

35º Encontro Anual da Anpocs;

GT 12 – Estudos Sobre os Estados Unidos

**Entre acomodação e extermínio: as raízes da "Questão Indígena" nos
Estados Unidos**

por

*Prof. Dr. Thaddeus Gregory Blanchette
Antropólogo, UFRJ-Macaé*

RESUMO

Se existe uma afirmação com que todos os atores do campo político dos assuntos indígenas nos Estados Unidos podem concordar, seria que os vários povos indígenas da América do Norte perderam em nas lutas para proteger suas terras e a soberania contra a expansão estadunidense. Índios de todas as tribos e posições políticas concordam com esta visão básica e ela é apresentada, quase sem exceção, como a posição da historiografia “oficial” dos EUA.

Todavia, no decorrer do séc. XIX, houve uma grande vitória nativa: a simples sobrevivência dos povos indígenas como unidades sociopolíticas e culturais discretas em face de uma sociedade que decretara sua extinção. Nossa apresentação servirá como uma breve introdução aos coordenados básicos daquilo que é chamado de *Indian Affairs* nos EUA – um campo político bastante contestado, até nos dias de hoje, que serve para iluminar questões políticas e culturais a cerca do colonialismo americano nos sécs. XX e XXI. Buscamos explicar aquilo que surpreendeu a América branca no fim do séc. XIX: o fato de que, a despeito da derrota total das unidades políticas nativas organizadas, os índios não desapareceram como uma raça, tal como esperado.

Palavras chaves: *índios, Estados Unidos, Administração Indígena, Destino Manifesto*

Se existe uma coisa com que todos os atores do campo político dos assuntos indígenas poderiam concordar, dos anos 1880 à década de 1930, seria que, em suas lutas para proteger a terra e a soberania contra a expansão americana, os povos indígenas da América do Norte *perderam*. Nativos "tradicionalistas" tinham esta visão, assim como os ditos "progressistas"¹, e ela consiste, sem exceção, na compreensão da história da América branca da época. A maior vitória nativa durante esse período residiu na simples sobrevivência dos povos indígenas como discretas unidades sociopolíticas e culturais em face de uma sociedade que decretara sua extinção. Como um ou outro grupo nativo arrancou essa vitória das mandíbulas da derrota é, de fato, um tópico de estudo muito importante, mas que precisa ser deixado para outros textos e momentos. Aqui, estamos preocupados com aquilo que surpreendeu a América branca no fim do século XIX: o fato de que, a despeito da quase total derrota de todas as unidades políticas nativas organizadas, os índios não desapareceram como uma *raça*, tal como esperado. O presente trabalho procura mostrar algumas das razões para este fato.

Investigando essa questão, é preciso lembrar, como observa Lyman Tyler, que uma ampla variedade de táticas para "lidar com o problema indígena" (tais como *assimilação, remoção, loteamento* e extensão das leis locais sobre as jurisdições tribais) foi utilizada ao longo da história das relações EUA/índios. Uma delas pode ter sido enfatizada em um dado período, mas as demais estiveram sempre presentes como pano de fundo (TYLER, 1973:5). Assim, quando digo que um período foi caracterizado por determinada política, isto deve ser interpretado como uma tática que foi retirada de um conjunto de práticas que foi implementado (ou viria a ser) antes e/ou depois do período em questão (muitas vezes de modo *ad hoc* e imediato) e consagrada como política oficial, federal, na época focalizada. Todavia, essa política oficial nunca excluiu outras

¹ Para mais sobre a dicotomia "tradicional/progressivo" entre os povos indígenas da América do Norte, veja-se LEWIS & WASH, 1991.

táticas. Dessa maneira, quando falo em *redução, remoção, assimilação, tratados* ou *reconhecimento da soberania* como uma tendência dominante em um momento ou em uma área da política indígena dos EUA, o leitor deve lembrar que nenhum destes conceitos jamais foi completamente dominante ou esteve ausente do campo político dos assuntos indígenas.

Acima de tudo, porém, o leitor não deve esquecer que, quaisquer que fossem as intenções dos proponentes de um ou de outro conjunto de políticas, há apenas uma coisa que pode ser dita sobre elas com algum grau de certeza: elas transferiram enormes porções de terra dos indígenas para os brancos. Como coloca Tyler, "Políticas que fracassaram em atingir os objetivos da civilização e da assimilação estabelecidos para os índios muitas vezes tiveram sucesso em garantir a posse da terra ou outros recursos para os não índios, como planejado". Retirar os nativos de suas terras e do caminho dos colonos brancos era o objetivo primário dos assuntos indígenas durante o período de 1600 a 1890 e, nesse sentido, os brancos alcançaram uma vitória quase completa (TYLER 1973:7). Havia muito pouco que os índios pudessem fazer para bloquear ou mesmo influenciar esse movimento geral. Embora tenha havido, é claro, muitas vitórias nativas locais ou contextuais, elas foram em geral de escopo limitado e deixaram muitas vezes um gosto amargo na boca dos índios.

Missão puritana na América

Como observa Edward Said a propósito do *orientalismo*, a dicotomia americana entre *selvageria* e *civilização* constitui, mais do que expressa, certa vontade de compreender, controlar e incorporar um mundo manifestamente diferente (SAID, 1973:12). Este é um discurso que foi produzido e que subsistiu no contexto de um intercâmbio constante com o poder durante todo o período da expansão americana para

o Oeste. Todavia, sua flexibilidade e sua capacidade de reforçar noções americanas de identidade e missão permitiram que ele estivesse presente mesmo após o fechamento da fronteira e até os dias de hoje. Além disso, esse discurso imprimiu sua marca profunda em outros campos de empreendimento e conhecimento americanos. Como demonstraram muitos autores (PEARCE, 1953; DELORIA, P., 1998; HOXIE, 1984; HINSLEY, 1981), a antropologia americana e a administração indígena modernas foram criadas através do diálogo com noções populares de selvageria e civilização, tal como aplicadas aos índios americanos. Para compreender esse diálogo, é necessário, pois, que primeiro nos voltemos para uma breve história da dicotomia *civilização/selvageria* nos Estados Unidos.

