundamento possível da moral: com sua obra, ele nos restituiu também o ardor há dois séculos e para sempre fervente neste cadinho onde se unem seres que o amor-próprio dos políticos e dos filósofos se empenha, por toda a parte, em tornar incompatíveis: o eu e o outro, minha sociedade e as outras sociedades, a natureza e a cultura, o sensível e o racional, a humanidade e a vida. (LÉVI-STRAUSS, 1993, p. 51).

Haja vista as críticas que apresentamos acima, em 3.3, às concepções de Rousseau sobre a natureza humana e sobre sua visão do “homem selvagem”, fica claro que também não concordamos com muito do que Lévi-Strauss defende no brilhante artigo que procuramos resumir nesta subseção. Sendo assim, uma reapresentação aqui dessas críticas faz-se dispensável. Contudo, uma vez constatada, através desse texto do antropólogo francês, a estreita relação da ciência antropológica com o filósofo suíço e suas concepções de natureza humana e da relação do homem com a natureza em geral, queremos ressaltar que tais críticas estendem-se, virtualmente, também à Antropologia em geral.

4 A INFLUÊNCIA DO POSITIVISMO DE AUGUSTO COMTE SOBRE OS MILITARES BRASILEIROS E UMA VISÃO CRÍTICA DO CONCEITO DE PROGRESSO

4.1 Ainda algumas observações sobre o positivismo

O sistema teórico de Augusto Comte tem como fundamento a noção de *progresso*. Etimologicamente, a palavra tem o sentido de “avançar” (CUNHA, 1982, p.

638), de ir à frente espacialmente falando; mas a acepção em que a palavra é tomada comumente é a de “evolução” como “desenvolvimento ou alteração em sentido favorável, (...), melhoria” (FERREIRA, 1975, p. 1143). Esse era o julgamento que Comte fazia sobre a sucessão de fases pelas quais afirmou que a humanidade tem passado, desde o estado fetichista (teológico) até o estado positivo, passando pelo metafísico¹⁰. Seria possível selecionar várias passagens de seus escritos nos quais tal juízo de valor se expressa: “[...] a filosofia positiva é o verdadeiro estado definitivo da inteligência humana, aquele para o qual sempre tendeu progressivamente [...]” (COMTE, 1978a, p. 6); “[...] o espírito positivo é mais apto para organizar a harmonia mental do que o espírito teológico-metafísico [...]” (COMTE, 1978b, p. 43); “[...] podemos, pois, finalmente considerar o estado metafísico como uma espécie de doença crônica, naturalmente inerente à nossa evolução mental, individual ou coletiva, entre a infância e a virilidade [...]” (COMTE, 1978b, p. 48). Sobre essa identificação entre os níveis filogenético e ontogenético humanos chega a afirmar que

O ponto de partida sendo necessariamente o mesmo para a educação do indivíduo e para a da espécie, as diversas fases principais da primeira devem representar as épocas fundamentais da segunda. Ora, cada um de nós, contemplando sua própria história, não se lembra de que foi sucessivamente, no que concerne às noções mais importantes, *teólogo* em sua infância, *metafísico* em sua juventude e *físico* em sua virilidade? Hoje é fácil esta verificação para todos os homens que estão ao nível de seu século. (COMTE, 1978a, p. 5).

É muito curioso que, em ambas as obras que acabamos de citar, Comte não faça qualquer referência aos nativos das regiões alcançadas pela colonização europeia, a maior parte deles vivendo em sociedades tribais que,

10 “Sob o aspecto mais sistemático, a nova filosofia indica diretamente, como destino necessário de toda nossa existência, ao mesmo tempo pessoal e social, o melhoramento contínuo de nossa condição e, sobretudo, de nossa natureza, enquanto coportar, em todas as esferas, o conjunto das leis reais exteriores ou interiores. **Elevando assim a noção de progresso a dogma verdadeiramente fundamental da sabedoria humana**, seja prática, seja teórica, imprime-lhe o caráter mais nobre e, ao mesmo tempo, o mais completo, sempre representando o segundo gênero de aperfeiçoamento como superior ao primeiro. De uma parte, a ação da Humanidade sobre o mundo exterior, ao depender sobremaneira das disposições do agente, é sua melhoria que deve constituir nosso principal recurso. De outra parte, sendo os fenômenos humanos individuais ou coletivos dentre todos os mais modificáveis, é em relação a eles que nossa intervenção racional comporta naturalmente maior eficácia. **O dogma do progresso só pode vir a ser suficientemente filosófico depois duma exata apreciação geral do que constitui sobremaneira esse melhoramento contínuo de nossa própria natureza, principal objeto da progressão humana.**” (COMTE, 1978b, p. 70, grifo nosso).

se não todas¹¹, pelo menos em ampla maioria cultuavam divindades, várias delas sendo politeístas (como os índios do Brasil). Contudo, dificilmente trairíamos o pensamento desse intelectual francês ao identificarmos essas sociedades com o estado teológico de que ele fala, das quais muitas estariam, mais especificamente, no nível fetichista.

Sendo assim, o juízo que faz sobre as sociedades indígenas aquele que adota o ideário positivista é, necessariamente, o de sociedades atrasadas, primitivas, ainda infantis, de certo modo; sociedades que ainda se encontram num nível baixo da escala evolutiva da humanidade, tanto epistemológica, quanto politicamente. Sim, pois a relação entre as ciências e as formas de organização social é declarada por Comte expressamente. A filosofia positiva, que seria o mais elevado nível do pensamento humano, estaria dividida, a princípio, em seis ciências: “[...] a matemática, a astronomia, a física, a química, a fisiologia e a física social [...]” (COMTE, 1978a, p. 39); esta última viria posteriormente a ser denominada por Comte de sociologia. Essa ordem expressaria a correspondência a níveis cada vez mais complexos de fenômenos e cada nível pressuporia o nível anterior, de modo que os fenômenos fisiológicos, por exemplo, só seriam possíveis a partir de fenômenos físicos e químicos, por exemplo. Os eventos físicos mesmos já não seriam mais que a expressão das leis que regem os fatos astronômicos, só que num grau de complexidade maior; e, por fim, as relações sociais pressuporiam todos os outros níveis de fenômenos. Nesse sentido, as ciências que tratam de desvelar as regularidades perceptíveis nesses fenômenos, suas **leis**, dependem das que estão abaixo delas no que se refere aos fenômenos de que fazem objeto e, portanto, a sociologia estaria no alto dessa escala. E, sendo a perspectiva de Comte a de que o conhecimento gera previsibilidade e a previsibilidade enseja possibilidade de intervenção e consequente modificação do mundo a nossa volta (COMTE, 1978b, p. 50), à sociologia estaria destinada a fundação de uma nova moral, assumindo, assim, a tarefa de organizar a sociedade de maneira a conciliar, da melhor forma possível, as duas tendências gerais da realidade, inclusive da realidade humana: a de ordem e a de progresso (COMTE, 1978b, p. 69-70):

