

UNIVERSIDADE ESTADUAL DE MARINGÁ
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES
DEPARTAMENTO DE HISTÓRIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA – PPH

GUILHERME GOMES DOS SANTOS

O indigenismo de John Collier na revista *América Indígena: órgano trimestral del Instituto Indigenista Interamericano* (1941-1963)

MARINGÁ – PR

2021

UNIVERSIDADE ESTADUAL DE MARINGÁ
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES
DEPARTAMENTO DE HISTÓRIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA – PPH

GUILHERME GOMES DOS SANTOS

O indigenismo de John Collier na revista *América Indígena: órgão trimestral del Instituto Indigenista Interamericano (1941-1963)*

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Estadual de Maringá como parte dos requisitos para a obtenção do título de Mestre em História

Área de concentração: História, Cultura e Política.

Linha de Pesquisa: História Política.

Orientador: Prof^a Dr^a Natally Vieira Dias

MARINGÁ – PR

2021

Dados Internacionais de Catalogação-na-Publicação (CIP)
(Biblioteca Central - UEM, Maringá - PR, Brasil)

S237i

Santos, Guilherme Gomes dos

O indigenismo de John Collier na revista *América Indígena : órgão trimestral del Instituto Indigenista Interamericano* (1941-1963) / Guilherme Gomes dos Santos. -- Maringá, PR, 2021.

142 f.: il. color., figs., tabs.

Orientadora: Profa. Dra. Natally Vieira Dias .

Dissertação (Mestrado) - Universidade Estadual de Maringá, Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes, Departamento de História, Programa de Pós-Graduação em História, 2021.

1. Collier, John, 1884-1968 - Indigenista. 2. Revista América Indígena - Intervenções intelectuais - Análise. 3. Indigenismo. 4. História Intelectual. I. Dias , Natally Vieira , orient. II. Universidade Estadual de Maringá. Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes. Departamento de História. Programa de Pós-Graduação em História. III. Título.

CDD 23.ed. 907.2

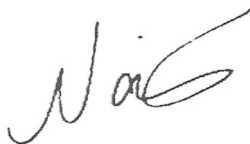
Márcia Regina Paiva de Brito - CRB-9/1267

GUILHERME GOMES DOS SANTOS

**O INDIGENISMO DE JOHN COLLIER NA REVISTA *AMÉRICA INDÍGENA*:
ÓRGANO TRIMESTRAL DEL INSTITUTO INDIGENISTA INTERAMERICANO (1941-
1963)**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Estadual de Maringá, como requisito para a obtenção do título de Mestre em História.

BANCA EXAMINADORA:



Prof.^a. Dr.^a. Natally Vieira Dias
Presidente/Orientadora



Prof.^a. Dr.^a. Daniel Rocha
Membro Convidado (PUC - Minas)



Prof.^a. Dr.^a. Neilaine Ramos Rocha de Lima
Membro Corpo Docente (UEM)

Maringá
Janeiro de 2021

Agradecimentos

Direciono meus sinceros agradecimentos a todos que direta e indiretamente me apoiaram na conclusão desse trabalho, fornecendo a motivação e inspiração necessária nesse processo, muitas vezes solitário de produção acadêmica;

Em especial, agradeço imensamente a minha orientadora, Prof^a Dr^a Natally Vieira Dias, cujo apoio, compreensão, auxílio e incentivo foram inestimáveis para a conclusão deste trabalho;

A minha família, meu pai Márcio Gomes dos Santos, minha mãe Eliane Gomes dos Santos e meu irmão Eduardo, agradeço o amor e cuidado que me proporcionaram no decorrer da pesquisa;

A Larissa Foss Sochodolhak, minha amiga de longa data, sou grato pelo apoio e disposição em compartilhar das minhas alegrias, mas também das minhas tristezas;

Agradeço especialmente ao Marcos Antônio Dias Júnior, pela a disposição que demonstrou ao me auxiliar na obtenção das fontes e na revisão do texto, sem sua contribuição esse processo seria muito mais dificultoso;

Expresso minha gratidão a Universidade Estadual de Maringá e ao Programa de Pós-Graduação em História, e todos os professores que contribuíram para a minha formação;

Aos membros da minha banca de qualificação, Prof^a Dr^a Kátia Gerab Baggio e Prof^a Dr^a Neilaine Ramos Rocha de Lima, cujos apontamentos foram de extrema importância para a produção deste trabalho;

A CAPES, cujo financiamento ajudou a tornar realidade esta pesquisa de mestrado;

Ao pessoal da biblioteca da UNESP de Marília, especialmente à Vânia, Telma e Satie, meu sincero agradecimento pela prestatividade e disposição que tiveram comigo quando precisei digitalizar as edições de *América Indígena*.

Resumo

Este trabalho analisa a trajetória indigenista do estadunidense John Collier (1884-1968) em sua relação com o indigenismo continental representado pelo Instituto Indigenista Interamericano (I.I.I.) por meio da análise de suas intervenções intelectuais na revista *América Indígena: órgano oficial del Instituto Indigenista Interamericano*, desde a fundação da publicação, em 1941, até seu último artigo publicado na mesma, em 1963. Collier teve uma longa atuação indigenista, que começou no início da década de 20 e, entre 1933 e 1945, ocupou o cargo de Comissário dos Assuntos Indígenas dos Estados Unidos, durante todo o governo de Franklin Delano Roosevelt. Nesse período, foi responsável por uma das mais importantes reformas da legislação federal voltada para a questão indígena no país, o *Indian Reorganization Act* (IRA), de 1934, que, em consonância com o indigenismo pluralista do então Comissário, buscou garantir a preservação das tradições indígenas e o respeito a sua alteridade cultural.

O desenvolvimento do indigenismo de John Collier foi muito influenciado pelo contato com a realidade mexicana, especialmente o indigenismo do México Pós-revolucionário. Por essa razão, a perspectiva transnacional (WEINSTEIN, 2012) torna-se fundamental para a compreensão de sua trajetória indigenista, que esteve intimamente ligada ao Instituto Indigenista Interamericano (I.I.I.), criado em 1940.

A revista *América Indígena* – publicação oficial do I.I.I. e principal meio de comunicação da rede intelectual (DEVÉS-VALDÉS, 2007) de dimensão continental que se formou em torno da instituição – foi um dos principais espaços de sociabilidade intelectual dos quais Collier participou desde o início da década de 40 até o fim da sua vida, nos anos 60. Portanto, suas intervenções intelectuais nessa revista, que envolveram debates e polêmicas, foram tomadas como as principais fontes para resgatar sua trajetória indigenista, buscando destacar sua articulação com o indigenismo continental.

Nosso trabalho se insere nos marcos da História dos Intelectuais, que procura destacar o papel destes como atores do político (RÉMOND, 2003; ALTAMIRANO, 2006; 2010; SAID, 2005), dando especial atenção para os meios e espaços de sociabilidade empreendidos por essas figuras. (SIRINELLI, 2003; PITA GONZÁLEZ, s./d.)

Palavras chaves: John Collier; História Intelectual; Indigenismo; revista *América Indígena*.

Abstract

This work analyzes the Indianist trajectory of John Collier (1884-1968) and its relationship with the continental Indianism represented by the Inter-American Indianist Institute (I.I.I.) through the analysis of his intellectual interventions in the *América Indígena: órgano oficial del Instituto Indigenista Interamericano* from its foundation, in 1941, until the last article published by him in this journal, in 1963.

Collier had a long Indianist activism which began in the early 1920s, during which he held the tenure of Commissioner of Indian Affairs of the United States, between 1933 and 1945, during the entire Franklin Delano Roosevelt's presidency. Throughout he was responsible for one of the most important reforms of Federal Legislation toward the Indian people, the *Indian Reorganization Act* (IRA) of 1934, which in accordance with the pluralistic Indianism of the Commissioner pursued to ensure the preservation of Indian traditions and the respect for their cultural otherness.

The development of John Collier's Indianism was greatly influenced by the contact with the Mexican social reality, especially the post-revolutionary Mexican Indianism. For this reason, the transnational perspective (WEINSTEIN, 2012) is fundamental to understand his Indianist path which was closely linked to the Interamerican Indianist Institute (I.I.I) created in 1940.

The *América Indígena* journal – the official publication of the I.I.I. and the main instrument of communication of the continental intellectual network (DEVÉS-VALDÉS, 2007) that was formed around this institution – was one of the main places of intellectual sociability in which Collier participated from the beginning of the 40's until the end of his life, in the 60's. Therefore, his intellectual interventions in this journal, which involved debates and polemics, were taken as the main sources to rescue his Indianist path seeking to highlight his articulation with continental Indianism.

This work is part of the History of Intellectuals, a field of studies that seeks to point out intellectual's role as political agents (RÉMOND, 2003; ALTAMIRANO, 2006; 2010; SAID, 2005) and is especially concerned about the means and places of sociability undertaken by them. (SIRINELLI, 2003; PITA GONZÁLEZ, s./d.)

Key words: John Collier; Intellectual History; Indianism; *América Indígena* journal.

Sumário

Introdução	8
Capítulo 1 - John Collier: um intelectual “radical” na defesa da causa indígena	
1.1. Breve trajetória biográfico-intelectual de John Collier (1884-1968)	16
1.2. Atuação nos anos 20: o “advogado dos índios”	29
1.3. Collier e a tradição estadunidense do dissenso	35
Capítulo 2 – Collier indigenista e a conexão com o México revolucionário nas décadas de 1930 e 1940	
2.1. O indigenismo de John Collier e a conexão com o México pós-revolucionário	44
2.2. A conexão John Collier e Moisés Sáenz e a formação do Instituto Indigenista Interamericano	57
Capítulo 3 – Os debates intelectuais travados por Collier em <i>América Indígena: órgão trimestral del Instituto Indigenista Interamericano</i> (1942 a 1963)	
3.1. A primeira polêmica: antropólogos <i>versus</i> indigenistas	82
3.2. Uma intervenção político-intelectual no “sombrio” contexto dos anos 50	101
3.3. A última polêmica de John Collier em <i>América Indígena</i> : a defesa do indigenismo contra a “engenharia do consenso” nos anos 60	115
Considerações finais	126
Fontes e referências bibliográficas	131

Introdução

Este trabalho analisa o indigenismo de John Collier (1884-1968) em sua relação com o indigenismo continental representado pelo Instituto Indigenista Interamericano (I.I.I.) por meio da análise dos debates e polêmicas intelectuais travados por ele na revista *América Indígena: órgano oficial del Instituto Indigenista Interamericano*, desde a fundação da publicação, em 1941, até o último artigo publicado pelo indigenista estadunidense na mesma, em 1963.

A figura de John Collier é pouco lembrada pela historiografia, apesar de sua importância histórica. Ele ocupou o cargo de Comissário dos Assuntos Indígenas dos Estados Unidos entre 1933 e 1945, durante todo o governo de Franklin Delano Roosevelt, e foi responsável por uma nova legislação federal voltada para a questão indígena do país, o *Indian Reorganization Act* (IRA), de 1934. Os efeitos dessa lei são objeto de discussão acadêmica até hoje e não há consenso acerca de seus impactos em relação aos povos indígenas. Para vários estudiosos, incluindo importantes intelectuais indígenas contemporâneos, como Vine Deloria Jr., o IRA garantiu a preservação dos povos indígenas enquanto grupos dotados de especificidades culturais, por ter permitido a posse comunal das terras das comunidades indígenas e o respeito a suas tradições culturais, como as línguas e religiosidades ancestrais dos nativos. (DELORIA Jr., 1988) Para outros, o IRA de 1934, ao promover a manutenção das particularidades culturais dos povos nativos, acabou aprofundado a histórica segregação desses grupos dentro da sociedade estadunidense. (KELLY, 1983)

Apesar de haver discordância quanto aos efeitos do IRA, a historiografia em geral reconhece que ele foi um marco na história da questão indígena nos Estados Unidos. No entanto, observamos que a figura do indigenista John Collier em si ainda é pouco estudada e quando o é, o destaque é colocado simplesmente em sua atuação como Comissário. Não encontramos, por exemplo, trabalhos que explorassem a trajetória intelectual de Collier.

Alguns trabalhos, como os dos historiadores Lawrence C. Kelly (1983) e Kenneth R. Philp (1977), que foram de grande importância para nossa pesquisa, têm como foco as políticas públicas realizadas pelo *Bureau of Indian Affairs* (BIA) durante o período em que Collier encabeçava a instituição. Nesses trabalhos, além de a figura do indigenista ser tratada apenas de forma tangencial, também observamos que as políticas oficiais do BIA no período são tratadas apenas da perspectiva nacional estadunidense. Em nossa visão,

esse é um grande limitador da análise, posto que o chamado *Indian New Deal* – as políticas indigenistas oficiais do período do *New Deal* de F. D. Roosevelt –, que foi encabeçado por John Collier, foi profundamente influenciado pelo indigenismo do México pós-revolucionário e até mesmo o IRA de 1934, aprovado em sua gestão, teve uma influência direta do indigenismo mexicano, como mostraremos no capítulo 2.

A nomeação de Collier como Comissário dos Assuntos Indígenas dos Estados Unidos nos anos 30, marca o início de um contexto de grande singularidade no tratamento da questão indígena nos Estados Unidos. Para se ter uma ideia do quão destoante foi esse contexto, vale destacar o fato de que Franklin D. Roosevelt foi, em 1936, o primeiro presidente estadunidense a visitar uma reserva indígena, feito que só veio a se repetir por Bill Clinton em 1999, 63 anos depois. (ZIÓLKOWSKA-BOEHM, 2019)

Além de sua importância política, a figura de John Collier também é interessante por apresentar uma perspectiva sobre o mundo indígena muito destoante da visão mais comum de sua época. O indigenista estadunidense acreditava que a civilização ocidental estava em crise, e isso mesmo antes dos profundos impactos da Crise de 29 e da Segunda Guerra Mundial. Segundo ele, a própria modernidade havia sido degenerada pelo “homem tecnológico” e, portanto, as sociedades tradicionais, especialmente as nativas das Américas, tinham muito a contribuir para o futuro da humanidade, sendo capazes de trazer o “resgate da paixão e da reverência pela personalidade humana”, algo que ele considerava perdido pela civilização ocidental, mas ainda presente entre os povos indígenas. Essa ideia foi desenvolvida por ele no livro *Indians of the Americas*, que publicou após deixar o comissariado, em 1947.

Essa obra foi a única em que Collier desenvolveu de forma um pouco mais sistemática sua compreensão do mundo social. Seu pensamento indigenista foi expresso, muito mais, na forma de artigos escritos como parte de debates e polêmicas intelectuais travados por ele em periódicos, entre os quais se destaca a revista *América Indígena*, que é a fonte histórica privilegiada em nosso trabalho.

Durante a pesquisa pudemos identificar que a visão de Collier sobre a “modernidade degenerada” e sua esperança de um futuro mais humanizado, relacionado com a preservação das culturas tradicionais, já estava presente desde o início de sua atuação indigenista, durante a década de 1920. No entanto, percebemos que o desenvolvimento de seu indigenismo foi muito influenciado pelo contato e o conhecimento que ele teve com a realidade mexicana e o indigenismo herdeiro da

Revolução de 1910. Por isso, acreditamos ser impossível estudar adequadamente o indigenismo de John Collier sem partir de uma perspectiva transnacional.

A ideia de transnacionalidade da qual partimos é a proposta de Barbara Weinstein, como “uma abordagem que complexifica – não desloca – a história nacional.”¹ (WEINSTEIN, 2012, p. 13) Nossa pesquisa enfatiza as zonas de contato, os diálogos e conexões entre a história estadunidense e a latino-americana, procura dialogar com uma importante perspectiva historiográfica estadunidense, que vem ganhando terreno há alguns anos e que tem como principal objetivo ultrapassar a grande narrativa do “excepcionalismo”, na qual se basearam por mais de um século os tradicionais relatos triunfalistas da história dos Estados Unidos.²

Como afirma o historiador Thomas Bender, justamente em um artigo sobre as possibilidades de se pensar “uma história não nacionalista” ou, mais exatamente, a “desestadunização” da história dos Estados Unidos, “uma das próximas fronteiras a serem vencidas pela historiografia [estadunidense]” estaria justamente no “reconhecimento das conexões, comparações e relações entre o Norte e o Sul.” (TENORIO-TRILLO; BENDER; THELEN, 2001, p. 22) Nosso trabalho se enquadra nessa perspectiva.

Como nossa temática é o indigenismo, um tema comum ao continente americano, apesar das diferenças nacionais e regionais que possui, somente esse fator já permitiria enfatizar as conexões norte/sul. Mas a trajetória intelectual de John Collier torna o estudo dessas conexões algo imprescindível, pois ele procurou sistematicamente se aproximar da América Latina e chegou a identificar, nos anos 30, que as políticas indigenistas decorrentes da Revolução Mexicana eram um exemplo a ser seguido pelos Estados Unidos. Essa visão tão particular da potência continental como uma espécie de aprendiz da América Latina, sem dúvida, tinha relação com o momento muito específico vivido pelo país, sob impacto da Grande Depressão. Mas percebemos que ela também se relacionava com a percepção de Collier de que os países latino-americanos tinham um histórico de relação com os povos indígenas muito mais complexo do que a simples segregação ou esta aliada à assimilação forçada, que caracterizavam a ação oficial dos Estados Unidos por séculos, desde o período colonial. (ROBERTS Jr., 2010)

¹ Todas as traduções de fontes históricas e referências bibliográficas em outras línguas são do autor deste trabalho. Somente nos casos de citações mais longas em inglês, optamos por apresentar também os originais em nota de rodapé.

² Sobre a hegemonia da perspectiva do “excepcionalismo” na historiografia estadunidense, ver o trabalho de Gerson Moura (1995) e para um panorama das propostas recentes de desconstrução desse tipo de relato, consultar: TENORIO-TRILLO; BENDER; THELEN, 2001.

Se, por um lado, havia entre estadunidenses como Collier um interesse de se aproximar e “aprender” com os latino-americanos sobre indigenismo, por outro lado, também havia na América Latina da época um importante impulso de estruturação de um indigenismo continental, que reunisse suas diversas expressões nacionais e regionais. A realização no México do Primeiro Congresso Indigenista Interamericano, que originou o I.I.I., em 1940, foi uma expressão desse processo.

Antes de tratar do projeto indigenista continental, do qual John Collier participou ativamente, é necessário destacar a importância do indigenismo no continente, como “uma corrente de opinião favorável aos índios” que, como expressão histórica, “atravessa a história latino-americana.” Porém, seguindo as proposições de Henri Favre (1999), consideramos que o indigenismo que marcou o cenário continental no século XX se caracterizou como “um movimento ideológico” que teve expressões políticas, sociais e artísticas e que “considera[va] o índio no contexto de uma problemática nacional”, dentro do processo de consolidação não apenas dos Estados, mas principalmente das identidades nacionais dos países da região. (FAVRE, 1999, p. 7-8)³

Por volta da década de 1930, a ideia de um indigenismo continental já ganhava força, principalmente a partir da atuação do México, que desde a Revolução de 1910 se projetava internacionalmente como a grande autoridade moral do continente no tratamento da questão indígena. Uma das principais figuras intelectuais representativas do esforço mexicano de projeção continental sobre o tema do indigenismo foi o educador Moisés Sáenz. No início dos anos 30, após já ter ocupado o cargo de subsecretário de Educação Pública e organizado as escolas rurais mexicanas, Sáenz foi enviado pelo governo mexicano a vários países da América Latina – Guatemala, Equador, Peru e Bolívia – para analisar “o problema do índio nesses países” e “a atitude das classes dirigentes frente à questão.” (SÁENZ, 1933, p. 13) Poucos anos depois, de meados dos anos 30 até sua morte, em 1941, Sáenz atuou como ministro plenipotenciário e embaixador do México no Peru. Foi nesse período, depois de ter conhecido a questão indígena em diversos países e de ter um contato mais intenso com a intelectualidade

³ A literatura acadêmica sobre o indigenismo é muito vasta, tendo em vista que esse foi um dos principais discursos político-sociais do século XX latino-americano. Para a compreensão do indigenismo no século XX, sugerimos alguns trabalhos, além do citado de Henri Favre: WARMAN, 1978; KOURÍ, 2010; DEL VAL e ZOLLA, 2014.

indigenista peruana, que Sáenz começou a articular seu projeto de criar uma instituição indigenista continental.⁴

Segundo John Collier, “a ideia de fundar o Instituto Indigenista Interamericano” teria surgido “na casa do Dr. [Moisés] Sáenz, em Taxco”, durante uma conversa de ambos, que se tornaram amigos pessoais desde 1933, quando Collier, no início do seu comissariado, solicitou que Sáenz fizesse uma consultoria sobre questão indígena estadunidense visando orientar as políticas a serem tomadas pelo BIA. (*Boletín Indigenista*, nov. de 1942, p. 11) A relação entre os dois intelectuais esteve na base da criação do I.I.I., como mostraremos no segundo capítulo deste trabalho.

Desde a criação da instituição indigenista continental, em 1941, a trajetória intelectual de John Collier esteve muito ligada à sua publicação oficial. O estadunidense fez parte do Comitê Executivo que organizou o I.I.I. e os inícios da revista *América Indígena* (A.I.), atuando como representante dos Estados Unidos na instituição interamericana até 1950. Mesmo quando deixou de integrar o Comitê, continuou colaborando com a publicação do I.I.I., por meio da qual realizou diversas intervenções intelectuais até os anos 60.

Nesse sentido, consideramos que a revista A.I. foi um dos principais espaços de sociabilidade intelectual de John Collier enquanto indigenista, que é a dimensão priorizada neste trabalho. Collier era poeta, estudou Literatura, Biologia e Psicologia. Apesar de ter publicado alguns livros de poemas⁵, sua grande atuação intelectual ocorreu como indigenista. Nesse sentido, a proposta de Edward Said (2005) sobre o intelectual como alguém com uma “vocaçãõ” para representar, um ser dotado de habilidade para “dar corpo e articular uma mensagem, um ponto de vista, uma atitude, filosofia ou opinião para (e também por) um público” se adequa perfeitamente bem à atuação de John Collier. (SAID, 2005, p. 25) Ele, sem dúvida alguma, foi uma das figuras mais representativas do indigenismo nos Estados Unidos.

Contudo, mesmo tendo chegado a exercer o mais alto cargo oficial no *Indians Affairs* estadunidense por mais de uma década, acreditamos que sua atuação intelectual não deixou de conter o elemento de marginalidade que Said destaca na figura do intelectual, expresso na ideia do exílio. A atuação indigenista de Collier, que foi marcada

⁴ Sobre a atuação de Sáenz dentro da estratégia mexicana de projeção continental, consultar: DIAS, 2015, p. 94; sobre sua relação com a intelectualidade peruana, principalmente ligada ao APRA, ver: MELGAR BAO, 2003, p. 77-78.

⁵ *The Indwelling Splendor* (1911); *Harp of the Human* (1913); *Shadows Which Haunt the Sun-Rain* (1917); *Door Succeeds Door* (1919); *Entry to the Desert* (1922).

pela defesa dos direitos sociais e culturais das populações indígenas, representa uma posição bastante marginal dentro da história da intelectualidade estadunidense, em que a questão indígena historicamente nunca foi um tema central.⁶

Dessa forma, mesmo quando exerceu o cargo de Comissário de Assuntos Indígenas, Collier figurou como uma espécie de *outsider* do *mainstream* da intelectualidade estadunidense, ao fazer da questão indígena o ponto central de seu engajamento intelectual e político. No contexto da história intelectual estadunidense, essa marginalidade pode ser associada a uma importante “tradição de dissenso” que, segundo a literatura acadêmica, remonta ao pensamento de Henry David Thoreau, no século XIX, e perpassa a história do país, chegando a posicionamentos progressistas da atualidade, como abordaremos no nosso primeiro capítulo. (AZEVEDO, 2012; MATTSON, 2002; RORTY, 1999)

Do ponto de vista teórico-metodológico, nosso trabalho se inscreve no amplo campo da chamada Nova História Política, vertente que procura, desde os anos 70, renovar a História Política explorando novas temáticas, entre as quais a História dos Intelectuais é uma das mais importantes. (RÉMOND, 2003; SIRINELLI, 2003) Como explica Jean-François Sirinelli (2003), a proposta central dessa vertente historiográfica é recuperar o papel dos intelectuais “como atores do político” e, para isso, a análise de seus espaços de sociabilidade se coloca como algo fundamental. (SIRINELLI, 2003, p. 244; 248)

Entre esses espaços, o autor francês destaca a importância das revistas intelectuais e propõe pensá-las no seu sentido de um local, ou seja, as redações das revistas como “um lugar de fermentação intelectual e de relação afetiva”, que seria, “ao mesmo tempo viveiro e espaço de sociabilidade.” (SIRINELLI, 2003, p. 249) Mas quando tratamos da realidade do continente americano, percebemos que, como tem sido trabalhado por diversos autores, muitas vezes as relações entre os intelectuais se desenvolvem de forma transnacional e através de contatos que não são físicos, por meio de redes intelectuais que envolvem, entre outros mecanismos, a troca de correspondências e publicações conjuntas,

⁶ Em comparação com o caso da América Latina, a pouca importância dada historicamente pela intelectualidade estadunidense para a questão indígena pode ser explicada, até certo ponto, pela relativamente pequena presença indígena no país, onde os chamados “povos originários” representam apenas 1% da população. Além disso, historicamente, desde o período colonial, a relação entre indígenas e não-indígenas foi marcada mais por um afastamento físico do que pelo contato intercultural, ao contrário do que predominou nos países latino-americanos. Sobre as relações de indígenas e não-indígenas nos Estados Unidos desde a colonização, consultar: DIVINE, 1992; JUNQUEIRA, 2001.

incluindo revistas intelectuais. (DEVÉS-VALDÉS, 2007; MAÍZ, 2011; PITA GONZÁLEZ, s./d.)

É exatamente isso o que identificamos na trajetória indigenista de John Collier, que foi marcada por uma busca de ir além de seu contexto nacional e estabelecer contato com a intelectualidade latino-americana. Isso ocorreu, inicialmente, através da relação com o México, a partir dos anos 30, e ganhou ainda mais amplitude a partir da década de 40, com a criação do I.I.I., que foi um dos principais espaços de sociabilidade intelectual dos quais Collier participou ao longo de sua trajetória indigenista.

O que nos propomos neste trabalho é resgatar parte do pensamento e da atuação indigenista de John Collier através da análise de sua participação na revista *América Indígena*, que se tornou o principal meio de comunicação da rede intelectual transnacional que se formou em torno da instituição indigenista continental. (DIAS, 2018) Apesar de a perspectiva das redes intelectuais contar com importantes estudos sobre o cenário continental, principalmente latino-americano, ela ainda é relativamente pouco trabalhada, como observa Alexandra Pita González. Segundo a autora, isso ocorre porque, tradicionalmente, outros conceitos, como o de campo intelectual (Pierre Bourdieu) e o de formação cultural (Raymond Williams) foram mais utilizados pelos pesquisadores. Contudo, como destaca Pita González, apesar de esses dois conceitos se originarem de perspectivas teóricas diferentes da noção das redes, todos eles “compartilham de um princípio fundamental”, que é a ideia do intelectual como um “ator social [que] se encontra relacionado dentro de um complexo sistema de interações, do que resulta que, para entender a opinião de um indivíduo, é indispensável compreender seu contexto relacional.” (PITA GONZÁLEZ, s./d., p. 4)

Ainda segundo essa autora, a formação das redes pelos intelectuais representa “uma busca política e ideológica por legitimar seus pontos de vista.” Através das “empresas editoriais”, as revistas, ligadas às redes, os intelectuais “buscam expressar suas inquietações [sociais] [...] e, simultaneamente, encontrar um espaço que legitime a posição que desejam alcançar”, tanto no interior do campo intelectual como perante a sociedade. (PITA GONZÁLEZ, s./d., p. 5-6) Como mostraremos ao longo deste trabalho, a revista *América Indígena* cumpriu exatamente esse papel na trajetória indigenista de John Collier, um intelectual estadunidense que pensou o indigenismo em termos continentais, não apenas nacional, e buscou intensamente estabelecer e manter um diálogo com a intelectualidade latino-americana.

A divisão dos capítulos de nosso trabalho é a seguinte: no primeiro, “John Collier: um intelectual ‘radical’ na defesa da causa indígena”, abordamos a formação intelectual de Collier, sua trajetória e engajamento até assumir o cargo de Comissário dos Assuntos Indígenas dos Estados Unidos. No segundo capítulo, “Collier indigenista e a conexão com o México revolucionário nas décadas de 1930 e 1940”, analisamos a importância de sua relação político-intelectual com o indigenismo mexicano. Destacamos as influências da aproximação com o México, e particularmente com o educador e indigenista mexicano Moisés Sáenz, para o desenvolvimento da perspectiva indigenista de Collier e sua atuação política durante o período de seu comissariado (1933-1945). Nesse capítulo também mostramos que a conexão político-intelectual entre Sáenz e Collier esteve na base do projeto de organização de uma rede indigenista transnacional, que veio a se configurar a partir da realização do Primeiro Congresso Indigenista Interamericano e a criação do I.I.I., em 1940.

Por fim, no terceiro capítulo, “Os debates intelectuais travados por Collier em *América Indígena: órgano trimestral del Instituto Indigenista Interamericano* (1942 a 1963)”, nos concentramos nas discussões e polêmicas intelectuais travadas pelo indigenista estadunidense na revista oficial do I.I.I. Mostraremos que, durante mais de duas décadas, durante e depois de sua atuação como Comissário, Collier privilegiou esse espaço de natureza continental para desenvolver seus debates, mesmo quando se tratavam de discussões com outros intelectuais estadunidenses a respeito de temas que diziam respeito, ao menos inicialmente, ao seu contexto nacional.

Capítulo 1

John Collier: um intelectual “radical” na defesa da causa indígena

1.1. Breve trajetória biográfico-intelectual de Collier (1884-1968)

Para recuperarmos a trajetória de John Collier, recorreremos ao seu livro de memórias, *From Every Zenith*, publicado em 1963, assim como fazem os poucos estudiosos que encontramos que abordam sua vida e obra, uma vez que Collier ainda é uma figura pouco estudado pela historiografia. (PHILP, 1997; KELLY, 1983)

A forma como lidamos com essa fonte se apoia nas concepções acerca do uso da “escrita de si”, enquanto “um tipo de texto em que a narrativa se faz de forma introspectiva, de maneira que nessa subjetividade se possa assentar sua autoridade, sua legitimidade como ‘prova’”, como explica Ângela de Castro Gomes (2004). Ainda segundo Gomes, “o que passa a importar para o historiador [nesse tipo de fonte] é exatamente a ótica assumida pelo registro e como o seu autor a expressa”, ou seja, “o documento não trata de ‘dizer o que houve’, mas de dizer o que o autor diz que viu, sentiu e experimentou, retrospectivamente, em relação a um acontecimento.” (GOMES, 2004, p. 15)

Esse tipo de escrita “produz uma espécie de ‘excesso de sentido do real pelo vivido’, pelos detalhes que pode registrar, pelos assuntos que pode revelar e pela linguagem intimista que mobiliza.” Nesse sentido, como adverte a autora, esse discurso “pode enfeitiçar o leitor/pesquisador pelo sentimento de veracidade que lhe é constitutivo, e em face da qual certas reflexões se impõe.” No entanto, como ela destaca, “o trabalho de crítica exigido por essa documentação não é maior ou menor do que o necessário com qualquer outra [fonte], mas precisa levar em conta suas propriedades, para que o exercício de análise seja efetivamente produtivo.” (GOMES, 2004, p. 15)

Destacamos que a autobiografia de Collier não é a fonte principal de nosso estudo, que não tem como objetivo resgatar a trajetória de vida desse intelectual, mas sim compreender o seu indigenismo. Nesse sentido, recorreremos a sua autobiografia como uma fonte subsidiária de informações sobre sua vida.

John Collier nasceu na cidade de Atlanta, estado da Georgia, em 1884; era oriundo de uma família economicamente abastada e de um status de prestígio local (seu pai chegou a ser prefeito da cidade). Os pais de John Collier foram o advogado Charles Augustus Collier (1848-1900) e Susie Rawson Collier (1854-1897), descrita por ele em suas memórias como uma mulher culta cujas “paixões” eram “a natureza selvagem [...],

astronomia, poesia e prosa inglesas, além das pessoas necessitadas.” (COLLIER, 1963, p. 20-21)

Em uma época em que poucas mulheres iam à faculdade, a mãe de John Collier se graduou na *Wesleyan College for Women*, instituição fundada em 1836 com o apoio da igreja episcopal metodista e localizada na cidade de Macon, estado da Geórgia. Embora não tenhamos informações acerca do curso realizado por Susie Collier, no site da instituição é possível verificar que a *Wesleyan College for Women* oferecia na época os cursos de Filosofia, Astronomia, Botânica, Química, Fisiologia, Geologia, História e Línguas Antigas e Modernas.⁷ Após a faculdade, Susie empreendeu uma viagem pela Inglaterra. (COLLIER, 1963, p. 20-21)

A família de John Collier, como a maioria das famílias brancas da Georgia, provinha de uma tradição escravocrata. Contudo, as descrições feitas por ele em seu livro de memórias mostram a relação de seus pais com as pessoas negras de uma forma um tanto quanto peculiar para o contexto do sul dos Estados Unidos numa época marcada pela exacerbação do racismo – cuja maior expressão foi o surgimento da Ku Klux Klan, em 1865 – e instalação do segregacionismo, após a abolição da escravidão e a Guerra Civil (1861-1864).