Esse discurso tem uma história definida que pode ser retraçada até a colonização da Nova Inglaterra e mesmo antes. Foi ali, nas colônias inglesas do norte, como afirma Alexis de Toqueville, "que os dois ou três princípios agora formadores da teoria social básica dos Estados Unidos foram combinados" (DE TOCQUEVILLE, 1988:35). Embora, obviamente, isto constitua uma visão um tanto reducionista da história americana, é inegável que a experiência da Nova Inglaterra do século XVII tenha projetado sua sombra sobre desenvolvimentos subsequentes nos Estados Unidos, um fato que foi atestado por vários autores.² Para começar, a Nova Inglaterra reproduziu-se consistentemente por meio da disseminação de assentamentos ianques fora dos limites das colônias originais. Como nos lembra Frederick Jackson Turner:

A fronteira [do séc. XVIII] abrangeu as colônias da Nova Inglaterra em Vermont, New York ocidental, o vale de Wyoming, a Reserva de Connecticut e o assentamento da Companhia de Ohio no Território do Velho Noroeste. Antes do início da Guerra Civil, as aldeias fronteiriças da Nova Inglaterra tinham ocupado a grande zona das pradarias do Meio-Oeste e alcançaram até Utah dos Mormons e partes da costa pacífica. Os filhos da Nova Inglaterra tinham sido os organizadores

² Além de quase todos os autores "revisionistas" citados aqui, podemos incluir os críticos "tradicionais" da história americana, como Karl Marx, Adam Smith, Frederick Engels, Frederick Jackson Turner e Sergio Buarque de Holanda.

de uma Grande Nova Inglaterra no Oeste [...] uma seção do país que influenciará os ideais e moldará o destino da nação [...] (TURNER, 1997:66).

O legado da Nova Inglaterra, entretanto, não aparece apenas na tendência de todos os estados do Oeste americano de serem agraciados com uma cidade batizada de "Springfield". Em particular, uma visão puritana de missão sobreviveu da colônia para a nação e para o poder mundial, transmitindo um mito de destino nacional que permaneceu central para a cultura americana bem depois do desvanecimento da teocracia dos peregrinos e da perda significativa da influência da Nova Inglaterra. Esse mito foi retrabalhado sucessivamente, mas sua ideologia nuclear — segundo a qual os americanos são um povo escolhido, engajado em uma busca nacional que eventualmente redimirá o mundo aos olhos de Deus — é um exemplo impressionante de continuidade cultural (Berkovitch, 1978:17).

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

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

Senhor, quando?“. E as respostas, novamente como nos antigos *jeremiads* puritanos, invariavelmente juntavam lamentações e celebrações, reafirmando a missão da América (BERKOVITCH 1978:11).

Como nota Berkovitch, muitos discursos nos EUA referem-se a esse mito central dos americanos como um povo com um mandato especial e até divino. Com o decorrer dos séculos, essa mensagem tornou-se cada vez mais secularizada, mas seu núcleo permaneceu substancialmente inalterado. O sucesso econômico dos Estados Unidos em relação a outras nações é, ainda hoje, consistentemente retratado como o trabalho manifesto de uma força poderosa, extra-humana, uma providência suprema por trás do destino americano, seja de natureza divina (a vontade de Deus), social (tipicamente, o mercado livre), ou material (um ambiente favorecido com um exagero de recursos naturais). No começo da colonização da Nova Inglaterra, o patriarca peregrino John Winthrop articulou o que agora é considerado um exemplo clássico dessa leitura "divina" do destino americano:

Eis então a Causa entre Deus e nós. Temos um Convênio com ele para esse trabalho, temos uma Comissão, o Senhor tem nos dado licença para escrever nossos próprios Artigos... [O]s homens dir-se-ão de fazendas que vêm depois: que Deus as faz como aquela da Nova Inglaterra: pois precisamos considerar o fato de que seremos como uma Cidade sob uma Colina, os olhos de todos os povos estarão em nós [...].³

A empresa puritana era a criação de uma Nova Canaã, uma missão nas terras selvagens que produziria uma renovação do espírito no mundo. Embora essa visão da expansão colonial fosse endêmica em toda a América inglesa, foi nas colônias da Nova Inglaterra, fundadas por refugiados religiosos protestantes radicais, que a conexão entre expansão imperial e um senso de missão divina tornou-se mais aparente. Os peregrinos e seus descendentes acreditavam que terras existentes fora do domínio de um Estado propriamente organizado eram uma violação do mandamento de Deus "crescei e

³ In: BELLAH, 1975:14-15.

multiplicai-vos". Terras incultas chamavam os fiéis a ocupá-las e a desenvolvê-las em nome da glória de Deus (PEARCE, 1988:20). Na visão de John Winthrop...

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

Para os puritanos da Nova Inglaterra, a posse da terra podia ser provada recorrendo-se à Bíblia, uma sanção divina para desejos mundanos. Como diz Francis Jennings, "Embora poder, riqueza e terra fossem objetos imediatos de tentação para até mesmo o mais farisaico dos aristocratas puritanos, os pecados de orgulho e cobiça que eles incentivavam eram de um tipo que o Deus vingativo podia perdoar a seus filhos favoritos". Adquirindo mais terra e poder, segundo esta lógica, os escolhidos do Senhor poderiam melhor cumprir Sua vontade e, ao submeterem os habitantes nativos dessa terra ao Seu governo, eles fortificavam Seu reino. Para financiar a construção da "Cidade na Colina", dando aos puritanos a autorização para, nas palavras de Winthrop, "escrever nossos próprios tratos", Deus assinara um cheque em branco para ser usado a serviço da ambição humana: a moralidade cristã passaria para o banco de trás da extensão do império (JENNINGS, 1975:180-181).

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

Reduzindo selvagens à civilização

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

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

Visto à luz daquela natureza civil ordenada, que era a aspiração de todos os homens, como homens, [o índio] parecia ter decaído de seu estado próprio como um ser humano. A lição a ser aprendida em todos os lugares nas Américas era profunda e poderosa para aqueles cristãos civilizados cujo intelecto era essencialmente medieval, mas cujo mundo estava rapidamente se transformando naquilo que chamamos de moderno. No Novo Mundo, o inglês poderia [...] claramente vislumbrar o que ele poderia ser se não vivesse de acordo com sua natureza mais elevada. O Índio tornou-se importante para a mentalidade inglesa não por aquilo que ele era, mas porque demonstrava aos homens civilizados o que eles não eram e não poderiam nunca vir a ser (id:4-5).