Essa dupla indicação da aptidão fundamental do espírito positivo a sistematizar espontaneamente as sadias noções simultâneas de ordem e de progresso basta aqui para assinalar sumariamente a alta eficácia social própria à nova filosofia geral. Seu valor, a esse respeito, depende, antes de tudo, de sua plena realidade científica, a saber, da exata harmonia que estabelece hoje, tanto quanto possível, entre os princípios e os fatos, no que concerne aos fenômenos sociais e a todos os outros. A

11 Vide: (SILVA, [20-])

reorganização total, a única capaz de terminar a grande crise moderna, consiste, com efeito, sob o aspecto mental que de início deve prevalecer, em constituir uma teoria sociológica apropriada a explicar convenientemente o conjunto do passado humano.¹²

Portanto, as sociedades que ainda não desenvolveram as ciências em sua completude seriam sociedades atrasadas em seu desenvolvimento, atrasadas no desenvolvimento necessário a que a humanidade se vê submetida para atingir a melhor organização social, que só será atingida através da “física social” (sociologia) e da conseqüente reorganização moral do ser humano. Posto isso, estabelecidos esses parâmetros, não é difícil supor qual seria o juízo que Augusto Comte fazia dos indígenas americanos e de suas politeístas, ou até mesmo fetichistas (DALAGNOLLO, 2005), sociedades tribais.

Contudo, o humanismo positivista de Augusto Comte acabou por ser inspirador do pensamento e guia das ações daquele que foi o personagem maior da política indigenista deste país: o Marechal Cândido Rondon. Para falar da visão positivista que os militares brasileiros têm (ainda têm) da questão indígena, é indispensável mencionar esse nome, pois, conforme nos diz o professor Darcy Ribeiro em seu livro *Os índios e a civilização*, Rondon foi

Positivista militante, orientara toda a sua vida de acordo com os postulados de Augusto Comte. Oficial recém-formado, recusara uma cátedra na Academia Militar, escolhendo, para atuar, o setor onde poderia mais eficazmente imprimir à tropa sob seu comando uma feição construtiva e pacífica, tal como Comte propugnara para o advento do Estado Positivo, quando os remanescentes dos antigos exércitos seriam utilizados em funções de policiamento e nas grande obras civis. A Comissão Rondon fora uma aplicação prática, consciente, das ideias de Comte no terreno militar: a utilização pacífica do exército no desbravamento dos sertões interiores, na construção de obras civis, como a linha telegráfica, na realização de objetivos humanísticos, como a proteção ao índio. É, pois, de Comte que vem a inspiração para esta epopeia dos sertões brasileiros: um corpo de tropa que, avançando em território habitado por índios hostis, se nega a fazer uso das armas, mesmo quando atacado, em nome de um princípio de justiça. (RIBEIRO, 1977, p. 135).

12 Nessa linha, pode ser citada também a seguinte passagem: “Só a filosofia positiva pode ser considerada a única base sólida da reorganização social, que deve terminar o estado de crise no qual se encontram, há tanto tempo, as nações mais civilizadas.” (COMTE, 1978a, p. 17).

4.2 Sobre o trabalho pioneiro do Marechal Rondon e sua visão de mundo positivista

Cândido Mariano da Silva Rondon (nascido em 1865, falecido em 1958) é, até hoje, o personagem principal da história do indigenismo no Brasil e era, ele próprio, descendente de índios (Bororó e Terena, por parte de mãe, e Guará, por parte de pai). Tendo recebido em 1890, ainda como tenente, a missão “[...] de integrar a equipe do Major Gomes Carneiro, chefe da Comissão de Linhas Telegráficas de Cuiabá a Araguaia [...]” (RODRIGUES, 2017a), Rondon tem ali em Mato Grosso, seu estado natal, sua primeira experiência de contato com as populações indígenas. A essa seguiu-se outra, no sul do estado, tendo sido “[...] incumbido da construção de linhas telegráficas que ligariam Cuiabá aos principais núcleos de população próximos das fronteiras com o Paraguai e a Bolívia [...]” (RIBEIRO, 1977, p. 113), já agora com autonomia de comando.

Em virtude da experiência adquirida nessas missões, nas quais tomou contato com a realidade da secular exploração dos índios da região Centro Oeste do país e da histórica violência contra essas populações por parte de fazendeiros locais¹³, Rondon recebeu, em 1906, a missão de levar fios telegráficos de Cuiabá até o Acre, completando o circuito de comunicações telegráficas nacionais. Ao fim dos árduos, mas muito produtivos oito anos de trabalho, a Comissão Rondon tinha estendido dois mil, duzentos e sessenta e oito quilômetros de linhas telegráficas por áreas ainda virgens de contato com o homem branco,

[...] procedera ao levantamento geográfico de trinta e cinco mil quilômetros lineares por terra e por água; determinara mais de duzentas coordenadas geográficas; inscrevera na Carta de Mato Grosso cerca de quinze rios até então desconhecidos e corrigira erros grosseiros sobre o curso de outros tantos. (RIBEIRO, 1977, p. 115).

Ainda segundo Darcy Ribeiro, tendo-se feito acompanhar por cientistas de diversas áreas, essa missão foi também responsável por um levantamento incomparável de dados relativos à fauna, à flora e à geologia das regiões pelas quais a Comissão passou.