Segundo Collier, sua família se preocupava com a situação dos negros e, ao que indicam seus escritos, sua experiência na infância não teria sido caracterizada pelo segregacionismo do ambiente social a sua volta, sendo que um de seus melhores amigos de infância era exatamente um menino negro. Ainda segundo ele, seu pai, após deixar o cargo de prefeito de Atlanta, teria afirmado que sua administração da cidade poderia ter feito mais em prol da população afrodescendente. (COLLIER, 1963, p. 16-20) Além da proximidade com os negros, Collier também destaca a “forte atração” que sua família tinha em relação a “minorias judaicas e católicas” e atribui essa posição de seus pais à “vigorosa tradição metodista” deles. (COLLIER, 1963, p. 20)

De fato, como é mostrado pela historiografia, o metodismo, desde suas origens inglesas no século XVIII, foi um segmento do protestantismo que se colocou abertamente contra as tradições anglicana e calvinista ou puritana, buscando se aproximar das populações necessitadas, o que, no contexto estadunidense, incluiu negros e indígenas. Esse grupo religioso se destacou pelo engajamento na luta abolicionista, tanto na Inglaterra quanto nos Estados Unidos, porém, neste último, a questão abolicionista

⁷ Informação encontrada no site da *Wesleyan College for Women*: <https://www.wesleyancollege.edu/about/wesleyan-college-history.cfm>

acabou gerando uma divisão, separando os metodistas em duas vertentes: a wesleyana, ligada às origens mais progressistas do fundador do movimento na Inglaterra, John Wesley; e outra, a Episcopal do Sul, defensora da escravidão, que foi uma cisão do metodismo original, surgida em 1844.⁸

Ao que tudo indica, os pais de John Collier se ligavam à vertente mais progressista do metodismo e isso foi um elemento primordial em sua formação, principalmente em relação ao reconhecimento da alteridade étnico-religiosa, desde seus primeiros anos de vida. Mas uma coisa que chama a atenção é o fato de que ele, em nenhum momento de sua trajetória, demonstrou qualquer ativismo em relação à questão negra, ao contrário de sua atuação em prol dos imigrantes e, posteriormente, na defesa dos indígenas, que abordaremos de forma mais aprofundada neste trabalho. Em nossa percepção, Collier não teve um ativismo específico em relação à causa dos negros porque ele não os considerava como um grupo etnicamente distinto e alheio à “modernidade degenerada”, contra a qual ele lutou durante toda a sua trajetória intelectual. Como mostraremos, a militância de John Collier sempre esteve associada à defesa da alteridade cultural e de formas sociais tradicionais que preservassem os laços comunitários.

Voltemos ao tema das origens familiares de John Collier, pois ele é imprescindível para a compreensão de sua trajetória intelectual posterior. Seu pai, Charles A. Collier, nascido em 1848, estudou Direito, mas advogou por pouco tempo. Trabalhou principalmente como banqueiro, no *Capital City Bank of Atlanta*, e como empresário, tendo sido presidente de importantes empresas, como a *Gates City Gaslight Company* e a *Refrigerating Construction Company*. Além de seus empreendimentos econômicos, o patriarca da família Collier também se aventurou na carreira pública. Não apenas foi prefeito de Atlanta, eleito pelo Partido Democrata, mas também participou do *New South*, um movimento pelo desenvolvimento econômico dos estados da região sul dos Estados Unidos no pós-Guerra Civil.

Como destacam os historiadores Gregory P. Downs e Kate Masur (2017), o *New South* foi um movimento liderado por uma geração de jovens sulistas que, após a Guerra Civil, buscaram superar a associação do sul com o atraso, marcado pela escravidão e a monocultura. Esses indivíduos sonhavam com um sul industrializado, economicamente competitivo e culturalmente revigorado. O movimento contou com o apoio de

⁸ A respeito da relação do metodismo com a escravidão nos Estados Unidos, consultar: MATHEWS, 1965 e o clássico trabalho de Eugene Genovese, *A terra prometida: o mundo que os escravos criaram* (1988).

empresários, banqueiros e educadores, entre outros, unificando, de certa forma, a elite econômica e intelectual do sul dos Estados Unidos. (DOWNS; MASUR, 2017, p. 86).

Ao fazer uma reflexão acerca do impacto de seus pais sobre sua formação e personalidade, John Collier afirmou acreditar que de sua mãe havia herdado a “revolta” contra “qualquer forma de crueldade” e o amor pela literatura. Já de seu pai, teria recebido como legado a “identificação” com os assuntos públicos e “especialmente” um senso de comunidade, ao mesmo tempo local e global: “a consciência do que eu [Collier] posso chamar de comunidade”, tanto a “local quanto a mundial.” (COLLIER, 1963, p. 23)

Ainda sobre a influência paterna em sua formação, John Collier afirmou em suas memórias que, quando tinha por volta de cinco a seis anos de idade, seu pai lia para ele alguns famosos romances do século XIX, como *A Tale of Two Cities*, de Charles Dickens. Em sua visão, essas leituras, que estavam além da sua faixa etária, o teriam, muito precocemente, encorajado a mergulhar no mundo das ideias. (COLLIER, 1963, p. 16)

Embora em suas memórias John Collier acentue sua infância como um período repleto de alegrias, tal época também foi marcada pela superação de grandes adversidades. Ainda enquanto bebê, ele esteve próximo da morte por pneumonia e quando tinha cinco anos de idade ficou acamado por cerca de nove meses, resultado de uma queda em que fraturou gravemente um braço que, por sua vez, foi realocado pelos médicos de forma equivocada, tendo que ser novamente quebrado e posto da forma correta. Segundo ele, o braço “permaneceu permanentemente frágil.” (COLLIER, 1963, p. 22) Para o historiador Lawrence C. Kelly (1983), o fato de Collier ter sido uma criança fisicamente debilitada teria contribuído para o desenvolvimento de uma personalidade introspectiva e para o seu apreço pela leitura. (KELLY, 1983, p. 3-5)

No entanto, os maiores abalos enfrentados por John Collier na fase inicial de sua vida ocorreram em sua adolescência, com a perda de ambos os pais. A morte de sua mãe ocorreu em 1897, quando ele tinha treze anos, e foi seguida pela perda do pai apenas três anos depois. Esses episódios deixaram marcas profundas em sua formação. (PHILP, 1977, p. 4-5) Como aponta Kelly (1983), não há consenso acerca da causa da morte de Susie Rawson Collier. De acordo com o próprio John Collier, em suas memórias, sua mãe sofria de depressão e, diante de uma crise financeira enfrentada pela família, teria usado um calmante à base de ópio, o que teria provocado uma overdose que ceifaria sua vida. Contudo, há ainda a hipótese de que sua mãe tenha vindo a falecer vítima de uma febre após a extração de um dente e, então, seu pai, abalado diante da morte de sua esposa, teria cometido suicídio alguns anos depois. Mas as investigações policiais e outros membros

da família atribuíram a causa da morte de Charles A. Collier a um incidente com arma de fogo, possivelmente resultante do esforço em repelir uma invasão de sua propriedade. (KELLY, 1983, p. 10-11)

O fato é que, após a morte de sua mãe, John Collier foi mandado para estudar na escola de um convento, possivelmente por influência de sua tia Burke, descrita por Collier como uma “convertida austera à fé católica”, e que era a melhor amiga de sua mãe. O convento ficava localizado na cidade de Sharon, estado da Georgia, onde John Collier viveu dos treze aos quinze anos. A escola era administrada pelas irmãs do Sagrado Coração. (COLLIER, 1963, p. 23-24)

Sobre sua vivência no convento, Collier afirmou em suas memórias que foi um tempo de “preciosa quietude” no qual estabeleceu grande “amizade” com as freiras. As experiências lá adquiridas, juntamente com as amizades conquistadas, certamente foram fatores importantes para sua conversão ao catolicismo. Ele afirma que encontrou nessa doutrina religiosa “sabedoria” e “bondade” e que sua conversão ocorreu sem resistência e “sem dor”. Ainda segundo ele, desde então, imaginar sua vida sem o Catolicismo seria como desligar-se do “Deus absoluto acima de qualquer credo, de qualquer filosofia.” (COLLIER, 1963, p. 23-24)

Apesar de, em sua autobiografia, Collier destacara o elemento da religião como algo importante, não encontramos em seus textos indigenistas qualquer menção, direta ou indireta, à importância de sua convicção religiosa para o seu posicionamento político. Como mostraremos ao longo deste trabalho, ele sempre defendeu, por exemplo, a liberdade dos indígenas para conservarem suas tradições religiosas, posição que batia de frente com posturas mais conservadoras de seu país.

A grande tragédia sofrida pela perda de seus pais impactou profundamente a formação e o desenvolvimento da trajetória intelectual de John Collier. Pelo fato de, possivelmente, a morte da mãe – e talvez a do pai como consequência – ter sido derivada da ruína econômica da família, ele passou a culpar a modernidade capitalista pela destruição de sua família. Em frente ao túmulo do pai, Collier teria feito uma promessa de nunca buscar o “sucesso mundano”, econômico, pois este teria levado sua família a uma tragédia. Essa promessa teria sido acompanhada pela determinação de viver pela “esperança do mundo”, o que consistiria na restauração do que o autor passou a chamar de “personalidade humana”.

Para ele, os seres humanos seriam, em sua essência, fraternais e solidários, mas a humanidade teria sido corrompida pela “modernidade degenerada”. Collier então passou

a combater o que entendia como a ameaça propagada pelo “homem tecnológico”, o que consistiria em uma ameaça global, conforme explicou em suas memórias:

Eu confronto a iminente possibilidade de que a terra viva – a alma da terra, com todas as almas das plantas, do homem e das bestas, e todo o propósito cósmico dentro dessas almas – possa ser aniquilado até a eternidade, e o propósito cósmico de milhões de séculos desconhecidos ainda por se desenrolar neste planeta, possam ser transformados em nada através de um conjunto de ações compulsivamente atreladas ao homem tecnológico. (COLLIER, 1963, p. 25)⁹

Essa posição diante da modernidade degenerada pelo “homem tecnológico” levou Collier a uma relação mais próxima da natureza, o que mais tarde o levou a estudar Biologia. Após a morte dos pais, a proximidade com o universo natural foi utilizada por ele como um refúgio. Segundo seu texto autobiográfico, seus pensamentos nessa época estavam povoados pelo “mundo da natureza”, ele buscava o contato com ela e frequentemente acampava nos Montes Apalaches. (COLLIER, 1963, p. 27)

Em 1902, aos dezoito anos, John Collier se mudou para a cidade de Nova York para cursar Literatura na Universidade de Columbia. Nos primeiros anos na cidade, teve contato com Lucy Graham Crozier, uma professora de Sociologia e Psicologia. Crozier atuou como uma mentora de Collier, tendo impactado fortemente sua formação intelectual e posteriormente seu engajamento em causas sociais. (COLLIER, 1963, p. 44)

De acordo com Collier, Lucy Crozier talvez tenha sido a “primeira voz a introduzir Friedrich Nietzsche nos Estados Unidos”. Sob influência dela, ele se tornou um atento leitor das obras do pensador prussiano, que teve grande impacto em sua formação intelectual. Sobre essa influência, ele afirmou em suas memórias:

Nietzsche ainda permanece no centro de meu pensamento, com seu conceito de além-do-homem, como o potencial ainda não realizado dentro do homem vivo, o homem do presente; e toda a tarefa da vida como o ordenamento da sociedade e do pensamento para invocar o além-do-homem do homem presente. (COLLIER, 1963, p. 38)¹⁰

⁹ “I confront the imminent possibility that the living earth-the earth-soul, with all the souls of plant and man and beast, and all the cosmic purpose within these souls – may become annihilated unto eternity, and the cosmic purpose, with unknown millions of centuries yet to unfold on this planet, may be turned into nothingness through one group of compulsively related actions by technological man.” (COLLIER, 1963, p. 25)

¹⁰ “Nietzsche yet remains at the Center of my own thinking being, with his concept of the beyond man as the yet-unrealized potential within living man, present man; and the entire task of life as the ordering of society and of thought so as to invoke the beyond-man from present man.” (COLLIER, 1963, p. 38)

Além das leituras de Nietzsche, filósofo considerado por Collier como um “apóstolo” do “desenvolvimento” da personalidade humana, outra influência intelectual adveio do paleontólogo, botânico e sociólogo Lester Frank Ward, considerado um dos fundadores da Sociologia nos Estados Unidos. Ward foi paleontólogo do *Smithsonian Institution* e, de acordo com Collier, “rompeu categoricamente com a corrente do *laissez-faire*”, encontrada em Herbert Spencer e em sociólogos estadunidenses como William G. Sumner. (COLLIER, 1963, p. 40)

Segundo John Collier, Ward insistia na defesa de que a “invenção, inovação deliberada e a criatividade individual” seriam os “principais impulsionadores da humanidade” e elementos para a transformação da sociedade, juntamente com a “emoção” e o “sentimento”, muito mais do que racionalismo exacerbado e a frieza científica. (COLLIER, 1963, p. 40-46)

Também por influência de Lucy Crozier, Collier teve contato com os escritos de William Morris (1834-1896), um escritor “socialista britânico não ortodoxo”. O estadunidense passou a admirar a capacidade de Morris em conciliar seus trabalhos acerca da “revolução social” e suas atividades como poeta e romancista. Collier apreciava especificamente a obra *Sigurd the Volsung*, na qual Morris partia de uma narrativa épica de uma saga islandesa para ironizar a modernidade, “substituindo os feitos heroicos pelos aspectos grosseiros e sórdidos da vida em uma sociedade industrializada”. (COLLIER, 1963, p. 41)

Outra influência intelectual importante na formação de John Collier em seus primeiros anos em Nova York adveio do pensador russo Peter Kropotkin, um dos mais destacados intelectuais do anarquismo político do século XIX. Como destacado pelo historiador estadunidense Kenneth R. Philp (1977), Collier leu com grande entusiasmo as ideias expostas na obra *Mutual Aid* (1902), em que Kropotkin “advogou” em prol de uma “sociedade sem classe”, em repúdio ao Darwinismo Social e a doutrina da sobrevivência do mais forte. Kropotkin, em oposição a esse princípio, defendia uma sociedade de interesses mútuos, em que a comunhão de seus indivíduos resultaria na “evolução social”. Na defesa do “nobre selvagem”, o anarquista russo ainda enfatizava a relevância da cooperação nas sociedades pré-capitalistas, por seu status de comunidade e mutualismo manifestado em sua estrutura de posse comunal e sua comunhão de interesses. Para Collier, a obra de Kropotkin seria um dos maiores livros no que concernia à explicação

da vida humana em comunidade, ao destacar que a “cooperação e reciprocidade” foram, por séculos, elementos basilares da humanidade. (PHILP, 1977, p. 7- 8)

Portanto, por mais diversas que tenham sido as referências intelectuais adquiridas por John Collier em seus anos em Nova York, um aspecto comum entre elas girou em torno da crítica à modernidade industrial e a oposição ao Darwinismo Social. Esses pressupostos acompanharam Collier e, em certo sentido, ditaram a tônica do seu envolvimento em atividades de cunho de assistência social ainda na primeira década do século XX, como veremos a diante. Essas atividades partiram da crítica ao *laissez-faire* e da busca por uma espécie de correção da modernidade.

Em 1903, aos dezenove anos, Collier, segundo ele por influência de Lucy Crozier, trocou o curso de Literatura pelo de Biologia. Nesse curso, ele recebeu uma bolsa de estudos no *Marine Biological Laboratory* (MBL)¹¹. No ano seguinte, recebeu um convite para estagiar na Universidade de Chicago. Diante da proposta, teria pedido a opinião de Lucy Crozier, que o teria recomendado a não aceitar a oferta. Segundo Collier, Crozier acreditava que ele já havia aprendido o suficiente acerca dos métodos científicos das Ciências Biológicas e, então, já era hora de se lançar “à vida pública”. (COLLIER, 1963, p. 44)

A partir de 1904, John Collier e Lucy Crozier passaram a trabalhar na implantação de um projeto social que buscava “organizar as empresas ferroviárias e as câmaras de comércio em um sistema de distribuição de imigrantes desempregados de Nova York para fomentar a mão-de-obra de estados sulistas, como a Georgia, Carolinas e Alabama”. Crozier e Collier estavam convencidos de que a realocação, além de benéfica para os imigrantes, que se encontravam desempregados, traria grandes frutos para o sul dos Estados Unidos por meio do enriquecimento da diversidade étnica daquela região. (COLLIER, 1963, p. 46)

Collier, portanto, a fim de implantar o projeto, retornou à Georgia para convencer os industriais sulistas do estado da validade do empreendimento social de realocação dos imigrantes. No entanto, o projeto fracassou na obtenção de apoio financeiro e, de acordo com Collier, houve consenso por parte de seus envolvidos pelo fim da iniciativa. (COLLIER, 1963, p. 46-47)

¹¹ O Laboratório de Biologia Marinha é um centro internacional de pesquisa e educação em Ciências Sociológicas e Ambientais. Fundado em Woods Hole, Massachusetts, em 1888, a MBL é uma instituição privada sem fins lucrativos, afiliada à Universidade de Chicago. Para mais informações acessar o site da instituição: <https://www.mbl.edu/mbl-facts/>.

Estando na Georgia em 1905, aos 21 anos, John Collier aceitou um convite para se tornar diretor executivo da recém-criada Associação de Caridade de Atlanta. Como diretor da instituição, propôs a implantação de um sistema de “reabilitação” e assistência a pessoas carentes baseada na fomentação e recrutamento de vagas de trabalho. A proposta foi aprovada pelo conselho administrativo da organização, mas após quatro meses de trabalho o projeto não apresentou resultados satisfatórios, o que despertou a insatisfação da diretoria, que votou pela dispensa de Collier e pelo retorno dos projetos convencionais de caridade. (COLLIER, 1963, p. 47-48)

Abalado após a sequência de dois fracassos no empreendimento de atividades de cunho de assistência social, John Collier passou seis meses vivendo nos montes Apalaches, afastado do mundo urbano. Segundo ele, sentindo-se restaurado após sua reclusão na natureza, deixou os Estados Unidos, em junho de 1906, para uma viagem rumo à França, onde cursou Psicologia no *Collège de France*. (COLLIER, 1963, p. 48-52).

Na Europa, Collier se viu imerso em uma atmosfera de grande efervescência de ideias sociais e políticas, manifestadas por partidos trabalhistas e movimentos sindicais. Nesse contexto, conheceu James Ford, que fora professor de Ética Social na Universidade de Harvard, e que atuou como “guia” de Collier em viagens pela Irlanda, Bélgica e Inglaterra. Ford também apresentou a Collier uma série de estudos acerca dos movimentos trabalhistas e cooperativos em países europeus, especialmente a iniciativa sindicalista na França. (COLLIER, 1963, p. 63; PHILP, 1977, p. 9) Ainda em sua viagem ao Velho Continente, Collier conheceu Lucy Wood, uma jovem oriunda da Filadélfia e estudante da *Smith College* – uma faculdade para mulheres localizada em Northampton, Massachusetts –, que passava férias na Europa e que veio a ser sua primeira esposa, com a qual teve três filhos. (COLLIER, 1963, p. 59).

Em seu retorno à cidade de Nova York, em 1907, já casado com Lucy Wood, Collier retomou suas atividades de cunho assistencialista. O estadunidense aceitou o convite para trabalhar como secretário e editor do *The Civic Journal*, que pertencia ao *People's Institute*. Esse instituto havia sido fundado, em 1897, por Charles Sprague Smith, que havia sido chefe do Departamento de Literatura Comparada da Universidade de Columbia. O objetivo pretendido pelo idealizador do instituto era auxiliar na “pacífica reorganização da sociedade” através do “apoio” ao “avanço da democracia social” por meio da “união entre intelectuais e a classe trabalhadora”. Segundo Kenneth R. Philp

(1977), o instituto não consistia, nem tinha aspirações de ser uma das *settlement house*,¹² instituições comuns no país na época, mas antes uma entidade educacional. (PHILP, 1977, p. 10)

Sobre as atividades do *People's Institute*, Philp (1977) destaca que as reuniões centralizavam-se em um “salão de encontros” da *Cooper Union*, uma instituição privada de ensino superior na cidade de Nova York. Nesse ambiente, os imigrantes encontravam-se para aulas gratuitas, que abordavam “leituras de História, Literatura e Ciências Sociais”, além disso, eram discutidas teorias sociais como o Socialismo e experiências sociais europeias, como a do movimento cooperativista, que eram apresentadas enfatizando-se suas compatibilidades com o “progresso evolucionário”. (PHILP, 1977, p. 10-11)

Ainda segundo Philp (1977), além do objetivo educacional, o *People's Institute* era “uma organização devotada a dar às massas de imigrantes” da cidade de Nova York “um senso de irmandade” em relação a suas comunidades e “vizinhanças”. A instituição organizava fóruns, nos quais “mais de mil judeus e imigrantes italianos” se reuniam três vezes por semana para discutir a “política local, estadual e nacional” dos Estados Unidos. No final dessas reuniões eram votadas resoluções que apoiavam medidas políticas, tais como a estatização do sistema de transporte de Nova York, o sufrágio feminino e a “autodeterminação das Filipinas”. (PHILP, 1977, p. 11)

A entrada de Collier no *People's Institute* foi um marco em sua trajetória como ativista social. O estadunidense permaneceu na instituição desenvolvendo projetos de assistência social direcionados aos imigrantes de Nova York durante doze anos antes de dedicar-se, a partir da década de 1920, à defesa dos direitos e autodeterminação dos povos indígenas dos Estados Unidos. (KELLY, 1983, p. 116)

O ativismo social exercido por Collier nessa época conviveu com uma intensa atividade criativa enquanto poeta. Durante toda a década de 1910 e até o início dos anos 20 o estadunidense publicou 5 livros de poemas, todos editados por *The Stonehouse Press*, da Pensilvânia: *The Indwelling Splendor*, em 1911; *Harp of the Human*, em 1913;

¹² Como destaca o historiador Winifred Wandersee Bolin (1976), as *settlement houses* consistiram em um programa social que ganhou notoriedade nos Estados Unidos durante as primeiras décadas do século XX, ao conceder apoio financeiro e educacional às famílias de imigrantes. A ênfase dessa iniciativa, no entanto, consistia no auxílio à acomodação e assimilação das famílias à cultura estadunidense, o que era entendido como uma “americanização dos imigrantes”. (BOLIN, 1976, p. 58)

Shadows Which Haunt the Sun-Rain, em 1917; *Door Succeeds Door*, em 1919 e *Entry to the Desert*, em 1922.¹³

Atuando no *People's Institute*, Collier foi editor do *The Civic Journal* de 1909 a 1919. No início de sua gestão à frente do jornal, realizou um estudo acerca das indústrias de entretenimento da cidade de Nova York; para tanto, visitou “mais de 250 casas de cinema” e assistiu a suas atrações. O estadunidense chegou à conclusão de que as casas de entretenimento de Nova York teriam um efeito nocivo à sociedade, o da alienação através da propagação das “perversões do homem moderno” e a criação de “imagens superficiais de heróis”, justificadas exclusivamente por fatores econômicos. Sob essa ótica, as indústrias do entretenimento imoralmente “ameaçavam as atividades das igrejas”, contribuíam para a evasão escolar das crianças, ao mesmo tempo em que “esvaziavam bibliotecas”. (COLLIER, 1963, p. 71-72).

Em sua pesquisa acerca das casas de cinema de Nova York, Collier indicou a necessidade de intervenção do município sobre essa esfera, recomendando a inspeção daqueles estabelecimentos. Em sua visão, além da ameaça moral, a precariedade física dos estabelecimentos de cinemas também “ameaçavam a comunidade” por sua “pouca ventilação, salas congestionadas e risco de incêndio”. Collier, portanto, concluiu seu trabalho propondo “uma censura moral mais rigorosa” a fim de propiciar o desenvolvimento das pessoas através do “entretenimento”, uma vez que acreditava que o cinema, utilizado da maneira correta, teria o potencial de “invocar uma resposta alegre, uma renovação da vida, uma concentração não em distorções [...], mas nos objetivos universais da humanidade: felicidade, alegria e saúde da mente e do corpo”. (COLLIER, 1963, p. 72)

O relatório de Collier acerca das casas de cinema de Nova York obteve importantes resultados. Foi através dele que Charles Sprague Smith, idealizador do *People's Institute*, teve a iniciativa de fundar, em 1909, o Conselho Nacional de Censura (*National Board of Censorship*), organização que foi dirigida por Collier e que, em cooperação com as casas de cinema, removeu cenas consideradas inapropriadas de algumas produções. Com o apoio político oriundo do governo municipal de Nova York, sob a gestão de William Jay Gaynor, um democrata simpático ao *People's Institute*, foram removidas, em 1910, todas as licenças de exibição dos cinemas, até que estes adequassem

¹³ Estas e as demais publicações de John Collier são listadas no início da 1ª edição de seu livro de memórias, publicada pela Sage Books, de Denver, em 1963.

seus estabelecimentos às normas de segurança e censura determinadas pelo *National Board of Censorship*. (PHILP, 1977, p. 12-13)

Com relação ao trabalho desenvolvido por Collier no *People's Institute*, chama a atenção a influência e o impacto de seu relatório sobre a sociedade de Nova York. Sua atuação no Instituto representou seu primeiro êxito enquanto ativista social e o relatório, como descrevemos, expõe de maneira evidente sua hostilidade frente à modernidade considerada por ele como degenerada. O desenvolvimento das casas de cinema em Nova York como o alvorecer de uma indústria do entretenimento foi interpretado pelo estadunidense como um problema do século XX, em que a busca pelo lazer, com sua influência imoral e alienadora, seria um elemento nocivo à sociedade.

Por meio de seu relatório, Collier conquistou certa notoriedade dentro do *People's Institute* e, no ano seguinte, tornou-se membro do comitê executivo da organização e buscou expandir as atividades do instituto por meio de projetos que visavam beneficiar a educação de crianças carentes. (NEILSEN, 2006, p. 309) Nessa época, Collier passou a estudar o quadro de vulnerabilidade social vivenciado pelas crianças carentes da cidade de Nova York que, em sua visão, por não possuírem espaços adequados de lazer, faziam quase que exclusivamente uso das ruas como ambiente de recreação e ficavam suscetíveis ao aliciamento de gangues. Essa relação foi denunciada por ele no livro *The City Where Crime Is Play*, publicado em 1914, escrito em coautoria com Edward M. Barrows, secretário do *People's Institute*.

Ainda antes da publicação do livro, a pesquisa de campo realizada por John Collier foi aproveitada pelo *People's Institute* para convencer o Departamento de Educação da cidade de Nova York a liberar os espaços das escolas públicas da cidade para o uso recreativo das crianças. Collier propunha que as escolas deveriam permanecer abertas em horário integral, inclusive nos feriados. A proposta chegou a ser implantada, porém, devido à falta de fundos financeiros tanto da prefeitura de Nova York quanto do *People's Institute*, a iniciativa teve que contar com o apoio de voluntários. Dos frutos desse projeto surgiram, em 1911, as *School Community Centers*, que funcionaram até 1914. (COLLIER, 1963, p. 81-82)

Ao refletir acerca do impacto desse projeto social, Collier afirmou que as *School Community Centers*, ao se espalharem pela cidade, mudaram a vida dos meninos recrutados por gangues, tendo se tornado um exemplo do caráter comunitário das relações humanas manifestado em espaços públicos. Segundo ele, as *School Community Centers*, “como organismos sociais autossustentáveis”, foram regidas pelo princípio da

“unanimidade” conquistada “através da discussão e descoberta de acordos e propósitos” sociais. (COLLIER, 1963, p. 81-82)

Outra atuação de destaque de Collier ocorreu em 1915, através da criação da *New York Training School for Community Workers*, uma organização social independente, mas que recebeu apoio financeiro do *People's Institute*. Conforme idealizada por ele, que foi o diretor da organização, ela tinha como objetivo “equipar jovens, homens e mulheres” para o envolvimento em projetos sociais, fornecendo-lhes o conhecimento teórico e prático para tanto. Através desse projeto, Collier buscou fornecer as bases necessárias para a transformação da sociedade estadunidense por meio do fortalecimento do ativismo social. Como destacado por Philp (1977), “como diretor desse empreendimento educacional incomum, Collier esperava que seus alunos se tornassem pioneiros, expandindo as atividades comunitárias de Nova York para um movimento nacional”. (PHILP, 1977, p. 20)

Com relação ao funcionamento da *Training School*, Collier afirmou em suas memórias que boa parte da bibliografia utilizada nas aulas englobava trabalhos de educadores, psicólogos e filósofos, entre elas as obras de William James, famoso pensador estadunidense, que, ao lado do filósofo e educador John Dewey, é considerado um dos fundadores da corrente filosófica do Pragmatismo.¹⁴ De acordo com Collier, o próprio Dewey teria feito parte da *Training School*, tendo atuado como conselheiro do programa. (COLLIER, 1963, p. 84)

No entanto, as experiências na coordenação de atividades no campo educacional exercidas por Collier na década de 1910 não se resumiram a sua atuação no *People's Institute* e na *New York Training School for Community Workers*. Ele também havia fundado uma escola comunitária na fazenda em que residia em Sparkhill, estado de Nova York. Nessa escola estudaram seus três filhos e as crianças da vizinhança, que juntos somavam doze estudantes. Para o funcionamento da escola comunitária, Collier contratou, como mentora das crianças, Mattie Bates, uma discípula de John Dewey. A escola possuía como método um sistema tripartite baseado em um rodízio de atividades voltadas ao ensino, lazer e ao trabalho, como, por exemplo, o aprendizado da carpintaria. (COLLIER, 1963, p. 66-67)

Essas experiências na coordenação de atividades no campo educacional foram muito importantes para Collier. Em 1919 o estadunidense ficou desempregado, uma vez

¹⁴ Sobre o Pragmatismo, consultar RORTY, 1999.

que tanto a *New York Training School for Community Workers* quanto o *People's Institute* encerraram suas atividades¹⁵, mas, por sua experiência no campo educacional, conseguiu emprego em um programa de educação para adultos na Califórnia. Nesse estado, mais tarde, ele direcionaria seus esforços na defesa das populações indígenas dos Estados Unidos.

1.2. Atuação nos anos 20: o “advogado dos índios”

John Collier se mudou para a cidade de Los Angeles, no estado da Califórnia, em setembro de 1919, ao aceitar o cargo de diretor de um programa educacional para adultos financiado conjuntamente pela comissão estadual de imigração, o Departamento Estadual de Educação e a administração da Universidade da Califórnia. Inicialmente, as atividades de Collier se centralizaram em um distrito povoado substancialmente por imigrantes, onde trabalhou em conjunto com os educadores locais, que acordaram em manter as escolas abertas para aulas noturnas de cidadania. Sua atuação nesse projeto social foi semelhante às atividades que havia desempenhado no *People's Institute* em seus anos em Nova York. (PHILP, 1977, p. 23)

Mas a principal atividade desempenhada por Collier no projeto da Califórnia consistia em viajar pelo estado promovendo um “tour” de palestras. Nessas palestras, o estadunidense defendia a importância do movimento sindical e chegou a elogiar a Revolução Russa, argumentando que os Bolcheviques teriam realizado o “maior experimento sociológico de sua época”. (COLLIER, 1917 *apud* PHILP, 1977, p. 23)

O apreço de Collier pela Revolução Russa, ainda na década de 1910, acabou lhe acarretando alguns infortúnios. Após um ano de trabalho no programa de educação para adultos, ele foi alvo da vigilância dos agentes do Departamento de Justiça, que passaram a assistir suas aulas, desconfiados de suas ideias sociais. Em cooperação com a *Better America Federation of California*, um lobby composto por empresários “reacionários”, os agentes teriam persuadido a classe política da Califórnia pela remoção do salário de Collier do quadro de despesas do estado. (PHILP, 1977, p. 24)

Abalado com o ocorrido, Collier organizou uma viagem com sua família durante o inverno de 1920, cujo destino final deveria ser o México. Contudo, a viagem teve uma

¹⁵ Em uma análise retrospectiva, em 1963, Collier explica a queda do *People's Institute* por fatores como a falta de apoio político do governo municipal de Nova York, assim como os escassos recursos financeiros da organização e o impacto da Primeira Guerra Mundial na desarticulação dos projetos sociais. (COLLIER, 1963, p. 93).

inesperada mudança de itinerário, quando ele passou por Taos, cidade localizada no estado do Novo México, a convite de uma amiga, a escritora Mabel Dodge. Sua relação com Dodge foi algo de extrema importância para sua formação intelectual e exploraremos essa questão no próximo tópico. Nesse momento, queremos destacar a importância da viagem a Taos, pois foi ali que, pela primeira vez, John Collier teve contato com *pueblos* indígenas e isso teve um profundo impacto em seu pensamento.

Na concepção de Collier, os *pueblos* indígenas, como os que ele conheceu no Novo México, através de seu modo de vida e estrutura social comunitária haviam produzido em seus habitantes “estados mentais de lealdade pela terra e pelos homens”, ao contrário do individualismo exacerbado tão característico daquilo que ele considerava como uma modernidade degenerada e que era intensamente criticada por ele. (COLLIER, 1963, p. 127)

Collier, portanto, chegou à conclusão de que a cultura indígena deveria ser preservada “não somente em razão de um ato de justiça ao indígena, mas também como um serviço aos brancos”. Na concepção do estadunidense, os povos indígenas ofereceriam exemplos da viabilidade de relações sociais comunais, ao contrário do egoísmo presente na modernidade capitalista. (PHILP, 1977, p. 24) Ele acreditava que a preservação das culturais indígenas era algo essencial pois elas encarnavam um modelo de regeneração da “personalidade humana”, vista por ele como corrompida pela “era da indústria.” Em seu livro *Indians of the Americas*, publicado em 1947, Collier expressou de forma eloquente essa percepção:

Os índios americanos e a remota esperança

Eles tinham [aquilo] que o mundo perdeu. Hoje ainda eles o conservam. E o que a humanidade perdeu, terá que recuperar ou perecerá. [...] E não se trata de uma referência transitória a uma terceira Guerra Mundial ou à bomba atômica – apesar de que a referência também inclui tais formas de morte –. [...]

O que é, no mundo dos humanos, a capacidade para viver? São a ancestral reverência e a paixão pela personalidade humana, já perdidas, e a ancestral reverência e paixão pela terra e sua teia vital.

Os índios americanos possuíam essa reverência e paixão, inseparáveis, e alguns grupos representativos [desse indígenas] ainda possuem.

Tinham e têm ainda esse Poder de viver que nosso mundo moderno deixou perder como concepção do universo e do indivíduo, como tradição e instituição, como filosofia prática que rege suas sociedades e como arte suprema, entre todas as artes. [...]

Se o nosso mundo moderno fosse capaz de recuperar esse vigor, não se consumiriam inexoravelmente os recursos naturais da terra nem sua força vital [...].