Muito dependia de como os índios reagiam. Enquanto seres humanos, eles podiam ser convertidos e se unir à comunidade cristã. Frequentemente, porém, a prova disso não estava na adesão dos índios ao cristianismo, mas em sua aculturação ao modo puritano de vida "ordenado por Deus", um caminho que muitos índios convertidos

recusavam-se a tomar. Isso gerava acusações de diabolismo: "Todo europeu sabia que a lei moral cristã era fundada nas "leis da natureza". E aqui estavam esses povos naturais violando, sem compunção, as supostas leis naturais. Eles exibiam pouca preocupação em cobrir sua nudez. Eram alegremente livres sobre o sexo pré-marital. Mulheres eram donas de seus próprios corpos. Aos olhos de alguns europeus, não conheciam um verdadeiro casamento. O divórcio era fácil e — abominação das abominações — a homossexualidade masculina era abertamente tolerada, e até mesmo institucionalizada" (PEARCE, 1988:4-5).

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

Os paralelos entre essas descrições e os discursos ingleses sobre os índios são bastante notáveis. Smedley comenta que "[C]ristalizou-se na mente inglesa, a partir dessa saga de tensão e hostilidade, uma imagem muito real de barbarismo que tinha referentes concretos nos irlandeses, mas que podia ser abstraída para ser aplicada a

outros" (id:58-59). Jennings confirma a visão de Smedley, adicionando que, uma vez que a religião dos irlandeses diferia tão substancialmente da ortodoxia dos ingleses, era bastante fácil para os últimos convencerem-se do estado selvagem e pagão dos primeiros. Os irlandeses, definidos como bárbaros sem Deus, foram massacrados durante a expedição de Cromwell à Ilha Esmeralda e muitos dos homens que participaram dessa campanha tornaram-se depois altas autoridades militares durante a colonização da América do Norte (JENNINGS, 1975:46).⁴ Os índios americanos seriam igualmente dobrados ao jugo da civilização cristã. Como James Axtell observa, os ingleses usavam um termo curioso para descrever seus projetos para a América nativa:

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

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

⁴ Para mais leituras nessa linha, ver Nicholas P. Canny, “The Ideology of English Colonization: From Ireland to America”, in WMQ, 3rd Ser. (1973), um texto usado por ambos, Jennings e Smedley.

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

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

O inglês elizabetano vivia em um mundo conformado por poderes ocultos e onipotentes, dos quais os principais eram Deus e Satã. Aquele que não estava do lado de um só poderia estar do lado do outro. Em outras palavras, para parafrasear Francis Jennings, os índios não estavam errados por terem um ritual para persuadir a divindade a fazer chover; eles estavam errados por dirigirem suas preces para o endereço errado (JENNINGS, 1975:51). Mesmo índios convertidos tinham de tomar cuidado: o

paganismo não era usualmente uma falta merecedora de punição capital para os puritanos, mas a reincidência da blasfêmia certamente o era: "O leque permitido de escolha para os índios [convertidos] ia da observação perfunctória do ritual convencional, no mínimo, à plena profissão de fé. Ficar fora deste leque era cometer blasfêmia, para o que a morte era obrigatória" (id:242).

As leis de uma vila devota de meados do século XVII concediam multas ou chibatadas segundo as seguintes situações: por brigar, por recorrer a curadores [*medicine-men*], por "fornicação" (de acordo com a lei puritana, fazer qualquer atividade sexual que não aquela entre marido e mulher devidamente casados na igreja, com propósitos procriativos), jogar, comer piolhos, usar cabelos longos (se homens), despir os seios (para mulheres), passar graxa no corpo, praticar poligamia, ou entrar em luto ostentatório. Adultério, feitiçaria e adoração a qualquer deus que não Cristo eram crimes punidos com a morte (AXTELL, 1981:64-65).

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

Esmagando as "serpentes brônzeas"

Desde o início da conquista ultramarina britânica, o *extermínio* e a *assimilação* de selvagens eram políticas intimamente combinadas. Como a Rainha Elizabeth observou

para Walter Devereux, o Duque de Essex, um de seus donatários na Irlanda, ao respeito do povo daquela ilha (conquistada por Inglaterra):

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

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

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

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

Respondendo a críticas por tal brutalidade, o Capitão Underhill — outro oficial da expedição — justificou as ações de seus soldados da seguinte maneira: "Quando um

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

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

Eu e Mr. Endicott te saudamos [Governor Winthrop] em nome do Senhor Jesus etc. Ouvimos falar de uma divisão das mulheres e crianças na [colônia da] baía [de Massachusetts] e ficaríamos felizes em receber uma parte dela: uma jovem ou uma menina e um menino, se você achar bom: te escrevi pedindo alguns rapazes para as Bermudas, o que acho considerável (*apud* DRINNON, 1980:47).

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

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

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

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

O transporte para as colônias açucareiras do Caribe era, de fato, outra prática que os ingleses haviam previamente empregado na Irlanda. Alguns autores afirmam que até 100 mil irlandeses foram levados à força para as Índias Ocidentais depois da conquista da ilha por Cromwell (ESSON, 1971:168; NOVACK, 1976:142). Tanto no caso da Irlanda quanto no da América do Norte, a prática, mais uma vez, reunia a justificativa ideológica (segurança colonial) de uma forte motivação de lucro: um morto é um morto, mas um cativo podia ser lucrativamente vendido como escravo longe de sua terra, uma

forma de morte social que o removia como ameaça para a colônia, ao mesmo tempo em que enchia os bolsos de seu captor.

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

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

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

A experiência colonial inicial revelou assim um truísmo que se repetiria ao longo de toda a história dos Estados Unidos: os índios não podiam ser completamente eliminados como grupos étnicos "Outros" por meio da conversão, da guerra, do massacre, da escravização ou do abuso. O processo colonizador, de fato, acabou muitas vezes por reificar identidades grupais nativas na tentativa de eliminá-las. Se indivíduos

pereceram aos milhares e grupos inteiros foram eliminados da face do continente, os indígenas americanos, como um todo, sobreviveram. Novas sociedades formaram-se, outras antigas reconsolidaram-se, e tanto umas como outras buscaram apoios para defender suas terras dos poderes europeus.