Contudo, assevera o professor Darcy que a obra maior da Comissão Rondon, nesses oito anos de desbravamento do interior do país, foi a humanística. O

13 “Naquela região, Rondon teve oportunidade de constatar muitas vezes que velhos trabalhadores indígenas recebiam de suas mãos os primeiros salários em dinheiro, em sua longa e árdua vida de labuta pelas fazendas. Verificou, então, que as afirmações sobre a indolência irremediável do índio não passavam de justificativa para a exploração a que os submetiam. Sendo os índios a única mão-de-obra da região, só eles poderiam ter aberto as estradas, construído as fazendas e derrubado cada ano as matas para os roçados; mas era preciso ignorar e negar a evidência para justificar a servidão a que os sujeitavam.” (RIBEIRO, 1977, p. 113).

Marechal e sua equipe defrontaram-se com tribos temidas não apenas por seringueiros e fazendeiros, por quantos atravessassem os sertões, mas também por outras tribos; nesse contato, jamais hostilizou os índios e os chamou ao convívio pacífico com o homem branco. Tomando conhecimento dos Paresi, a primeira tribo com a qual tiveram contato, deparou-se a Comissão com uma situação de exploração que remontava aos tempos em que os bandeirantes entraram pelos campos de Mato Grosso, situação de escravidão para extração de produtos florestais e de exploração sexual das mulheres indígenas. Colocou-os, Rondon, sob proteção da Comissão, assim como os Paresi que encontraram mais ao interior, que ainda viviam mais protegidos pelo isolamento. Nas palavras de Darcy Ribeiro,

Difícilmente se encontrará em toda a amarga história das relações entre povos tribais e nações civilizadas um empreendimento e uma atitude que se compare a de Rondon. Mesmo os missionários mais piedosos que evangelizaram os índios do Brasil quinhentista jamais abriram mão do braço secular. Ao contrário, sempre apelaram para ele como o único remédio para a subjugação do gentio, condição para sua catequese. Em Rondon, era o próprio braço secular, era o próprio Exército que, em marcha pelos territórios indígenas, abria mão de sua força para se tornar ternura e compreensão. Por isto sua legenda “MORRER SE PRECISO FOR, MATAR NUNCA” é, também, o ponto mais alto do humanismo brasileiro. (RIBEIRO, 1977, p. 116).

Foi o humanismo positivista de Rondon que o guiou no tratamento relativo à questão indígena, nos mais de vinte anos de atividades pelo sertão. E quando assumiu a direção do Serviço de Proteção ao Índio (SPI), criado em 1910, foi esse perfil ideológico que procurou atribuir ao órgão. Para os positivistas, os índios deveriam ser resguardados de pressões externas, pois, devidamente amparados pelo Estado e dando-se-lhes os meios para poderem progredir, evoluiriam naturalmente do seu fetichismo para ingressarem pouco a pouco na civilização – ou seja, no estado positivo. Curiosamente, uma concepção da realidade fortemente etnocentrista como o Positivismo – que considera a civilização europeia como o topo da escala cultural evolutiva da humanidade – mostrou-se respeitosa de culturas que, na sua visão de mundo, estariam entre as mais primitivas. Terá isso acontecido também pela constatação direta de Rondon de que tais culturas, lado a lado com seu primitivismo técnico-científico (e, talvez, apesar dele), encerravam outros aspectos do seu ser-no-mundo muito ricos e interessantes, e desconhecidos no Velho Continente? Uma análise direta dos depoimentos epistolares e dos relatórios do Marechal talvez oferecesse resposta a essa pergunta. Mas o que nos interessa destacar aqui é que Rondon, enquanto esteve ativo, seja à frente

do SPI ou não, formou vários quadros profissionais conforme esses referenciais ideológicos¹⁴.

Ainda segundo o professor Darcy Ribeiro, o SPI passou por fases de trabalho produtivo, por lhe serem fornecidos os recursos para tanto, e outras fases (mais longas e constantes) de escassez de recursos e, portanto, de pouca produtividade. Até que, a partir de 1957, quando passou a ser considerado “órgão de interesse militar”, a instituição entra na sua fase mais decadente, pois as “[...] administrações militares já não (são) inspiradas nos princípios filosóficos positivistas, como ao tempo de Rondon, ou em quaisquer outros.” (RIBEIRO, 1977, p. 148).

A respeito dessa afirmativa do professor Ribeiro, fazemos, contudo, um reparo: em certos aspectos, a visão que os burocratas da instituição tinham dos índios continuava sendo positivista. Não um positivismo estrito como o de Rondon, que o levou a respeitar a sociedades indígenas por entender que a superação do seu primitivismo deveria vir delas mesmas, num processo de desenvolvimento “orgânico”, digamos assim. Mas seu entendimento etnocêntrico como primitivas se manteve; só que, agora, sem o afeto e a preocupação com o outro que marcaram o trabalho de Rondon.

4.3 A crítica de Lévi-Strauss ao conceito de progresso

O etnocentrismo, conceito a que já fizemos menção acima, é comum a todas as culturas. Várias sociedades tribais chegam a negar até mesmo a “humanidade” de indivíduos de fora da tribo (LÉVI-STRAUSS, 1993, p. 327); todas as sociedades em geral supõem ser sua forma de vida a melhor que existe. Em *Raça e história*, Lévi-Strauss menciona o caso do etnógrafo Curt Nimuendaju, que foi adotado por uma tribo do Brasil oriental. A cada vez que Nimuendaju voltava à aldeia, depois de uma estada “nos centros civilizados, provocava soluços de pesar entre os indígenas, que imaginavam os sofrimentos que ele devia ter sofrido longe do único lugar – a aldeia deles – onde acreditavam que a vida valia a pena ser vivida” (LÉVI-STRAUSS, 1993, p. 351). “Bárbaro”, em grego arcaico e antigo, significava “aquele que não fala grego”, mas o termo já ganhava, eventualmente, conotação pejorativa¹⁵ que,

14 Rondon foi capaz, ainda ao fim da vida, de evoluir em suas posições, segundo o antropólogo George Zarur, ex-diretor da FUNAI: “[...] quem inventou o apoio do Estado à sobrevivência indígena foi Rondon. Ele foi, sim, um herói cultural. E, no fim da vida, admitiu em carta aos irmãos Villas-Bôas que eles estavam certos, que a melhor política era interagir, mas mantendo a identidade e a cultura de cada povo.” (RIBEIRO, F., [20-]).