Na verdade, a causa fundamental da presente agonia do nosso mundo repousa na falta de paixão e reverência pela personalidade humana, pela vida e pela terra, fatores que os índios das Américas vêm guardando como um fogo sagrado desde antes da Idade da Pedra. Nossa *remota* esperança consiste em renovar, em todos nós, esse fogo sagrado. (COLLIER, 1960 [1947], p. 29-30. Grifo no original.)

Ao conhecer de perto as comunidades indígenas de Taos, Collier ficou absolutamente impactado, acreditando ter encontrado no modo de vida dos nativos as respostas para suas questões a respeito do fortalecimento das relações comunitárias. Ele permaneceu na região por vários meses até que retornou para o estado da Califórnia, em agosto de 1921, ao aceitar um convite para lecionar aulas de Psicologia e Sociologia na Universidade Estadual de São Francisco.

Collier sentiu-se muito feliz atuando como professor, achava o trabalho estimulante e nesse período começou a escrever um livro, cujo título seria *Crowds, Groups and the Great Society: With a Study of the American Community Movement*. Mas a obra não chegou a ser concluída pois, a partir da visita a Taos, suas atenções se voltaram quase que completamente para a questão indígena. (PHILP, 1977, p. 26)

Collier iniciou sua trajetória indigenista procurando apoiar os *pueblos* do Novo México, que ele havia conhecido. Conseguiu, inicialmente, atuar como pesquisador de campo da *Federation's Indian Welfare Committee*, através de contatos com Stella Atwood, uma das líderes da *California Federation of Women's Clubs*, entidade que estava engajada na luta contra as políticas autoritárias do BIA na época. Collier e Atwood estabeleceram uma importante parceria, pois, como destacado pela historiadora Karin L. Huebner (2009), ambos eram relativistas culturais que questionavam a “ideologia assimilacionista” que até então norteava as políticas públicas direcionadas aos povos indígenas nos Estados Unidos. (HUEBNER, 2009, p. 340-341)

Em setembro de 1922, Collier viajou novamente ao Novo México, onde visitou praticamente todos os *pueblos* indígenas daquele estado a fim de estudar a condição de vida e os problemas enfrentados por tais grupos, principalmente no que concernia aos aspectos econômicos e acesso à saúde. Cada vez mais engajado na defesa dos povos indígenas, ele teve conhecimento da articulação de um projeto de lei – chamado *Bursum Bill*, por ter sido elaborada pelo senador Holm Olaf Bursum – que ameaçava a soberania

dos *pueblos* da região, pois visava legalizar o direito à posse das terras por não indígenas que tivessem ocupado por algum tempo algum pedaço dessas terras. (PHILP, 1977, p. 28)

A *Bursum Bill* contou com o apoio do Secretário do Interior Albert Bacon Fall que, de acordo com o historiador Kenneth R. Philp, teria, logo após sua nomeação em 1921, enfatizado para o então Comissário dos Assuntos indígenas Charles H. Burke, a necessidade de resolução nas disputas de posse de terras entre indígenas e não indígenas no estado do Novo México devido ao risco iminente do uso de violência pelos envolvidos. A solução pretendida pelo governo passava pela desapropriação das terras indígenas. (PHILP, 1977, p. 28)

Diante disso, Collier começou uma luta contra a aprovação da *Bursum Bill* em parceria com Stella Atwood. Através da *Federation's Indian Welfare Committee*, mobilizaram uma intensa campanha contra o projeto de lei e a gestão do Secretário do Interior Albert Fall. A campanha envolveu um amplo uso de periódicos para a conscientização da população dos efeitos negativos da *Bursum Bill* sobre os grupos indígenas do Novo México. Collier publicou diversos artigos denunciando a ameaça articulada pelo governo aos povos indígenas em revistas como *Survey*, um periódico bimestral de orientação progressista, e *Sunset Magazine*, outro periódico também de vertente progressista e liberal. Neste último, Collier incisivamente atacou o secretário Fall, acusando-o de buscar a destruição das sociedades indígenas. Através do contato de Collier com Walter Woehlke, editor da *Sunset Magazine*, exemplares com sua crítica a *Bursum Bill* e à administração de Fall foram distribuídos a cada membro da Câmara e do Senado dos Estados Unidos. (PHILP, 1977, p. 32-33)

Um fator que favoreceu o impacto social da mobilização contra a *Bursum Bill* – que em finais de 1922 já ganhara notoriedade nacional – foi o panorama de crítica da civilização ocidental que permeava boa parte da intelectualidade dos Estados Unidos na década de 20, desencadeado pela ocorrência da Primeira Guerra Mundial. Nesse contexto, o estado do Novo México foi descoberto por parte da intelectualidade estadunidense, que passou a “buscar refúgio na vida primitiva”, em uma “fuga” da sociedade ocidental. Intelectuais como as escritoras Mabel Dodge e Mary Hunter Austin; a poetisa Alice Corbin Henderson; a jornalista Elizabeth Shepley Sargent e o poeta Harold Witter Bynner buscaram viver nesse território caracterizado pelo alto índice de indígenas. Todos esses intelectuais foram admiradores dos *pueblos* indígenas e residentes dos povoados de Taos e de Santa Fé, no Novo México. (PHILP, 1977, p. 33-34)

De forma semelhante ao que havia acontecido com Collier desde a juventude, os intelectuais acima citados buscaram encontrar na natureza o refúgio frente às desilusões de seu tempo. Partindo da valorização do primitivo em detrimento da modernidade, estes intelectuais entendiam a realidade dos primeiros anos do século XX como um período de descaracterização das relações humanas, aspecto cujo maior exemplo seria a ocorrência da Primeira Guerra Mundial.

Além do típico cenário de desilusão com a sociedade ocidental no pós Primeira Guerra – que marcou não apenas a própria Europa, mas também o continente americano (FUNES, 2006) – no caso estadunidense, como mostra a historiadora brasileira Cecília Azevedo (2003), havia um cenário interno marcado por grande efervescência social e econômica, ocasionada em razão da crescente industrialização, imigração e urbanização, que transformavam profundamente a sociedade estadunidense, provocando “uma crise de natureza e proporções novas que afetou as referências morais e a própria imagem que os norte-americanos nutriam de si mesmos”. Embora esse processo tenha sido bem recebido por uma elite dirigente “orgulhosa do crescimento econômico da América”, esse período, nos Estados Unidos, foi marcado por uma forte convulsão social, resultante da conversão acelerada do país em uma sociedade fortemente urbanizada e industrial. (AZEVEDO, 2003, p. 26)

Diante do intenso avanço da industrialização e do capitalismo e sua noção de progresso e modernidade, muitos intelectuais passaram a denunciar essa configuração social como responsável por uma crise moral sobre as relações sociais. Em resposta a esse contexto, muitos buscaram um retorno à vida no campo como forma de contestação e se inspiraram no antigo movimento do Transcendentalismo, que havia emergido em meados do século XIX, quando começava a se delinear a sociedade industrial. Dentre os expoentes do Transcendentalismo destacou-se Henry David Thoreau que, frente à modernidade e industrialização ascendentes em sua época, pregou o retorno à natureza e à simplicidade. Em uma de suas principais obras, a autobiografia *Walden*, publicada em 1854, Thoreau narrou as motivações de seu retiro à natureza onde viveu boa parte de sua vida:

Fui para os bosques porque pretendia viver deliberadamente, defrontar-me apenas com os fatos essenciais da vida, e ver se podia aprender o que tinha a me ensinar, em vez de descobrir à hora da morte que não tinha vivido. Não desejava viver o que não era vida, a vida sendo tão maravilhosa, nem desejava praticar a resignação, a menos que fosse de todo necessária. Queria viver em profundidade e sugar toda a medula

da vida, viver tão vigorosa e espartanamente a ponto de pôr em debandada tudo que não fosse vida (THOREAU, 2007 [1854], p. 39)

Thoreau, com sua crítica à modernidade e defesa da harmonia do homem com a natureza, teve grande impacto na posterioridade, influenciando diversos grupos críticos dos descaminhos da modernidade. Sua influência chegou até o movimento ambientalista e à contracultura dos anos 60, passando pelos intelectuais dos anos 20 que citamos. (ROCHA, 2018, p. 71)

Em relação a John Collier, observamos que a postura de Thoreau não lhe passou despercebido. Como já mencionamos, para ele o sentimento de unidade com a natureza poderia ser encontrado sobretudo entre os indígenas. Mas Collier também destacou em seu livro de memórias que, apesar desse ser um aspecto muito raro na sociedade ocidental, também nela ele poderia ser encontrado em “almas raras e sensíveis como a de Thoreau”. (COLLIER, 1963, p. 267)

A atuação de Collier em favor dos indígenas nos anos 20 envolveu também uma defesa explícita do respeito a suas tradições religiosas. Naquela década ele travou fortes embates contra a orientação das políticas empreendidas pelo BIA, principalmente durante governo de Calvin Coolidge (1923-1929), quando grupos protestantes ligados à instituição buscaram proibir práticas culturais e religiosas indígenas que consideravam imorais. Essa proposta, que teve o respaldo do presidente e do então Comissário dos Assuntos indígenas Charles H. Burke, foi levantada por diversos grupos protestantes que buscaram influenciar a opinião pública estadunidense acerca da suposta imoralidade dos rituais indígenas, especialmente algumas de suas danças e cerimônias religiosas, que eles acusavam como incentivadoras do uso de alucinógenos. (PHILP, 1977, p. 56-57)

Uma intervenção pública de John Collier contra tal iniciativa ocorreu em 1923, quando publicou no jornal *The New York Times* um texto intitulado “Indian Dances Defended”, em que criticou a pretensão de grupos religiosos hegemônicos no país de proibir a liberdade religiosa dos grupos indígenas e o apoio que recebiam do BIA. Nesse texto, ele assumiu uma postura radical e provocativa frente a acusação de imoralidade direcionada aos rituais indígenas. (COLLIER, 1923, p. 6)

O levante de Collier em defesa das práticas religiosas indígenas nos anos 20 é um elemento muito indicativo de seu radicalismo em relação à defesa dos povos nativos dentro do contexto estadunidense. Naquele período, em geral, as organizações de caráter pró indígena normalmente atuavam em defesa da posse das terras indígenas, mas não

tanto em defesa das culturas nativas. O uso, por Collier, de um dos principais órgãos da imprensa nacional, como *The New York Times*, para expor sua crítica às pretensões assimilacionistas hegemônicas naquele momento mostra como esse intelectual buscou estender o raio de ação do seu engajamento indigenista para a sociedade de uma forma mais ampla.

1.3. Collier e a tradição estadunidense do dissenso

Em grande medida, a posição crítica assumida por Collier pode ser aproximada ao que a historiografia identifica como a “tradição de dissenso estadunidense”, que tem uma longa trajetória histórica, à figura de Thoreau, no século XIX, e chegando aos posicionamentos progressistas nos Estados Unidos da atualidade. (AZEVEDO, 2012; MATTSON, 2002; RORTY, 1999) Para essa perspectiva historiográfica, a figura de Thoreau ocupou um papel de vanguarda na formação da tradição de dissenso; a historiografia especializada no tema sempre parte dele ao buscar as origens do dissenso estadunidense, que também é denominado por alguns como “radicalismo democrático.” (MATTSON, 2002).

Por conseguinte, não causa estranhamento o fato de que o próprio filho de John Collier, o destacado antropólogo John Collier Jr.,¹⁶ ao refletir acerca das convicções de seu pai no prefácio à obra *The Assault on Assimilation: John Collier and The Origins of Indian Policy Reform* (1983), do historiador Lawrence C. Kelly, tenha mencionado a figura de Thoreau como uma referência importante. Collier Jr. afirmou que o tipo de devoção de seu pai aos indígenas e à natureza se aproximava do pensamento de Thoreau, ao “enaltecer uma filosofia ideal de ‘primitivismo’ concebendo o ‘homem natural’ como não preso aos vícios da civilização.” (COLLIER Jr., 1983, p. 13)

Ao pesquisar a produção historiográfica acerca da tradição de dissenso nos Estados Unidos, pudemos identificar certos marcos que perpassam o tema. O primeiro deles diz respeito ao despontar de tal tradição no campo político, o que teria ocorrido no contexto que historiador Richard Hofstadter denominou como “era reformista.” De acordo com esse autor, essa “era” se estendeu de 1890 até 1945, sendo marcada por três grandes eventos históricos: o levante do movimento populista¹⁷ em finais do século XIX;

¹⁶ John Collier Jr. (1913-1992) é considerado um dos principais nomes da Antropologia Visual. A respeito de sua trajetória consultar: BIELLA, 2001, p. 50.

¹⁷ Embora o conceito de populismo seja, pelo seu amplo uso pelas Ciências Sociais e historiografia latino-americanas, normalmente associado a governos latino-americanos, principalmente entre as décadas de 1930

o Movimento Progressista¹⁸ da primeira década do século XX; e o New Deal, com sua matriz intervencionista. (HOFSTATDER, 1955, p. 03)

A obra de Hofstadter procura dimensionar os impactos gerados na autoimagem estadunidense pelas crescentes transformações de sua sociedade, resultantes, inicialmente, da vertiginosa industrialização e alto afluxo de imigrantes e, posteriormente da crise econômica desencadeada em fins de 1929. O autor mostra como esses fatores geraram um intenso debate no campo político, dentro do qual emergiram amplos movimentos que lutavam por reformas sociais e políticas. Em nossa concepção, o fato de parte significativa da trajetória intelectual de John Collier estar inserida exatamente nessa “era reformista”, que culminou no *New Deal*, ajuda a entender seu posicionamento crítico frente à sociedade estadunidense e à própria modernidade. Seu pensamento social pode ser entendido, em grande medida, como um fruto da era progressista.

Além do trabalho pioneiro de Hofstadter, outra obra que, apesar de publicada há décadas, continua sendo uma referência central para a historiografia atual sobre o tema do dissenso estadunidense, é o livro de Christopher Lasch, *The New Radicalism in America* (1965). Esse autor identifica os inícios do que chama de “novo radicalismo” a uma geração de intelectuais surgida em fins do século XIX – portanto, dentro da “era reformista” de Hofstadter –, no momento que, segundo Lasch, coincide com a emergência dos intelectuais em seu sentido moderno na história estadunidense. (LASCH, 1965, p. 5)

Para Lasch, “o novo radicalismo” estaria vinculado ao fenômeno de surgimento de intelectuais enquanto um “tipo social característico” da modernidade, “produto da fragmentação cultural característica das sociedades industriais e pós-industriais”. (LASCH, 1965, p. 8) Nesse sentido, podemos observar que a definição de Lasch se

a 1950, a origem do termo remonta a fins do século XIX e a movimentos rurais que marcaram os cenários estadunidense e russo. No caso dos Estados Unidos, tratou-se do movimento desencadeado por produtores rurais do meio oeste e do sul do país, que passaram a cobrar intervenções do governo sobre diversas questões, como, por exemplo, os preços monopólicos cobrados pelas corporações ferroviárias, uma vez que os produtores eram seus “clientes cativos”, pois “dependiam delas para obter equipamentos e suprimentos e para enviar seus grãos ao mercado.” As reivindicações do Movimento Populista no campo político acabaram por dar origem, em 1892, ao Partido do Povo (*People's Party*), que em 1896 foi integrado ao Partido Democrata. (MACKINNON; PETRONE, 1998, p. 17-21).

¹⁸ O Progressismo foi um amplo movimento reformista ocorrido nos Estados Unidos entre as décadas de 1890 a 1920 e que refletia uma grande preocupação pelos problemas sociais decorrentes da vertiginosa modernização do país, representada pela industrialização, urbanização e concentração do poder econômico. Os progressistas viam a pobreza, o desemprego, as doenças que incapacitavam os trabalhadores e até mesmo o vício do álcool como consequências do processo de modernização capitalista. Então, eles passaram a “pressionar o governo em todos os níveis para alterar esses problemas” e a lutar por uma ampla transformação social visando “expandir a democracia” e “tornar o capitalismo industrial mais humano”. (ROBERTSON, 2015, p. 42).

aproxima muito da proposta de Carlos Altamirano (2006) a respeito dos intelectuais como uma “espécie moderna.”

O historiador argentino identifica o surgimento do intelectual de tipo moderno – que se diferencia dos modelos anteriores de pensadores ou filósofos da Antiguidade, da Idade Média e até mesmo do Iluminismo – como uma decorrência da nova configuração social trazida pela modernidade. O intelectual moderno não é apenas aquele que pensa sobre o mundo e dá publicidade a seu pensamento, mas aquele cuja palavra “interpela” a opinião pública. Dessa forma, como afirma Altamirano, a ação do intelectual de tipo moderno se expressa dentro de uma configuração histórica específica, cujos pressupostos são que “a imprensa tenha tornado possível a propagação da cultura impressa [...] e que a alfabetização tenha avançado o suficiente para criar um público que não seja [composto] exclusivamente pelos doutos.” (ALTAMIRANO, 2006, p. 102)

Ao relacionar o “novo radicalismo” à emergência dos intelectuais modernos nos Estados Unidos, Christopher Lasch faz uma reflexão sobre o conceito de intelectual. Em sua perspectiva, esse personagem histórico possui como “vocação” ser um “crítico social no sentido mais amplo do termo.” Justamente por essa razão, de acordo com Lasch, “a relação dos intelectuais com o resto da sociedade nunca é totalmente confortável”, eles seriam uma espécie de “membros de uma minoria sitiada”, tendo a “tensão” como “uma função definidora” de sua “consciência” enquanto intelectuais. (LASCH, 1965, p. 6)

Essa reflexão, produzida em meados da década de 1960, assemelha-se muito com outras posteriores a respeito dos intelectuais produzidas nos Estados Unidos e que põem a ênfase no seu caráter de “crítico social.” Essa é, por exemplo, a perspectiva do filósofo Michael Walzer na obra *The Company of Critics: Social Criticism and Political Commitment in the Twentieth Century*, de 1988, que associa a figura dos intelectuais à função de crítica social.¹⁹ Ideia semelhante aparece na definição de intelectual bastante conhecida do teórico da literatura Edward Said (2005), que, assim como Lasch, se refere à função dos intelectuais como uma “vocação” e dá destaque para sua posição de “tensão” em relação ao pensamento dominante socialmente. Para Said, o intelectual não seria “nem um pacificador nem um criador de consensos, mas alguém que empenha todo o seu ser no senso crítico, na recusa em aceitar fórmulas fáceis ou clichês prontos, ou confirmações

¹⁹ Existe uma tradução dessa obra para o espanhol: WALZER, Michael. *La compañía de los críticos. Intelectuales y compromiso político em el siglo XX*. Nueva Visión. Buenos Aires, República Argentina, 1993.

afáveis” a respeito do que os “poderosos ou convencionais têm a dizer e sobre o que fazem”. (SAID, 2005, p. 35- 36)

Dessa forma, podemos observar que o trabalho de Christopher Lasch possui um diálogo com autores posteriores que discutem a definição de intelectual a partir dos Estados Unidos, ao mesmo tempo em que ele também tem relação com a historiografia a respeito da tradição de dissenso estadunidense. Lasch, assim como os outros autores citados, que tratam dessa “tradição” também remonta à figura de Thoreau ao refletir sobre os intelectuais vinculados ao “novo radicalismo.” Ele destaca que o descontentamento dos transcendentalistas e reformadores das décadas de 1830 e 1840 frente ao crescente materialismo da sociedade estadunidense anteciparam parte da crítica dos “novos radicais” de fins daquele século. Ele argumenta ainda que, apesar de o “novo radicalismo” ter se formado durante o mesmo período do Movimento Progressista, os dois movimentos são diferentes em suas essências.

Segundo Lasch, o Progressismo – que teve sua origem mais relacionada ao populismo do século XIX – foi substancialmente “um movimento político”, que se incorporou à política partidária. Os “novos radicais”, por outro lado, estavam interessados em mudanças mais amplas do que as estritamente políticas, eles buscavam transformações mais gerais na cultura, pensada em sentido amplo, como reformar a educação e o padrão das relações sexuais, por exemplo. (LASCH, 1965, p. 17)

Mais recentemente, em um comentário sobre o trabalho de Lasch, o historiador Robert B. Westbrook (1995) destacou que a grande importância e atualidade de *The New Radicalism in America* consiste principalmente no fato de demonstrar como os “novos radicais” levaram para o debate público questões antes debatidas basicamente no domínio das artes. (WESTBROOK, 1995, p. 176-178) Ele também destaca que os novos radicais, em geral, provinham de “famílias supercivilizadas” e se opunham ao padrão das elites, no qual foram criados, buscando “inspirações contra culturais em instintos reprimidos, nas camadas suprimidas do eu e nas vidas incivilizadas de povos primitivos e classes mais baixas”. (WESTBROOK, 1995, p. 179)

Acreditamos que Collier pode ser inserido no que Christopher Lasch chama de “novo radicalismo”, o que, como mostramos, seria parte da longa tradição de dissenso dentro dos Estados Unidos. Um elemento que reforça nosso argumento é o fato de que o autor, ao trabalhar com biografias de diversos intelectuais que ele entende como “novos radicais”, destaca a figura da escritora Mabel Dodge, que foi uma grande amiga de John Collier e impactou fortemente sua trajetória indigenista.

Mabel Dodge, originalmente Mabel Ganson, nasceu em 1879, oriunda de uma família abastada; seu pai era um rico banqueiro na cidade Buffalo, estado de Nova York. Ganson recebeu uma educação bastante conservadora, tendo estudado em internatos. No início de sua vida adulta teve seu primeiro casamento, com um membro de uma família tão abastada quanto a sua. Mas logo ficou viúva e se casou, em 1903, com o rico arquiteto Edwin Dodge. O casal viveu na cidade italiana de Florença até 1912, quando retornou a Nova York, onde Mabel Dodge fundou seu famoso *saloon*, estabelecido na esquina da rua 23 com a quinta avenida. O *saloon* funcionou de 1912 a 1914 e foi frequentado por parte da elite intelectual nova-iorquina ligada às esquerdas. (LASCH, 1965, p. 256-257)

O *saloon* de Mabel Dodge foi estudado pelo historiador canadense Robert A. Rosenstone, que o qualifica como “o mais famoso e sem dúvida o mais interessante *saloon* da história dos Estados Unidos”. Segundo o autor, o “sucesso” desse *saloon* não foi acidental, se considerarmos a efervescência de ideias que “inundavam” o horizonte da sociedade estadunidense naquele período, quando ideologias políticas e sociais, como o Sindicalismo, o Anarquismo e o Socialismo chegavam ao país, trazidas pelo enorme contingente de imigrantes, e mesclavam-se a uma tradição nativa estadunidense de movimentos críticos nos campos político, social e artístico. Para inícios do século XX, Rosenstone identifica a formação de uma “subcultura volátil, radical-boêmia”, que produziu novos “estilos de vida” e novas “formas culturais e instituições” e, ainda segundo o autor, “muito dessa atividade ficou centralizada no bairro nova-iorquino de “Greenwich Village,”²⁰ exatamente onde se localizava o *saloon* de Mabel Dodge. (ROSENSTONE, 1979, p. 2-3)

Em sua autobiografia, John Collier afirma ter sido inserido no círculo intelectual de Mabel Dodge através do jornalista anarquista Hutchins Hapgood (1869-1944), tornando-se um frequentador do *saloon*. Segundo ele, Hapgood também o teria apresentado à famosa anarquista Emma Goldman²¹ e seu esposo Alexander Berkman e ele próprio, Collier, teria sido o responsável por inserir Emma Goldman ao *saloon* de Mabel Dodge. (COLLIER, 1963, p. 105)

²⁰ Ao longo do século XX, o bairro de Greenwich Village se tornou reconhecido por ter sido palco de grandes movimentos intelectuais da história estadunidense. Nesse bairro surgiram movimentos socialistas, feministas, pacifistas e LGBT, além da famosa Geração *Beat*. Sobre a relação desses movimentos com o bairro nova-iorquino, consultar: WETZSTEON, 2002.

²¹ Sobre a trajetória de Emma Goldman como um “grande nome do anarquismo, pacifismo e feminismo” dos Estados Unidos e sua relação com a tradição do dissenso estadunidense, ver: AZEVEDO, 2007.

Na autobiografia de John Collier aparece um pouco da sua percepção sobre o *saloon*. Segundo ele, esse foi um ambiente que acolheu muitos intelectuais, líderes sindicais e figuras envolvidas com as causas trabalhistas. Alguns nomes citados por ele, que estariam entre os frequentadores desse espaço de sociabilidade intelectual, incluem a já mencionada Emma Goldman, o jornalista Walter Lippman, o psiquiatra Abraham Brill, o operário e sindicalista estadunidense Bill Haywood (1869-1928), a ativista trabalhista e jornalista Mary Heaton Vorse (1874-1966), além do famoso jornalista revolucionário John Reed. (COLLIER, 1963, p. 106)

Embora não tenha sido citado por Collier, outra importante figura apontada pelo historiador Robert Rosenstone como frequentador do *saloon* de Mabel Dodge foi o historiador anarquista Frank Tannenbaum. (ROSENSTONE, 1979, p. 32) Como é sabido, tanto Tannenbaum como Reed tiveram uma relação direta com o México revolucionário, o que pode ter influenciado Collier em seu interesse pelo México, como discutiremos no fim deste capítulo.

O *saloon* de Mabel Dodge foi um importante espaço de sociabilidade intelectual que funcionou por cerca de dois anos e meio, entre 1912 e 1914. Ele congregou diversos intelectuais que compartilhavam de ideias identificadas com a esquerda política em suas variadas formas, como Socialismo, Anarquismo e Anarcossindicalismo. Outra coisa importante sobre o grupo intelectual frequentador do *saloon* é que ele compartilhava de uma faixa etária que ficava entre 20 e 35 anos. Esses jovens vivenciaram um período de crescentes transformações da sociedade estadunidense e demonstravam preocupações quanto ao impacto da modernidade industrial sobre as relações humanas. Dessa forma, podemos pensá-los dentro da definição de “geração” proposta por Jean-François Sirinelli (2003), ao trabalhar com a história dos intelectuais. Embora ele considere que os “efeitos da idade são às vezes suficientemente poderosos para desembocar em verdadeiros fenômenos de geração”, seu conceito tem mais relação com uma experiência comum de acontecimentos importantes” do que com a idade propriamente dita. Segundo Sirinelli, a “memória coletiva” sobre esses acontecimentos pode impactar determinada geração “por toda a vida.” (SIRINELLI, 2003, p. 254-255)

No caso dos intelectuais frequentadores do *saloon* da Mabel Dodge, acreditamos que seu aspecto geracional pode ser relacionado ao contexto da modernização estadunidense, cujos impactos sociais geraram vários movimentos sociais e intelectuais de crítica e contestação mais ou menos aproximados das ideologias de esquerda. Apesar de esse grupo de intelectuais não ter criado um movimento organizado, nem instituições,

como publicações ou manifestos, por exemplo, consideramos que ele pode ser pensado como um “círculo intelectual”, de forma semelhante ao que propõe Raymond Williams (2011) a respeito do círculo de Bloomsbury.

Assim como ocorria com o círculo inglês estudado por Williams, seus integrantes se identificavam como “um grupo de amigos.” Mas a questão que se coloca para o pesquisador, como lembra o autor britânico, é “se algumas ideias ou atividades compartilhadas foram elementos de sua amizade, contribuindo diretamente para a sua formação e distinção enquanto um grupo”, que pode ser identificado por “um corpo de práticas em comum ou um etos distinguível.” (WILLIAMS, 2011, p. 201-203)

No caso do grupo intelectual formado em torno do *saloon* estadunidense, podemos observar que a comunhão de ideias entre seus integrantes teve um papel central em sua “amizade.” Em certos casos, como ocorreu com Mabel Dodge e John Reed, a amizade chegou a dar lugar ao romance, visto que a anfitriã do *saloon* teve um caso amoroso com o jornalista na época. (LASCH, 1966) Quanto ao que podemos identificar como um “etos distinguível” do grupo, destacamos a simpatia pelas classes mais baixas, um posicionamento crítico frente à modernidade capitalista e a defesa das relações comunitárias. Esses três pontos perpassavam as diferentes ideologias às quais cada um dos intelectuais participantes do *saloon* se vinculava.

Enquanto Tannenbaum e Ema Goldman, por exemplo, se identificavam como anarquistas e John Reed como marxista, John Collier e Mabel Dodge não se vinculavam a uma ideologia específica. Apesar de se aproximarem claramente das ideologias de esquerda, ambos não se identificavam totalmente com nenhuma delas. Além disso, Collier e Dodge se diferenciavam em relação aos outros intelectuais citados por sua sensibilidade artística, sendo ambos escritores. Além disso, os dois também compartilhavam de um marcante apego à natureza, o que os uniu ainda mais enquanto amigos e os fez se aproximarem de forma empática do universo indígena, visto por eles não só como um tipo de sociedade que preservava os laços humanos comunitários, mas também garantia o equilíbrio do meio ambiente.

Pensamos que o grupo ou “círculo” de intelectuais reunido em torno do *saloon* de Mabel Dodge – e não apenas ela própria, que foi estudada por Christopher Lasch – pode ser pensado como parte dos “novos radicais.” De acordo com o autor, para a definição do “novo radicalismo” – herdeiro da tradição de dissenso estadunidense –, “os rótulos políticos particulares são de pouca importância”, sendo que havia, por exemplo, “novos radicais” especificamente socialistas ou progressistas, no sentido amplo. Segundo Lasch,

o que realmente definiu esse conjunto de intelectuais foi o “ponto de vista” a partir da qual fizeram sua crítica social. Eles assumiram e “cultivaram deliberadamente” um olhar específico, que se baseava num “esforço para ver a sociedade de baixo para cima.” Mais do que simplesmente defender as causas dos marginalizados, eles tiveram a capacidade de “identificar-se com os excluídos e tentar olhar o mundo a partir da perspectiva deles.” Para Lasch, essa “inversão de perspectiva” foi o traço característico e o que foi realmente “valioso e criativo no novo radicalismo”. (LASCH, 1965, p. 18-19) Em nossa visão, os intelectuais citados que fizeram parte do *saloon* compartilhavam desse “ponto de vista”, apesar de não possuírem a mesma identificação ideológica.

A relação de amizade de John Collier com Mabel Dodge foi extremamente importante para sua trajetória posterior como indigenista. Dodge foi a responsável por apresentar o universo indígena a Collier, ao convidá-lo, em 1920, para conhecer a cidade de Taos, no Novo México, e os *pueblos* indígenas que existiam ali. Ela vivia em Taos desde 1917, quando, em uma viagem que fazia com o marido, conheceu e se apaixonou por um indígena da região, chamado Antonio Luhan, com quem se casou e permaneceu casada pelo resto da vida. (KELLY, 1983, p. 118)

Mabel Dodge tornou-se, então, Mabel Dodge Luhan, nome pelo qual é mais conhecida por seu trabalho intelectual. Após seu casamento com Antonio Luhan, ela dedicou-se a trabalhar em prol dos indígenas e formou em Taos uma espécie de colônia intelectual, para a qual convidava diversos intelectuais e artistas que lá se estabeleciam.²²

De forma semelhante a Collier, Mabel Dodge também defendia a concepção de que o mundo ocidental estava “corrompido”, enquanto os indígenas conservavam seus laços comunitários intactos bem como uma relação harmônica com o meio ambiente. (LASCH, 1965, p. 282-283) Podemos notar que a ideia crítica de Collier sobre a “modernidade degenerada” – que no pensamento dele acabou ganhando como contrapartida uma visão positiva sobre as sociedades indígenas – era, em grande medida, compartilhada não apenas por Mabel Dodge, mas por boa parte do círculo intelectual ao qual ele se ligou através das reuniões no *saloon*, que envolvia diversos posicionamentos críticos à modernidade capitalista. Outra coisa importante que identificamos nesse “círculo intelectual” é sua possível relação com o interesse de Collier pelo México.

²² Em Taos, Mabel Dodge Luhan escreveu suas principais obras, como sua monumental autobiografia, composta por quatro volumes, publicados entre 1933 e 1947. A escritora viveu o resto de sua vida em Taos, vindo a falecer em 1962. (LASCH, 1965, p. 258).

A época do contato de Collier com John Reed no *saloon* corresponde ao período imediatamente anterior ao jornalista ter sido enviado ao México para cobrir a Revolução Mexicana, o que culminou na publicação de seu famoso *Insurgent Mexico*, em 1914. Essa obra foi uma das mais importantes do período a expressar uma visão positiva acerca da Revolução do país vizinho no cenário estadunidense. Em 1914, a Revolução passava pelo contexto mais agudo de sua guerra civil e foi também o momento em que os Estados Unidos invadiram o México.²³

Percebemos que Collier dá pouco destaque à figura de John Reed em sua autobiografia, o que possivelmente pode ser explicado pelo fato de seu contato com o jornalista ter sido usado como arma por seus opositores, para o acusarem de comunista, na época de sua nomeação como Comissário dos Assuntos Indígenas. (COLLIER Jr., 1983, p. 18) Mas é possível que o contato entre ambos possa ter sido significativo, já que Reed também era um frequentador assíduo do *saloon*.

Outro importante frequentador desse espaço de sociabilidade intelectual que também se destacou por seu interesse pelo México revolucionário foi Frank Tannenbaum. No caso deste, a relação com John Reed cumpriu, sem dúvida, um papel muito importante. Como aponta Tenorio-Trillo (1995), Reed representou um “exemplo de militância e inteligência para muitos jovens imigrantes, entre eles Frank Tannenbaum.” (TENORIO-TRILLO, 1991, p. 98)

Tannenbaum e Collier tiveram uma longa amizade, que possivelmente começou no *saloon*. O historiador anarquista desempenhou um papel decisivo na aproximação de Collier, já então como Comissário de Assuntos Indígenas, com o México nos anos 30. Exploraremos esse assunto no próximo capítulo.