O nascimento dos tratados

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

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

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

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

A Doutrina da Descoberta sustentava que as terras habitadas eram de posse de seus habitantes — não importava que religião esse povo professasse. Todos os homens eram homens e passíveis de salvação, e todos os homens eram dotados de direitos de propriedade. A Igreja garantia aos descobridores os direitos de comerciar com e adquirir terra de povos recém-descobertos, desde que os exploradores espalhassem a fé cristã entre os nativos. A aquisição de terra dos nativos só podia ocorrer em duas

circunstâncias: compra ou *guerra justa*, sendo a guerra considerada *justa* se os nativos se recusassem a aceitar missionários ou se atacassem cidadãos europeus (LYTLE & DELORIA, 1983:2-3). Como vimos acima, essa doutrina poderia ser torcida, entretanto, para justificar guerras por ambição territorial. Nisso, a Nova Inglaterra puritana e as colônias inglesas em geral não eram diferentes de suas contrapartes ibéricas meridionais.

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

[O]s direitos de posse da terra eram em grande parte articulados ao desejo e às habilidades de seus donos de “desenvolverem” esses territórios de acordo com o mando bíblico de exercer um “domínio” sobre a natureza. A posse de título, então, era restrita àquela quantidade de terra que um indivíduo ou povo poderia “domesticar”. Esse critério deu aos colonos ingleses o direito inerente de expulsar os povos indígenas de todas as terras, inclusive daquelas que poderiam “razoavelmente ser cultivadas”. Mais importante ainda, essa inovação da doutrina automaticamente situou a Coroa Inglesa numa posição em que ela poderia disputar os direitos de descoberta de qualquer potência europeia que não estivesse devidamente “domesticando as terras selvagens” (CHURCHILL, 1993:37).

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

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

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

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

Williams nos lembra, todavia, que a Inglaterra nunca desenvolveu uma resposta legal, ampla e formal à Doutrina da Descoberta papal. Em lugar disso, "a justiça do título designado pela Coroa [inglesa] à companhia [da Virgínia] operária, simplesmente com base na presunção dos direitos superiores dos ingleses na América [...] A conquista da América, ela própria, provaria o direito superior dos ingleses à América dos índios". A Inglaterra, assim, baseou suas reivindicações na América do Norte no poder político nu e cru — o poder de impedir que outros poderes imperiais europeus avançassem sobre títulos adquiridos dos índios pelo direito de conquista (id:204-205) e o poder de derrotar e dominar qualquer unidade política indígena encontrada.

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

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

Esse estado de coisas levou ao desenvolvimento de um complexo conjunto de relações políticas baseado naquele duradouro artefato da jurisprudência colonial, o tratado indígena.

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

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

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

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

Os europeus pagavam a seus aliados indígenas, dando-lhes armas e munições e dando-lhes uma oportunidade para atacar povos contra os quais os índios já estavam guerreando. O alistamento como soldados em exércitos coloniais possibilitava para certos índios a fuga de um mundo que estava em colapso, e oferecia dinheiro num momento em que as economias indígenas estavam caminhando para o caos. Também [...] era uma maneira de continuar a ser indígena: diferente da caça às baleias, dos trabalhos domésticos, ou de outros papéis subordinados disponíveis na economia colonial [...] O custo foi alto. Homens indígenas morriam em grande número nos campos de batalha ou em acampamentos insalubres [...] (CALLOWAY, 1997:105).

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

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

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

poder relativo que as *polities* nativas podiam ter em assuntos internacionais na América do Norte, mesmo em uma data tão tardia.

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

Revolução e Remoção

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

[N]ão é verdade que a base religiosa da ética protestante "tenha morrido" nos anos 1770. Ela continuou vivíssima em tais anacronismos como [as obras do poeta nacionalista] Timothy Dwight. Estava fisicamente presente no Congresso Continental na pessoa de John Adams, que argumentou a favor da Declaração [de Independência] diante daquela instituição, descrevendo as razões da prosperidade

da casa dos Adams como as antigas virtudes de “indústria, frugalidade, regularidade, e religião”. A hostilidade de Adams contra a dança, o canto e a celebração — por parte dos índios [...] ou quaisquer “vagabundos, bêbados e fanfarrões” — era tão poderosa quanto a de Winthrop ou Endicott (DRINNON, 1980:100).

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

Todavia, embora a ideologia pós-revolucionária americana fosse fruto do Iluminismo e da ênfase lockiana, a mensagem nuclear — de que os americanos eram um povo especialmente favorecido, predestinado à grandeza e que tinha um direito natural a terras "desocupadas" ou “subutilizadas" devido à sua industriiosidade superior — permanecia a mesma. Os americanos se viam como novos homens, mais uma vez fazendo um novo mundo, um mundo que inevitavelmente substituiria o índio como um anacronismo cuja era havia passado (*ibid.*, 1953:135). Se os índios eram incapazes de participar desse grande empreendimento, então, era preciso removê-los de seu caminho. Desta maneira, as visões americanas da *selvageria* mudaram, ao mesmo tempo em que permaneceram essencialmente as mesmas. Se antes o índio era visto como um ser que devia ser absorvido pela vida cristã ou eliminado, agora era visto como pertencendo a uma ordem de realidade em que estava desaparecendo rápida e inevitavelmente e não desempenharia nenhum papel ativo no destino americano (*ibid.*:4; 66-67). Em ambos os

casos, entendia-se que o progresso dos brancos excluiria inevitável e naturalmente um futuro indígena independente.

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

A solução americana [ao *problema indígena*] fazia parte de uma ideia de progresso — o progresso americano. Ela entendia as culturas como boas na medida em que estas permitiam o desenvolvimento completo da natureza moral, essencial e absoluta do Homem. O Homem realizava essa natureza progredindo historicamente e melhorando, avançando do simples ao complexo e da selvageria à civilização. O acesso americano ao Oeste seria visto, de fato, como uma reprodução desse progresso histórico. O selvagem era entendido como alguém que não havia progredido — e, de fato, não poderia progredir — em relação à civilização, e seria, então, necessariamente destruído pelo civilizado, o bem maior subsumido ao bem menor. [...] Se no período colonial os americanos tentavam comprovar que o destino do selvagem e do civilizado era único, esse esforço pereceu — como tinha que perecer — após 1775. Depois da Revolução, os americanos, ao tentarem conhecer seu destino único, começaram a entender esse destino em termos dos selvagens que supostamente dele não podiam compartilhar (*ibid.*, 1953:48-49).