15 Em conversa pessoal, a Doutora Alice Haddad, professora da Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro especialista em Filosofia Antiga, esclareceu: “Havia menosprezo, sim, dependendo do contexto. Platão, por exemplo, na República, quando fala sobre como os guardiões devem se comportar na guerra, tem toda uma defesa de uma “ética” com os gregos (não escravizar, não saquear), mas liberado quanto aos bárbaros. Aristófanes, nas Nuvens, põe Sócrates a chamar Estrepsiades (o velho com dificuldades pra aprender) de ignorante, bárbaro (verso 495). Então, dependendo do contexto, a xenofobia grega vem à tona, mas nem sempre é assim. Na maior parte das vezes, bárbaro é o não-grego. Os persas quase sempre são chamados assim”.

depois, ter-se-ia intensificado na versão latina do termo dada pelos romanos. Enfim, o estranhamento em relação ao outro, a outras culturas, não é exclusividade da cultura europeia que, ao lançar-se para fora de seu continente no movimento exploratório e colonizador, deparou-se, a partir do século XVI, com uma miríade de outros tipos humanos e de outras formas de organização da vida humana.

No caso da cultura a que pertencemos (e que chamaremos aqui, seguindo o antropólogo francês, de civilização ocidental), cultura que tem sua origem na Europa¹⁶, o etnocentrismo ganha uma característica peculiar. A civilização ocidental é, no dizer de Lévi-Strauss, “cumulativa”, sua história é uma “história cumulativa”, que, para ela própria, seria diferenciada, a princípio, da “história estacionária” de várias sociedades, entre elas, as sociedades tribais das Américas. Nossa história é “uma história progressiva, aquisitiva, que acumula os achados e invenções para construir grandes civilizações”. Nossa autoimagem é definida pela ideia de progresso; mesmo das existências individuais demanda-se que se preocupem em “progredir” (a ideia de “fazer uma carreira” não tem outra fundamentação). Sendo assim, construímos uma escala de valoração das sociedades, das culturas, tendo nosso desenvolvimento técnico-científico como parâmetro: àquelas sociedades, cuja capacidade de transformação da natureza através da tecnologia – que é produzida a partir das ciências – seja inferior à nossa, a essas sociedades chamamos de “primitivas” ou “insuficientemente desenvolvidas” (LÉVI-STRAUSS, 1993, p. 347), e nosso etnocentrismo define-se, desse modo, não pela negação de “humanidade” aos membros de outras culturas, nem porque a vida que levem seja necessariamente ruim (como os hospedeiros de Nimuendaju avaliavam as outras formas de vida), mas por considerar as outras culturas como inferiores, insuficientes no domínio técnico da natureza.

Lévi-Strauss (1993, p. 341) não nega o progresso ocorrido na história da humanidade: “Os progressos realizados pela humanidade desde suas origens são tão manifestos e brilhantes, que qualquer tentativa para discuti-los se reduziria a um exercício de retórica.”. Contudo, faz várias observações a respeito, das quais destaco aqui duas. A primeira relaciona-se à diferenciação, apresentada acima, entre sociedades com história estacionária e sociedades com história cumulativa. A segunda refere-se à imagem que nossa cultura faz de si mesma, como sendo resultado de um processo contínuo de desenvolvimento das ciências e do nosso domínio técnico do meio natural.

Para o antropólogo francês, a rigor não há culturas com história estacionária: “[...] toda história é cumulativa, com diferenças de grau” (LÉVI-STRAUSS, 1993, p.

16 As referências feitas aqui à “cultura europeia” têm que ser entendidas, naturalmente, em sentido lato. Com ela, referimo-nos não apenas à Europa, propriamente dita, mas também a todas as sociedades tributárias, em sua organização atual, da colonização europeia, seja nas Américas ou na Oceania, por exemplo.

357). Segundo ele, todas as sociedades desenvolvem técnicas que lhes permitem, ou permitiram, adaptação a seu meio ambiente e aproveitamento dos recursos de que ali dispõem para sobrevivência dos seus membros. E se, eventualmente, há sociedades que nos pareçam não ter tido progresso técnico-científico ou enriquecimento cultural, pode ser que isso ocorra porque desenvolveu um sistema de valores diferente do nosso, de tal modo que, de forma inversamente análoga ao que defende a teoria da relatividade na física, as outras culturas nos pareceriam

[...] tanto mais ativas quanto mais se deslocam no sentido da nossa, e estacionárias quando sua orientação diverge. Mas no caso das ciências do homem, o fator *velocidade* só tem um valor metafórico. [...] Cada vez que somos levados a qualificar uma cultura humana de inerte ou estacionária, devemos, portanto, nos perguntar se esse imobilismo aparente não resulta da ignorância que temos de seus interesses verdadeiros, conscientes ou inconscientes, e se, tendo critérios diferentes dos nossos, essa cultura não é, a nosso respeito, vítima da mesma ilusão. Ou seja, pareceríamos um ao outro como desprovidos de interesse, muito simplesmente porque não nos parecemos. (LÉVI-STRAUSS, 1993, p. 356).

E continua mencionando exemplos, em outras culturas, de conhecimentos sobre a realidade ou estruturas de organização social extremamente complexas e necessárias àquelas culturas, conhecimentos e estruturas desconhecidos por nós, mas que estão presentes entre os beduínos, na Índia, na China, entre os muçulmanos, entre os polinésios e entre aborígenes australianos.