²³ Os fuzileiros navais estadunidenses invadiram o porto de Vera Cruz, no México, em abril de 1914 com a intenção de forçar o fim da guerra civil mexicana. O livro de John Reed, que foi publicado no mesmo ano, foi escrito a partir da presença do jornalista no norte do México, onde procurou desvendar a personalidade de um dos mais importantes personagens da Revolução Mexicana e que comandava a principal força militar no período, o líder camponês Pancho Villa. *Insurgent Mexico* foi traduzido para o português inicialmente como *México rebelde*, mas as traduções mais recentes mantiveram o título mais próximo do original em inglês, *México insurgente* (2010).

Capítulo 2

Collier indigenista e a conexão com o México revolucionário nas décadas de 1930 e 1940

2.1. O indigenismo de John Collier e a conexão com o México pós-revolucionário

Ao final da década de 1920, Collier já havia se tornado um dos mais destacados e combatentes indigenistas dos Estados Unidos, ficando conhecido como “o advogado dos índios”, expressão utilizada inicialmente de forma irônica por seus inimigos políticos. Em reconhecimento a sua atuação, foi nomeado Comissário dos Assuntos Indígenas por Franklin D. Roosevelt logo no início de seu governo. Além de toda atuação que descrevemos anteriormente em defesa dos *pueblos* do Novo México, durante a década de 20 o ativismo de Collier pela causa indígena também envolveu a publicação do periódico *American Indian Life*, editado por ele entre 1923 e 1933. Collier só deixou a direção do periódico ao ser nomeado Comissário, cargo no qual permaneceu durante todo o período de governo de Roosevelt, de 1933 até 1945, só deixando a função após a morte do presidente.

Na década de 1930, Collier veio a se tornar um dos mais importantes *New Dealers*, como foram chamados nos Estados Unidos os indivíduos que ocuparam posições na administração do presidente Franklin D. Roosevelt e que partilhavam da posição intervencionista e reformista que ditou a implantação do *New Deal*. (SCHWARZ, 1993, p. 5)

Durante a gestão de Collier à frente do *Bureau of Indian Affairs* (BIA), ao longo de todo o governo de Franklin D. Roosevelt (1933-45), a questão indígena estadunidense foi pensada a partir de um diálogo continental, inserida na lógica da Política de Boa Vizinhança, que oficialmente caracterizava as relações dos Estados Unidos com a América Latina. Durante esse período, pelo menos em relação à questão indígena, houve por parte da potência continental uma postura menos marcada pela ideia de superioridade, que historicamente caracterizou sua relação com a América Latina.

Como destacado por Wilbert Terry Ahlstedt (2015), no período do *New Deal* estadunidense houve uma importante mudança na visão de líderes políticos do país em relação ao México, passando de uma histórica visão pejorativa em relação ao vizinho hispano-americano para uma postura de “admiração”. O próprio presidente Franklin D. Roosevelt e boa parte do círculo de políticos e intelectuais ligado a ele expressaram apoio

e até admiração pelas reformas que estavam sendo realizadas pelo México a partir da Revolução de 1910, principalmente em relação à reforma agrária e educação rural.

Ahlstedt destaca que John Collier era um dos mais entusiastas em relação ao México no período e cita outros autores que estudaram o assunto e observaram da parte do presidente F. D. Roosevelt não só uma visão favorável em relação às reformas mexicanas, como também a percepção de que muitas delas deveriam ser “imitadas” pelos Estados Unidos. Enquanto Collier afirmava que “o México t[inha] lições a ensinar aos Estados Unidos em matéria de escolas e administração indígena, pois as suas [eram] revolucionárias e marca[va]m época”, o presidente Roosevelt teria respondido que era “uma pena que os Yankees não conseguiram aperfeiçoar o processo da sua civilização através de uma imitação da cultura mexicana.” (DELPAR, 1992 e DWYER, 2008 *apud* AHLSTEDT, 2015, p. 3)

A resposta de Roosevelt é interessante pois ela mostra que a visão positiva em relação ao México que ganhava espaço naquele período, principalmente entre pessoas identificadas às propostas reformistas do *New Deal*, não era partilhada por todos no país. Como Ahlstedt observou, apesar de que aquele foi “um momento quando muitos americanos viram o México como um país com lições a ensinar”, boa parte dos estadunidenses continuaram com seus “pontos de vista racistas” em relação ao México. (AHLSTEDT, 2015, p. 3)

A principal inspiração para a atuação de John Collier como Comissário veio das políticas indigenistas do México pós-revolucionário. Seu interesse pelo México pode ser associado, em grande medida, ao que o historiador mexicano e professor da Universidade de Chicago, Mauricio Tenorio-Trillo, define como um “*radical momentum*” da intelectualidade estadunidense, ocorrido na década de 1930, em consonância com o reformismo característico daquela década. Segundo o autor, essa época foi marcada por um “redescobrimto do México” (o México pós-revolucionário) por parte da esquerda estadunidense, sobretudo a intelectualidade nova iorquina, entre a qual ele destaca a figura de Frank Tannenbaum. (TENORIO-TRILLO, 1991, p. 106-109)

Antes de escrever *The Mexican Agrarian Revolution* (1929), que se tornou um dos maiores expoentes das primeiras análises historiográficas da Revolução Mexicana, que exaltavam seu caráter agrário e indígena (BARBOSA; LOPES, 2001), Tannenbaum viajou ao México, entre 1922 e 1923, como correspondente das revistas *Century Magazine* e *Survey Graphic*. Em 1924, coordenou uma edição desta última revista em que escreveu suas impressões acerca do México pós-revolucionário da seguinte forma:

“há um futuro no México, um futuro cultural que pode muito bem ser o maior renascimento do mundo contemporâneo.” (TANNENBAUM, 1924, p. 124)

Através de sua amizade com o historiador anarquista, John Collier foi apresentado ao indigenista e educador mexicano Moisés Sáenz que havia sido o organizador das escolas rurais mexicanas nos anos 20. Isso ocorreu no contexto em que Collier se tornou Comissário dos Assuntos Indígenas, em 1933. Ao assumir o cargo, ele manifestou a ideia de que seria necessária a ajuda de um “expert” para construir soluções para a questão indígena nos Estados Unidos. Então, seu amigo Tannenbaum, grande conhecedor do México revolucionário, lhe indicou o “doutor” Sáenz e o Comissário o viu como o personagem perfeito para indicar o caminho para as reformas estadunidenses. (AHLSTEDT, 2015, p. 148; 157)

Uma das primeiras ações de John Collier como Comissário foi convidar Moisés Sáenz para fazer um amplo estudo da situação indígena estadunidense na forma de uma consultoria ao BIA. Desde então, Sáenz e Collier se tornaram amigos e passaram a atuar com muita proximidade, concebendo o indigenismo em uma perspectiva continental e não apenas nacional, como mostraremos.

Em janeiro de 1934, os resultados da consultoria de Sáenz sobre a questão indígena nos Estados Unidos foram apresentados em uma conferência na capital do país. Tal conferência, que foi convocada por Collier, contou com a participação de importantes autoridades políticas dos Estados Unidos, como o Secretário do Interior, Harold L. Ickes, o Secretário da Agricultura, Henry A. Wallace, entre outros oficiais do governo e membros do BIA. Em sua fala, Sáenz recomendou que o BIA redirecionasse seus esforços da busca pela centralização e eficiência administrativa para a concessão de uma maior autonomia aos povos indígenas na organização interna das comunidades, sobretudo através da escolha de seus representantes locais. (AHLSTEDT, 2015, p. 211-212)

Na conferência, Collier buscou discutir a revogação da chamada Lei de loteamento (*Allotment Act*), que havia sido aprovada em 1887, pela qual os territórios indígenas nas reservas foram divididos em lotes individuais, o que ocasionou a desapropriação de grande parte das terras dos povos autóctones naquele país. O historiador Preston Roberts Jr. (2010) explica que, na prática, o *Allotment Act* foi uma “política sistemática de erradicação” das formas de organização social indígena, uma política que “condenou os nativos à vida de dependência” em relação às “rações” estatais, situação que foi usada como “arma” por parte do BIA, que negava a ajuda governamental

para os índios que se recusassem a ser assimilados, ou seja, a abandonar sua cultura. (ROBERTS Jr., 2010, p. 8)

A Lei de loteamento resume, em grande medida, as aspirações do BIA entre meados do século XIX até as primeiras décadas do XX. A política indigenista seguida pelos Estados Unidos nessa época unia, de uma forma quase paradoxal, ideias segregacionistas e, ao mesmo tempo, assimilacionistas em relação os grupos indígenas. Estes, inicialmente, foram segregados fisicamente nas reservas indígenas e, em seguida, submetidos a uma “política de erradicação” de suas culturas, o que envolveu o banimento de tudo o que era considerado como “costume indígena.” A política indigenista estadunidense até as primeiras décadas do século XX voltou-se fortemente para a promoção da cultura ocidental entre as crianças indígenas antes mesmo que essas aprendessem as línguas nativas, através de sistemas de educação compulsória que tinham, geralmente, um caráter religioso. As crianças indígenas eram obrigadas a frequentar escolas em regime de internato, fora das reservas, as chamadas *boarding schools*, e ali todo e qualquer elemento que remetia às culturas indígenas era condenado e as desobediências punidas inclusive através de castigos físicos. (ROBERTS Jr., 2010, p. 8-9)

Foi exatamente esse histórico paradigma indigenista estadunidense que John Collier, enquanto Comissário dos Assuntos Indígenas, visou combater. Para isso, no começo de sua gestão buscou congregar o apoio político necessário para viabilizar as mudanças. Na mesma conferência de 1934 na capital federal, em que Moisés Sáenz apresentou o relatório final de sua consultoria e na qual estiveram presentes as autoridades políticas mencionadas, Collier também reuniu diversas organizações que atuavam em prol da questão indígena no país, como a *American Indian Defense Association*, *Indian Rights Association*, a *National Council of American Indians* e a *General Federation of Women's Clubs*. No final da conferência, houve consenso por parte dos participantes de que o BIA deveria, gradativamente, transferir poderes às comunidades indígenas, ou seja, conceder maior autonomia aos grupos autóctones em suas questões internas e focar os esforços da instituição federal em garantir as questões sociais mais gerais, como o acesso dos indígenas a saúde e educação, sendo que essa deveria respeitar as línguas nativas. Ao acordar pelo fim de projetos assimilacionistas, como os levados a cabo até então, o que incluía o fim da Lei de Loteamento, a conferência representou um marco na reestruturação do BIA. (AHLSTEDT, p. 212-214)

Umas das primeiras medidas de Collier, enquanto Comissário, foi a promulgação da Circular 2970, intitulada *Religious Freedom and Indian Culture*. Tal documento, apresentado em janeiro de 1934, já evidenciava a quebra de paradigma que a gestão de Collier viria a representar nos Assuntos Índigenas dos Estados Unidos. Por meio desse documento, ficou determinada a não interferência nas cerimônias e práticas religiosas indígenas. O documento previa, ainda, como desejável que os grupos indígenas fossem bilíngues e, portanto, não abandonassem suas línguas nativas em detrimento do inglês. Ademais, a circular ainda afirmava que as artes e demais aspectos das culturas indígenas deveriam ser valorizadas por parte do BIA. (TALBOT, 2006, p. 24)

A Circular promulgada por Collier, em grande medida, pode ser vista como uma resposta aos esforços da gestão anterior do BIA, do Comissário Charles H. Burke, no sentido de proibir práticas culturais e religiosas dos indígenas. Como abordamos no primeiro capítulo, Burke, apoiado por grupos protestantes, buscou cercear as expressões culturais indígenas, particularmente as religiosas. (PHILP, 1977, p. 56-57) A Circular de Collier, de 1934, permite observar certos aspectos muito importantes a respeito de suas concepções acerca das populações indígenas. Através de iniciativas como a manutenção das línguas indígenas tradicionais, dentro de um projeto bilíngue, Collier também pretendia restaurar um senso de orgulho cultural por parte dos nativos.

Esse tipo de posicionamento de Collier em relação aos indígenas evidencia uma visão marcada pelo relativismo cultural, o que o coloca em diálogo com ideias que passaram a povoar o horizonte da sociedade estadunidense a partir das primeiras décadas do século XX. O fato desse contexto histórico nos Estados Unidos ter desencadeado em importantes transformações no campo das Ciências Sociais, em especial o da Antropologia, sugere possíveis influências dessas transformações sobre as convicções de John Collier e sua caracterização como um cientista social, em grande medida autodidata, e um antropólogo de ofício. Esse é um lado da trajetória intelectual de Collier que ajuda a compreender suas propostas enquanto Comissário.

A virada do século XIX para o XX nos Estados Unidos, com as intensas transformações sociais geradas pela modernização, desencadeou um contexto de maior circulação e pluralidade de ideias na sociedade estadunidense. Por um lado, a chegada dos imigrantes levou à intensificação de concepções racistas de superioridade étnica anglo-saxã, propagada por parte de uma elite WASP (*White, Anglo-Saxon and Protestant*), ressentida com a crescente diversidade étnica nos Estados Unidos. Essa atmosfera racista

acabou por encontrar uma justificação “científica” nos trabalhos racialistas²⁴ de Arthur Gobineau e, sobretudo de Herbert Spencer, que foram amplamente difundidos entre parte das elites dos Estados Unidos entre finais do século XIX e primeiras décadas do XX. (BLANCHETTE, 2006, p. 199)

Mas, por outro lado, o excessivo racismo da sociedade estadunidense também acabou por ocasionar um movimento de ideias contrário a essas concepções dentro das Ciências Sociais, culminando na ascensão de concepções caracterizadas pelo relativismo cultural. Um dos principais marcos nesse sentido pode ser encontrado nas bases da Antropologia Cultural, encabeçada por Franz Boas, em seu rompimento com o evolucionismo. (CHICARINO, 2015, p. 43) Em sua obra *The Mind of Primitive Man*, datada de 1911, Boas escreveu uma espécie de manifesto antirracista, ao mostrar, por meio dos embasamentos científicos da época, que as diferenças entre as supostas “raças” não teriam relação com fatores biológicos, como características físicas e inatas, mas eram, muito mais, explicadas por fatores históricos, sociais e da relação dos seres humanos com o meio ambiente. (BLANCHETTE, 2006, p. 204) Nessa mesma obra, Boas expôs uma proposição muito clara a respeito da aplicação do relativismo cultural às Ciências Humanas, como podemos observar no trecho a abaixo:

É um tanto difícil pra nós reconhecer que o valor que atribuímos à nossa civilização se deve ao fato de que nós participamos desta civilização e que ela esteve controlando todas as nossas ações desde o instante em que nascemos; mas é certamente concebível que possa haver outras civilizações, baseadas talvez em tradições diferentes e num diferente equilíbrio entre emoção e razão, que não tenham menos valor que a nossa, embora talvez nos seja impossível apreciar seus valores sem termos crescido sob sua influência. [Contudo] a teoria geral da avaliação das atividades humanas, desenvolvida pela pesquisa antropológica, nos ensina uma tolerância maior do que aquela que professamos atualmente. (BOAS, 2010 [1911], p. 154)

Boas foi o fundador da denominado Escola Cultural Americana, uma corrente antropológica cujo princípio partia do entendimento de que cada cultura possui seus “próprios caminhos em função dos diferentes eventos históricos que enfrentou”. (LARAIA, 2001, p. 20) Ademais, enquanto professor na Universidade de Columbia, ele também foi um destacado formador de novos pesquisadores, impactando toda uma

²⁴ Como propõe Tzvetan Todorov (1993), usamos a palavra racialismo para diferenciar as teorias raciais pretensamente embasadas cientificamente do racismo enquanto comportamento.

geração de antropólogos, entre os quais destacam-se nomes como o de Alfred Kroeber, Juan Comas, Manuel Gamio e Ruth Benedict. (MOURA, 2006)

A influência da Antropologia, principalmente da culturalista, na trajetória indigenista de John Collier foi algo marcante. Desde de sua atuação em defesa dos indígenas durante a década de 1920, ele já havia buscado aconselhamento científico de antropólogos para seus projetos. Em sua autobiografia, Collier afirmou ter chegado a convidar o próprio Franz Boas para participar de uma pesquisa sobre os indígenas Mescaleros Apaches, em 1922. Segundo ele, sua tentativa de recrutar Boas não foi exitosa, pois seu convite foi recebido com desdém pelo antropólogo. Collier chega a mencionar até mesmo um certo atrito com o antropólogo pois, segundo ele, Boas teria sido contrário a sua nomeação como Comissário dos Assuntos Indígenas, afirmando que “suas ideias [de Collier] eram impraticáveis e idealistas.” (COLLIER, 1963, p. 181-216; 187)

Ao longo de todo o seu envolvimento com a questão indígena nos Estados Unidos, desde o ativismo dos anos 20 até o período como Comissário, nas décadas de 30 e 40, John Collier sempre considerou que as contribuições da Antropologia eram imprescindíveis para melhorar a condição de vida dos grupos nativos e combater a sua assimilação forçada. Enquanto líder da *American Indian Defense Association*, entre 1923-1933, Collier recrutou vários antropólogos para a auxiliar a organização, como Frederick Webb Hodge, John L. Harrington, Father John M. Cooper e Alfred Kroeber, este último um aluno de Franz Boas. (COLLIER, 1963, p. 216-217) Em razão dessas relações, Collier já era uma figura conhecida também nos meios antropológicos quando foi nomeado Comissário dos Assuntos Indígenas.

Embora tenha destacado em sua autobiografia que Franz Boas havia se oposto a sua nomeação como Comissário, ele e o antropólogo mantiveram contato durante sua gestão à frente do BIA. Em 1933, por exemplo, logo que Collier assumiu o comissariado, Boas enviou-lhe uma carta expressando sua visão acerca dos efeitos negativos do sistema vigente de loteamento de terras dos povos indígenas, assim como dos abusos do sistema de educação compulsória sobre os jovens indígenas. Segundo o antropólogo, o conjunto da atuação oficial do governo estadunidense sobre os povos nativos acabava por incutir neles o desprezo por seus próprios costumes e crenças, uma situação que Boas esperava ver superada. (LEWIS, 2001, p. 454-461) Isso mostra que, apesar de não ter aceitado participar do projeto de pesquisa proposto por Collier nos anos 20, a visão manifestada pelo famoso antropólogo, nos anos 30, compartilhava do mesmo desejo de reforma do

indigenismo oficial estadunidense da época. Em 1934, Boas chegou a recomendar a Collier a contratação de Ella Deloria, uma de suas alunas, para auxiliá-lo nas pesquisas produzidas pelo BIA. (LEWIS, 2001, p. 454-461)

Como já mencionamos, a Circular 2970, editada no início do comissariado de Collier, mostrava toda uma preocupação pela preservação das tradições indígenas e, sem dúvida, foi impactada pelos desenvolvimentos da Antropologia Cultural nos Estados Unidos, em sua luta para romper com os paradigmas evolucionistas e racialistas. De fato, podemos perceber uma grande convergência entre as concepções de cultura presentes em John Collier, Franz Boas e alguns destacados boasianos, como Edward Sapir, Margaret Mead, Scudder Mekeel e Ruth Benedict. Isso foi observado pelo antropólogo estadunidense e professor da UFRJ Thaddeus Gregory Blanchette (2006), que, contudo, chama a atenção para o fato de que essas ideias já “t[inh]am sido estabelecidas” no pensamento de Collier “bem antes” de os principais discípulos de Boas começarem a escrever. (BLANCHETTE, 2006, p. 265)

Mas também podemos observar importantes diferenças entre o pensamento social de John Collier e o dos antropólogos boasianos mencionados. Collier acreditava que as culturas primitivas poderiam ensinar à sociedade ocidental moderna importantes valores já “degenerados” pela modernidade industrial capitalista. Essa visão diverge da grande maioria dos antropólogos culturalistas da primeira metade do século XX, pois eles, como destaca Blanchette, apesar de terem firmado um “compromisso” com o relativismo, não conseguiram romper, de forma completa e definitiva, com a visão de um “sentido geral da história humana em termos evolutivos.” (BLANCHETTE, 2006, p. 265)

Durante a administração de Collier à frente do BIA sua proximidade com a Antropologia se intensificou ainda mais, principalmente em relação à Antropologia Aplicada. Esse ramo da ciência antropológica pode ser entendido como uma “teoria da prática”, ou seja, “um conjunto de princípios que predizem ou explicam como o conhecimento gerado pela pesquisa” deve ser “traduzido em ação”, em muitos casos, fornecendo o embasamento científico para a aplicação de políticas públicas. (RYLKO-BAUER; SINGER; WILLIGEN, 2006, p. 185)

Como mostra Lawrence Kelly (1980), desde o início de sua gestão no BIA, Collier voltou-se aos antropólogos buscando embasamento científico para as reformas que buscava implantar. Logo que assumiu o comissariado, em 1933, antes de enviar ao Congresso a proposta do *Indian Reorganization Act* (IRA), ele a enviou a alguns dos

principais antropólogos do país,²⁵ pedindo que opinassem sobre sua aplicabilidade. O novo Comissário de Assuntos Indígenas preparou um questionário para que os antropólogos apresentassem informações, com base em suas pesquisas, sobre “a estrutura das organizações políticas indígenas, práticas envolvendo a posse da terra e a relação dos indígenas com os direitos de propriedade.” (KELLY, 1980, p. 6-7)

As respostas dos antropólogos foram, em grande medida, favoráveis às propostas de Collier, o que representou um aval científico inicial para o *Indian New Deal*, como ficou conhecido o conjunto de políticas públicas voltadas para os povos nativos durante a administração de Franklin D. Roosevelt, quando Collier exerceu a função de Comissário de Assuntos Indígenas. Esse foi um período de grande singularidade no tratamento da questão indígena nos Estados Unidos. Para se ter uma ideia do quão destoante foi a relação da administração Roosevelt com a questão indígena em comparação não só com as antecessoras, mas também com as sucessoras, basta citar o fato de que, em 1936, ele foi o primeiro presidente estadunidense a visitar uma reserva indígena, algo que só veio a se repetir com Bill Clinton em 1999, mais de sessenta anos depois. (ZIÓLKOWSKA-BOEHM, 2019)

O núcleo das políticas do *Indian New Deal* foi representado pelo Ato de Reorganização Indígena (IRA), que se consistiu em um conjunto de medidas propostas pelo BIA e aprovadas pelo Congresso estadunidense em 1934, que previa, entre outras coisas, a posse comunal das terras indígenas; a escolha dos representantes dos conselhos locais das comunidades nativas de acordo com suas tradições; um sistema de crédito agrícola comunitário, direcionado às comunidades, não aos indígenas enquanto indivíduos; a capacitação administrativa, profissional e vocacional dos indígenas e sua preferência para a ocupação de cargos no BIA.²⁶

A partir de seu contato com os antropólogos, Collier passou a ter uma progressiva inserção nos meios acadêmicos, frequentando encontros da área e aproximando-se de jovens antropólogos simpáticos à Antropologia Aplicada e dispostos a trabalhar no BIA. Através desse contato, o Comissário conseguiu criar dentro do BIA, em 1936, uma Unidade de Antropologia Aplicada (UAA), que realizou diversos estudos visando encontrar mecanismos para que as políticas do BIA para o desenvolvimento econômico

²⁵ Entre os antropólogos contatados por Collier, destacam-se os nomes de Franz Boas, Alfred L. Kroeber, Robert Lowie, Fred Eggan e Ralph Linton, entre outros. (KELLY, 1980, p. 7)

²⁶ O texto do *Indian Reorganization Act* encontra-se disponível em: <http://aghca.org/wp-content/uploads/2012/07/indianreorganizationact.pdf> (Acesso em 04/01/2019).

dos grupos indígenas pudessem ser implantadas sem prejudicar suas estruturas culturais tradicionais. (KELLY, 1980, p. 10)

A UAA teve uma vida curta, funcionando somente entre 1936 e 1938, quando foi desativada, sobretudo por falta de verbas. Contudo, a desativação da unidade não representou o fim do envolvimento dos antropólogos nas políticas públicas elaboradas pelo BIA, já que Collier continuou a requisitar a expertise antropológica em seus projetos, algo que teve continuidade durante toda a sua gestão como Comissário. Apesar de seu curto funcionamento, a UAA representou um marco na oficialização da Antropologia Aplicada nos Estados Unidos, pois esse era um campo que ainda estava em desenvolvimento na década de 1930. (BLANCHETTE, 2006, p. 34)

Um dos aspectos mais importantes a ser destacado em relação ao IRA de 1934 é que ele garantia o direito de escolha às tribos indígenas, que poderiam optar por se vincular ou não ao novo conjunto de medidas oficiais. Em cada reserva indígena foi realizada uma votação para determinar a adoção ou não do Ato de Reorganização. Ainda na fase de construção da proposta de lei, Collier visitou diversas reservas indígenas do país a fim de angariar apoio dos próprios nativos a sua proposta de lei. Apartir dessas visitas, o Comissário inseriu no projeto inicial diversos pontos para atender as reivindicações dos nativos. (BLANCHETTE, 2006, p. 336)

Durante o processo de diálogo com as comunidades nativas, Collier recebeu o importante apoio do indígena Antonio Luhan, esposo de sua amiga Mabel Dodge Luhan. Em uma carta enviada a Collier em 1934, ele comentou sobre seus esforços entre as lideranças indígenas para esclarecê-las da importância de aceitarem o IRA:

Eu disse [a eles, os chefes tribais]: “nós temos um verdadeiro amigo em John Collier. Ele realmente gosta dos índios. No passado, nós tivemos Comissários contra nós, que tentaram acabar com nossas danças e cerimônias religiosas. [...] Agora ele [Collier] olha adiante e como se estivesse construindo uma parede ao nosso redor para nos proteger – e este Wheeler-Howard Bill [outro nome pelo qual o IRA ficou conhecido] é nossa parede. E, nenhum homem branco [...] poderá entrar e tirar de nós nossa terra ou nossa religião, que estão conectadas.”²⁷
(Carta de Antonio Luhan a John Collier reproduzida em LUHAN, 2007 [1935], p. 215-220)

²⁷ I said, “We have got a real friend in John Collier. He really likes Indians. In past time, we had Commissioners against us who tried to stop our ceremony dances and our dances-religious. Now, he look far ahead and it is like he is putting a wall all around us to protect us - and this Wheeler-Howard Bill is this wall. And no white man [...] can come inside and take away our land or our religion which are connected together.” (LUHAN, 2007, p. 215-220)

Segundo Collier em *United States Indian Administration as a Laboratory of Ethnic Relations*, um texto que publicou em 1945, logo após deixar o comissariado, fazendo uma espécie de balanço de sua gestão, as tribos e reservas indígenas que aceitaram ser inseridas na legislação do IRA de 1934 representavam três quartos do total dos nativos do país. (COLLIER, 1945, p. 278)

Como destacamos no início deste capítulo, a formulação do IRA foi fruto, em grande medida, da consultoria realizada pelo indigenista mexicano Moisés Sáenz, a pedido de John Collier, logo que este se tornou Comissário. De fato, é possível perceber várias influências do indigenismo mexicano pós-revolucionário e, principalmente, das ideias do próprio Sáenz na nova legislação indigenista estadunidense. Podemos destacar como uma questão central do IRA – e que representava uma enorme ruptura dentro do tratamento da questão indígena nos Estados Unidos – a determinação da restauração do caráter comunal das terras indígenas. No cenário estadunidense, o ativismo pró indígena até aquele momento, em geral, defendia simplesmente o respeito aos lotes individuais conferidos aos indígenas dentro das reservas, que era o padrão histórico estadunidense. Somente depois do contato com a realidade mexicana, é que Collier passou a defender a restauração e preservação da estrutura comunal das terras indígenas, de forma semelhante ao que estava ocorrendo no México revolucionário através da formação de *ejidos*,²⁸ previstos na Constituição de 1917.

Uma outra questão central do IRA foi o respeito e a busca pela preservação das culturas indígenas, principalmente suas línguas e tradições religiosas. Esse é um aspecto muito interessante de observar, pois nesse sentido a posição de Collier já se mostrava consolidada antes do contato com o México e podemos até mesmo levantar a hipótese de que seu contato com Moisés Sáenz tenha contribuído para a mudança da perspectiva indigenista do mexicano.

Ao longo de toda sua trajetória de atuação em defesa dos grupos indígenas – desde o ativismo da década de 1920, passando pelo período do comissariado e inclusive depois de deixar o cargo –, John Collier nunca defendeu uma perspectiva assimilacionista, que

²⁸ Os *ejidos* previstos na Constituição mexicana de 1917 eram uma forma específica de propriedade da terra, que era cedida pelo Estado em usufruto aos habitantes de terrenos familiares ou terras comunais indígenas. Essa propriedade era hereditária, mas não podia ser vendida, tendo em vista que a lógica da criação desse tipo de propriedade da terra, dentro do processo da Revolução Mexicana, era evitar a formação de latifúndios. Ver a respeito: Artigo 27 da Constituição mexicana de 1917. Apêndice de CÓRDOVA, 1977.

buscasse incorporar o indígena à nação, entendida como culturalmente homogênea, que era o grande paradigma indigenista do período.

Como explica o antropólogo mexicano Gonzalo Aguirre Beltrán (1990), a lógica da “incorporação indígena” era assimilar os indígenas à “civilização”, fazendo com que esses se afastassem daqueles traços considerados como negativos e que tanto “repugnam a cultura ocidental”, sobretudo suas “crenças religiosas e práticas mágico-religiosas no tratamento das enfermidades”, além da “ausência do afã economicista.” (AGUIRRE BELTRÁN, 1990, p. 156) Dentro desse paradigma, mesmo que, em alguns casos, houvesse certo respeito pelas línguas indígenas, a proposta era que os nativos se tornassem falantes das línguas nacionais, adotassem as culturas ditas nacionais e se tornassem cidadãos de uma “comunidade imaginada” como linguística, religiosa, culturalmente homogênea. Essa era a lógica de se “forjar a pátria”, como propunha o antropólogo mexicano Manuel Gamio, inspirado no processo da forja dos metais, em que se mesclam os diferentes para os unificar. (GAMIO, 1916)

John Collier, por sua vez, acreditava que era o mundo moderno que se encontrava em crise, enquanto nas sociedades indígenas era possível ao homem verdadeiramente “experencia[r] a grandeza” da existência. Na sua visão, era a modernidade degenerada que deveria aprender “as mensagens e lições indígenas” se quisesse ser transformada para alcançar a “renovação da personalidade humana.” (COLLIER, 1960 [1947], p. 30; 41)

Portanto, ao dirigir o BIA, de 1933 até 1945, Collier direcionou as políticas da instituição dentro de uma lógica marcada pela concepção de respeito e preservação das instituições tradicionais das comunidades nativas. A relação da autoridade federal estadunidense com as tribos e reservas indígenas passou a se organizar na forma de um “governo indireto”, que buscava dar autonomia às comunidades em seus assuntos internos, buscando fazer com que “as estruturas sócio-políticas nativas fossem reforçadas”, dentro das tradições ancestrais dos governos tribais. (BLANCHETTE, 2006, p. 328)

Acreditamos poder ilustrar a concepção de Collier sobre a autonomia das comunidades indígenas tomando como base a lógica do sistema federal estadunidense, posto que sua ideia era que as comunidades poderiam decidir sobre sua organização interna de forma similar às autonomias que os estados da federação possuíam em relação à União, de forma que pudessem conservar suas particularidades, sem deixarem de compor o mesmo país. No caso das comunidades indígenas, boa parte dessa autonomia dizia respeito à possibilidade de manter suas tradições culturais, como as línguas nativas

e as crenças e cerimônias religiosas, o que nos permite pensar esse modelo como uma espécie de federalismo cultural.

Ao contrário de muitos indigenistas da época, a preocupação com a preservação das especificidades culturais dos grupos indígenas sempre foi um ponto central da atuação de John Collier, o que se relacionava com sua crítica à modernidade degenerada pelo “homem tecnológico”, como já mostramos. Apesar de o indigenismo decorrente da Revolução Mexicana ter sido a principal referência para Collier em sua atuação como Comissário, principalmente no que dizia respeito à defesa da posse comunal das terras indígenas, acreditamos que a visão indigenista do estadunidense também pode ter impactado o mexicano Moisés Sáenz e contribuído para a grande mudança de sua perspectiva indigenista, que ocorreu na década de 1930. Sáenz se afastou do paradigma da “incorporação indígena”, que antes defendia, para chegar ao que ele, em sua última obra, chamou de “integracionismo” e que tem muita semelhança com o indigenismo de Collier.

Moisés Sáenz, durante boa parte de sua atuação indigenista no México, até o início da década de 1930, defendeu a mesma perspectiva incorporacionista que era o paradigma dominante na época e pretendia assimilar os indígenas à nação, basicamente a partir da ocidentalização.²⁹ Nessa perspectiva ele baseou sua atuação na organização das escolas rurais mexicanas e também seu trabalho como enviado oficial do governo mexicano para desenvolver um estudo sobre a questão indígena andina, no início dos anos 30, o que culminou na publicação de duas obras, que trazem a perspectiva da “incorporação indígena” até nos títulos: *Sobre el indio peruano* e *Sobre el indio ecuatoriano y su incorporación al medio nacional*. Ambos os livros sobre os Andes foram publicados em 1933, antes de seu contato com Collier e a realização da consultoria nos Estados Unidos.

Mas a partir da segunda metade da década de 1930, podemos perceber que ocorre uma grande mudança na visão indigenista de Moisés Sáenz, a qual se consolidou por volta do fim da década e marcou profundamente seu projeto de construção de um órgão indigenista continental, que veio a ser o Instituto Indigenista Interamericano (I.I.I.), idealizado por ele e apoiado de forma entusiasta por John Collier. A mudança de

²⁹ Como afirma Aguirre Beltrán (1990), a proposta de “incorporação indígena” à nação, ou seja, à civilização, foi a lógica que prevaleceu no indigenismo mexicano e latino-americano durante boa parte do século XX. Como mostra Henri Favre (1999), o indigenismo teve seu apogeu entre as décadas de 1920 e 1970, estando intimamente ligado aos projetos nacionalistas de países latino-americanos, dos quais o México foi um dos maiores expoentes.

paradigma operada por Sáenz e sua nova perspectiva indigenista, a partir da qual concebeu o projeto do I.I.I., foi descrita da seguinte maneira por ele em seu último livro, intitulado *México íntegro*, publicado em 1939:

Uma adequada teoria social teria que ser contrária à fórmula da “incorporação”. Ela seria recusada por [ser] simplista e por se basear em um conceito mecanicista do processo [social] [...], [pois] supõe uma espécie de amálgama no qual o conglomerado mexicano absorveria as unidades indígenas. [...] O processo social não é [...] um processo mecânico nem pode ter analogia com as combinações químicas. [...]