O lugar que o índio ocupava na ideologia americana foi sutilmente modificado: inicialmente definido como humano, capaz de alianças com Deus ou com o Demônio, passou a ser visto cada vez mais como prisioneiro de sua natureza *não-desenvolvida*. Para ter qualquer chance no futuro, ele teria de abrir mão de sua natureza e, sob a tutela

dos brancos, tornar-se um deles através da civilização — um empreendimento quase impossível. Na visão jeffersoniana de mundo, o índio representava a não razão: "Se ele escolhesse permanecer índio, em face de todos os esforços paternalistas contra isso, então ele se confessava um louco ou um tolo que se recusava a entrar no mundo globalizador da razão e da ordem. A criança pele-vermelha tinha então de ser expulsa da paisagem de tranquilidade pastoral — ou ser enterrada nela" (DRINNON, 1980:102).

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

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

A política indígena americana é às vezes pensada em termos de um movimento entre dois extremos. De um lado, há a ideia da assimilação dos índios e sua absorção pela sociedade branca através das instituições promotoras da aculturação, como a propriedade privada, a economia agrícola (e não baseada na caça), a

educação formal em inglês e a cristianização. De outro lado, há a ideia da segregação [...]; os índios poderiam manter uma autonomia política limitada, suas linguagens únicas, as suas religiões e os seus costumes, mas só fora da sociedade branca, ou segregados em enclaves protegidos, ou (preferencialmente) removidos para além da fronteira da colonização branca (PRUCHA, 1984abr:64).

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

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

A maioria dos comissários do Bureau Indígena ganhou sua posição por razões políticas e, portanto, não tinha nenhum conhecimento prévio a respeito dos índios. Todavia, esses homens demonstraram princípios consistentes em seu trabalho: (1) como seres humanos, os índios podiam ser elevados de sua barbárie e deveriam ser convencidos — usando a força, se fosse necessário — a aceitar as intenções benevolentes do governo em civilizá-los; (2) para facilitar essa tal “civilização”, os

índios deveriam ser concentrados em reservas, tão longe quanto possível da maioria branca. [...] [P]ortanto, o Bureau Indígena abraçou uma série de princípios que estava repleta de contradições. Os índios deveriam ser forçados a aceitar um modelo branco de cultura, liberando-se, dessa maneira, de sua condição “barbárica”. Era bem provável que sua liberação só pudesse vir a ser efetuada por meio de sua subjugação completa, com a destruição da sociedade indígena em nome de sua salvação (GUMP, 1994:56).

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

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

Com efeito, foram precisamente os grupos indígenas mais aculturados (no sentido de poderem navegar com maior facilidade pelos códigos culturais entendidos como os dos brancos) que iriam sofrer o choque da política de remoção. A conversão indígena a valores brancos não era suficiente para garantir o domínio nativo sobre suas terras, como logo iriam descobrir os Creek e os Cherokee da Geórgia — cuja liderança era composta principalmente de proprietários de terra e escravocratas, letrados e cristãos. Por mais *civilizados* que fossem, esses índios não tiveram permissão de continuar sob o próprio governo em suas terras originais. Os Cherokee americanizados provocaram respostas ansiosas de seus vizinhos, tipicamente exemplificadas pelo então diretor do Office of Indian Affairs, Thomas L. McKenney: "Eles procuram ser um Povo [...] É de se lamentar que a ideia de soberania tenha se enraizado tão profundamente nesse grupo". Como observa Priscilla Wald, essa ansiedade nascia da ameaça que o nacionalismo cherokee representava para a identidade americana: "os Cherokee, tornando-se os EUA, mas não sendo os EUA, espelhando-se nessa nação, mas não cedendo às suas reivindicações, atacavam os próprios termos da identidade americana" (DRINNON, 1980: 85; WALD, 1993:67).

Como nos tempos coloniais, o passo que teria permitido aos índios serem (pelo menos condicionalmente) aceitos na sociedade branca seria o abandono de qualquer controle independente sobre seus destinos como povos. Só podia existir um único e verdadeiro caminho em direção à "Cidade na Colina", e os *selvagens* indígenas que não pudessem seguir aquele caminho deviam ser dele removidos. Como coloca Pearce, "a

fortuna do índio após a Revolução foi aprender que ele não tinha direito de existir independentemente [...]" (PEARCE, 1953:54).

A tese de Marshall

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

Todavia, com o passar do tempo, a lógica original dos tratados — proteger os interesses coloniais por meio de alianças — transformou-se. Depois da guerra de 1812, os principais poderes europeus foram praticamente expulsos do continente norte-americano. As nações e as confederações indígenas que se haviam aliado à Grã-Bretanha depois da Revolução foram dizimadas.⁶ Consequentemente, a razão original para fazer tratados com os índios — a segurança doméstica — perdera importância. Os tratados tornaram-se então um modo econômico de reduzir conflitos com povos nativos — e também os gastos militares — quando a colonização branca estendia-se sobre suas terras. O governador George C. Gilmer, da Geórgia, reavivou o novo papel do estabelecimento de tratados em uma declaração de 1830: "tratados eram expedientes por meio dos quais pessoas ignorantes, intratáveis e selvagens eram induzidas, sem derramamento de sangue, a entregar aquilo a que povos civilizados tinham o direito de possuir em virtude daquele comando que o Criador deu aos homens em sua formação: cresci, multiplicai-vos, e enchei a terra e submetei-a" (PRUCHA, 1984,abr:70).

⁵ Apesar de o Congresso Americano ter "oficialmente" acabado com os tratados indígenas em 1871.

⁶ Principalmente a Guerra de Tecumseh, em 1811, e a Guerra da Confederação Pau Vermelho, em 1813-14.

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

A política dos tratados ficou ainda mais complicada por conflitos entre as jurisdições estaduais e federais. Os estados cobiçavam as terras indígenas, enquanto o governo federal temia as despesas decorrentes das guerras indígenas geradas pela pressão de colonos. Diante desse dilema, os americanos forjaram outra mutação legal da "doutrina da descoberta". A partir de 1823, o juiz-mor [*Chief Justice*] federal John Marshall deparou-se com uma série de casos referentes a conflitos fundiários entre a nação Cherokee e o estado da Geórgia. As decisões a que Marshall chegou nesses casos iriam definir a arena na qual a soberania indígena seria discutida nos próximos 175 anos.

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

forte, sem abdicar do direito de se governar, e deixando de ser um estado" (*apud* LYTLE & DELORIA, 1983:17).