Além disso, faz notar Lévi-Strauss que o progresso conquistado pela cultura europeia (abarcando, numa expressão geral, as diferentes sociedades, de diferentes países, que invadiram as Américas, a África, a Oceania e, mesmo, a Ásia, a partir do séc. XVI) não foi resultado de um processo continuamente gradativo, necessário, no qual etapas históricas se sucederam de forma obrigatoriamente condicionada pelas anteriores e condicionante das posteriores. Houve largos períodos de estagnação desde a, assim chamada, “revolução neolítica”¹⁷, ocorrida a partir de 10.000 atrás. O cientista francês assevera que “ainda dependemos das imensas descobertas que marcaram” esse período: “a agricultura, a criação de animais, a cerâmica, a tecelagem... A todas essas ‘artes da civilização’ só trouxemos, há oito ou dez mil anos, aperfeiçoamentos” (LÉVI-STRAUSS, 1993, p. 352). A civilização ocidental (resultado da expansão da cultura europeia) procuraria “aumentar continuamente a quantidade de energia disponível *per capita*” e prolongar (protegendo) a vida

17 Ver (SOUSA, [20-]).

humana e, nesse aspecto, tem tido mais sucesso que qualquer outra; contudo, embora se dedique a isso de forma muito mais intensa que qualquer outra cultura passada ou atual, não tem exclusividade nesse projeto. E o ponto de vista que é o nosso tende a supervalorizar as conquistas recentes, olvidando os progressos passados e os largos períodos em que nada de significativo foi acrescentado, ao que tinha sido conquistado antes, de avanço na manipulação técnica da natureza. Desse modo, interpretando as observações de Lévi-Strauss, poderíamos dizer que nossa cultura é, de certo modo, etnocêntrica não apenas com relação a outras que lhe sejam ou tenham sido contemporâneas, mas o é também relativamente a si mesma no que se refere ao passado que a constituiu. É a partir do século XVII que os recentes progressos científico-tecnológicos tomaram impulso; portanto, “a revolução científica e industrial do Ocidente se inscreve inteiramente num período igual a cerca de meio milésimo da vida da humanidade”. Não obstante,

Não é menos verdadeiro – e cremos ser a formulação definitiva que podemos dar de nosso problema – que, sob a relação das invenções técnicas (e da reflexão científica que as torna possíveis), a civilização ocidental se mostrou mais cumulativa que as outras; que após ter disposto do mesmo capital neolítico inicial, soube acrescentar-lhe melhorias (escrita alfabética, aritmética e geometria), das quais, aliás, esqueceu algumas rapidamente; mas que, após uma estagnação que, *grosso modo*, se desenrola durante dois ou dois mil e quinhentos anos (do primeiro milênio antes da era cristã até o século XVIII aproximadamente), ela se revelou subitamente como o foco de uma revolução industrial de que – por sua amplitude, sua universalidade e a importância de seus resultados – somente a revolução neolítica pudera oferecer outrora um equivalente. (LÉVI-STRAUSS, 1993, p. 355).

E que motivos teriam levado a um progresso tão grande dessa cultura de que fazemos parte como herdeiros da conquista europeia? O principal deles, segundo Lévi-Strauss, é o mesmo que ajudou a promover a outra revolução a que nos referimos, a neolítica: o entrecruzamento de influências de diversas sociedades, diversas culturas. Assim foi no Oriente Médio àquela época; assim foi na Europa a partir de meados do segundo milênio. Estagnam as culturas que se isolam, que pouco contato têm com outras. Essas (dentre as quais poderíamos colocar as sociedades tribais brasileiras) são dominadas pelo que o antropólogo francês chama de “espírito endógeno”, isto é, têm uma organização interna forte e complexa, que ampara seus membros e lhes permite uma forte sensação de pertencimento, a qual “[...] explica como sociedades de nível técnico-econômico muito baixo podem experimentar um

sentimento de bem-estar e plenitude, e que cada uma delas acredite oferecer aos seus membros a única vida que vale a pena ser vivida.” (LÉVI-STRAUSS, 1993, p. 327).

Para terminar esta apresentação das análises de Lévi-Strauss a respeito do conceito de *progresso* quando aplicado às sociedades em geral, gostaríamos de acrescentar apenas duas observações. Primeiro, sua menção ao fato de que Augusto Comte critica, na 52ª lição do *Cours de philosophie positive*, “os perigos de uma teoria unitária do desenvolvimento social e cultural”, pois seria preciso “estudar o desenvolvimento como uma propriedade específica da civilização ocidental” (LÉVI-STRAUSS, 1993, p. 318). Mencioná-lo aqui tem o intuito de fazer justiça a Comte, pois então a ideia de que as sociedades tribais não europeias seriam como que modelos tardios de fases pelas quais os europeus teriam passado, essa ideia não encontraria apoio em Comte obrigatoriamente¹⁸. Contudo, isso não anula o fato de que seus seguidores viam as sociedades tribais dessa maneira e, para os fins deste trabalho, esse entendimento é o relevante. Segundo, gostaríamos de deixar registrado o questionamento com relação ao futuro de um “projeto” como esse que define a sociedade ocidental, o de desenvolvimento progressivo do domínio técnico sobre a natureza com o fito de, como nos disse Lévi-Strauss, aumentar a quantidade de energia *per capita* e prolongar a vida humana. O antropólogo francês menciona mais de uma vez que as sociedades “estacionárias” proporcionam, frequentemente, muito mais bem-estar a seus membros do que aquelas mais claramente “cumulativas”. Resta, então, perguntar sobre o sentido dessa “acumulação”. Pois se não tem como resultado trazer felicidade aos indivíduos que a compõem, a que se destina, afinal? Yuval Noah Harari, no livro acima citado, já questiona a própria Revolução Neolítica, questiona os benefícios que teria trazido a passagem da situação de caçadores-coletores para a de uma vida agropastoril (HARARI, 2015, p. 89). Creio que devemos levar essa concepção em conta no julgamento que fazemos das sociedades que se encontram “abaixo” da nossa no domínio técnico da natureza – dentre essas, as culturas tribais dos indígenas brasileiros.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Este trabalho teve origem na nossa participação no Curso de Altos Estudos de Política e Estratégia da Escola Superior de Guerra. Sendo assim, vários estímulos e informações obtidas nas palestras, mas também nas conversas informais que

18 O que não significa que o senso comum positivista, simplificador do Positivismo, não entenda as outras culturas como etapas do processo do qual a cultura europeia seria a expressão mais evoluída, tanto as culturas que nos precederam no tempo, quanto as que são nossas contemporâneas, mas que não possuem nosso nível de desenvolvimento científico-tecnológico-técnico.

podemos ter com os colegas militares de alta patente das três Forças Armadas brasileiras, enriqueceram este texto e a essas últimas já aludimos acima. Alguns desses colegas serviram alguns anos na Amazônia e, por mais de uma ocasião, nessas conversas, expressaram sua preocupação com os vários sinais de interesse e, mesmo, de intervenção de estrangeiros naquela parte do território brasileiro.