Em vez da incorporação, se impõe a tese da integração. Não incorporar o índio, mas integrar o México. [...] Integrar, estabelecendo a base física, a comunicação material, combatendo o isolamento [...]. [Uma] integração política [que seja] mais que escrever estatutos e formular jurisprudências, [que seja] o esforço diário para tornar a justiça social um fato. [...] [O índio], mais do que um problema especial [deve ser] simplesmente uma questão humana [...]. Em suma, um capítulo da integração do México. (SÁENZ, 2007 [1939], p. 145-6)

Percebemos nessas palavras de Sáenz uma crítica à perspectiva de Manuel Gamio e sua lógica da “forja” cultural em analogia à mescla de metais. Mas a crítica de Sáenz não era apenas contra Gamio, mas sim contra o paradigma indigenista hegemônico na época, que era o modelo da “incorporação indígena.” O integracionismo proposto por Sáenz em sua última obra tinha a mesma lógica pluralista do indigenismo de John Collier e se aproximava muito da perspectiva multicultural atual.³⁰ Collier e Sáenz, juntos, passaram a atuar no cenário continental a partir dessa outra lógica, que o mexicano passou a adotar e batizou de “integracionista” e que era muito semelhante ao que o estadunidense vinha defendendo havia quase duas décadas, desde o início de seu ativismo em prol dos indígenas.

2.2. A conexão John Collier e Moisés Sáenz e a formação do Instituto Indigenista Interamericano

Além da admiração pela experiência mexicana que John Collier e outros ligados ao projeto reformista de Roosevelt manifestavam, como já mostramos, houve uma relação direta entre o indigenismo mexicano e as políticas estadunidenses da época, a partir da

³⁰ Em sua apresentação da edição de 2007 da obra *México íntegro*, o cientista político mexicano José Antonio Aguilar Rivera, destaca a semelhança do integracionismo proposto nessa obra de Moisés Sáenz com a proposta de Luis Villorro, apresentada nos anos 90 e baseada no pensamento multicultural, de um “Estado plural”, caracterizado pelo reconhecimento da diversidade étnico-cultural que caracteriza o México. (AGUILAR RIVERA, 2007, p. 13-30).

consultoria realizada por Moisés Sáenz no início da gestão de Collier no BIA, em 1933. A consultoria do mexicano serviu como um referencial prático para a profunda reforma das políticas públicas voltadas aos povos indígenas nos Estados Unidos. Além da formulação de uma nova plataforma indigenista para o país, que foi sistematizada no IRA, o estreitamento do contato entre Collier e Sáenz também foi fundamental para a criação do primeiro órgão indigenista de caráter continental, o Instituto Indigenista Interamericano (I.I.I.).

Segundo Collier, em um texto de homenagem a Moisés Sáenz, publicado logo após sua morte inesperada, em fins de 1941, no *Boletín Indigenista*, que era uma das publicações oficiais do I.I.I., ele próprio teria sido, aparentemente, a primeira pessoa com quem Sáenz havia compartilhado sua ideia de criar um órgão indigenista continental, quando ambos estavam juntos na casa do mexicano. De acordo com Collier, “foi na casa do Dr. Sáenz, em Taxco, onde nasceu a ideia de fundar o Instituto Indigenista Interamericano.” (BI, nov. 1942, p. 11) O pressuposto da ideia de se fundar um órgão indigenista continental era o entendimento de que a questão indígena era um elemento em comum à maioria dos países americanos e, por essa razão, deveria ser pensada em uma perspectiva continental visando uma ação conjunta desses países.

Por meio desse entendimento da questão indígena, Sáenz e outros indigenistas ligados ao governo de Lázaro Cárdenas (1934-1940) organizaram, no último ano de governo deste, o Primeiro Congresso Indigenista Interamericano, que foi realizado em abril de 1940 na cidade mexicana de Pátzcuaro, no estado de Michoacán, de onde o presidente era originário e onde tinha sido governador antes de ser presidente. O Congresso Indigenista recebeu amplo apoio de Cárdenas e foi oficialmente convocado por seu governo. Esse Congresso foi o primeiro passo para a formação de uma instituição indigenista continental, que veio a ser o I.I.I. Como explica a historiadora Laura Giraudo (2011), que estudou a formação da instituição a partir do Primeiro Congresso Indigenista, o I.I.I. deveria se encarregar de uma série de atividades, como “a reunião e difusão de informações acerca dos indígenas, o trabalho científico, a celebração de reuniões periódicas, a coordenação das políticas indigenistas [em âmbito continental] e a promoção de filiais [de institutos indigenistas nacionais] nos países [do continente].” (GIRAUDO, 2011, p. 22)

John Collier, como Comissário de Assuntos Indígenas dos Estados Unidos, contribuiu significativamente para a organização do Congresso. Foi por meio dos “fundos adicionais”, fornecidos em parte pelo Comissário Collier e em parte pelo governo

Cárdenas, que Moisés Sáenz pode convidar para o evento personalidades ligadas a uma visão indigenista mais radical – como o boliviano radicado no Peru, Gamaliel Churata,³¹ os escritores peruanos Uriel García e José María Arguedas; e o escritor equatoriano Jorge Izaca –, que dificilmente seriam enviadas por seus governos ao evento como representantes oficiais. (GIRAUDO, 2011, p. 38-9)

O fato de Sáenz ter buscado congregar em Pátzcuaro alas indigenistas mais radicais abre perspectiva para discorrermos acerca de uma das principais características envolvendo o campo indigenista da época e que, por conseguinte, acompanhou a formação do projeto indigenista continental: a pluralidade de ideias e concepções em torno da questão indígena.

Segundo Laura Giraudo (2017), foi Moisés Sáenz que “possivelmente usou pela primeira vez o termo ‘indigenista’” em sua obra *Sobre el indio peruano y su incorporación al medio nacional*. Esse livro foi publicado em 1933 pela Secretaria de Educação Pública do México e Sáenz o escreveu quando ainda era partidário da lógica da “incorporação indígena”, como aparece no título do livro. O mexicano havia sido enviado pelo governo do seu país para o Peru para fazer uma análise da situação da questão indígena no país andino e o livro foi fruto desse trabalho. Após analisar a situação peruana, Sáenz considerou que esse país ocupava uma posição de vanguarda no que concernia ao debate em torno da questão indígena, não havendo, em sua opinião, “outro país na América em que a preocupação com o índio ou, pelo menos, com as questões indígenas, fosse mais profunda e difundida do que no Peru”. (SÁENZ, 1933, p. 278-279)

A partir da análise do país andino, Sáenz propôs uma classificação para os diferentes tipos de agentes envolvidos com a questão indígena não apenas no Peru, mas em todo o continente. Segundo ele, havia basicamente três grupos, que ele chamou de “indianistas”, “indianófilos” e “indigenistas”. Os primeiros seriam representantes de uma “tendência clássica”, aquela que “*estudava* o índio, que fazia dele um objeto de investigação e curiosidade científica”. Tal grupo seria composto, principalmente, por “historiadores, arqueólogos, etnógrafos e, em termos gerais, os antropólogos.” Os indianófilos, por sua vez, seriam um grupo composto mais por artistas, que podiam ser “publicistas, ensaístas, poetas, pintores ou músicos”, incluindo todos os que “nutr[ia]m

³¹ Na década de 1920 Gamaliel Churata liderou um dos mais importantes grupos do indigenismo andino, o grupo Orkopata, e foi diretor do *Boletín Titikaka*, editado pelo grupo na cidade peruana de Puno, perto da fronteira com a Bolívia. Sobre o *Boletín Titikaka* e sua importância no movimento das Vanguardas no Peru, consultar: VILCHIS CEDILLO, 2010; ESPEZÚA SALMÓN, 2007.

veneração pelo indígena ou os que se ocupa[va]m de difundir a apreciação pelo índio.” Já os indigenistas, de acordo com Sáenz, seriam os “promotores de uma política relacionada com o índio, os executores de programas que buscam sua ‘redenção’.” (SÁENZ, 1933, p. 278-279. Grifo no original).

Portanto, para explicar o papel dos indigenistas, Sáenz privilegiava a atuação política no sentido de elaboração de medidas práticas para melhorar a condição de vida dos grupos indígenas. Mas ele mesmo observou que podia haver uma certa interseção entre os três grupos. Segundo Sáenz, “o indigenista é quase sempre indianófilo e pode ser indianista, assim como este último pode as vezes reunir as qualidades características dos outros grupos”. (SÁENZ, 1933, 278-279) Mesmo assim, embora tenha enfatizado a possibilidade de convergência entre os três grupos elencados, sua própria diferenciação de cada um deles é um indicativo importante da grande diversidade de concepções e enfoques sobre a questão indígena no início dos anos 30. Isso, certamente, era um dificultador para a consolidação de um projeto indigenista único, de dimensões continentais, como era previsto no Congresso de Pátzcuaro.

Esse aspecto foi observado por Laura Giraudó (2011), que tem se dedicado a compreender a formação e atuação do I.I.I. ao longo do século XX. Sobre as origens da instituição, a autora destaca que “Pátzcuaro foi um espaço de discussão e representação de um amplo leque de perspectivas sobre a questão indígena, procedentes de variadas experiências e atores, que iam desde a ideia da necessária transformação e ‘melhora’ da vida dos indígenas”, até concepções em favor da “preservação” de seus costumes e instituições. Por essa razão, a autora considera que o indigenismo continental, surgido a partir do Congresso de Pátzcuaro, deu origem a um “campo quase profissional”, não podendo ser considerado como “profissional no sentido próprio”, uma vez que não se baseou propriamente na profissionalização antropológica, por exemplo, mas congregou “diferentes conhecimentos e setores com diferentes graus de profissionalização”. (GIRAUDO, 2011, p. 22-23)

Apesar da dificuldade relacionada às diferentes perspectivas indigenistas presentes no continente, de um modo geral o projeto continental que originou o I.I.I. teve bastante êxito. O Congresso de Pátzcuaro conseguiu uma resposta quase que unânime dos países americanos, sendo que somente Paraguai e Canadá não mandaram representantes oficiais para o evento. No próprio Congresso foi estabelecida a criação do I.I.I, que foi organizado por um Comitê Executivo, que contou com a participação de indigenistas de vários países. Além de Moisés Sáenz, primeiro diretor da instituição,

outro mexicano que integrou o Comitê foi o historiador Luis Chávez Orozco; além deles, estava o escritor guatemalteco Carlos Girón Cerna, que atuou como secretário do Comitê; outro representante da Guatemala foi o advogado David Vela; o próprio John Collier participou do Comitê representando os Estados Unidos; os escritores Uriel García e Antonio Díaz Villamil, representando o Peru e a Bolívia, respectivamente; e o Brasil também foi representado no Comitê Executivo do I.I.I. pelo antropólogo Roquette Pinto.³² (GIRAUDO, 2011)

O I.I.I. passou a funcionar poucos meses após o Congresso de Pátzcuaro e uma de suas primeiras ações foi dar início a suas publicações oficiais, a revista *América Indígena*, que foi sua principal publicação e teve o primeiro número em outubro de 1941, e o *Boletín Indigenista*, criado poucos meses antes, em agosto de 1941. Como mostrou Natally Dias (2018), o I.I.I. conseguiu articular em torno de si e de suas publicações uma importante rede transnacional de indigenistas que envolveu a participação de intelectuais dos mais diversos países do continente, mesmo de Paraguai e Canadá, que não tiveram participação oficial no Congresso de Pátzcuaro.

Moisés Sáenz foi o primeiro diretor do I.I.I. e de *América Indígena* (A.I.). Ele chegou a organizar o primeiro número da revista, mas morreu inesperadamente em outubro de 1941, no mesmo mês da primeira edição da revista. Portanto, o primeiro número de *América Indígena* (A.I.) foi o único dirigido por Sáenz, por isso ele é uma fonte muito importante para entender o projeto inicial da instituição. Após a morte do educador mexicano, o I.I.I. e sua publicação passaram por grandes mudanças, quando a direção passou a ser ocupada pelo antropólogo e arqueólogo mexicano Manuel Gamio, como abordaremos mais à frente.

John Collier teve sua primeira participação na revista A.I. na primeira edição da publicação oficial do I.I.I. Nesse momento, ele era o representante dos Estados Unidos no Comitê Executivo que estava organizando a instituição e que foi o órgão editor da primeira edição da revista. Collier publicou um importante artigo, que apareceu na revista em espanhol, ao contrário da grande maioria dos seus textos posteriores, que foram publicados em A.I. em inglês.

³² Edgard Roquette-Pinto (1884-1954) foi um dos mais destacados antropólogos brasileiros, além de ter realizado contribuições no campo da medicina, da radiodifusão e do cinema educativo, Roquette-Pinto é frequentemente lembrado por sua interpretação positiva sobre a miscigenação da sociedade brasileira, tendo feito oposição às teorias racialistas que dominavam o campo antropológico em finais do século XIX e início do XX. Para mais informações consultar: RANGEL, 2010.

O artigo de Collier foi intitulado “Nuevos conceptos sobre a unidade Indígena” e apareceu na revista logo após o texto de abertura, que era um editorial de apresentação da nova instituição, intitulado exatamente “Instituto Indigenista Interamericano.” Logo após a apresentação, aparecia o artigo assinado por John Collier, no qual ele procurou destacar o que via como a “unidade” da questão indígena continental e, portanto, a necessidade não só dos indigenistas trabalharem em conjunto, mas dos próprios indígenas conceberem a sua luta não de forma isolada, mas “como parte de uma corrente histórica.” Para o indigenista estadunidense e então Comissário de Assuntos Indígenas de seu país, a criação do I.I.I. representava o fim do “isolamento.” (COLLIER, A.I., out. 1941, p. 11)

No referido artigo, Collier enfatizou algumas das resoluções tomadas no Congresso de Pátzcuaro como direcionamentos para todo o continente. É muito importante observar quais foram os pontos destacados por ele, posto que a *Ata Final* do Congresso é constituída por mais de setenta temas. (*Acta Final del Primer Congreso Indigenista Interamericano*, 1948 [1940]) O que ele destacou, em primeiro lugar, foi “o reparto de terras” e frisou que a recomendação do Congresso era de que os governos do continente “dit[assem] as medidas necessárias, de acordo com a *equidade e a justiça*, para corrigir qualquer abuso” nos países “onde existia o regime de concentração de terras.” O segundo ponto destacado por Collier no texto foi “a defesa da cultura indígena.” Ele destacou que a recomendação do Congresso era de que os países “oferece[ssem] as mais amplas oportunidades de desenvolvimento das capacidades dos grupos indígenas, com o *objetivo de que suas culturas tradicionais não desaparecessem* e servissem para enriquecer o acervo cultural não apenas de seus países, mas da cultura mundial.” (COLLIER, A.I., out. 1941, p. 12. Grifos nossos).

Nos dois pontos destacados pelo estadunidense em seu artigo, podemos perceber muito claramente o embasamento da proposta do I.I.I. no indigenismo pluralista defendido por ele e por Moisés Sáenz. Primeiramente, a ideia do “reparto de terras” como base da justiça social, que sempre havia sido enfatizada por Sáenz e que foi reiterada dentro de sua proposta integracionista de fins dos anos 30; junto a isso, a ideia da diversidade cultural humana como um valor em si mesma, que era algo marcante no pensamento de Collier e seu indigenismo pluralista.

Outro ponto fundamental do indigenismo que há décadas vinha sendo defendido pelo estadunidense – que foi um dos pilares do Congresso de Pátzcuaro e dos inícios do I.I.I. – e que também foi evidenciado em seu texto da primeira edição de A.I. foi a

centralidade do protagonismo indígena. Além de destacar algumas recomendações do Congresso Indigenista, o então Comissário de Assuntos Indígenas dos Estados Unidos usou o espaço do seu artigo na revista da instituição continental para reproduzir o discurso do intelectual indígena D'Arcy McNickle, que havia sido um dos representantes da delegação indígena dos Estados Unidos no Congresso de Pátzcuaro e trabalhava no BIA, ao lado de Collier. A relação de ambos será tratada mais à frente nesse capítulo. Nessa parte, gostaríamos apenas de destacar a importância da publicação de sua fala na primeira edição de A.I..

A fala de McNickle reproduzida por Collier tinha sido proferida, no ano anterior, em 1940, como um discurso na Universidade de Oklahoma. O indigenista estadunidense afirmou que reproduzia em seu texto as palavras do indígena, porque elas eram muito mais apropriadas do que qualquer coisa que ele próprio pudesse escrever sobre a política indígena que estavam propondo. A fala, reproduzida por Collier, foi a seguinte:

Agora, finalmente, aquele contínuo esforço histórico de transformar os índios em homens brancos – o esforço não era, em seu propósito principal, de fundi-los juntamente, mas de destruir um dos elementos, o índio, na intenção de substituir [sua cultura] o mais completamente possível por uma [que lhe era] estranha –, aquele esforço já não nos satisfaz como objetivo. Já não nos satisfaz a proteção paternal. Já não nos satisfaz defender a superioridade do branco. [...] Ao contrário, chegamos agora – e cada vez mais nos últimos anos – a dar-nos conta de que apesar de todas as coisas trazidas aos indígenas de fora, algumas não eram e não podiam ser importadas porque já estavam aqui. [...] Espiritualmente, as ideias podem ser substituídas, mas quem se atreveria a dizer que estas [as europeias] eram ideias superiores? No plano da invenção social, o europeu não pôde melhorar o alcançado pelos índios. A tradição indígena de participação democrática já era uma velha tradição quando os primeiros europeus chegaram aqui. [...] Olhando para além de nossas próprias fronteiras, nos damos conta de que a população indígena do hemisfério é uma população vital e crescente [...]. Já não pensamos em uma raça aborígine que está acabando. Ao contrário, a vemos como um elemento ativo [...]. Principalmente, não estamos mais seguindo uma política negativa e de retraimento; já não estamos receitando [um remédio] para um agonizante. O índio não vai desaparecer, não vai ser absorvido pela população em geral nem vai se extinguir racialmente. Essas suposições da geração anterior mostraram não ter base na qual se apoiar e o esforço da geração anterior resultou infrutífero. O índio recusou entregar-se biologicamente e recusou ceder culturalmente. Portanto, qualquer projeto que fizermos hoje terá que ser um projeto positivo para somar recursos a uma população sujeitada e crescente [...], para nos libertar de

coações e pressões que minaram nosso conceito de índio durante gerações inteiras. (A.I., out.1941, p. 13-14)

Essas palavras de McNickle são muito representativas do projeto indigenista pluralista, que era apoiado por ele, enquanto indígena, e que vinha sendo encabeçado por John Collier nos Estados Unidos e que também passava a ser difundido, sob a liderança de Moisés Sáenz, como uma proposta continental. Ao colocar as palavras de um indígena dentro da sua própria intervenção na revista oficial do I.I.I., Collier passava aos leitores a ideia de que a visão apresentada por McNickle era a mesma da direção da nascente instituição indigenista continental. Segundo o Comissário de Assuntos Indígenas dos Estados Unidos e representante de seu país no Comitê Executivo do I.I.I., as palavras que ele transcrevia de “um índio da Tribo dos Cabeças Chatas (*Flathead*)”, apresentavam uma ideia que era “tão simples quanto profunda e sua aplicação essencial não apenas para os EUA, mas para todos os indígenas do continente.” (COLLIER, A.I., out. 1941, p. 11)

Como comentou Natally Dias (2018) a respeito dessa fala de McNickle apresentada na primeira edição de A.I., não apenas suas palavras, mas a própria reprodução delas na revista “permite identificar seu protagonismo [indígena] como algo advogado pela instituição indigenista nesse momento”. Nessa fala “aparece uma crítica indireta às formulações racialistas [e] evolucionistas de um futuro desaparecimento físico e cultural do indígena, o que McNickle identifica a uma ‘geração anterior’, ou seja, como ideias ultrapassadas”. Em sua fala, “saltam aos olhos” um discurso de “valorização das identidades autóctones e da presença dos indígenas enquanto tais na reordenação de toda uma ordem social, política e cultural considerada injusta.” (DIAS, 2018, p. 248-249)

Além dos pontos colocados por Dias, queremos destacar o fato de que reproduzir na revista oficial do I.I.I. um longo trecho atribuído a um representante indígena estadunidense também permitia difundir a ideia de que a gestão de Collier como Comissário de Assuntos Indígenas contava com a aprovação dos próprios indígenas. O indigenista estadunidense não deixou de destacar em seu artigo no primeiro número de A.I. que, apesar do histórico paradigma assimilacionista que norteou as políticas públicas voltadas aos povos indígenas em seu país até o início do século XX, os Estados Unidos, naquele momento, não seguiam mais as “velhas” ideias criticadas por McNickle, mas enquadravam-se nas novas propostas indigenistas trazidas pelo I.I.I. Segundo Collier, no momento em que escrevia, “os Estados Unidos da América se encontra[vam] cabalmente dentro de uma única corrente geral a todo o hemisfério”, após já ter sido “mais radical e

encarniçado que nenhum outro país na política de destruição da cultura indígena e de suas agrupações naturais.” (COLLIER, A.I., out. 1941, p. 12)

A participação dos próprios indígenas no projeto indigenista interamericano é algo de grande importância a se destacar e vai de encontro com as interpretações mais correntes sobre o indigenismo como um discurso de não-indígenas a respeito destes, no qual os nativos não são mais que destinatários ou objetos. Como destacou Laura Giraudó (2017) em um trabalho recente, essa visão hegemônica sobre o indigenismo é limitada e não permite “reabilitar [...] o papel de sujeitos competentes que foi desempenhado por um conjunto significativo de *indígenas indigenistas* nas primeiras décadas da constituição do indigenismo como campo social interamericano.” (GIRAUDO, 2017, s./p., versão Kindle. Grifos nossos).

Como mostra a autora, no caso do I.I.I, a presença indígena pode ser observada desde o Congresso de Pátzcuaro, sobretudo pela participação de delegações indígenas enviadas por alguns países. Embora apenas três países tenham enviado delegações exclusivamente indígenas, sendo eles o México, país sede, com 32 indígenas, seguido pelos Estados Unidos, com uma delegação composta por 14 indígenas, e o Panamá com apenas um indígena, houve também a presença de indígenas que acompanharam as delegações oficiais de seus países, caso da delegação chilena, que tinha entre seus membros dois representantes mapuches. (GIRAUDO, 2017)

Mas é importante destacar que o Congresso de Pátzcuaro não contou com o apoio apenas de indígenas que puderam estar presentes no evento. Até mesmo lideranças nativas cujos países não enviaram delegações oficiais para o Congresso demonstraram não apenas conhecer, mas também apoiar o projeto indigenista continental. Esse foi o caso de *Great White Owl*, um indígena pertencente aos Lenni Lenape, do Canadá, representante do “Concílio Indígena Fogo do Canadá”, que não pôde estar presente – o Canadá não enviou nenhum representante ao Congresso, fosse indígena ou não –, mas enviou uma carta para ser lida no evento. Segundo os editores da segunda edição de A.I., a referida carta foi lida em uma “memorável sessão” do referido Congresso, causando grande “emoção”, pois não se tratava apenas de uma voz indígena vinda do Canadá, mas “era a voz indígena de toda a América expressada fervorosamente por um [...] índio, um alto poeta.” Depois de ser lida na reunião de Pátzcuaro, ela era, então, reproduzida nas páginas da revista oficial do I.I.I., “cumprindo a recomendação aprovada [no Congresso], de que essa mensagem do *Grande Tecolote Branco* [*Great White Owl*] [...] seria dada a conhecer em toda a América.” (A.I. Editorial, jan. 1942, p. 5)

A carta do indígena do Canadá foi publicada, em inglês e espanhol, como editorial da edição de A.I. de janeiro de 1942. Nesse texto, o indígena do Canadá, por um lado, lamentou a condição de vida dos grupos autóctones e a perda do orgulho por sua própria cultura ao longo da história. Mas, por outro lado, mostrou ter esperança no futuro dos indígenas e no projeto indigenista continental representado no Congresso de Pátzcuaro. Ele terminou sua carta da seguinte forma:

Em um dia não distante, talvez, quando sairmos da neblina e das cinzas do passado, levantaremos um novo povo. Essa é minha mensagem para os trinta milhões de índios de sangue puro que vivem nas Américas. E, ao concluir esta carta, como um dos cento e doze mil quinhentos e dez índios do Canadá, lhes saúdo do fundo do coração, para desejar-lhes o melhor êxito no Primeiro Congresso Indigenista Interamericano. (Carta de *Great White Owl* ao presidente do Comitê Executivo do I.I.I., Editorial, A.I., jan. 1942, p. 7)

Ao publicar a carta de *Great White Owl* como um texto editorial, a direção da revista – na época representada pelo mexicano Anselmo Mena, após a morte de Sáenz e antes de Gamio ser apresentado como o novo diretor, o que ocorreu na edição seguinte – apresentou a fala do indígena do Canadá como parte do posicionamento oficial do I.I.I., afirmando que fazia dessa mensagem um “intérprete do sentimento indigenista, que deve[ria] ser essencialmente fundado na expressão do próprio índio.” (A.I. Editorial, jan. 1942, p. 5)

Podemos observar que o protagonismo indígena era um elemento central do indigenismo propagado pelo I.I.I. em seus inícios e expressava, em grande medida, as concepções de Moisés Sáenz e John Collier, os dois principais idealizadores desse projeto continental. Como já mostramos, ao contrário do caso de Collier, inicialmente o indigenismo de Sáenz entendia a questão indígena pela ótica assimilacionista, mas mesmo nessa época ela já defendia certo protagonismo indígena na reivindicação de seus direitos. Em sua obra já citada *Sobre el indio peruano...*, publicada em 1933, ainda dentro do paradigma assimilacionista, Sáenz já destacava que “o índio, apesar de seu silêncio e passividade, terá que forçar a porta de saída, ele terá que falar com sua própria voz e reivindicar seus direitos humanos para, mais tarde, garantir a si próprio seus direitos políticos.” Contudo, ainda evidenciando sua adesão à tese da mestiçagem ao estilo de Gamio, Sáenz concluía seu raciocínio destacando que “quando isso acontecer, o índio não será mais índio, haverá se amestiçado [*sic*]”. (SÁENZ, 1933, p. 15)

Esse livro de Sáenz, apesar de ter sido publicado em 1933, continha reflexões baseadas em seus trabalhos de 1931 no Peru, como ele apresenta na “nota explicativa” que abre a obra e é datada do final de 1932. (SÁENZ, 1933, p. 13) Na época, a concepção assimilacionista manifestada por Sáenz estava longe de ser uma particularidade do indigenista mexicano. Como já mostramos, o paradigma da incorporação ou assimilação indígena era defendido pela grande maioria dos indigenistas do continente, muitas vezes expresso em termos aparentemente mais respeitosos das culturas indígenas, como a ideia da mestiçagem, que, na prática, não defendia outra coisa que a homogeneização cultural no sentido ocidentalizante.³³ Isso fica evidente nas proposições de Manuel Gamio, que se tornou diretor do I.I.I. após a morte de Sáenz e mudou completamente a proposta indigenista da instituição, alinhando-a às ideias indigenistas dominantes no período. Como explica Giraud (2011), ao tratar da formação de um campo indigenista continental na virada dos anos 30 para os 40, apesar da diversidade de concepções filosóficas ou antropológicas presentes nesse campo, praticamente todos aderiam à chamada “tese da incorporação – que propunha a transformação do índio através de sua aculturação e assimilação pela cultura dominante.” (GIRAUDO, 2011, p. 28)

No caso de Sáenz, como já comentamos, suas ideias indigenistas estiveram em transformação durante a segunda metade da década de 30, o que veio a culminar no abandono do paradigma da incorporação expresso em sua última obra, *México íntegro*, publicada em 1939. Nessa obra, Sáenz afirma textualmente estar “convencido dos males da uniformidade”, representada pela tese da incorporação indígena, que normalmente caminhava junto com a defesa da mestiçagem como modelo de homogeneização nacional. Ele apresenta sua nova perspectiva a respeito da questão indígena da seguinte maneira: “me declaro a favor do pluralismo cultural, integrado pelo conceito de uma Pátria grande e ligado por um sistema econômico justo”. Em resposta às concepções nacionalistas homogeneizantes, o educador mexicano propunha um novo paradigma, que chamou de “integracionista”. Segundo ele, o grande objetivo de sua ação indigenista já “não seria incorporar o índio, mas integrar o México”. (SÁENZ, 2007 [1939], p. 33; 145) Apesar de se referir apenas ao México nesse trecho, a perspectiva indigenista de Sáenz era continental, como mostra sua ideia de criar uma instituição que reunisse indigenistas de todo o continente. Não por acaso, *México íntegro* foi publicado no ano anterior à

³³ Sobre a perspectiva da mestiçagem defendida por Gamio ao longo de sua trajetória e, principalmente durante sua gestão à frente do I.I.I., consultar: DIAS; BOAVENTURA, em vias de publicação.

realização do Congresso de Pátzcuaro, quando o evento já estava sendo organizado pelo mexicano.

A nova perspectiva adotada por Moisés Sáenz demarcava um tipo de indigenismo que valorizava o respeito à alteridade dos grupos autóctones e seu protagonismo político e social. Esse foi o indigenismo que deu origem ao I.I.I. Mas, enquanto no caso de Sáenz essa nova visão se apresentava como uma grande transformação em seu pensamento, ocorrida durante os anos 30, no caso de John Collier, sua atuação como indigenista, desde os anos 20, havia se construído sobre a lógica do protagonismo dos grupos indígenas dos Estados Unidos, que deveriam ser apoiados, não conduzidos, pelos indigenistas.

Um bom exemplo disso pode ser encontrado no esforço empreendido por Collier para a mobilização de lideranças indígenas diante da eminente aprovação da *Bursum Bill*, projeto de lei apresentado ao Congresso em 1921, e que, como já mostramos no primeiro capítulo, ia de encontro aos interesses dos *pueblos* indígenas do Novo México. Diante da intensa disputa territorial entre os *pueblos* e colonos não-indígenas, cuja legalidade da posse de terras era duvidosa, a *Bursum Bill* visava justamente oficializar a posse desses colonos. Em oposição à aprovação da medida, a atuação de Collier, juntamente com representantes indígenas, culminou na organização, em novembro de 1922, do *All Pueblo Council*, que reuniu os indígenas e organizou o envio de seus representantes a Washington, a fim de representar seus interesses. (PHILP, 1977, p. 29-30; COLLIER, 1963, p. 132)

Essa atuação em oposição à *Bursum Bill* marcou o início do envolvimento de Collier com a questão indígena. Já nesse contexto, o estadunidense buscou atuar em prol do protagonismo dos indígenas, perspectiva que se materializou no *All Pueblo Council*. Ao invés da pretensão de simplesmente falar e escolher pelos indígenas, Collier buscou que os grupos autóctones do Novo México estivessem engajados na defesa de seus direitos e interesses, tendo buscado atuar na organização dos próprios indígenas.

Esse posicionamento ditou a tônica do indigenismo que Collier defenderia desde então até o fim da sua vida. A atuação ao lado dos indígenas, e não simplesmente por eles, foi marcante durante o período de seu comissariado no BIA. Durante sua gestão, foi extremamente significativo o número de indígenas empregados pela instituição. Segundo Steven J. Novak (1990), em 1940, dos 5.000 funcionários empregados pelo BIA, 3.000 eram indígenas, totalizando um percentual de 60%. Segundo o mesmo autor, essa cifra não passava de 34% em 1927. (NOVAK, 1990, p. 646) Esse expressivo aumento da participação indígena no BIA durante a gestão Collier expressa o incentivo dado por ele

ao protagonismo dos nativos, especialmente por meio de suas lideranças. Como observa Philip S. Deloria (1995), durante o comissariado de Collier, “uma geração ou mais de líderes indígenas firmaram o compromisso de trabalhar para o BIA.” Tais líderes buscavam “ajudar seu povo” e encontravam incentivos por parte de Collier e do BIA, ao estimular que “indígenas administrassem seus próprios assuntos.” (DELORIA, 1995, p. 197)

Um dos casos mais expressivos da relação do Comissário John Collier com lideranças indígenas pode ser observado em sua proximidade com D’Arcy McNickle.³⁴ Em uma biografia desse intelectual indígena, a historiadora Dorothy R. Parker (1995) conseguiu mapear, a partir de sua correspondência com antropólogo William Gates no início dos anos 30, o processo que levou “o membro da tribo *Flathead* de Montana”, como ele costumava se apresentar, a buscar trabalhar com John Collier. De acordo com Parker, “sua correspondência [de McNickle com seu amigo, o antropólogo William Gates] mostra sua determinação em fazer o que ele pudesse para conseguir uma vaga de emprego no BIA. Mais especificamente, ele queria trabalhar com John Collier”. McNickle mostrava estar ciente sobre parte da trajetória do indigenista, sabia, por exemplo, dos esforços de Collier que, ao lado do senador de Montana Burton K. Wheeler, foi responsável por “proteger” a propriedade indígena da Reserva *Flathead* “contra a proposta de construção de uma represa em seu território, em 1932”. Foi, sobretudo, em razão desse episódio que McNickle “acompanhou com grande interesse o que os jornais contavam sobre a nomeação de Collier como Comissário dos Assuntos Indígenas e, posteriormente, “sobre sua luta com o Congresso para conseguir aprovar o *Indian Reorganization Act*.” (PARKER, 1994, p. 66-67)

Em 1934, pouco tempo após Collier ter assumido seu comissariado, McNickle enviou uma carta ao BIA formalizando um pedido de emprego. Mas, “o escritório de Collier respondeu [ao seu pedido] perguntando sobre suas qualificações para o emprego – ele até podia ser um índio, mas o que ele estava habilitado para fazer?” McNickle teria

³⁴ William D’Arcy McNickle nasceu, em 1904, na Reserva Indígena de *Flathead*, no estado de Montana. Sua mãe pertencia ao grupo étnico dos *métis*, originário do Canadá, e havia migrado para essa região dos Estados Unidos após a repressão do governo canadense a uma grande revolta indígena ocorrida em 1885. Seu pai, William James McNickle, era um descendente de irlandeses. D’Arcy McNickle foi romancista, ativista, professor de Antropologia na Universidade de Saskatchewan, no Canadá, e o primeiro diretor do *American Indian Center*, criada em 1953 em Chicago. O estudioso da Literatura e professor de Ethnic Studies Robert F. Gish (1995) destaca que as obras literárias de McNickle são muito reconhecidas por serem consideradas “precursoras do renascimento contemporâneo da ficção indígena-americana”, mas ele, “acima de tudo, é lembrado por ter atuado em conjunto com John Collier pelo Ato de Reorganização Indígena [o IRA] na época do Indian New Deal.” (GISH, 1995, p. 218)

ficado “indignado” com a resposta. Ele tinha conhecimento sobre o que dizia a Seção 12 do IRA, a respeito do *Indian Civil Service*, que previa a contratação de indígenas pelo BIA. Ele compartilhou sua indignação com o Gates, em carta, indagando: “essa seria a tal política de ‘contratar índios’? Tudo bem contratar índios, mas apenas se eles forem ‘qualificados’?” Então, em um tom irônico e provocativo ele comentou: “se eles [os indígenas] tivessem algum tipo de qualificação, não seria necessário um *Indian Bureau*. (PARKER, 1994, p. 63)

Apesar da indignação manifestada em privado ao amigo, McNickle realmente estava interessado no emprego e buscou “responder ao questionário do BIA da forma mais verdadeira possível”. A respeito da qualificação requerida, ele foi além e “fez uma sugestão concreta por conta própria – já que ele era, afinal de contas, um produto do sistema vigente.” Sabendo que o IRA propunha uma reforma no sistema de educação indígena, ele argumentou: “para haver uma genuína reorganização da educação indígena, não seria interessante usar a experiência derivada de sua relação pessoal, como estudante, dentro do presente sistema de educação indígena em internatos?” McNickle concluiu seu raciocínio afirmando: “parece que nisso, pelo menos, eu poderia encontrar alguma utilidade para minha experiência, tal qual ela foi.” (PARKER, 1994, p. 63)

McNickle buscou convencer o BIA sobre sua “qualificação” para o trabalho na instituição exatamente pelo fato de ter vivenciado na pele as mazelas das antigas políticas oficiais do país para os indígenas. É interessante observar que ele, apesar de já ser então um escritor razoavelmente conhecido no cenário nova-iorquino – atuando como assistente do editor chefe do importante grupo editorial *James T. White and Company*, já tendo publicado diversos poemas e contos e em vias de publicar seu primeiro romance, *The Surrounded*, de conteúdo fortemente autobiográfico, o que ocorreu em 1936, no mesmo ano que ele foi contratado pelo BIA –, o “o membro da tribo *Flathead* de Montana” não mencionou suas qualificações intelectuais para o cargo, mas sim a sua experiência de vida, aparentemente muito traumática, nas *boarding schools*, voltadas para as crianças indígenas.