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

Como observa Vine Deloria Jr., a mutação de Marshall da doutrina da descoberta não era inteiramente negativa do ponto de vista indígena: "A decisão de Marshall trocava um direito inato de propriedade por um direito político reconhecido de quase soberania para as tribos". Os Cherokee foram definidos como tutelados pelo governo federal; retiveram, porém, certo grau de espaço de manobra quanto às ameaças emanadas das elites locais encarnadas nos governos estaduais. "Uma boa parte da história subsequente de conflitos entre os Estados Unidos e as tribos indígenas ficava em torno da questão da preservação do direito ao autogoverno e aos atributos da soberania indígena, tal como sugerido na decisão de Marshall" (LYTLE & DELORIA, 1983:17, 30). Ou, como coloca Lyman Tyler, da mesma forma que a institucionalização da tese da nação dependente doméstica, o governo federal dos Estados Unidos colocava-se como o defensor último dos índios diante da aquisição ilegal de terras e propriedade por cidadãos não indígenas (TYLER, 1973:11).

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

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

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

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

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

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

Segundo o raciocínio de Marshall, demasiadamente complexo e baseado em premissas falsas, era possível argumentar que as nações indígenas estavam agindo ilegalmente quando tentavam resistir fisicamente ao “direito” de os EUA expropriarem a propriedade indígena. Tal resistência podia ser entendida como “agressão” contra os Estados Unidos. Nesse sentido, os EUA tinham o direito de declarar uma guerra “justa” — e, assim, legal — em qualquer momento em que a força das armas fosse necessária para o país realizar suas ambições territoriais. *Ipsa facto*, então, todos os esforços dos nativos para se defenderem contra a

subordinação e a desapropriação sistemáticas poderiam ser categorizados como “injustos” — e ilegais — pelos Estados Unidos (CHURCHILL, 1993:45).⁷

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

O início do desmembramento final do Território Indígena

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

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

⁷ Veja-se Gump, *The Dust Rose Like Smoke*, especialmente os capítulos 5 e 6, para uma descrição fascinante desse processo de interações entre os EUA e a nação Lakota.

Todavia, antes do final da década de 40, o conceito dessa linha foi abruptamente apagado e, pouco depois, a barreira como tal foi rompida (PRUCHA, 1984, abr.:108).

O evento que levou à destruição do "território indígena" como uma locação geográfica interconectada e coesa foi a aquisição pelos Estados Unidos, em 1840, de terras significativas ao longo da Costa Oeste do continente (e de tudo que havia entre elas), por meio de tratados com a Grã-Bretanha (o território do Oregon) e da guerra com o México (Texas, os territórios do Sudoeste e a Califórnia). Ouro foi encontrado na Califórnia e descobriu-se que o Oregon abrigava terras ricas para o cultivo, levando migração para essas áreas. Finalmente, os interesses marítimos americanos voltaram-se para o comércio com a Ásia, tornando os portos da Costa Oeste — e as conexões ferroviárias entre estes e o leste metropolitano — desejáveis. Conforme o capital americano e os colonos ocupavam a Costa Oeste, o território indígena via-se cada vez mais entrecruzado por trilhas, fortes e ferrovias (LAFEBER, 1989:91-97).

O ano da corrida do ouro californiana — 1849 — consistiu em outro marco divisório na história da Administração Indígena dos Estados Unidos: foi o ano em que o controle do Bureau of Indian Affairs passou do Departamento da Guerra para o Departamento do Interior, marcando simbolicamente a transição do índio do reino dos assuntos externos para os assuntos domésticos (CHAPUT, 1972:270).⁸

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

⁸ Em seu artigo "American Anthropology as Foreign Policy", John Borneman situou essa mudança cinquenta anos mais tarde, após a guerra entre a Espanha e os EUA, em 1898 (BORNEMAN, 1995:666). Seria mais proveitoso pensar essa mudança como algo que ocorreu gradativamente durante a segunda metade do século XIX, com o massacre de Joelho Ferido, em 1890, que serviu como marca e consolidação das fronteiras americanas na década de 1840.

Quando essa hora chegar — e ela está em nosso futuro próximo; dentro de dez anos se nosso país for abençoado com paz e prosperidade — onde será a habitação e qual o destino das tribos indígenas, em declínio, das pradarias e de nossos novos Estados e Territórios?

É certo que essas grandes mudanças físicas estão por vir. E, certamente, esses pobres silvícolas serão apagados da terra e sua poeira será pisada pelo pé da civilização em ritmo de avanço, a menos que nossa grande nação determine, generosamente, que alguma providência necessária seja tomada e passos apropriados sejam dados para designar terras ou reservas, em lugares adequados, para as casas permanentes dos índios e os meios para os assentarem nessas áreas (PRUCHA, 1984, abr.:109-110).

No final das contas, os Estados Unidos não seriam abençoados com uma década de "paz e prosperidade". Todavia, depois da Guerra Civil (1861-1865) e da construção da primeira ferrovia transcontinental, a pressão dos brancos contra as tribos ocidentais aumentou, e variações do tema de Mannypenny estavam nas bocas de todos os envolvidos com os assuntos indígenas em Washington D.C. Mais uma vez, as maquinações de um poder sobre-humano foram utilizadas para justificar a redução das terras indígenas e a remoção dos nativos para áreas de menor valor para a colonização. O território indígena seria desmembrado em várias *reservas*, onde os grupos nativos deveriam ser segregados em nome de sua própria proteção. Essas reservas, por sua vez, estariam preferencialmente localizadas em Territórios Indígenas, um dos quais se situaria ao longo do alto Missouri e o outro no coração das terras ocupadas pelas tribos removidas nos anos 1830, onde é hoje Oklahoma (PRIEST, 1942:5-9; PRUCHA, 1976:103-107).

Após a Guerra Civil Americana, dois séculos e meio de política indígena anglo-americana alcançaram sua fruição com a redução das últimas nações indígenas independentes da América do Norte em reservas militarmente guardadas e governadas pelo OIA. A breve síntese apresentada acima nos permite focalizar as características notórias dos assuntos indígenas que permaneceriam bem depois do fechamento da fronteira americana.

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

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

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

Como Peter Nabokov observa apropriadamente, "embora o drama da guerra de índios/brancos tenha sempre capturado a imaginação popular, os nativos perderam muito mais de sua terra e independência por meio do processo sem derramamento de

sangue de assinar tratados do que o fizeram em batalhas" (NABOKOV, 1978:117).