Tais preocupações não são gratuitas. A disparidade entre o número de Organizações Não Governamentais que atuam na Amazônia, por um lado, e o número das que atuam no Nordeste do país, por outro, já nos diz bastante¹⁹. A suspeita é de que o objetivo de muitas não é – em muitos casos não o será nem parcialmente – ajudar o desenvolvimento do país, prestando assistência aos mais desfavorecidos da população brasileira. E a desconfiança dos militares acaba por se estender aos motivos pelos quais “se dá tanta terra para os índios” e que levam a demarcar as terras indígenas em “curiosa coincidência” com os espaços de jazidas minerais já descobertas.

Os praças e os oficiais que servem na Amazônia inevitavelmente têm contato com nossos índios; as Forças Armadas realizam regularmente valiosas ações de assistência à população indígena. Essa participação acontece porque qualquer outra face do Estado brasileiro encontra-se regularmente ausente. E, ao testemunhar as condições em que vivem várias dessas populações e quantos são os indígenas que habitam imensas extensões de terra naquela parte do país, os militares questionam se é legítimo “favorecer” essa parte proporcionalmente pequena da população brasileira com tanta terra, afastando do restante da comunidade nacional a possibilidade de aproveitar recursos de vários tipos – agrícolas, minerais, florestais – que seriam importantíssimos para o desenvolvimento econômico do país, com o conseqüente desenvolvimento humano de uma população brasileira ainda muito desassistida, em sua maior parte, de recursos educacionais, alimentares, médicos, de saneamento básico, energéticos, entre outros. No entanto, conforme procuramos expor acima, a visão do militar quanto à questão indígena encontra-se ainda muito determinada por uma concepção de mundo basicamente positivista, o que dá margem a perguntar se as especificidades e necessidades culturais desses habitantes do território brasileiro são suficientemente compreendidas.

19 A denúncia dessa disparidade é feita tanto por organizações que se assumam politicamente “de direita”, quanto por organizações “de esquerda” (coloque-se no pesquisador Google a frase “Quantidade de ONGs na Amazônia” e os resultados serão expressivos disso). Já em 2008 o site G1 trazia matéria a respeito (AGÊNCIA..., 2008).

Mas, curiosamente, uma busca na página da Associação Brasileira de Organizações Não Governamentais não permitirá, de imediato, constatar essa disparidade, pois, segundo essa fonte, se chegam a 92 as ONGs do Nordeste, somariam apenas 18 as relacionadas como atuando na Região Norte. Contudo, o que ocorre é que as ONGs, em geral, não têm sede na região em que atuam, o que explica essa diferença.

Com relação a esse tema, veja-se também o endereço: Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=kDbMExh1OSQ>>.

Entre os alvos da desconfiança dos militares brasileiros no que diz respeito às questões indígenas está a ciência da Antropologia. Mas, para sermos justos, em comparação com o professor de Filosofia que apresenta um Trabalho de Conclusão de Curso numa pós-graduação *lato sensu* e que, antes dessa ocasião, nunca se ocupou tematicamente com os problemas indígenas, nem se preocupou especialmente com eles, ou até mesmo em comparação com o militar que presta serviço temporariamente na Amazônia e, principalmente pela presença em distantes pelotões de fronteira, tem eventualmente contato direto com populações indígenas em virtude dessa experiência, em comparação com eles quem conhece a, assim chamada, “questão indígena” é o profissional de Antropologia, cuja formação universitária exige passar eventualmente meses em companhia dos índios diuturnamente, vivendo com eles na aldeia, compartilhando seus hábitos e, ainda, fazendo do índio objeto de estudo bibliográfico. Esse profissional, melhor que qualquer um, conhecerá a história dos nativos americanos, saberá quantos são, divididos em quantos povos, falantes de quantas línguas, ocupantes de que espaços no território nacional brasileiro. Contudo, o silêncio a que aludimos acima, referente à relação entre os povos indígenas e a comunidade nacional brasileira, leva-nos a perguntar se o antropólogo, muito preocupado com índios, estará preocupado também com o Brasil, com sua Geopolítica, com a soberania do seu território, com a defesa de seus interesses relativos às riquezas que podem ser importantes para impulsionar o desenvolvimento do país e proporcionar melhores condições de vida para sua população.

Academia e Forças Armadas são duas das faces do Estado brasileiro com maior envolvimento na questão indígena e seria importante que essas duas instituições tivessem clareza sobre essa sua importância compartilhada no que diz respeito ao tema. E respeito é bem o que gostaríamos de sugerir, respeito e atenção a certos aspectos da temática sem os quais um recomendável trabalho conjunto, que supere desconfianças mútuas, continuará sendo difícil, se não impossível.