Diante disso, pensamos que a figura de McNickle se encaixa muito bem no conceito de “intelectual indígena” apresentado por Claudia Zapata (2008), apesar de a autora se basear no contexto latino-americano. Ela usa o termo para explicar a atuação de “sujeitos de procedência indígena cuja produção intelectual gira em torno do compromisso com seus coletivos culturais de origem [as comunidades indígenas].” Segundo Zapata, esses são intelectuais que partem do reconhecimento do “peso das

circunstâncias históricas em sua obra e se constituem como sujeitos intelectuais em torno delas”. O intelectual indígena é “um sujeito complexo em termos sociais e culturais que, entretanto, optou em um momento de sua vida por uma identidade étnica e por um projeto histórico de libertação ao qual busca contribuir com sua escrita”. (ZAPATA, 2008, p. 113-114)

A questão da “opção” pela identidade étnica é algo fundamental no caso de McNickle. Sendo ele descendente de um irlandês com uma *métis* – grupo étnico formado pela mestiçagem de indígenas com franceses no Canadá –, poderia ter optado por uma identidade mestiça, *mixed-blood*, como se usa no inglês. Mas ele sempre se apresentou como indígena e buscou, com sua obra e sua ação intelectual, de fato, contribuir para a libertação, principalmente cultural, dos indígenas não apenas de sua comunidade de origem. Podemos perceber que toda sua atuação se desenvolveu em função de sua identidade indígena, deixando claro que sua intelectualidade era indissociável da sua indianidade.

Em 1936, D’Arcy McNickle foi finalmente contratado pelo BIA como Assistente Administrativo Junior. Inicialmente, sua principal função dentro da instituição foi atuar em contato direto com os grupos indígenas, explicando as implicações do IRA. Posteriormente, ele passou a participar das pesquisas conduzidas pela Unidade de Antropologia Aplicada do BIA. Através desse contato, o intelectual indígena pôde “observar em primeira mão o papel esperado para os antropólogos profissionais, assim como as dificuldades que eles enfrentavam na tentativa de iniciar uma efetiva mudança em direção [à efetivação] do autogoverno” das comunidades indígenas. (PARKER, 1994, p. 70)

Através de um intenso envolvimento nas pesquisas de campo efetuadas pelo BIA, McNickle acabou se tornando um antropólogo de ofício e seu reconhecimento como tal o levou a receber o título honorário de doutor pela Universidade do Colorado, em 1966. No mesmo ano, foi contratado como professor de Antropologia pela Universidade de Saskatchewan, no Canadá, onde atuou até 1971. É interessante observar que no contexto canadense ele é visto como um “romancista *métis*”, como aparece no verbete “William D’Arcy McNickle” do *Métis Museum Virtual*. (MÉTIS MUSEUM, s./d.)

Ao longo de sua atuação no BIA, McNickle foi progressivamente ocupando a posição de uma importante voz indígena, não apenas nos Estados Unidos, e John Collier contribuiu muito para isso. Em 1939, antes mesmo do Congresso de Pátzcuaro, Collier o indicou para compor a delegação de indígenas dos Estados Unidos que iriam participar

de uma conferência no Canadá, promovida por uma parceria entre a Universidade de Toronto e a Universidade de Yale. Além de D'Arcy McNickle, representante da etnia Salish, a delegação estadunidense enviada ao congresso incluía indígenas de diversos grupos, como Arthur C. Parker (Seneca), Louis Bruce (Mohawk), Archie Phinney (Nez Perce), David Owl (Cherokee) e Ruth Muskrat Bronson (Cherokee). Posteriormente, Collier também incluiu McNickle na delegação indígena estadunidense enviado ao Congresso de Pátzcuaro, em 1940. (PARKER, 1994, p. 93-94)

McNickle acabou se tornando um dos mais destacados representantes indígenas em seu próprio país e, em 1944, tornou-se um dos principais articuladores do *National Congress of American Indians* (NCAI), uma das mais importantes organizações para a defesa dos direitos dos povos autóctones que existe até os dias atuais. Quando o NCAI foi criado, Collier estava prestes a deixar o cargo de Comissário de Assuntos Indígenas e deu todo seu apoio à criação da organização liderada pelos próprios indígenas, possivelmente como uma forma de dar seguimento ao trabalho iniciado por ele durante o comissariado. Como destacado por Charles Trimble (2018), foi através da gestão de Collier que o projeto do NCAI se realizou, sendo obra de “estudiosos e líderes indígenas trazidos a bordo [do BIA] por Collier”. De acordo com Trimble, Collier “encorajava o ativismo político por parte dos indígenas empregados pelo BIA, e eles [indígenas] se reuniam periodicamente para discutir assuntos tribais” e também a formação de uma “organização indígena nacional”. (TRIMBLE, 2018, p. 2)

Sobre a relação de Collier com a instituição, Trimble cita uma fala de Helen L. Peterson, uma indígena Oglala Lakota e ex-diretora do NCAI, que afirmou ter sido através do “suporte de John Collier, que um pequeno grupo de funcionários [indígenas] do *Bureau* [BIA] viajou de tribo em tribo, em 1944, levando a ideia de uma organização intertribal nacional.” (TRIMBLE, 2018, p. 2) Portanto, com o apoio de John Collier, funcionários indígenas do BIA idealizaram o NCAI, fundado oficialmente em novembro de 1944. A fundação da entidade ocorreu a partir da reunião de aproximadamente 80 delegações formadas por 50 “tribos e associações” oriundas de 27 estados, que se reuniram na cidade de Denver, estado do Colorado, segundo o site oficial da instituição. (NCAI, History, s./d.) Embora desde o início a proposta de criação da NCAI tenha recebido apoio de diversas lideranças indígenas de todo o país, os estudiosos destacam que foram os indígenas vinculados ao BIA os grandes idealizadores do projeto. Segundo Thomas W. Cowger (1999), “cerca de 80% dos membros fundadores [da organização] tinham alguma ligação com o BIA.” (COWGER, 1999, p. 41)

Reiteramos, portanto, que um dos aspectos mais centrais do indigenismo defendido por John Collier foi a consideração do indígena enquanto um sujeito histórico ativo, protagonista de suas próprias transformações sociais. Nesse sentido, longe de conceber o indigenismo de forma paternalista, Collier atuava em prol da autonomia e protagonismo dos povos indígenas. Esse foi um traço marcante de sua atuação como Comissário de Assuntos Indígenas e também foi a lógica a partir da qual foi gestado o projeto indigenista continental por Collier e Sáenz na virada da década de 30 para a de 40.

Sobre as origens dessa visão indigenista mais plural e progressista, pelo menos no caso de John Collier, acreditamos que podemos relacionar com as correntes do Pluralismo e do Pragmatismo estadunidenses, que estiveram amplamente difundidas na atmosfera intelectual do país desde finais do século XIX. O Pluralismo surgiu como uma resposta filosófica às transformações na autoimagem do país geradas pelas vertiginosas transformações trazidas pela intensa modernização capitalista que marcou o país a partir do fim da Guerra Civil (1961-1965), mas sobretudo nas últimas décadas do século XIX. O aumento da urbanização, da industrialização, a entrada massiva de imigrantes e os conflitos sociais que marcaram esse contexto contribuíram para que uma nova geração de intelectuais passasse a questionar as noções de excepcionalidade estadunidense, principalmente o pressuposto de que os Estados Unidos ocupavam um lugar privilegiado na história devido ao seu republicanismo. (TSUK, 2001, p. 408-409)

O Pluralismo, como a própria palavra dá a entender, defende a “pluralidade das coisas”. Como destaca Dalia Tsuk (2001), o etos do Pluralismo consiste na “insistência na multiplicidade”. Os pluralistas “buscavam mecanismos” capazes de acomodar os “distintos patrimônios” de “diversos grupos culturais”, quer dizer, valorizavam a contribuição das “identidades particulares” derivadas da diversidade cultural, atuando em prol da preservação e valorização dos “diferentes patrimônios culturais” existentes no campo nacional. (TSUK, 2001, p. 409-411)

Um dos principais nomes do Pluralismo nos Estados Unidos foi o filósofo e psicólogo William James, que, ao lado de Charles Pierce e John Dewey, é também considerado um dos pioneiros do Pragmatismo, uma corrente filosófica nativa estadunidense. O Pluralismo e o Pragmatismo tinham muito em comum. A filosofia do Pragmatismo defendia “que a compreensão da realidade seria mediada através da experiência”; de forma similar, o Pluralismo privilegiava em suas análises a “complexa natureza da realidade”, pregava que “não somente nossa concepção de realidade seria

mediada através de nossas experiências individuais – como o pragmatismo sugere – mas a realidade também seria, para cada um de nós, apenas uma de muitas.” (TSUK, 2001, p. 410)

Em sua autobiografia, John Collier faz várias menções aos trabalhos de William James, que foi uma de suas referências intelectuais. Em certa medida, Moisés Sáenz também participou da atmosfera intelectual mais pluralista que marcou principalmente o ambiente nova-iorquino, e muito especialmente a Universidade de Columbia, no início do século XX. Nos primeiros anos da década de 1920, o mexicano realizou seu doutorado na *Teachers College*, de Columbia, onde foi aluno de John Dewey.³⁵

Portanto, no começo dos anos 20, Sáenz frequentou o ambiente de Columbia, marcado pelas ideias de John Dewey, com quem estudou, e Franz Boas, que não lhe deve ter passado despercebido. Outro importante personagem que frequentava a universidade nova-iorquina naquela mesma época e que foi marcado por seu ambiente pluralista, o que, certamente, favoreceu seu interesse pelo México revolucionário, foi o historiador Frank Tannenbaum, que terminou sua graduação na instituição em 1921.

Sáenz regressou ao México após terminar o doutorado e, ainda nos anos 20, ocupou o cargo de subsecretário de Educação Pública, entre 1925-1928, quando foi responsável por organizar as Escolas Rurais mexicanas. A lógica pedagógica seguida, então, foi a da Escola Ativa, proposta por John Dewey, que tinha como base um processo educativo focado na resolução de problemas práticos, da vida cotidiana. Como apontam Padilla Arroyo e Taylor Flores (2012) em um trabalho sobre a formação dessas escolas no estado de Morelos, elas se centraram não só na importância de “aprender a ler e escrever, [mas também] de aprender o cultivo dos campos e como arar a terra com técnicas modernas.” Segundo os autores, “a pedagogia deweyana, pensada para crianças, foi adaptada nas escolas rurais para atender às necessidades dos adultos.” (PADILLA ARROYO; TAYLOR FLORES, 2012, p. 8)

As Escolas Rurais foram organizadas dentro do amplo projeto de unificação nacional do México pós-revolucionário. Dentro da lógica oficial, embora grande parte do mundo rural mexicano fosse formado por indígenas, isso não implicava numa proposta educativa específica para os grupos nativos, que deveriam ser alfabetizados em espanhol

³⁵ Moisés Sáenz, que provinha de uma família protestante, estudou na Escola Preparatória Presbiteriana de Coyoacán, na Cidade do México e formou-se como professor na Escola Normal de Jalapa, em Vera Cruz. Posteriormente, estudou Química e Ciências Naturais nos Estados Unidos, na Washington & Jefferson College, da Pensilvânia. Parte de seu doutorado pela Teachers College da Universidade de Columbia foi realizado na Sorbonne Université, na França. (HAMANN, 2015; AGUIRRE BELTRÁN, 1990).

e, através da escola, se incorporarem à nação mexicana entendida como mestiça. Como mostra Marco A. Calderón Mólgora (2018) em um trabalho recente sobre o assunto, foi principalmente durante o governo de Calles (1924-1928) – exatamente quando Sáenz foi subsecretário de educação – que “o ‘problema indígena’ se converteu em um ‘problema rural’.” A ênfase foi colocada muito mais “nas diferenças sociais e culturais entre o rural e o urbano.” Do ponto de vista oficial, era o “problema da vida rural”, o “atraso das comunidades rurais”, que “deveria ser solucionado para que o país figurasse entre ‘os povos civilizados’.” (CALDERÓN MÓLGORA, 2018, p. 155)

Dessa forma, ainda segundo o autor, o modelo das escolas rurais foi aplicado em todo o país “independentemente da raça [*sic*] e da condição étnica dos estudantes” já que, “na visão de Calles, o México precisava [formar] uma população ‘mais homogênea e mais harmônica’.” O grande propósito da Secretaria de Educação Pública (SEP) passava a ser “unificar culturalmente a população.” Como mostra Calderón Mólgora, embora o governo de Calles tenha marcado a centralidade da educação rural com base nessa lógica não apenas unificadora, mas sobretudo homogeneizadora da nação, essa perspectiva já tinha um histórico no país, que vinha desde a gestão de José Vasconcelos na SEP, no início dos anos 20, e dos trabalhos de Manuel Gamio à frente da Secretaria de Agricultura e Fomento. (CALDERÓN MÓLGORA, 2018, p. 173-175)

A lógica a que se refere o autor é a que temos chamado neste trabalho de “incorporação indígena”, como a define Gonzalo Aguirre Beltrán (1990). Como já destacamos, essa era a perspectiva indigenista hegemônica não apenas no México, mas em toda a América Latina naquele período. A visão indigenista de Moisés Sáenz durante sua gestão como subsecretário da SEP era exatamente esta, que buscava a homogeneização cultural do país. Para se ter ideia da ênfase colocada na questão da incorporação, é importante citar que o departamento da SEP ao qual se vinculava a educação rural chamava-se Escolas Rurais e Incorporação Cultural Indígena (DERCI). (CALDERÓN MÓLGORA, 2018, p. 175)

Mas, como já destacamos, o indigenismo de Moisés Sáenz foi completamente modificado ao longo da década de 1930. Sua mudança de perspectiva pode ser relacionada com o conhecimento que ele teve de outras realidades indígenas e indigenistas em outros países do continente. Em 1931, após deixar o cargo de subsecretário, ele foi enviado por uma comissão da SEP à Guatemala, Equador, Peru e Bolívia “para fazer algumas observações sobre o problema do índio nesses países e a atitude das classes dirigentes frente à questão”, como explica na abertura de seu livro

Sobre o índio peruano y su incorporación al médio nacional (1933). Pouco tempo depois, como já mostramos, ele também estudou a realidade indígena dos Estados Unidos, em 1933, a convite do Comissário John Collier.

Dessa forma, Sáenz saiu de seu contexto mexicano e da realidade indígena daquele país para ganhar um conhecimento continental sobre o assunto. E não apenas ele conheceu outras realidades indígenas, mas também outras ideias indigenistas, como as do próprio Collier e de pensadores andinos, que possuíam uma visão bem mais progressista que a dele naquele momento. Como comenta Aguirre Bletrán (1990), para entender o indigenismo final de Sáenz é necessário levar em conta “seu contato tardio com os indígenas da América Central e do Sul e com os pensadores desses países que, como Mariátegui, Uriel García e Castro Pozo, causaram profundo impacto em seu ânimo.” (AGUIRRE BELTRÁN, 1990, p. 139) Sem dúvida, podemos incluir o nome de John Collier nessa lista de indigenistas de outros países que influenciaram o pensamento de Moisés Sáenz.

Como comenta Aguirre Beltrán (1981) em outro trabalho a respeito da mudança radical experimentada pelo indigenismo de Sáenz na década de 1930, “o educador mexicano” deixou a “mística da escola rural e sua doutrina intolerante”, baseada na “tese assimilacionista que defend[ia] o ensino em espanhol [...] e a substituição da cultura nativa pela nacional moderna” para se “convert[e]r surpreendentemente no mais portentoso prosélito do uso da língua indígena como instrumento de ensino.” Dessa forma, o mesmo Sáenz que tinha sido responsável por levar a escola rural com sua lógica da incorporação indígena a todo país nos anos 20, organizou um projeto com o linguista estadunidense Willian Townsend para o ensino em *náhuatl* em Morelos a partir de 1934. (AGUIRRE BELTRÁN, 1981)

Além da defesa do bilinguismo, outro ponto central do indigenismo que Sáenz passou a defender nos anos 30 e que foi sistematizado em sua última obra, *México íntegro* (1939), foi a questão da autonomia das comunidades indígenas para gerenciarem suas questões internas, o que ele chamou de “governo indireto”:

É sabido que as comunidades indígenas têm formas tradicionais de governo e uma organização democrática [...] em muitos aspectos estimável e ainda eficaz. Sabe-se também que muitas dessas comunidades vivem em condição de semi-independência em relação ao restante do país. Eu pergunto, nós lidamos com o fenômeno? Tentamos averiguar os detalhes da organização indígena existente a fim de realizar uma reunião eficaz, respeitando essas comunidades com o resto

do corpo político nacional? Ocorreu-nos, por exemplo, que certas instituições dos “índios”, como os Conselhos de Anciãos [...] poderiam servir como formas efetivas e permanentes de governo [...]. Já nos ocorreu que seria possível estabelecer uma espécie de “governo indireto” por meio do qual o índio preservaria efetivamente sua própria organização, articulando-a com a do resto do país? Já pensamos que, boa ou má, a forma de governo indígena é aquela que ele criou ao longo de séculos de experiência, na qual se baseia a dignidade e a razão de ser de sua própria vida coletiva? (SÁENZ, 2007 [1939], p. 143)

Essas palavras de Moisés Sáenz são muito semelhantes àquilo que John Collier sempre defendeu em sua atuação indigenista. Collier também falava em “governo indireto” quando se referia à relação que defendia que deveria existir entre o Estado nacional e as comunidades indígenas, preservando a estrutura de governo interno destas, mas de forma integrada à comunidade nacional. Essa mesma concepção de nação, que não seria (nem deveria ser) culturalmente homogênea, porém integrada, é a que podemos identificar naquilo que Sáenz chamou de “Pátria grande”, quando explicou sua nova concepção como de “integração”, e não mais incorporação. (SÁENZ, 2007 [1939], p. 145)

Podemos notar que essa forma de conceber a unidade nacional, colocando como valor a integração política, mas não a homogeneidade cultural se diferenciava muito do nacionalismo que era hegemônico nos anos 30. Na verdade, a visão tanto de Collier quanto de Sáenz, em fins daquela década, sobre a nação e sua relação com os indígenas estava muito mais próxima daquilo que hoje conhecemos como multiculturalismo, com observou José António Aguilar Rivera (2007) na sua introdução à edição recente do *México íntegro* de Sáenz. Essa concepção de indigenismo – de forte caráter pluralista, multicultural e democrático, dentro do qual os próprios indígenas eram tomados como protagonistas – foi a que embasou o projeto do I.I.I., articulado conjuntamente por Sáenz e Collier, e que teve sua grande expressão no Congresso de Pátzcuaro (1940).

Mas as diretrizes indigenistas do I.I.I. mudaram completamente após a morte de Sáenz, quando Manuel Gamio assumiu a direção da instituição e de sua revista. Como destaca Laura Giraudó (2011), a ascensão de Gamio implicou em um “afastamento inexorável do indigenismo militante, político e social”, encabeçado por Sáenz, para “converter o indigenismo em um campo quase profissional ao dotá-lo de uma lógica [...] específica”, a científica. (GIRAUDO, 2011, p. 87) Apesar do discurso oficial do I.I.I. ter se voltado mais para o caráter científico, o que, na concepção de Gamio, o transformava

em “uma instituição não política”, como afirmou no editorial de A.I. de julho de 1944, como ressalta Dias (2018), “não podemos nos esquecer das conexões existentes entre os campos científico e político, principalmente em se tratando do tema do indigenismo”. Ainda segundo a autora, “nas mãos de Gamio, por mais que se apresentasse como científico e apolítico, o I.I.I. não deixou de amparar uma prática política identificada à tese da incorporação indígena, que ainda se manteve hegemônica por décadas.” (DIAS, 2018, p. 256)

Apesar de toda a fama continental de Manuel Gamio – que foi o primeiro mexicano a possuir um doutorado em Antropologia e um dos principais articuladores do indigenismo pós-revolucionário –, ele não havia participado da formação do I.I.I. porque Sáenz o considerava o grande representante da tese da “incorporação indígena”, contra a qual o educador mexicano passou a se colocar nos anos 30, como já mostramos. No projeto idealizado por Sáenz, a instituição deveria atuar em nível continental representando o indigenismo “integracionista” que ele então defendia e do qual Collier partilhava.

Após a morte de Sáenz, Manuel Gamio ficou à frente do I.I.I. e da revista A.I. de 1942 até 1960, quando também faleceu. Durante todo esse período, o paradigma da “incorporação indígena” foi o dominante na instituição indigenista continental e em sua publicação oficial. John Collier nunca mudou sua posição pluralista, mas continuou participando da rede intelectual constituída em torno do I.I.I. e da revista A.I.

Como já mostramos, a rede indigenista constituída em torno do I.I.I. comportava uma grande diversidade de concepções em torno da questão indígena, o que pode explicar o fato de Collier ter se mantido tão próximo da instituição, mesmo após sua mudança ideológica em direção ao paradigma da incorporação, que ele não defendia. Outro fator importante a ser considerado para compreender a proximidade de Collier com a rede indigenista continental é a situação de marginalidade experimentada por esse intelectual e pelo próprio tema do indigenismo em seu próprio país, que transformava a rede indigenista continental num valioso espaço de sociabilidade do qual ele não podia prescindir.

Até 1950, Collier foi representante oficial dos Estados Unidos no I.I.I., mas, mesmo depois dessa data, continuou colaborando com a revista até o fim de sua vida. Por isso a publicação oficial do I.I.I. foi tomada como nossa principal fonte para analisar seu indigenismo. Exploraremos no próximo capítulo os debates e polêmicas intelectuais que envolveram Collier na revista.

Capítulo 3

Os debates intelectuais travados por Collier em *América Indígena: Órgano Trimestral del Instituto Indigenista Interamericano* (1942 a 1963)

Neste capítulo analisamos as discussões e polêmicas intelectuais travadas por John Collier nas páginas da revista A.I. Antes de discorrermos acerca de tais debates, faz-se necessário realizarmos uma breve apresentação dessa publicação.

A.I. era um periódico oficial do I.I.I. e, como observou Natally Dias (2018) em um trabalho sobre a revista, sua importância foi central para viabilizar a rede indigenista transnacional formada em torno do I.I.I. A.I. funcionou como um meio privilegiado para a sociabilidade dessa intelectualidade, cumprindo assim, o papel de “eixo” para a formação e desenvolvimento da rede. (DIAS, 2018, p. 233-4)

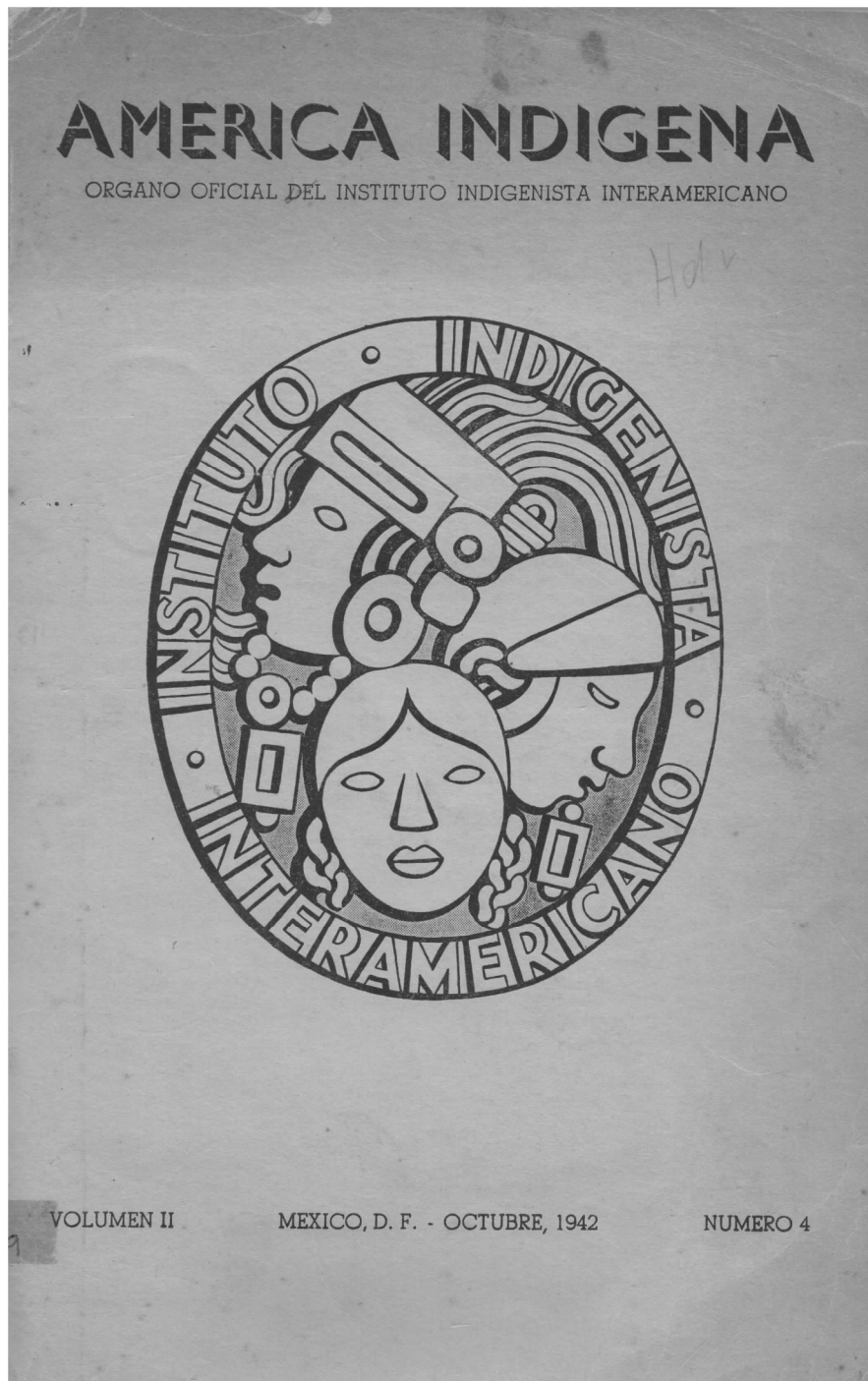
A revista tinha a periodicidade trimestral, sendo publicada sempre nos meses de janeiro, abril, julho e outubro, com cada edição contendo aproximadamente 100 páginas. A publicação não possuía divisão temática ou em colunas. Cada edição era composta por um editorial, publicado em espanhol e inglês, e vários artigos assinados por antropólogos, apresentando estudos científicos sobre populações indígenas dos diversos países do continente, ou por indigenistas em geral, que tratavam da questão indígena em seus países. Os artigos eram publicados majoritariamente em espanhol, mas também em inglês e em português, normalmente respeitando a língua de origem dos autores.

Além dos artigos, as imagens também foram muito presentes na revista A.I., embora ela não apresentasse o uso de cores, sendo publicada sempre em preto e branco. Foram publicadas em suas páginas várias fotografias de indígenas dos mais diversos países do continente, além de imagens que reproduziam obras de arte com temáticas indígenas, com destaque para gravuras e quadros.³⁶ Mas mesmo essas imagens, assim como os artigos, foram publicadas em preto e branco.

Além da ausência de cores, a revista também não usava muitos elementos gráficos, nem mesmo nas suas capas. Desde a sua segunda edição, de janeiro de 1942, A.I. passou a usar a mesma capa, na qual constava, além do título: “América Indígena: órgão trimestral do Instituto Indigenista Interamericano”, os dados da edição, como o volume, número, mês, ano e local de publicação, além do selo oficial do I.I.I, que aparecia em destaque, como podemos observar na imagem 1.

³⁶ Sobre a visualidade na revista A.I., consultar: SOCHODOLHAK, 2018 e SOUZA, 2019.

Imagem 1 – Capa da revista *América Indígena*



De acordo com as informações contidas na revista, o selo foi desenhado pelo artista plástico guatemalteco Carlos Mérida a partir da simbologia criada pelo também guatemalteco Carlos Girón Cerna, que foi o primeiro secretário do I.I.I. A simbologia pensada para simbolizar a instituição indigenista continental foi a das “três cabeças” de indígenas. A primeira, localizada no topo do emblema, era representada com ornamentos

pré-hispânicos e representava o passado indígena do continente. A segunda cabeça, que aparecia do lado direito do emblema e encontrava-se curvada, representava a era de abusos e explorações sofridos pelos grupos indígenas a partir da chegada dos europeus no continente. Por fim, a terceira cabeça, que ocupava o centro do emblema e aparecia erguida, representava, nas palavras de Girón Cerna a “maternidade futura”, caracterizada pelo despontar do indigenismo interamericano encabeçado pelo I.I.I. (GIRÓN CERNA, A.I., jan., 1942, s./p.)

A publicação oficial do I.I.I. recebeu colaborações de intelectuais de todo o continente, mesmo de Canadá e Paraguai, os dois únicos países que não enviaram representantes oficiais ao Primeiro Congresso Indigenista, que deu origem ao I.I.I. Inicialmente, A.I. foi editada pelo Comitê Executivo, que organizou a instituição indigenista e contava com a participação de representantes de vários países do continente. De acordo com as informações apresentadas pela revista, John Collier atuou no Comitê como representante dos Estados Unidos desde o início até 1950, mesmo depois que deixou de ser o Comissário dos Assuntos Indígenas de seu país.

As intervenções de Collier em A.I. ocorreram tanto no período em que era parte do Comitê quanto depois. Ao todo, elas consistiram em 11 artigos, sendo o primeiro publicado na primeira edição de A.I., em outubro de 1941, e o último em janeiro de 1963, como listado na tabela abaixo:

Tabela 1 – Artigos de John Collier na revista *América Indígena*

Artigos de John Collier em <i>América Indígena</i> (1941-1963)			
Nº	Título	Autor	Edição/pág.
1	Nuevos conceptos sobre la unidad indígena		1941, Vol. 1, Outubro, p. 11-16.
2	Nota de rodapé de Collier inserida em: “Ethnic relations in Guatemala”, da autoria de Sol Tax		1942, Vol. 2, Outubro, p. 47-48.
3	Comments on Dr. Tax article by John Collier		1943, Vol. 3, Janeiro, p. 86.
4	Indianismo vs Racismo		1945, Vol. 5, Julho, p. 241-246.
5	Collier’s commentary on Miss Salz’ communication		1945, Vol. 5, Julho, p. 255
6	Foreword – Personality and Government		1950, Vol. 10, Janeiro, p. 9-14
7	A perspective on the United States Indian situation of 1952 in its Hemispheric and Worldwide bearing		1953, Vol. 13, Janeiro, p. 7-14
8	La permanencia del descubrimiento social		1955, Vol. 15, Julho, p. 175-186.

9	Dr. Manuel Gamio and the Instituto Indigenista Interamericano	1960, Vol. 20, Outubro, p. 273-275.
10	John Collier Comments on the essay of Robert A. Manners: "Pluralism and the American Indian"	1962, Vol. 22, Julho, p. 205-208
11	Final reply of John Collier	1963, Vol. 23, Janeiro, p. 77-78

Um aspecto importante envolvendo as intervenções de Collier em A.I. consiste no fato de que a maior parte delas consistiram em polêmicas que o indigenista travou principalmente com antropólogos estadunidenses, como Sol Tax, Robert Redfield e Beate Salz, nos anos 40, e Robert A. Manners, nos anos 60. Quando classificamos esses debates como polêmicas, estamos partindo da definição de Marcela Croce (2006), que explica que a polêmica constitui-se em um modo específico de debate, no qual o discurso é "exercitado pelos especialistas em [caráter] de indignação, visando estabelecer um combate verbal", orientado por "uma vontade de criar a verdade". Esse embate configura um cenário no qual "cada contendente esgrime suas razões como definitivas", daí a "belicosidade discursiva" característica desse tipo de debate. (CROCE, 2006, p. 7-9) Como mostraremos, essa "belicosidade" fica evidente nos debates travados por Collier com antropólogos do seu país.