Uma vez tirados do caminho do progresso americano, sentia-se que os povos indígenas iriam simplesmente, um dia, desaparecer por sua própria vontade, devido à sua *incapacidade natural* de existir em conjunção com o homem civilizado.

Como chama a atenção Prucha, o impulso geral dessa política não era nem a segregação nem a aniquilação direta, mas a eliminação das unidades políticas indígenas e a eventual absorção dos indivíduos no corpo da nação por meio da assimilação. Uma vez reduzidos às reservas, os índios eram induzidos a se tornar pequenos fazendeiros livres [*yeomen farmers*] e artesãos, aprendendo a língua, os costumes e a religião dos brancos, e tornando-se eventualmente cidadãos livres e autossuficientes da República (PRUCHA, 1984, abr.:110).

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

Ironicamente, as mesmas visões religiosas que sustentavam o senso nacional de *Destino Manifesto* militavam contra o simples genocídio como uma solução oficial para o Problema Indígena da nação. Por *simples genocídio* quero referir-me à eliminação física direta e planejada de um grupo étnico. Como aponta apropriadamente Ward

Churchill, seguindo Raphael Lemkin, as políticas indígenas dos Estados Unidos podem facilmente ser classificadas de “genocidas” se usarmos uma definição estrita do conceito, como "a recusa do direito à existência de grupos humanos inteiros" (CHURCHILL, 1997:431-436). Parece-me inegável que o objetivo das políticas para os assuntos indígenas durante o período discutido acima era fazer desaparecerem os índios como povos reconhecíveis e, neste sentido, essas políticas podem ser classificadas como genocidas. Todavia, embora massacres, escravizações, maus-tratos, caça de escalpos, racismo e a sanguinolência pioneira constituíssem, em geral, parte significativa (talvez a parte *principal*) das interações diárias na zona de contato brancos/índios na América do Norte de 1600 a 1865, tentativas diretas, planejadas de forma central, para eliminar fisicamente grupos nativos inteiros — tais como o ataque dos puritanos aos Pequots em 1636 — não puderam ser mantidas como política oficial a longo prazo.

Se é verdade que as políticas indígenas durante o período em questão podem ser caracterizadas como alternadas entre políticas de segregação e de assimilação, subjaz ao fato uma dicotomia ainda mais profunda entre o extermínio e a absorção dos índios. Tanto a segregação quanto a assimilação presumiam que, em algum momento no futuro, os índios deixariam de ser índios e se tornariam homens brancos. Atividades de assimilação buscavam apressar esse dia, enquanto a segregação procurava preservar os índios para a sua futura absorção, removendo-os para além da possibilidade de confronto ativo e violento com colonos brancos. O reconhecimento puritano dos índios como homens dotados de alma continha a possibilidade de sua conversão e reforma. A filosofia iluminista secularizou esta crença. A conversão dos índios permaneceu, assim, um meio-chave através do qual os Estados Unidos podiam referenciar a validade de sua crença em si como a mais perfeita comunidade social. Portanto, talvez seja mais correto ver a política indígena como formada por longos períodos de tentativas de *absorção*,

pontuada por períodos relativamente breves de violência intensa, nos quais o Estado colonizador estabelecia os limites relativos àquilo que os índios *não podiam* fazer.

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

No interior da mitologia americana do *Destino Manifesto*, compreendia-se que os índios do século XIX estavam morrendo não porque caçadores comerciais tivessem devastado a caça de seus territórios, ou porque colonos tivessem adquirido as terras indígenas por compra ou roubo. Embora se reconhecesse que essas coisas tinham ocorrido, a mitologia do *Destino Manifesto* identificava-as com as manifestações terrenas de uma vontade supra-humana. Os índios americanos, em suma, estavam desaparecendo porque Deus queria que fosse assim, e não havia nada que os homens pudessem fazer para evitar esta triste realidade.

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

Ao dizer *governados*, pretendo fazer referência às ideias de Foucault sobre *gouvernementalité* e *biopouvoir* (FOUCAULT, 1979).⁹ Que os índios iriam desaparecer nunca foi posto em dúvida pelos pensadores da nação americana do séc. XIX. Porém, para que eles desaparecessem de uma maneira aceitável para a consciência nacional dos Estados Unidos (isto é, uma maneira que não incluísse o massacre aberto de centenas de milhares de índios e que, acima de tudo, não custasse muito aos cofres federais), era preciso uma intervenção direta. Essencialmente, os agentes políticos envolvidos na *questão indígena* nos EUA chegaram à conclusão de que os índios precisavam ser ensinados a eliminar a si mesmos. A base moral para esta decisão continuava a ser uma mitologia na qual a alteridade indígena cedia lugar, inevitavelmente, à superioridade anglo-saxã. Diferente das primeiras enunciações do *Destino Manifesto*, porém, o agente

⁹ *Gouvernementalité* é o estudo das maneiras através das quais uma população pode ser governada corretamente; é o domínio de um conjunto de instituições, procedimentos, análises, reflexões, cálculos e táticas que permite o exercício de uma forma de poder, cujo objeto principal é uma população, cuja forma principal é de natureza político-econômica, e cuja instrumentação técnica essencial são os instrumentos construídos pelo monopólio de força exercido por um dado Estado. Por *biopouvoir* refiro-me ao poder sobre a vida: a "governamentalização" da vida biológica, mais particularmente (no caso dos índios dos EUA) a construção de uma série de disposições legais que falam a respeito da estruturação das famílias indígenas, do uso da terra e dos direitos legais sobre a herança, tais disposições sendo reforçadas pelo poder disciplinar (e às vezes mortífero) do Estado.

super-humano ao qual a eliminação do índio estava agora confiada era a Natureza — ou, mais especificamente, a evolução social natural.