No que se refere às Forças Armadas, urge a compreensão de que deveríamos – nós, o Brasil, evitar a continuação dos mesmos erros na colonização interna do nosso território. Temos todo o direito de exigir da comunidade internacional das nações o reconhecimento das fronteiras atuais do país, definidas por tratados desde ainda os tempos de Brasil Colônia, passando pelo Segundo Reinado até a Primeira República²⁰; mas não temos nenhum direito de pleitear, junto a comunidades que até hoje tenham tido nenhum ou pouco contato com o “homem branco”, a aceitação imediata do pertencimento de suas terras à “nação brasileira”, conceito que, para

20 Que tiveram suas primeiras definições oficiais com o Tratado de Utrecht (1713) e com o Tratado de Madri (1750); depois, como país independente, nossos primeiros Tratados de Limites vieram a ser firmados em 1851 com o Uruguai e com o Peru; e ainda em 1928 veio a ser assinado com a Venezuela um Protocolo de demarcação da fronteira entre nossos países (RODRIGUES, 2017).

eles, não fará naturalmente nenhum sentido em princípio. Nós, ao contrário, temos o dever de reconhecer o direito dos índios a sua própria terra, tomando consciência do etnocentrismo e, conseqüentemente, do positivismo *lato sensu* que sempre estão em vias de fundamentar nossos julgamentos e discursos sobre a questão indígena. No que diz respeito aos índios já em contato regular com a sociedade nacional, o deslocamento forçado, a perda de seu território por força do agronegócio, da expansão dos garimpos, da construção de estradas ou hidrelétricas, ou por outros motivos, são invasões dificilmente legítimas do ponto de vista ético. Sem falar na perda contínua de vidas por morte violenta (CONSELHO, 2014). Do ponto de vista político ou econômico, contudo, certas intervenções em terra indígena terão, eventualmente, suas justificativas, mas deveriam ser precedidas por incansáveis tratativas e, se levadas a cabo, acompanhadas de significativas compensações – embora, frequentemente, não possa haver qualquer real compensação, aos índios, para o afastamento de um território com o qual eles guardam relações simbólicas afetivas e/ou religiosas definidoras de sua própria identidade. Nos meios militares, há muitas críticas, por exemplo, à demarcação da terra indígena Raposa Serra do Sol em área contínua e não em “ilhas”, conforme outra proposta²¹. Muitas dessas críticas se referem à expulsão de plantadores de arroz estabelecidos em Roraima há mais de uma geração. Outras, ainda, põem em questão a necessidade de que os indígenas tenham “tanta terra”, mas os que fazem tal crítica parecem não estar atentos ao fato de que a reserva do Parque do Xingu, idealizada por Rondon e tornada realidade pela ação dos irmãos Villas-Boas e do professor Darcy Ribeiro, é maior que Raposa Serra do Sol em mais de 1.000.000 de hectares. Claro, o fato de que esta última se encontre em faixa de fronteira desperta a preocupação com questionamentos futuros à soberania nacional sobre aquele território, mas essa preocupação não deveria desconhecer a constatação simples de que uma sociedade de caçadores-coletores não pode sobreviver sem espaço para movimentar-se e para aproveitar de forma alternante.

Contudo, é preciso reconhecer que o risco de instrumentalização do indígena por interesses alienígenas – os quais, é certo, também não coincidirão necessariamente com os deles – é grande e real (DESTRO, 2006, p. 151) e, como dito, temos, como Brasil, direito ao reconhecimento do nosso território pelos outros países. Até porque a ampla maioria, se não todos os países de colonização europeia cometeram, historicamente, verdadeiros crimes contra populações indígenas ou nativas; nesses casos, a autoridade moral para condenação das ações do Estado brasileiro é nenhuma.

No que diz respeito à Antropologia nacional, embora reconheçamos sua autoridade para falar da questão indígena, inquieta-nos a pergunta sobre o quanto saberá de Brasil e de suas necessidades geopolíticas. Em outras palavras, cabe

21 A respeito dessa discussão, veja-se a exemplar dissertação de Marcio Antonio (DESTRO, 2006).

perguntar o quão realista será a posição dos representantes dessa ciência no que diz respeito à relação dos nossos nativos com a sociedade tributária da colonização, desde há cinco séculos aqui estabelecida e que aqui está para ficar, cuja capacidade de impor seus objetivos sobre populações que muito abaixo lhe estão no que tange ao poder, principalmente o militar, é desproporcional. Sabemos que a atitude antropológica não pode ser, por definição da ciência mesma, normativa com relação aos índios, sugerindo o que deveriam ou não fazer com seus hábitos e costumes, com sua vida e com seu destino. Mas basta uma simples olhada na página da Associação Brasileira de Antropologia²² (ABA) para constatar que os etnólogos não exercem, hoje em dia, o distanciamento em relação a seu “objeto de estudo” constatável no começo de século XX e criticado pelo professor Darcy Ribeiro em seu *Os índios e a civilização*²³ (1977). E, então, sendo assim, cabe perguntar se estará claro para nossos acadêmicos em geral que o destino dos povos indígenas brasileiros está indissolúvelmente ligado ao porvir da nacionalidade brasileira e que cuidar do fortalecimento desta última é também zelar pelo que de melhor possa estar reservado para nossos indígenas. Pois, se não estiverem ligados à nação brasileira e assim se reconhecerem, ou estarão fadados ao desaparecimento, ou ver-se-ão submetidos a algum outro Estado nacional, em relação ao qual as mesmas questões ressurgirão. É irrealista pensar que os recursos minerais existentes na Amazônia, importantes para o definitivo desenvolvimento deste país e de sua população e alvo da cobiça internacional (a água entre eles), poderão ficar intocados. O reconhecimento dessa realidade pela Academia pode contribuir para a construção de uma relação o mais saudável possível entre os povos indígenas e o Estado nacional.

Contudo, é preciso fazer com que esse autorreconhecimento dos índios como “brasileiros” interesse a eles. Embora teorias da história evolutivas, como a de Comte, sejam questionáveis, a experiência tem demonstrado que a atração exercida pela nossa sociedade tecnológica sobre os nativos da América é praticamente irresistível. Mas se os indígenas tem, inevitavelmente, que ser arrastados num processo civilizatório, que o seja pela nossa civilização, não por outra. Sendo assim,

22 Disponível em: <<http://www.portal.abant.org.br/>>

23 “A etnologia, da qual se poderia esperar alguma orientação, tendo em vista a copiosa bibliografia de descrição de costumes exóticos que reunira, era ainda uma disciplina de museu, inteiramente alienada da realidade humana dos materiais com que lidava. A atitude do etnólogo, em geral era da mais completa indiferença pelo destino dos povos que estudava. O índio, olhado sobranceiramente das alturas da civilização europeia, orgulhosa de si mesma, era visto como ser exótico, discrepante, cujas ações de fósseis vivos só interessavam enquanto pudessem lançar luz sobre o passado mais remoto da espécie humana.