Ao analisarmos as intervenções do indigenista estadunidense na revista A.I., tanto as polêmicas como outras formas de argumentação, nos baseamos na proposta contextualista de Quentin Skinner (2002), que enfatiza o aspecto pragmático das intervenções intelectuais, tomando a produção e publicação de textos como "atos discursivos". Tal método implicou no esforço de situarmos essas intervenções na revista dentro do contexto do debate intelectual mais amplo, tanto estadunidense quanto continental, a respeito do indigenismo, para então buscarmos entender os "motivos" e "intenções", como propõe Skinner, de Collier para escrever e publicar seus respectivos textos. (SKINNER, 2002, p. 157-158)

3.1. A primeira polêmica: antropólogos *versus* indigenistas

A primeira coisa que chama a atenção nas polêmicas envolvendo John Collier na revista A.I. é o fato de que essa forma discursiva tão belicosa não era o padrão das discussões presentes na publicação. Apesar de a revista oficial do I.I.I. abrigar um vasto campo indigenista, que possuía muitas diferenças entre si, os estudos que têm sido feitos

sobre a revista não apontam uma presença marcante de discussões de tipo polêmico.³⁷ Houve, sem dúvida, debates entre diferentes visões indigenistas nas páginas da revista, como por exemplo, entre autores peruanos. (RIBEIRO, 2017; PIEROBOM, 2020) Mas, geralmente, foram discussões menos acaloradas e que não se perpetuaram tanto no tempo, ao contrário, por exemplo, da primeira polêmica em que Collier se envolveu na revista, que durou mais de três anos.

Essa primeira polêmica intelectual da qual participou o então Comissário de Assuntos Indígenas dos Estados Unidos por meio da publicação oficial do I.I.I. ocorreu durante a década de 1940. Ela consistiu em um intenso debate que contrapôs, de um lado, os antropólogos Sol Tax, Robert Redfield, Julian Steward e Beate R. Salz, e de outro, John Collier e Emil J. Sady, que era um funcionário da administração pública estadunidense que tinha sido enviado para apoiar na organização do I.I.I. em seus inícios, época em que também teve início a polêmica em questão.

A discussão se iniciou com algumas críticas feitas por Sol Tax à própria articulação de um projeto indigenista de caráter continental, tendo em vista as particularidades que a questão indígena apresentava nos diferentes países. Tax era um antropólogo amplamente reconhecido nos meios acadêmicos pelo pioneirismo de suas pesquisas de campo sobre grupos indígenas dos Estados Unidos e também da América Latina, particularmente sobre etnias maias do México e da Guatemala. Ele chegou a atuar como pesquisador e professor em instituições mexicanas, como o Instituto Nacional de Antropologia e História e a Escola Nacional de Antropologia do México. (RUBINSTEIN, 2002)

O artigo de Sol Tax, que acabou por desencadear a polêmica, foi publicado na edição de A.I. de outubro de 1942 com o título “Ethnic relations in Guatemala.” Tax argumentou nesse texto que a lógica do indigenismo pressupunha a identificação de uma problemática racial envolvendo os indígenas, porém, em vários contextos latino-americanos, como o da Guatemala, que ele usou como exemplo, a questão indígena não estaria relacionada a fatores raciais, no sentido biológico, mas sim a fatores culturais. Em sua perspectiva, no caso do país centro-americano, “o problema social não e[ra] indígena, a não ser pelo fato de grande parte dos desprivilegiados [do país] serem índios.”

³⁷ Embora a revista A.I. ainda seja pouco explorada pela historiografia, existem alguns trabalhos de iniciação científica e mestrado que abordam a presença de intelectuais de vários países do continente na revista, como México, Brasil, Peru, Argentina e Canadá. Consultar a respeito: LONGO, 2020; PIEROBOM, 2019 e 2020; RIBEIRO, 2017; WRUBEL, 2020; DIAS, 2019.

Porém, naquele país, ser “índio em si mesmo não implicava em obstáculos legais” e, exceto pela questão linguística, “não ha[via] nenhuma diferença, do ponto de vista econômico e social, entre os índios e os ladinos [mestiços] pobres.” (TAX, A.I., out. 1942, p. 46) Em sua visão:

Há um problema indígena na Guatemala, mas para entendê-lo, e resolvê-lo, o primeiro passo deve ser o de romper com ideia de que o mesmo é um problema racial. É verdade que boa parte das pessoas que são identificadas como indígenas na Guatemala são descendentes sanguíneos de nativos americanos; [mas] não é verdade que isso seja algo socialmente importante [naquele país]. Em algum momento do passado, talvez há cerca de dois séculos, isso deixou de ser importante [...]. Índios que deixaram seu estilo de vida tribal e vieram para cidades hispânicas para trabalhar como artesãos e adotaram alguns traços culturais hispânicos passaram a ser chamados de ladinos. Eles eram índios (racialmente) que foram europeizados (culturalmente). [...] [Então] a definição racial foi suplantada pela definição cultural. (TAX, A.I., out. 1942, p. 44-45)³⁸

Na visão do antropólogo estadunidense, a não caracterização racial dos indígenas na Guatemala – como na América Latina em geral –, ao contrário do que ocorria em seu próprio país, era uma “virtude” e “seria trágico [...] se os indigenistas fizessem isso”, o que inevitavelmente ocorreria ao se criar programas sociais específicos para pessoas etnicamente identificadas como indígenas. (TAX, A.I., out. 1942, p. 47)

Para o antropólogo, “o problema social dos indígenas” na Guatemala era simplesmente “uma faceta do problema social geral”, pois, naquele país “exist[ia]m vários não indígenas, dentro da definição local de índio, que – assim como a maioria dos indígenas – precisavam de assistência *especial*.” Segundo Tax, no contexto guatemalteco, “o problema particular dos indígenas” não era “um problema *especial*” e, em sua visão, “deveria ser levado em conta que na Guatemala, no mínimo, o problema *especial* indígena não é – não é fundamentalmente pensado como sendo e, portanto, não deveria ser tratado pelos analistas [indigenistas] como sendo – um problema racial. (TAX, A.I., out. 1942, p. 47. Grifos nossos.)

³⁸ “There is an Indian problem in Guatemala, but to understand it, and solve it, one must first cleanse his mind of the idea that it is a race problem. It is true that by and large the people who are called Indians in Guatemala are blood-descendants of American aborigenes; [...] It is not true that these facts are socially important. Some time in the past, perhaps some two hundred years ago, they ceased to be important [...] Indians who left their tribal way of life and came to Spanish towns to work as artisans, who thereby learn Spanish and adopted some Spanish ways, came to be called *Ladinos*. They were Indians (racially) who were Europeanizes (culturally). [...] The race terms were supplanted by the cultural term.” (TAX, A.I., out. 1942, p. 44-45)

Como destacamos na citação acima, a argumentação de Sol Tax usa várias vezes a palavra “especial”, o que podemos identificar como uma crítica irônica aos indigenistas, que consideravam a questão indígena como específica (especial), não como parte da questão social mais geral de países marcados pela pobreza. Outro ponto polêmico apresentado por Sol Tax no artigo dizia respeito à relação da atuação indigenista com a aculturação das sociedades nativas.

Para o antropólogo estadunidense, os indigenistas possuíam objetivos conflitantes entre si. Ao mesmo tempo em que pretendiam preservar as culturas indígenas, buscavam melhorar as condições econômicas e sociais desses grupos através de processos como, por exemplo, a educação formal, que geralmente não eram pensadas em termos bilíngues e, portanto, certamente acentuaria o processo de aculturação indígena. Segundo seu argumento, novamente tomando o caso da Guatemala como exemplo:

O indigenista na Guatemala possui dois fins. Um é sentimental: preservar e nutrir a cultura indígena como a sua contribuição para a vida nacional. O outro é social: melhorar a condição econômica dos indígenas, sua saúde, sua educação. Esses dois fins são em certo grau incompatíveis, certamente a educação destruirá muitas das crenças indígenas, suas práticas, costumes e valores característicos da cultura indígena. (TAX, A.I., out, 1942, p. 46)³⁹

A primeira reação ao artigo de Sol Tax veio de John Collier e apareceu na revista do I.I.I. como uma nota de rodapé adicionada ao próprio artigo de Tax. Isso já é um forte indício das relações de força que perpassavam a publicação. Collier, que era o representante dos Estados Unidos no Comitê Executivo do I.I.I., teve acesso ao artigo de Tax antes que fosse publicado e já incluiu nele a sua perspectiva crítica, não permitindo que os leitores tivessem contato com os argumentos do antropólogo por si só.

Na nota acrescentada ao artigo de Sol Tax, Collier argumentou enfatizando a existência de uma pluralidade de fatores na caracterização de um indivíduo enquanto indígena. Na concepção do indigenista, “em nenhum lugar, pragmaticamente falando, o índio é caracterizado como uma ‘raça pura’ [*pure-blood race*]”. De acordo com Collier, na maioria dos países do continente, a definição de indígena levava em conta um conjunto

³⁹ “The Indianist in Guatemala may be said to have two ends. One is sentimental: to maintain and nurture Indian culture as a specifically Indian contribution to national life. The other is social: to improve the Indian’s economic condition, their health, their education. These two ends are in some degree incompatible, for certainly education will destroy many of the beliefs, practices, customs and values characteristic of Indian culture”. (TAX, AI, out, 1942, p. 46)

de elementos, “como sangue, a língua, cultura e, em alguns países, um status histórico legal de sua natureza”. Ainda de acordo com o indigenista estadunidense, seria um equívoco, “para [o contexto de] qualquer país, insistir que o índio não existe ou, não existindo enquanto índio, deva ser ignorado, a menos que suas identificações biológicas, linguísticas, sociais, legais e econômicas sejam exatamente consubstanciais [coterminal]”. (COLLIER, A.I., out. 1942, p. 47)

Um aspecto muito interessante a respeito dessa argumentação do então Comissário de Assuntos Indígenas dos Estados Unidos sobre a definição de indígena é que, embora tenha enfatizado a pluralidade de fatores a serem considerados nessa definição, o primeiro que ele lista é o “sangue.” Isso diz muito a respeito de sua vinculação ao contexto estadunidense, onde os fatores étnico-raciais continuavam a ser determinantes para a definição de “índio.” Isso foi ratificado, inclusive, pela legislação indígena de sua gestão à frente do BIA. O IRA de 1934 definia a condição de “índio” da seguinte forma, em sua seção 19:

O termo “índio” como usado neste Ato [de Reorganização Indígena] incluirá todos os descendentes de indígenas que são membros de qualquer tribo indígena reconhecida agora sob jurisdição federal e, qualquer pessoa que possua metade ou mais de sangue indígena. (IRA, 1934, SEC. 19)⁴⁰

Em resposta à crítica de Sol Tax de que o indigenismo teria objetivos conflitantes entre si, Collier respondeu de forma categórica. Primeiramente, ele afirmou ser “curioso” o fato de Tax, apesar de ser um cientista, fazer afirmações sem base científica, como em relação à questão da educação como descaracterizadora das culturas indígenas. Nas palavras do indigenista:

Indo de encontro à massa de evidência empírica disponível em muitos países, Sol Tax assume, sem documentação ou argumentos, que a “educação” irá destruir a cultura indígena. Mas sua ingênu pressuposição simplesmente encobre um importante problema. Essa mesma pressuposição foi adotada, por exemplo, nos Estados Unidos pelo órgão oficial de Assuntos indígenas durante muitos anos. A falácia dessa suposição é agora, pelo menos nos Estados Unidos, amplamente reconhecida. [...] Todo o seu artigo [de Tax] parece uma

⁴⁰ “The term “Indian” as used in this Act shall include all persons of Indian descent who are members of any recognized Indian tribe now under Federal jurisdiction [...] and shall further include all other persons of one-half or more Indian blood.” (IRA, 1934, SEC. 19)

racionalização derivada de um pensamento conscientemente ou não declarado. Esse era o tipo de pensamento de uma geração passada que controlou as reações sociais da maioria dos antropólogos dos Estados Unidos [...]. E possuindo tal ponto de vista, os antropólogos dos Estados Unidos, com raras exceções, perseverantemente continuaram desassociando-se dos esforços de pessoas brancas para ajudar os índios ou dos indígenas para ajudarem a si mesmos. Eu me refiro a uma era passada. A totalidade de teses a respeito do Instituto Indigenista Interamericano; todas as teses subjacentes aos tratados entre as repúblicas que o criaram; todos os trabalhos da Conferência de Pátzcuaro; e a experiência total de países como o México e os Estados Unidos, e não apenas esses países, contradizem a suposição conscientemente ou não declarada, sobre a qual a argumentação de Sol Tax parece estar baseada. [...] O artigo de Sol Tax parecerá, para muitos, como um retorno a um irrealismo em relação ao índio, usual em gerações passadas, mas não usual agora. (COLLIER, A.I., out. 1942, p. 47-8)⁴¹

No trecho acima, Collier não apenas questiona o embasamento científico das afirmações do antropólogo, descaracterizando a substância empírica de seus apontamentos, mas também, sutilmente, defende a superioridade da autoridade dos indigenistas e suas instituições, como I.I.I., em relação aos assuntos indígenas, sustentada pela experiência acumulada das diversas nações do continente. Essa resposta de Collier ao artigo de Tax, acabou por maximizar o potencial polêmico da discussão, desencadeando em uma série de cartas enviadas ao próprio Collier e à direção de A.I., nesse momento já encabeçada por Manuel Gamio.

As cartas foram publicadas pela revista e incluíam: uma assinada pelo antropólogo Robert Redfield, que inclusive já havia trabalhado no BIA ao lado de Collier, e a resposta do Comissário estadunidense de Assuntos Indígenas a essa; outras cartas que

⁴¹ “Going contrary to the mass of empirical evidence at hand in many countries, Sol Tax assumes, without documentation or argument, that “education” will obliterate Indianhood. But his naive presumption simply blots out a live issue and an important problem. That same presumption was adopted, for example, in the United States by the official Indian Bureau across many years. The fallacy of the assumption is, in the United States at least, almost universally recognized now. [...] His whole article appears as a rationalization growing out of some such unconscious or unstated thought. It is the kind of thought which a generation ago, and less than that, to a large extent controlled the social reactions of most anthropologists in the United States, when matters of practical Indian need and welfare came up. And having this view, the anthropologists in the United States, with a very few exceptions, perseveringly disassociated themselves from efforts by white people to help Indians or by Indians to help themselves. I refer to an earlier era. The whole of the thesis for which the Inter-American Indian Institute stands; the whole of the thesis underlying the treaties between the Republics which created it; all of the proceedings of the Pátzcuaro Conference; and the total experience of countries like Mexico and the United States, and not of these countries alone, contradict the unconscious or unstated assumption upon which Sol Tax’s rationalization seems to be based. [...] Sol Tax’s article will seem to many to be a throw-back to an unrealism concerning the Indian, usual in generations gone by, but not usual now.” (COLLIER, A.I., out. 1942, p. 47-8)

comentavam o artigo inicial de Sol Tax e eram assinados pelo indigenista Emil J. Sady, funcionário do governo estadunidense que apoiava administrativamente o I.I.I.; e por Clifford C. Presnall, um funcionário do *Fish and Wildlife Service*, órgão voltado à preservação ambiental. Todos esses textos foram compilados pelos editores de A.I. como um único texto coletivo, que foi intitulado de “Comments on Dr. Tax’s Article” e publicado na edição de janeiro de 1943 da revista. Segundo a direção de A.I., a publicação dessas cartas teria sido autorizada por seus autores. (A.I., jan. 1942, p. 83)

A primeira carta apresentada foi assinada pelo antropólogo Robert Redfield e endereçada à John Collier. Esse antropólogo colaborava com o BIA e inclusive tinha atuado como assessor de Collier na época da realização do Congresso de Pátzcuaro (BLANCHETTE, 2010, p. 521), porém, na referida polêmica, ele tomou parte ao lado de Sol Tax, que tinha sido seu orientando de doutorado na Universidade de Chicago no início dos anos 30. (RUBINSTEIN, 2002, p. 42)

Assim como Tax, Redfield ocupava uma posição de vanguarda nos meios antropológicos dos Estados Unidos. Sua orientação teórica inseria-se no campo da Antropologia Cultural e suas contribuições principais tinham relação com estudos sobre os processos de aculturação, conceito que ganhou maior atenção sobretudo após a publicação, em 1936, do artigo “Memorandum for the Study of Acculturation”, assinado por Redfield e os também antropólogos Ralph Linton e Melville J. Herskovits, na revista *American Anthropologist*. (BLANCHETTE, 2006, p. 226) Redfield também era reconhecido por suas contribuições ao trabalho de campo, inclusive fora dos Estados Unidos, tendo sido o primeiro antropólogo estadunidense a fazer um estudo de uma comunidade no México. (RUBINSTEIN, 2002, p. 40). No início dos anos 30, Redfield coordenou uma pesquisa na Guatemala, da qual Sol Tax participou e com base na qual levantou os argumentos de seu artigo iniciador da polêmica.

A carta de Robert Redfield a Collier, publicada em A.I., não tinha uma linguagem virulenta, como a usada por Sol Tax, possivelmente pelo fato de Redfield se relacionar diretamente com Collier, apoiando projetos do BIA. O antropólogo iniciou sua carta de maneira cortês, afirmando acreditar que “a presença de seu ‘vigoroso’ comentário [de Collier] ao artigo de Tax [...] é algo excelente para o periódico [a revista A.I.] e para os indigenistas.” Ele afirmou esperar que o “exemplo” de Collier fosse seguido e desse origem a “uma discussão animada”, que possibilitasse que “os pontos de vista dos pesquisadores da área [fosse]m aprimorados e testados.” (REDFIELD, A.I., jan.1943, p. 83)

Contudo, Redfield afirmou concordar “com a tendência geral do artigo de Tax”, visto que, “na Guatemala, não exist[iam] as mesmas razões que encontramos em nosso próprio país [Estados Unidos] para reconhecer um problema [étnico-racial] indígena de forma independente dos problemas sociais gerais da nação.” (REDFIELD, A.I., jan.1943, p. 83) De acordo com Redfield, a população do país centro-americano era constituída principalmente por indígenas, sendo, portanto, mais viável ali a implantação de um programa social geral, voltado a atender toda a população carente, independentemente de sua caracterização ou não como indígena. Já no caso estadunidense, ele destacou: “em nosso próprio país, onde os índios são relativamente poucos e, em geral, tão segregados, parece muito mais justificado um programa especialmente dirigido a eles”. (REDFIELD, A.I, jan. 1943, p. 83-84)

Assim como Sol Tax, Robert Redfield, falava a partir de um lugar de autoridade científica que muitos indigenistas – incluindo Collier – não tinham. Além disso, eles colocavam em discussão o que viam como um empecilho à ação indigenista intercontinental: as particularidades das nações do continente. Na perspectiva desses antropólogos, usar uma definição étnica da questão indígena, que eles consideravam que era o que os indigenistas faziam, poderia até fazer sentido para o contexto estadunidense, mas podia se tornar um potenciador do racismo em sociedades em que essa definição não era uma definição propriamente racial. A respeito da suposta ambiguidade das pretensões indigenistas, de preservação das culturas indígenas e a melhora do quadro social vivenciado por tais grupos, Redfield afirmou também concordar com Tax em sua afirmação de que “a educação destruiria muitas das crenças e práticas da cultura indígena.” (REDFIELD, A.I., jan. 1943, p. 85)

A resposta de Collier a Redfield, publicada em A.I. no mesmo texto coletivo, foi bastante sucinta, mas muito contundente. Ele retornou às afirmações de Sol Tax, que deram origem à polêmica, argumentando que Tax culpava os indigenistas da aculturação indígena e defendia que não deveria haver, em casos como o da Guatemala, políticas públicas voltadas especificamente para indígenas, baseando-se na ideia de que “o bem-estar dos índios seria promovido [...] simplesmente promovendo o bem-estar geral”. Porém, em sua concepção, a falta de políticas específicas para os indígenas é que intensificaria o processo de aculturação, pois uma melhoria social geral fatalmente seria “ditada nos termos dos valores ladinos [mestiços].” (COLLIER, A.I., jan. 1943, p. 86)

O texto seguinte apresentado pela revista foi o do indigenista estadunidense Emil J. Sady. Ao que tudo indica, ele teve acesso às cartas anteriores e, a partir delas,

apresentou suas apreensões sobre o debate em uma carta endereçada não aos polemistas, mas diretamente a Manuel Gamio, diretor do I.I.I. e da revista A.I. No texto em questão, Sady expôs suas apreensões sobre o debate, afirmando que o ponto de vista dos antropólogos, na sua concepção, “parec[ia] antecipar ou desejar a assimilação cultural dos índios aos modos de vida europeu.” Sady defendeu a posição de Collier que, em sua visão, “parec[ia] favorecer a diversidade cultural” dos grupos indígenas, não vendo como incompatível a garantia de tal diversidade com o aprimoramento da condição de vida desses grupos. Para Sady, conseguir fazer isso era algo que “requer[ia] habilidade por parte do indigenista para orientar a mudança cultural.” (SADY, A.I., jan. 1943, p. 88)

Para Sady, a grande questão era que “os antropólogos aparentemente não concorda[va]m que a tecnologia e novas ideias p[udessem] ser introduzidas [nas sociedades indígenas] sem quebrar os elementos que tend[ia]m a manter sua sociedade integrada”. De forma enérgica, o indigenista afirmou que “os antropólogos t[inha]m pouca experiência para basear suas ‘profecias’ sobre a desintegração das sociedades indígenas, seja como um resultado natural ou desejável frente ao contato cultural”. (SADY, A.I., jan. 1943, p. 88)

Dessa forma, ao tachar os apontamentos dos antropólogos como meras “profecias”, Sady, assim como Collier havia feito em sua resposta a Tax, buscou questionar a autoridade dos antropólogos em relação à questão indígena, ao passo que reivindicou tal autoridade para os indigenistas. Algo que chama muito a atenção na resposta de ambos os indigenistas é o fervor com o qual eles rebateram as críticas levantadas pelos antropólogos. Durante a polêmica, eles se mostraram como que revoltados porque consideravam que os antropólogos não entendiam que o indigenismo era capaz de conciliar a melhoria da vida material dos indígenas com a preservação de suas tradições.

Com relação à questão apontada por Tax sobre o efeito aculturador da educação para os indígenas, Collier não a concebia dessa forma porque sua perspectiva indigenista pressupunha uma educação bilíngue. Ele, de fato, enquanto Comissário, buscou não apenas garantir a educação bilíngue para os nativos, mas também que as crianças indígenas pudessem frequentar escolas dentro de suas próprias reservas e não longe de suas famílias, em sistemas de internato, o que vinha sendo a regra nos Estados Unidos até então. (ROBERTS Jr., 2010, p. 16)⁴² No entanto, como sabemos, essa perspectiva não era

⁴² Nas páginas da revista A.I. desta época aparece um artigo sobre o tema da implantação de escolas bilíngues entre grupos indígenas dos Estados Unidos: BEATTY; YOUNG, A.I., out. 1942, p. 39-42.

o paradigma dominante do indigenismo na época, nem mesmo no I.I.I., que sob a direção de Gamio defendia o “amalgama” cultural da mestiçagem, não o respeito às particularidades culturais indígenas, incluindo suas línguas, como fica evidente no editorial de abril de 1954 de A.I., intitulado “Colaborando con la tarea de alfabetización”, no qual o diretor da instituição colocou abertamente a necessidade de alfabetizar os indígenas nas línguas oficiais de seus países, não prevendo qualquer investimento em projetos de alfabetização bilíngues. Portanto, Sol Tax não estava equivocado ao afirmar que a educação dada aos indígenas do continente, de uma forma geral, possuía o caráter aculturador por buscar transformar os indígenas em falantes das línguas oficiais de seus países, que eram línguas de origem europeia, e afastá-los de suas falas nativas.

Dando sequência à análise da primeira polêmica envolvendo Collier na revista A.I., faz-se necessário mencionar a última carta que compôs o artigo coletivo publicado na revista em 1943. Esse texto apresentava as considerações de Clifford C. Presnall, que não tinha formação antropológica, mas participou da discussão defendendo os argumentos iniciais do artigo de Sol Tax.

Presnall fez um alerta aos possíveis efeitos indesejados das políticas indigenistas. Em sua concepção, os indigenistas reivindicavam melhoras no quadro de vida dos grupos indígenas, mas essas políticas corriam o risco de desembocar em dois problemas. Por um lado, podiam se tornar paternalistas e prejudicar toda “uma raça, da mesma maneira que um filho único é frequentemente prejudicado pela solicitude de seus pais.” Por outro lado, assim como já havia sido levantado por Tax, Presnall também acreditava que a existência de políticas sociais especiais para indígenas poderia fomentar a discriminação racial. Para ele, as leis em favor de grupos étnicos “geralmente são necessárias em vários momentos, para compensar circunstâncias desvantajosas, mas o perigo reside na dificuldade de revogar tais leis após o término da emergência” ou, então, “na falha em reconhecer que a emergência foi superada”. Nesse sentido, defendeu que a perpetuação dessas medidas, “não só diminui o incentivo para maiores avanços, mas tende a colocar um estigma nos indivíduos afetados, o que leva a um assunto mais sério, nacionalmente falando, na medida em que o preconceito racial é fomentado.” (PRESNALL, A.I., jan. 1943, p. 90)

Ao tomar parte na polêmica, Presnall apresentou-se como alguém sem formação acadêmica nas Ciências Sociais, o que nos permite vislumbrar o alcance do debate e, portanto, da revista A.I., para um público mais amplo que os círculos de indigenistas e antropólogos. Após a publicação das cartas, a polêmica teve continuidade na revista com um texto de outro antropólogo estadunidense, Julian Steward.

O artigo de Steward foi publicado na edição de outubro de 1943 com o título “Acculturation and the Indian Problem.” O autor afirmou que via a polêmica desencadeada em resposta ao artigo de Tax como resultante de um “problema fundamental sobre as transformações culturais [indígenas], que alcança[va] o cerne da Antropologia científica e também constitu[ia] o ponto central de qualquer programa indigenista”. Para ele, a polêmica mostrava a existência e o embate de “duas posições antagônicas.” Por um lado, “a visão dos indigenistas é apresentada a partir do pressuposto de que um corpo significativo ou núcleo de ideias e valores indígenas [...] podem ser perpetuados”, apesar dos “contatos crescentes com a civilização do homem branco e apesar de certas mudanças, especialmente na economia, tecnologia e medicina nativas.” Por outro, a posição dos antropólogos, segundo Steward, “parec[ia] sustentar ser apenas uma questão de tempo até que a cultura nativa dos índios fosse exterminada pela ‘invasão’ da cultura europeia.” (STEWARD, A.I., out. 1943, p. 324)

Para esse antropólogo, a polêmica poderia chegar a um ponto de equilíbrio, caso os indigenistas não tivessem a intenção de “preservar os valores distintivos dos índios” como uma realidade “pré-colombiana”, uma vez que “qualquer pessoa que prestasse o mínimo de atenção sabe[ria] muito bem que todas as tribos do hemisfério estão sujeitas a uma torrente de influências aculturadoras”, fato que, inclusive, “antecede[ria] a [chegada] de Colombo”, sendo a “indianidade dos dias atuais” um “produto de séculos de mudanças.” Em sua concepção, os indigenistas deviam partir do reconhecimento da “indianidade” como “algo que se desenvolve dentro da tradição nativa e não se mantém estático ou mesmo estável.” Para Steward, se essa fosse a compreensão dos indigenistas, então não haveria um “grande conflito com o[s] antropólogo[s]”. (STEWARD, A.I., out. 1943, p. 324-325)

Julian Steward, assim como Robert Redfield, também já tinha tido relação com o BIA. No caso de Steward, ele chegou a fazer parte de equipe da Unidade de Antropologia Aplicada em seu início, tendo trabalhado ali apenas durante o ano de 1936, quando foi fundada. (BLANCHETTE, 2006, p. 522) Assim como Sol Tax e Robert Redfield, ele também ocupava uma posição de destaque no campo antropológico dos Estados Unidos, sendo o fundador da Ecologia Cultural, método dedicado a analisar o impacto dos fatores ambientais sobre o processo de mudança cultural. (NEVES, 2002)

Portanto, os três antropólogos inicialmente envolvidos na polêmica com Collier em A.I. compartilhavam o interesse pelas transformações culturais, particularmente pela questão da aculturação. Isso explica, em grande medida, a ênfase dos antropólogos na

defesa da mutabilidade das culturas indígenas, o que ia de encontro à defesa da preservação da alteridade dos grupos autóctones, que era defendida pelos indigenistas. Além disso, como já mencionamos, um dos elementos basilares da polêmica foi a disputa pela reivindicação da autoridade sobre o tratamento da questão indígena, sendo que, de um lado, os antropólogos recorriam a sua autoridade científica, baseada em pesquisas acadêmicas, e, por outro, os indigenistas reivindicavam sua autoridade com base na experiência de atuação em prol dos indígenas.

Entendemos que boa parte dessa discussão tinha a ver com duas posições que se mostravam muito conflitantes na época sobre as relações entre o conhecimento científico teórico (acadêmico) e o conhecimento empírico (prático). Essa discussão, no período estudado, opunha duas vertentes dentro da própria Antropologia, uma que defendia seu caráter teórico-científico e outra que buscava que essa ciência tivesse uma aplicação prática, que era a proposta de uma Antropologia Aplicada. Na polêmica entre antropólogos e indigenistas estadunidenses na revista A.I., enquanto os primeiros davam primazia para o papel acadêmico e teórico da ciência antropológica, os últimos buscavam priorizar as “aplicações práticas das Ciências Sociais.” Esse foi, exatamente, o título do editorial que Manuel Gamio, como diretor da revista, publicou em meio à polêmica, em janeiro de 1945, tentando conciliar os dois lados, mas claramente inclinando-se para os argumentos dos indigenistas.

O editorial de Gamio afirmava que a Antropologia, enquanto uma Ciência Social, deveria ter fins práticos e não ser simplesmente motivada por objetivos acadêmicos. O mexicano criticou o fato de que os pesquisadores envolvidos em estudos sobre os povos indígenas “frequentemente ganham prêmios honorários, melhores postos universitários ou outras recompensas justificadas”, porém, “em amargo contraste” com a situação de sua “matéria-prima”, ou seja, as sociedades indígenas. Essas seriam as que “torna[v]am possíveis tais triunfos científicos”, mas eram “abandonados ao seu miserável destino.” (GAMIO, Editorial, A.I., jan. 1945, p. 3)

Nesse artigo, o diretor do I.I.I. e de A.I. procurou conciliar os dois lados da polêmica entre os estadunidenses defendendo que o trabalho dos antropólogos, os conhecimentos adquiridos por meio de suas pesquisas científicas, eram extremamente necessários para melhorar a vida dos indígenas. Mas, para que esse objetivo fosse alcançado, os conhecimentos por eles produzidos deveriam ser aplicados na realidade prática, visando atender às carências dos grupos estudados. Na visão de Gamio, esse trabalho de “aplicação prática” deveria ser desempenhado preferencialmente pelos

“administradores”, ou seja, os indigenistas em sua ação política, não pelo cientista. Conforme argumentou:

Nós não propomos que os pesquisadores sociais realizem as conclusões construtivas que formulam, nem implantem as medidas práticas que aconselham, embora pudessem fazê-lo em certos casos, mas preferencialmente devem se dedicar às investigações científicas em que são especializados, deixando a aplicação prática para os administradores [indigenistas], que são suficientemente aptos e capacitados, sendo conveniente que, dentro do possível, seus esforços sejam periodicamente inspecionados pelos pesquisadores a fim de que sejam corretamente interpretadas as tendências dos estudos efetuados. (GAMIO, Editorial, A.I., jan. 1945, p. 5)

Podemos abstrair dessas palavras de Gamio que se, por acaso, ambas as figuras, cientista/antropólogo e administrador/indigenista, pudessem estar reunidas em uma só pessoa, como era o seu próprio caso, ainda melhor. Além de ser antropólogo, Gamio tinha uma trajetória indigenista amplamente reconhecida em todo o continente, o que explica sua escolha para dirigir o I.I.I. após a morte de Moisés Sáenz. Em sua atuação como antropólogo, Gamio se vinculava à vertente da Antropologia Aplicada, que era a hegemônica em seu país e estava na base da atuação da instituição indigenista interamericana. Já no caso dos Estados Unidos, como já mencionamos, a gestão de Collier no BIA desempenhou um importante papel na oficialização desse campo antropológico, principalmente a partir da atuação da Unidade de Antropologia Aplicada ligada ao órgão oficial, mas a profissionalização da Antropologia Aplicada foi recebida com grande hostilidade naquele país. Diversos antropólogos viam a utilização da Antropologia para o embasamento de políticas públicas como uma subordinação da disciplina ao campo político, o que a descaracterizaria enquanto ciência. (RYLKO-BAUER; SINGER; WILLIGEN, 2006, p. 180-181) Essa foi justamente a perspectiva assumida por Sol Tax na polêmica desencadeada nas páginas de A.I. Sua posição a respeito ficou ainda mais evidente no seu segundo artigo publicado durante a polêmica.