Referências bibliográficas

Livros, Teses e Artigos

- ASAD, Talal. *Anthropology and the Colonial Encounter*. NYC: Humanities Press, 1973
- AXTELL, James. *The European and the Indian*. Oxford: Oxford University Press, 1981
- BALL, Edward. *Slaves in the Family*. NYC: Panguin, 1998
- BALTZELL, Digby E. *Puritan Boston and Quaker Philadelphia*. NYC: The Free Press, 1979.
- _____. *The Protestant Establishment*. NYC: Random House, 1964.
- BELLAH, Robert N. *The Broken Covenant*. New York: The Seabury Press, 1975.
- BERCOVITCH, Sacvan. *The American Jeremiad*. Madison WI: University of Wisconsin Press, 1978.
- BERKHOFER, Robert F. *Salvation and the Savage*. Westport, CT: Greenwood Press, 1965.
- BOAS, Franz. *The Mind of Primitive Man*. NYC: Free Press, 1965 [1911].
- BORNEMAN, John. "American Anthropology as Foreign Policy". In: *American Anthropologist*, V.97, #4, 1995.
- BRESLAW, Elaine G. *Tituba: The Reluctant Witch of Salem*. NYC: New York University Press, 1996.
- CALLOWAY, Colin G. *New Worlds for All*. Baltimore: John Hopkins University Press, 1997.
- CANNY, Nicholas P. "The Ideology of English Colonization: From Ireland to America". In: *William and Mary Quarterly* #30, 1973.
- CHAPUT, Donald. "Generals, Indian Agents, Politicians: The Doolittle Survey of 1865". In: *Western Historical Quarterly*, V.III, #3, July 1972.
- CHURCHILL, Ward. *Struggle for the Land*. Monroe, MN: Common Courage Press, 1993.
- _____. *A Little Matter of Genocide*. San Francisco: City Light Books, 1997.
- COMMAGER, Henry S. *The American Mind: An Interpretation of American Thought and Character since the 1880's*. New Haven: Yale University Press, 1950.
- DELORIA, Philip. *Playing Indian*. New Haven: Yale University Press, 1998.
- DE TOCQUEVILLE, Alexis. *Democracy in America*. New York: Harper and Row, 1988 [1948].
- DIPPIE, Brian. *The Vanishing American: White Attitudes and U.S. Indian Policy*. Middletown CT: Wesleyan University Press, 1982.

- DRINNON, Richard. *Facing West: The Metaphysics of Indian-Hating and Empire Building*. Norman, OK: University of Oklahoma Press, 1997 [1980].
- ELIAS, Norbert. *O Processo Civilizador*. Rio de Janeiro: Zahar, 1990 [1939].
- ESSON, D.M.R. *The Curse of Cromwell: A History of the Ironside Conquest of Ireland, 1649-1653*. Totowa, N.J.: Rowman and Littlefield, 1971.
- FENNIMORE COOPER, James. *The Last of the Mohicans*. NYC: Carey & Lea, 1826.
- FOUCAULT, Michel. *Microfísica do Poder*. RJ: Graal, 1979.
- GRISWOLD, Wesley S. *A Work of Giants: Building the First Transcontinental Railroad*. NYC: McGraw-Hill, 1962.
- GUMP, James O. *The Dust Rose Like Smoke*. Lincoln, NE: University of Nebraska Press, 1994.
- HINSLEY, Curtis M. *The Smithsonian and the American Indian: Making a Moral Anthropology in Victorian America*. Washington D.C.: Smithsonian Institution Press, 1981.
- HOXIE, Frederick E. *A Final Promise*. Lincoln, NE: University of Nebraska Press, 2001 [1984].
- JACKSON, Helen Hunt. *A Century of Dishonor: A Sketch of the United States Government's Dealings with Some of the Indian Tribes*. NYC: Indian Head Books, 1994 [1881].
- JENNINGS, Francis. *The Invasion of America*. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1975.
- JOHANNSEN, Robert W. "The Meaning of Manifest Destiny". In: HAYNES, Sam W. & MORRIS, Christopher (eds.). *Manifest Destiny and Empire: American Antebellum Expansionism*. College Station, Texas: Texas A&M University Press, 1997.
- LAFEBER, Walter. *The American Age*. NYC: W.W. Norton, 1989.
- LEWIS, D.R. & WASH, W. "Reservation Leadership and the Progressive-Traditional Dichotomy: William Wash and the Northern Utes, 1865-1928". In: *Ethnohistory*, V.38, #2, 1991.
- LYTLE, Clifford M. & DELORIA, Vine. *American Indians, American Justice*. Austin, TX: University of Texas Press, 1983.
- _____. *The Nations Within*. New York: Pantheon Books, 1984.
- MALCOMSON, Scott. *One Drop of Blood: The American Misadventure of Race*. NYC: Farrar, Strauss, Giroux, 2000.
- MAMDANI, Mahmood. "Introduction: Thinking Through Africa's Impasse". In: *Citizen and Subject*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1996.
- MARSTON, Daniel. *The Seven Years War*. Cambridge UK: Osprey Publishing, 2001.
- MARTIN, Mary E. *Protestantism in the United States: Righteous Empire*. NYC: Charles Scribner's sons, 1986.
- _____. *Righteous Empire: The Protestant Experience in America*. NYC: Dial Press, 1970.

- MCLOUGHLIN, William G. (ed.). *The American Evangelicals, 1800-1900*. NYC: Harper Torchbooks, 1968.
- NABOKOV, Peter. *Native American Testimony*. New York: Penguin Books, 1978.
- PAGDEN, Anthony. *The Fall of Natural Man: The American Indian and the Origins of Comparative Ethnology*. Cambridge: Cambridge University Press, 1982.
- PEARCE, Roy Harvey. *Savagism and Civilization*. Berkeley, CA: University of California Press, 1988 [1953].
- PHILLIPS, Kevin. *The Cousins' Wars: Religion, Politics and the Triumph of Anglo-America*. NYC: Basic Books, 1999.
- SAID, Edward W. *Orientalism*. New York: Random House, 1978.
- SMEDLEY, Audrey. *Race in North America: Origin and Evolution of a Worldview*. Cidade: Perseus Books, 1998.
- STANNARD, David. *American Holocaust: Columbus and the conquest of the New World*. NYC: Oxford University Press, 1992.
- TURNER, Frederick Jackson. *The Frontier in American History*. Tuscon: The University of Arizona Press, 1997.
- TYLER, S. Lyman. *A History of Indian Policy*. Washington D.C.: Bureau of Indian Affairs, 1973.
- WALD, Priscilla. "Terms of Assimilation: Legislating Subjectivity in the Emerging Nation". In: *Cultures of United States Imperialism*. London: Duke University Press, 1993.
- WEBER, Max. *Ensaio de Sociologia*. Rio de Janeiro: Zahar, 1992.
- WILLIAMS, Robert A. *The American Indian in Western Legal Thought*. Oxford: Oxford University Press, 1990.
- WILLIAMS, William Appleman. *The Roots of Modern American Empire*. NYC: Vintage Books, 1969.