A atitude humanística de muitos etnólogos que percorreram o interior do país parece contradizer essas afirmações; mas a verdade é que a ciência antropológica da época não considerava como tarefa sua a procura de soluções para os problemas sociais dos povos que estudava. Cultivava, ao contrário, uma atitude de alheamento par tudo quanto pudesse parecer cogitação prática ou preocupação assistencial”. (RIBEIRO, 1977, p. 141).

paradigmas no tratamento da questão indígena têm que ser revistos, para que se possa gerar nos representantes de nossas culturas nativas o sentimento de que pertencer a essa construção simbólica que é o Brasil é algo que lhes interessa, é algo que lhes é bem vindo.

REFERÊNCIAS

AB'SÁBER, Aziz. A região da Reserva Indígena Raposa/Serra do Sol: prévias para seu entendimento. *Estudos Avançados*, São Paulo, v. 23, n. 65, P. 165-172, 2009.

AGÊNCIA ESTADO. Defesa quer controlar trabalho de ONGs na Amazônia. *G1*, [S.l.], 2008. Disponível em: <<http://g1.globo.com/Noticias/Politica/0,,MUL424386-5601,00-DEFESA+QUER+CONTROLAR+TRABALHO+DE+ONGS+NA+AMAZONIA.html>>. Acesso em: 28 maio 2016.

BANIWA, Gersem dos Santos Luciano. *O índio brasileiro: o que você precisa saber sobre os povos indígenas no Brasil de hoje*. Brasília, DF: Ministério da Educação, 2006.

COMTE, Augusto. *Curso de filosofia positiva*. São Paulo: Abril Cultural, 1978a.

_____. *Discurso sobre o espírito positivo*. São Paulo: Abril Cultural, 1978b.

_____. *Discurso preliminar sobre o conjunto do positivismo*. São Paulo: Abril Cultural, 1978c.

CONSELHO INDÍGENA MISSIONÁRIO. *Relatório: Violência contra os povos indígenas no Brasil dados de 2014*. Brasília, DF: Conselho Indígena Missionário, [2014?]. Disponível em: <<http://www.cimi.org.br/pub/Arquivos/Relat.pdf>>. Acesso em: 03 set. 2016.

CUNHA, Antônio Geraldo da. *Dicionário etimológico da língua portuguesa*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1987.

DALAGNOLLO, Wanderley. Pesquisa sobre religiões indígenas brasileiras: três necessidades como justificativas do sentimento religioso. *Scribd*, Blumenau, p. 1-7, 2005. Disponível em: <<https://pt.scribd.com/doc/18028495/Religoes-indigenas-brasileiras>>. Acesso em: 04 set. 2016.

CAMINHA, Pêro Vaz de; GUERREIRO, Manuel Viegas. *Carta a el-rei dom Manuel sobre o achamento do Brasil*: 1 de maio de 1500. Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1974.

DESTRO, Marcio Antonio. *Soberania no Rio Branco e a demarcação da terra indígena Raposa Serra do Sol*. 196 f. 2006. Dissertação (Mestrado em Relações Internacionais)- Universidade de Brasília, Brasília, 2006.

DEFOE, Daniel. Robinson Crusoe. *Britannica Escola*, [S.l.], 2016. Disponível em: <<http://escola.britannica.com.br/article/483518/Robinson-Crusoe>>. Acesso em: 29 jul. 2016.

FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda. *Novo dicionário da língua portuguesa*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1975.

GERTH, H. H.; MILLS C. Wright. Introdução: o homem e sua obra. In: WEBER, Max; *Ensaio de sociologia*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1979.

GIANNOTTI, José Arthur. *Vida e obra de Augusto Comte*. São Paulo: Abril Cultural, 1978.

GOMES, Mércio Pereira. *Antropologia hiperdialética*. São Paulo: Contexto, 2011.

HARARI, YuvalNoah. *Sapiens: uma breve história da humanidade*. Porto Alegre: L&PM, 2015.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Filosofia do direito*. São Leopoldo, RS: E. UNISINOS, 2010.

HOBBS, Thomas. *Leviatã*. São Paulo: Abril Cultural, 1979.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *Antropologia estrutural dois*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1993.

MARX, Karl.; ENGELS, Friedrich. *A ideologia alemã*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007.

PEIXOTO, Fernanda. Lévi-Strauss no Brasil: a formação do etnólogo. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 4, n. 1, p. 79-107, 1998.

RIBEIRO, Darcy. *Os índios e a civilização*. Rio de Janeiro: Vozes, 1977.

RIBEIRO, Flávia. Rondon, o positivista dos sertões. *Historia viva*, [S.l.; 20--]. Disponível em: <http://www2.uol.com.br/historiaviva/reportagens/rondon_o_positivista_dos_serto.html>. Acesso em: 20 set. 2016.

RODRIGUES, Fernando da Silva. Marechal Rondon e a trajetória de um militar sertanista na Primeira República brasileira: investigação sobre a intervenção do Estado e o processo civilizador da população indígena. *Revista de Estudos Ibero-americanos*, Porto Alegre, v. n. [2017a]. No prelo. A ser publicado no primeiro semestre de 2017.

_____. A Amazônia na defesa nacional: história das fronteiras e os debates sobre a sua internacionalização. Artigo não publicado, *Revista da ESG*, v. 29, n. 59, p. 30-44 [2017b].

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*. São Paulo: Abril Cultural, 1983a.

_____. *Do contrato social*. São Paulo: Abril Cultural, 1983b.

SILVA, Jonatas Almeida da. O misterioso povo Pirarrã e o idioma mais estranho do mundo. *Hypescience*, [S.l.,20--]. Disponível em: <<http://hypescience.com/o-misterioso-povo-pirarra-e-o-idioma-mais-estranho-do-mundo/>>. Acesso em: 30 ago. 2016.

VOLTAIRE. Carta a Rousseau. Tradução Miguel Duclós. Consciência.org, [S.l.], 1755. Disponível em: <<http://www.consciencia.org/carta-a-rousseau-voltaire>>. Acesso em: 16 ago. 2016.

Recebido em: 06 fev. 2017

Aceito em: 31 mar. 2017