Em “Antropologia e Administração”, publicado na edição de A.I. de janeiro de 1945, Tax apresentou uma forte crítica à Antropologia Aplicada. Em sua concepção, a verdadeira ciência “julga a relevância de suas proposições e dados em termos de sua utilidade para a solução de problemas científicos e não de problemas sociais.” Para esse antropólogo, seu trabalho como cientista deveria ser radicalmente separado do seu papel de cidadão. Para ele, “a ciência como tal não pode[ria] ter nenhuma preocupação com o

bem ou o mal”, simplesmente porque “tais termos não t[eriam] significado na ciência”, que seria em si própria, em sua busca por conhecimentos, uma atividade “amoral.” (TAX, A.I., jan. 1945, p. 23-24)

Sol Tax não deixava de considerar a necessidade da moral na vida social, inclusive dos próprios cientistas, mas ele entendia que isso dizia respeito ao seu papel de cidadãos, não de cientistas. Ele buscava separar completamente os campos científico e político – e, portanto, a Antropologia do indigenismo. Em sua visão, seria “um equívoco, que os indigenistas frequentemente comet[ia]m”, pensar que “o antropólogo está primariamente preocupado com a comunidade que ele está estudando. Tipicamente e idealmente, ele não está. Ele estuda essa comunidade para entender melhor todas as comunidades, as culturas e as sociedades em geral.” (TAX, A.I., jan. 1945, p. 28)

A posição de Sol Tax expressava a visão tradicional da ciência antropológica e a percepção de muitos antropólogos de sua época que se colocavam contra a perspectiva da Antropologia Aplicada, que era tão cara aos indigenistas. Naturalmente, suas concepções foram fortemente criticadas por estes. A polêmica teve seguimento em A.I. com um novo texto de Emil J. Sady, na forma de uma carta enviada a Gamio, como diretor da revista, e que foi publicada na edição de A.I. de abril de 1945 com o título “Comentario al artículo Antropología y administración del Dr. Sol Tax.” Apesar do título em espanhol, provavelmente dado pelos editores da revista, o texto de Sady foi publicado em inglês.

O indigenista estadunidense rebateu a posição de seu concidadão antropólogo afirmando que este “não apresenta[va] nenhuma prova ou argumento convincente de que os problemas científicos e os problemas práticos [sociais] eram incompatíveis [entre si].” Ademais, o indigenista, apresentou o seguinte questionamento: “quais são os objetivos [...] de sua ciência [a de Sol Tax] que conflitariam com os objetivos de nossa sociedade?” Ao final de seu texto, Sady reconheceu a importância do “Dr. Tax”, como um antropólogo que realizou uma “contribuição significativa à Antropologia Social mexicana, por suas aulas e direção de trabalho de campo” naquele país. Mas, para ele, “sua contribuição [de Tax] foi reduzida na medida em que buscou convencer seus alunos a separar as necessidades das Ciências Sociais das necessidades de sua sociedade”, incentivando-os, portanto, a “buscar hipóteses científicas ou estudos de forma alheia às necessidades [...] de sua sociedade.” Ainda segundo Sady, apesar de Sol Tax apresentar esse tipo de orientação a seus alunos mexicanos, ele imaginava que os “estudantes que absorveram o impactante [*exciting*] espírito da Revolução Mexicana não teriam sido convencidos pelos argumentos do Dr. Tax e continuariam levando em conta as necessidades de seu povo e

como [agir sobre] essas necessidades [fazia] desenvolver a ciência e vice versa.” (SADY, A.I., abr. 1945, p. 177-179)

É interessante observar que Sady relaciona a suposta não adesão dos estudantes mexicanos às ideias de Sol Tax sobre a independência das Ciências Sociais ao “espírito” da Revolução Mexicana. De fato, como mostra a historiografia, a partir da Revolução, a Antropologia Aplicada tornou-se hegemônica no México e foi progressivamente identificada ao indigenismo e transformada em uma ciência de Estado. (DEL VAL; ZOLLA, 2014) Essa era exatamente a base da crítica de Sol Tax, que foi apoiada por vários outros antropólogos estadunidenses em meio à polêmica com os indigenistas, como mostramos.

Após a publicação do texto de Emil J. Sady defendendo a necessidade de uma ciência engajada na solução dos problemas sociais, a polêmica foi ainda mais aprofundada com uma nova intervenção bastante interessante do antropólogo Robert Redfield, que havia sido o primeiro a apoiar os argumentos de Sol Tax no início da discussão. Ao invés de publicar ele mesmo um texto, Redfield recomendou a Manuel Gamio que, como diretor de A.I., abrisse espaço na revista para a discussão de um artigo publicado em outro periódico. O texto em questão, de autoria da antropóloga germano-americana Beate Salz, intitulado “Indianismo”, havia sido publicado na revista *Social Research* em novembro de 1944 e fazia referência à polêmica entre os antropólogos e indigenistas travada em A.I., colocando-se ao lado dos primeiros.

A recomendação de Redfield para a discussão do referido texto de Salz foi acatada por Gamio e a primeira resposta a ele foi feita justamente por John Collier, através do artigo “Indianismo vs. Racism?” publicado em A.I. na edição de julho de 1945. O artigo em questão culminou em uma resposta da própria Beate Salz – que, então, tornou-se aliada dos antropólogos na polêmica de A.I. – e uma réplica de Collier. Esses três textos foram publicados juntos na mesma edição da revista (julho de 1945), o que, em nossa visão, aponta para um desejo, por parte da direção da publicação, de encerrar o já longo e intenso debate, que atravessava as páginas de A.I. havia mais de três anos.

Beate Salz, no artigo “Indianismo”, publicado na revista *Social Research*, havia realizado uma série de críticas ao indigenismo, que giravam em torno de três argumentos centrais, que praticamente replicavam as críticas de Sol Tax, apresentadas em A.I.: o potencial racista do indigenismo; seu caráter paternalista e sua falta de unidade conceitual. Da mesma forma que Tax vinha argumentando na revista do I.I.I., ela defendeu no referido artigo publicado em *Social Research* que “a definição ‘biológica’

do índio e[ra] estranha à tradição latino-americana”, o que, também em sua visão, era algo positivo. (SALZ, S.R., nov. 1944, p. 442) Assim como o antropólogo que encabeçava a polêmica com Collier, Salz era uma estudiosa da América Latina e, em seu texto, ao falar do indigenismo, demonstrou conhecer diferentes realidades indigenistas, com destaque para o contexto andino.⁴³

Com argumentos muito semelhantes aos de Sol Tax, Salz também destacou que, no contexto latino-americano, uma nociva “distinção biológica [dos indígenas] pode[ria] ser impulsionada pelo indigenismo”, já que este se baseava em uma “definição racial” e era, em “termos objetivos”, um “movimento racial.” Outra crítica levantada por ela dizia respeito ao que considerava como o caráter paternalista inerente ao indigenismo, por se tratar de um movimento externo aos grupos autóctones, substancialmente liderado por intelectuais não indígenas. Em sua concepção “não existi[a] nada entre os próprios índios que p[udesse] ser chamado de um movimento” e, “na ausência de um pensamento e ação dirigidos e organizados pelos próprios indígenas”, os intelectuais indigenistas assumiam “ser os líderes dos indígenas”, independentemente da vontade e das crenças desses. (SALZ, S.R., nov. 1944, p. 442; 461-463)

Além da crítica ao paternalismo, a antropóloga também criticou a falta de uma definição clara do que seria o próprio indigenismo, que não era “um sistema logicamente fechado.” Ela destacou que, dentro do campo indigenista, que envolvia intelectuais de todo o continente, existiam “proposições divergentes, muitos postulados conflitantes e uma base [*background*] filosófica muito variada”, o que, para a autora, era um dos elementos causadores da polêmica entre os antropólogos e indigenistas travada na revista A.I. Em uma nota de rodapé, Salz remeteu seus leitores do artigo em *Social Research* a todos os textos que, até então, faziam parte da polêmica desenvolvida na revista do I.I.I. Ela finalizou seu argumento afirmando que o indigenismo carecia, inclusive, de “uma definição inequívoca de índio”, mas apresentava uma “predileção pelo bem-estar indígena em vez do bem-estar social [geral].” (SALZ, S.R., nov. 1944, p. 468)

A resposta de Collier a Salz foi publicada em A.I. com o título de “Indianismo vs. Racism?”. Para o indigenista estadunidense, o trabalho da antropóloga seria marcado pela

⁴³ Não encontramos informações específicas sobre os estudos antropológicos que Beate Salz realizava na época em que participou da polêmica. Mas possivelmente ela já realizava pesquisas acadêmicas sobre América Latina nessa época, quando cursava o Doutorado pela *The New School for Social Research*, defendido em 1950. Pouco tempo depois, Salz se tornou membro do Departamento de Sociologia e Antropologia da Universidade de Porto Rico em Río Piedras, instituição pela qual realizou estudos de campo na ilha de Santa Lúcia e também no Equador e no Peru. Para maiores informações sobre a antropóloga, consultar: <https://www.geni.com/people/Beate-Salz/6000000021039545337>

“negação do reconhecimento e afirmação do pluralismo cultural e do pluralismo social”, portanto “contra o reconhecimento do fato, de profunda importância prática e teórica, de que a sociedade humana (sociedades humanas) não é monística”, mas sim “permanentemente pluralista [*sic*].” Para Collier, o indigenismo seria marcado pelo amplo reconhecimento do pluralismo e teria feito “sua escolha [...] pelo pluralismo holístico”, ao defender a “afirmação das individualidades étnicas na busca por uma democracia profunda e na cooperação intra-étnica e interétnica dentro das integrações nacionais e mundiais.” (COLLIER, A.I., jul. 1945, p. 242-244)

Collier rebateu a afirmação de Beate Salz (que ecoava as críticas de Sol Tax) sobre o potencial racista da defesa de um grupo em razão de suas particularidades étnicas afirmando que a posição da antropóloga representava, na verdade, uma negação ao direito de afirmação das especificidades étnicas. Para ele, Salz, como os outros antropólogos da polêmica, estaria, no fundo, negando a diversidade humana, que, para ele, seria “uma lei social.” (COLLIER, A.I., jul. 1945, p. 244)

A resposta de Beate Salz a John Collier foi publicada na mesma edição de A.I., logo após o artigo deste, e foi intitulada de “Some Considerations on Mr. Collier’s Article.” Nesse texto, a antropóloga reforçou as concepções desenvolvidas em seu artigo rebatido por Collier e desenvolveu um pouco mais suas opiniões acerca dos impactos sociais que poderiam ser desencadeados pelas políticas indigenistas. Primeiramente, apresentou o argumento de que “o reconhecimento [...] de um grupo étnico dentro de uma sociedade mais ampla [...] pode resultar em uma cooperação interétnica”, contudo, “dependendo das condições específicas e desenvolvimentos imprevisíveis [...], [pode] resultar [também] em desunião entre grupos.” Para Salz, o tipo de reconhecimento (étnico) defendido pelas políticas indigenistas poderia culminar em discriminação, porque realizaria uma distinção social baseada em fatores étnicos e, em sua concepção, não importava se essa “distinção e[ra] feita com base em bons ou maus critérios [...], [pois] ‘reconhecimento’ significa também discriminação.” De forma categórica, Salz afirmou que “mais cedo ou mais tarde, o reconhecimento pode ser entendido como favorecimento a um grupo em detrimento de outros.” (SALZ, A.I., jul. 1945, p. 248-249)

De forma a esclarecer seu ponto de vista geral sobre a questão indígena e sua crítica ao indigenismo, a antropóloga lançou uma série de questionamentos:

Uma pessoa tem que ser indígena para receber direitos, sejam eles estabelecidos como direitos indígenas, direitos cívicos gerais ou como simples direitos humanos? Estamos lidando simplesmente com pessoas

de origem indígena que não têm terra, ou há pessoas que, independentemente de sua cultura, raça, língua ou credo, precisam de terra para manter corpo e alma juntos, e que precisam de equipamentos básicos (ferramentas, treinamento, crédito) para serem produtores consumidores ativos – se é isso que queremos que sejam? As doenças assolam apenas os índios e apenas os índios são ignorantes sobre suas causas e cura e incapazes de obtenção de ajuda médica? São apenas as crianças indígenas cujo bem-estar e educação são negligenciados ou todos aqueles aos quais métodos inadequados de *welfare* e educação são aplicados? (SALZ, A.I., jul. 1945, p. 250)⁴⁴

Salz afirmou ter “certeza” de que Collier acharia esses questionamentos “absurdos”, mas ela realmente queria indagar se problemas concretos enfrentados pelas populações indígenas, no Alasca, na Guatemala, ou em qualquer lugar do continente não poderiam ser “analisados, enfrentados e até solucionados sem envolver qualquer particularidade étnico-cultural.” (SALZ, A.I., jul. 1945, p. 250)

Para finalizar seu argumento sobre a questão étnica, ela levantou ainda a questão de que o indigenismo poderia influenciar os povos autóctones retirando seu direito de escolha. Nas palavras de Salz “quaisquer que sejam as escolhas que o indigenismo possa oferecer ao índio, ele exclui, ao mesmo tempo, outras escolhas que o índio possa fazer, seja no plano prático, material, seja no de aspirações imateriais.” Para ela, a própria “indianidade” seria “em última análise, uma questão de escolha e livre crença e deve[ria] estar aberta à aquisição e ao abandono.” Em sua visão, naquele momento, por exemplo, “muitos dos índios norte-americanos escolheram a condição de índio porque uma política sensata os proporcionou oportunidades razoáveis”, afirmou referindo-se ao IRA de 1934. (SALZ, A.I., jul. 1945, p. 252)

Collier apresentou uma nova resposta aos argumentos da antropóloga com o artigo “Collier’s Commentary on Miss Salz’ Communication”, que foi o último texto da polêmica analisada. O indigenista afirmou que a principal diferença entre ele e Salz repousaria no valor dado à afirmação da individualidade, “não como se o grupo estivesse sozinho no mundo, mas antes o vendo como cooperando na sociedade.” Nas palavras do

⁴⁴ “Does a person have to be Indian before he is given rights, be they laid down as Indian rights, general civic rights, or as simple human rights? Are we dealing with people of Indian origin and culture who have no land, or are there people who, irrespective of their culture, race, language or creed, need land to keep body and soul together, and who need basic equipment (tools, training, credits) to be effective producers and effective consumers – If this is what we want them to be? Do a host of diseases strike Indians only, is it only Indians who are ignorant as their causes and cure and incapable of obtaining medical help? Is it only Indian children whose welfare and education is neglected or to whom inappropriate methods of welfare and education are applied?” (SALZ, A.I., jul. 1945, p. 250)

próprio Collier: “penso que há mais consciência da indianidade entre indígenas do hemisfério do que a senhorita Salz acredita.” (COLLIER, A.I., jul. 1945, p. 255)

O debate entre Collier e Salz se consistiu no último episódio da longa e intensa polêmica travada nas páginas de A.I. entre antropólogos e indigenistas ao longo de mais de três anos. Esse último debate lançou luz sobre alguns aspectos importantes que perpassaram a polêmica, para além da questão da autonomia da ciência e do papel dos indigenistas. A discussão Collier *vs* Salz expôs uma grande questão que começava a se impor naquele contexto histórico, de fim da Segunda Guerra Mundial e imediato pós-Guerra, que era um amplo debate entre, por um lado, a questão da autodeterminação dos povos e a necessidade de se respeitar os particularismos culturais, a partir de um modelo de sociedade multicultural, e, por outro, a ênfase em valores e direitos humanos, identificados como da humanidade, independentemente das especificidades culturais de cada povo.

Collier sempre defendeu uma posição pluralista, como já mostramos, e isso, no contexto em questão o aproximava do posicionamento da autodeterminação. Beate Salz, por sua vez, ocupava uma posição oposta. Sua própria história de vida havia sido impactada diretamente pelos efeitos da discriminação étnica levada ao extremo pelo regime nazista.⁴⁵ Quando se tornou antropóloga, alinhou-se a uma perspectiva identificada à ideia de valores universais e direitos humanos – que estava em ascensão dentro das Ciências Sociais da época exatamente em decorrência da experiência da Guerra – e que via com muita desconfiança as afirmações étnico-raciais.

Um elemento importante que perpassou esse período e, em grande medida, colocou em xeque a própria lógica indigenista foi um esforço pela renúncia do conceito de raça nas Ciências Sociais, que ganhou força no imediato pós-Guerra. Como destaca Laura Giraudó (2013), analisando esse contexto exatamente em relação ao tema do indigenismo, “as tipologias raciais começaram a ser desacreditadas, sobretudo pelo impacto da doutrina de superioridade racial pregada pelo nazismo.” Em 1949, a UNESCO chegou a organizar um comitê para discutir e encaminhar medidas contra o racismo e uma das propostas do comitê foi precisamente a abolição do conceito de raça nas Ciências Sociais. (GIRAUDO, 2013, p. 528; 540)

⁴⁵ Beate Rosa Salz nasceu em Heidelberg, na Alemanha, em 1913. De origem judaica, sua família foi vítima da perseguição nazista e seu pai, Arthur Salz, que era um economista político da Universidade de Heidelberg, perdeu sua cátedra em razão do antissemitismo. Em 1933, eles se mudaram para a Inglaterra, onde ele atuou como professor convidado na Universidade de Cambridge. Posteriormente, a família emigrou para os Estados Unidos.

O indigenismo defendido pelo I.I.I estava longe de apoiar concepções racialistas. Contudo, a própria lógica do indigenismo se baseava na afirmação da identidade étnica como base para a defesa de políticas públicas específicas voltadas para os povos indígenas. Como mostramos, a identificação étnica como base para direitos sociais começava a ser algo muito questionado no contexto do pós-Guerra exatamente por argumentos como os levantados por Beate Salz na polêmica com John Collier na revista A.I.

3.2. Uma intervenção político-intelectual no “sombrio” contexto dos anos 50

Nesse tópico serão analisados os artigos de John Collier em A.I. nos anos 50. Nessa década, ele não participou de polêmicas na revista, seus artigos visaram intervir no que ele denominou como um contexto “sombrio”. Nesse contexto, ele já havia deixado o comissariado, após a morte de F. D. Roosevelt, e o novo governo estadunidense iniciava o desmonte do *Indian New Deal* e a restauração do paradigma assimilacionista e aculturador dos povos indígenas. Então, o ex-Comissário usou as páginas da revista oficial do I.I.I. para denunciar a situação.

Podemos interpretar os 3 artigos publicados por Collier em A.I. nesse contexto como uma única intervenção intelectual articulada de combate ao que ele considerava como um retrocesso no tratamento da questão indígena nos Estados Unidos. Em janeiro de 1953, ele publicou “A perspective on the United States Indian situation of 1952 in its hemispheric and world-wide bearing”, que amplificava para o continente, através da revista A.I., a crítica pública que ele vinha fazendo à atuação do novo Comissário de Assuntos Indígenas, Dillon Myer. Este havia assumido o cargo em 1950, após ter dirigido a *War Relocation Authority* (WRA), agência responsável pela administração dos campos de concentração destinados aos nipo-estadunidenses durante a Segunda Guerra. (DRINNON, 1987)

Em sua oposição à administração de Myer, Collier enviou uma carta pública aos editores do jornal *The New York Times*, que foi publicada em outubro de 1952, publicizando à sociedade estadunidense como a nova gestão do BIA estava obliterando os avanços realizados durante o período anterior. (COLLIER, NYT, 19/10/1952, p. 10) Dando continuidade às críticas publicadas no jornal nova-iorquino, Collier enviou para A.I. um artigo com o mesmo tema poucos meses depois.

Nesse artigo, intitulado “A perspective on the United States Indian situation of 1952 in its hemispheric and world-wide bearing”, Collier procurou contextualizar a questão indígena dos Estados Unidos no cenário do continente e destacar sua importância em nível não apenas continental, mas inclusive mundial, apesar do número relativamente reduzido das populações indígenas no seu país. Nas palavras do ex-Comissário, sua proposta era apresentar as “razões pelas quais esse pequeno grupo de pessoas possuem uma importância tão grande, hemisférica e até mesmo [...] mundial.” (COLLIER, A.I., jan. 1952, p. 7)

Collier, inicialmente, explicou as diferenças históricas na forma como se desenvolveram as relações entre brancos e indígenas nos Estados Unidos, em contraste com a maioria dos países da América Latina, o que remeteria a algumas características da colonização inglesa. Na concepção de Collier, a Inglaterra teria “lidado com os índios como entidades nacionais e sociais, [reconhecidas como] unidades coletivas, culturalmente autodeterminadas”, realizando com eles “tratados bilaterais.” Nesse sentido, o reconhecimento da soberania dos nativos sobre parte das terras, através do sistema de tratados, teria contribuído para a preservação da alteridade indígena nos Estados Unidos, onde “centenas de tribos indígenas e grupos culturais [nativos] conservaram sua individualidade e suas raízes com um longo passado [anterior à presença europeia no continente] não foram comprometidas”. (COLLIER, A.I., jan. 1952, p. 8)

Para o estadunidense, as ações de violação dos tratados com os indígenas, que “resultaram em guerras demasiadamente prolongadas”, teriam sido parte de uma política assumida pelos Estados Unidos havia pouco mais um século. Em meio a esse processo, o governo estadunidense teria passado da lógica da destruição física dos indígenas para a busca de mecanismos político-administrativos que levassem à “dissolução total da comunidade indígena”, por meio da “obliteração da terra comunal, a supressão das línguas [nativas], o ‘assassinato’ das religiões e até mesmo a separação das crianças de suas famílias.” (COLLIER, A.I., jan. 1952, p. 8)

De acordo com Collier, teria sido essa política – que envolvia, ao mesmo tempo, a segregação física dos indígenas nas reservas e sua assimilação cultural forçada, principalmente através da educação, em grande medida levada a cabo por grupos religiosos – a causadora do “encolhimento da população indígena”, além de ter “rebaixado o índio para o nível econômico mais baixo nos Estados Unidos.” Com relação à questão da alteridade indígena, essa política assimilacionista seguida pelo BIA durante boa parte do séc. XIX e inícios do XX teria “destruído a vida comunitária, e desorientado

a personalidade de grande parcela dos grupos indígenas.” Segundo Collier, o BIA, naquela época, era administrado por meio de uma “burocracia fechada, cujas ambições monopolistas isolaram [*walled out*] os Assuntos Indígenas” da influência e contribuições do “trabalho de cientistas sociais e humanitários”, o que teria potencializado a destruição das especificidades culturais dos grupos autóctones. (COLLIER, A.I., jan. 1952, p. 9)

No entanto, para o estadunidense, esse cenário começou a mudar a partir de 1922, quando passou a ganhar espaço “um movimento tanto humanitário quanto ideológico [...] cuja mola mestra foi a voz e ações das próprias centenas de tribos indígenas”, buscando a melhora do quadro social por elas vivenciado. Esse movimento buscava a “re-emancipação da democracia prática e espiritual entre os indígenas.” De acordo com Collier, tal “movimento verdadeiramente profundo de mudança foi oficializado durante a gestão do presidente Hoover (1929-1933) e, em seguida, tornou-se abrangente por iniciativa do presidente [Franklin D.] Roosevelt”. (COLLIER, A.I., jan. 1952, p. 9)

Essa percepção de Collier mostra-se importante para nosso trabalho porque nos permite observar que, para ele, o amplo movimento de reforma dos Assuntos Indígenas era anterior ao governo de F. D. Roosevelt e à aprovação do IRA de 1934, quando ele atuava como Comissário. Outra questão importante que Collier apresentou nesse artigo repousa no fato de que, para ele, o processo de transformação na política oficial em relação aos indígenas teria sido motivado pela ação destes próprios. Ao mencionar que a origem de tal movimento remontaria ao ano de 1922, acreditamos que ele estava tomando como seu momento fundador o movimento *All Pueblo Council*, que ocorreu naquele ano e do qual ele próprio tinha sido um dos articuladores, ao lado das lideranças indígenas. Como mostramos no segundo capítulo deste trabalho, sua participação nesse movimento também marcou o início do seu engajamento em relação à questão indígena.

Na continuação de seu artigo em A.I., Collier descreveu o movimento de reforma dos Assuntos Indígenas, que remontaria à década de 1920 seguindo até o fim do governo F. D. Roosevelt, em 1945. Segundo ele, essa reforma “materializou-se em vários estatutos e políticas administrativas, amplamente orientadas a ajudar os indígenas a reorganizarem sua vida, seja em formas antigas ou modernas”, mas que buscassem, acima de tudo, propiciar que as comunidades indígenas pudessem formar “corporações econômicas, bem como unidades políticas para reviver suas ‘culturas’ [*sic*] [...], ao mesmo tempo que buscava ajudar as comunidades indígenas revividas a integrarem-se [...] na nação [Estados Unidos].” (COLLIER, A.I., jan. 1952, p. 9)

Na perspectiva de Collier, esse amplo movimento de reforma da política oficial para os povos indígenas nos Estados Unidos rompia com o paradigma de assimilação forçada, tendo como objetivo preservar as culturas indígenas, valorizando suas particularidades, e, ao mesmo tempo, fornecendo ferramentas para sua integração social à nação de forma respeitosa e democrática. Entre as medidas tomadas com esse fim, ele destacou a retomada de terras das comunidades indígenas que haviam sido passadas para as mãos de pecuaristas brancos, assim como de recursos hídricos que passaram a ser utilizados em sistemas de irrigação das terras das comunidades indígenas. Outra importante medida destacada por ele foi o fim da cristianização compulsória dos nativos e o respeito legal às suas práticas e cultos religiosos. (COLLIER, A.I., jan. 1952, p. 10)

Mas o grande objetivo desse artigo de Collier era denunciar que, no momento em que escrevia, início dos anos 50, todas essas conquistas estavam sendo colocadas em xeque pelo descontentamento que elas causavam a “grupos de brancos que buscavam a posse das terras indígenas [assim como de] outros grupos de brancos, seculares bem como religiosos, que buscavam a posse da alma dos indígenas.” Contudo, o ponto mais interessante de sua crítica foi o fato de relacionar o movimento contrário às políticas favoráveis aos indígenas a um “estereótipo, já ameaçadoramente familiar nos Estados Unidos [dos anos 50], de que a diversidade cultural e humana é antiamericana, provavelmente pagã e potencialmente desleal.” (COLLIER, A.I., jan. 1952, p. 10-11)

É interessante observar como Collier relaciona três elementos como cerne da questão levantada pelo “contra movimento” político-cultural que vinha produzindo o desmonte das políticas indigenistas das décadas anteriores, liderados pelo então Comissário dos Assuntos Indígenas, Dillon S. Myer. Em sua visão, o repúdio à diversidade cultural seria uma reação ao seu potencial para questionar, ao mesmo tempo, a construção oficial da identidade nacional (sendo, por isso, considerada antiamericana); a religião hegemônica (sendo vista, então, como potencialmente pagã) e também o nacionalismo (por isso, a ideia de deslealdade). A questão da lealdade à nação era algo central naquele período, início dos anos 50, contexto marcado pelo pós-Guerra e início da Guerra Fria.

Esse novo contexto mundial ajuda a entender o fato de John Collier ter publicado na revista A.I., naquele momento, um artigo que criticava os novos direcionamentos da política oficial estadunidense em relação aos indígenas alegando tratar-se de um problema “hemisférico e mundial” (*hemispheric and world-wide bearing*, como aparece no título do texto). Exatamente naquele ano, 1953, o I.I.I. estava se tornando um “organismo

especializado da OEA”, vinculando-se, dessa forma, à política estadunidense para o continente no novo contexto de polarização mundial.

Os argumentos levantados por Collier nesse artigo permitem observar que ele percebia muito bem o lugar geopolítico central que passava a ser ocupado pelos Estados Unidos no novo cenário mundial e, como consequência, temia a possibilidade de que o paradigma estadunidense de lidar com as diferenças culturais pudesse tomar dimensões globais. Em relação a esse paradigma, ele explicou que, historicamente, “as diferenças culturais e humanas, nos Estados Unidos, e[ram] vistas como sendo inferioridades” devendo, portanto, serem combatidas por meio de políticas homogeneizadoras. Isso se explicava, em sua visão, porque no seu país “aquele componente único e auto isolado do ser humano, que o sociólogo Max Weber chama de ‘ethos protestante’, e que é conhecido como o ‘homem econômico’”, seria considerado como o “único e válido e ‘respeitável’ componente do ser humano.” (COLLIER, A.I., jan. 1952, p. 12)

Ao final de seu artigo, Collier inseriu um “pós-escrito”, no qual apresentou uma explicação relacionada aos boatos de uma possível renúncia do Comissário Myer, o que de fato veio a ocorrer pouco tempo depois, em abril de 1953. Segundo ele: “antes da data em que este artigo pode ser publicado [em A.I.], o comissário Dillon Myer pode (ou não) ter deixado a cena [dos Assuntos] Indígena[s].” No entanto, “o problema que ele representa – o problema na vida indígena e americana – não terá saído de cena.” Na visão de Collier, “nunca a compulsão do ‘estereótipo americano’ (na verdade, contra americano) havia sido mais insistente do que então, e talvez nunca a fome de terra dos não-índios [pelas terras indígenas] tenha sido mais insistente.” E, durante os dois anos e meio que o comissário Myer estava à frente do BIA, sua “filosofia social irrealista e sombria” havia contribuído para “acelerar [...] certas pressões e tendências da vida estadunidense”, que eram “homicidas” não apenas em relação às culturas indígenas, mas também, “em relação a toda diversidade humana”. (COLLIER, A.I., jan. 1952, p. 12)

Apesar de descrever o “sombrio” contexto das políticas do BIA, dentro de um contexto geral de conservadorismo nos Estados Unidos dos anos 50, o indigenista estadunidense terminou seu o “pós-escrito” destacando a resistência indígena, o que, em sua visão, mostrava que “os índios dos Estados Unidos estão fazendo sua parte” dentro de uma problemática que seria “muito mais ampla que a sua própria [dos indígenas].” Para ele, a questão indígena nos Estados Unidos naquele momento representava um microcosmo de uma problemática global, que era a “disputa pelo direito de existir da numerosa diversidade cultural, étnica e filosófica” em todo o mundo. Tratava-se, em sua

visão, de uma “disputa pela ‘essencialidade da diversidade humana’ contra o ‘estereótipo compulsório’ e sua ficção sociológica”, representada pela imposição da cultura ocidental sobre toda a diversidade humana. (COLLIER, A.I., jan. 1952, p. 12)

A concepção de Collier dos Estados Unidos como um microcosmo da questão do (des)respeito à diversidade cultural no mundo se baseava na sua percepção do lugar geopolítico global que passava a ser ocupado por seu país. Por isso, ao finalizar seu artigo publicado em A.I. em 1953, ele frisou que os debates e conflitos envolvidos na questão indígena do seu país, que poderia parecer algo simplesmente circunscrito àquela sociedade, na realidade, possuíam uma importância central para “o mundo ‘multicultural’ e ‘multi-humano’, para além dos Estados Unidos; porque os Estados Unidos são agora um ‘gigante’ no mundo, para o bem ou para o mal”. (COLLIER, A.I., jan. 1952, p. 12)

Sua última intervenção intelectual na revista do I.I.I. nos anos 50 ocorreu dois anos depois, em um artigo que, em grande medida, dava continuidade ao de 1953. “La permanencia del descubrimiento social”, foi publicado na edição de A.I. de julho de 1955 e dava continuidade às denúncias de Collier sobre a atual gestão do BIA e suas possíveis implicações internacionais. Nesse texto, ele abordou mais diretamente a dimensão continental que poderia ser envolvida no novo posicionamento oficial estadunidense em relação aos indígenas, possivelmente pelo fato de o I.I.I. já ter se tornado um órgão especializado da OEA, o que ocorreu em 1953. Collier geralmente publicava seus textos em inglês na revista A.I., mas o artigo de 1955 foi publicado em espanhol, o que possivelmente ocorreu para que o texto tivesse uma maior difusão entre os latino-americanos.

No artigo abordado, o indigenista estadunidense apresentou um breve quadro do desenvolvimento histórico da questão indígena nos Estados Unidos buscando traçar um paralelo com o caso dos países latino-americanos. Segundo ele, durante o período colonial, “os Estados Unidos começaram por afirmar (como havia feito Bartolomé de Las Casas e as *Leyes de Indias*) o direito dos índios a autodeterminação”, o que teria garantido a “liberdade em todas as chamadas questões de consciência e à liberdade cultural dentro de uma organização político-social mais ampla”. Somente a partir do século XIX, “os Estados Unidos reverteram sua política original e tentaram por quase oitenta anos, através de diversas pressões, aniquilar culturalmente os índios e destruir completamente todas as formas de vida social indígena”, inclusive a estrutura de “propriedade comunal da terra.” Ainda segundo Collier, esse mesmo processo de ruptura teria ocorrido “em muitos dos

países indo-americanos, após terem conquistado sua independência das potências europeias”. (COLLIER, A.I., jul. 1955, p. 179)

Dando continuidade ao seu quadro histórico, Collier afirmou que, nos últimos trinta anos – portanto, a partir da década de 1920 –, seu país havia “retifica[do] sua política indígena para, mais uma vez, avançar na aplicação da ideia original de reconhecer e ajudar no desenvolvimento [...] de suas mais de 300 tribos.” Como já mostramos, para ele as políticas indigenistas favoráveis à preservação das tradições culturais nativas teriam se originado na década anterior ao governo de F. D. Roosevelt e de sua atuação como comissário, remontando aos anos 20 e à mobilização em torno do *All Pueblo Council*, do qual ele próprio tinha sido um dos principais agentes.

Collier então, vinculou a reforma indigenista estadunidense da qual ele fizera parte a uma tendência continental, “uma tendência similar, senão idêntica, de retorno à política básica original em muitos países indo-americanos”, da qual, em sua visão, a criação do I.I.I. seria uma expressão. Para ele “a história dessa tendência manifestou-se nas decisões do [Primeiro] Congresso Indigenista Interamericano [de Pátzcuaro] e nas indispensáveis publicações do Instituto Indigenista Interamericano.” (COLLIER, A.I., jul. 1955, p. 179)

Portanto, na interpretação do indigenista estadunidense, o desenvolvimento de um indigenismo pluralista – que buscava o respeito à diversidade cultural indígena e se propunha a atuar ao lado (e não pelos) indígenas na sua luta por direitos –, como o que ele defendia e que havia marcado o surgimento da instituição indigenista continental, seria uma “retificação”, a volta a uma tradição histórica, que remontaria ao período colonial de todo o continente, no qual teria havido “o direito dos índios a autodeterminação.” (COLLIER, A.I., jul. 1955, p. 179)

Como se sabe, nunca houve, de fato, tal respeito dos conquistadores europeus à autodeterminação dos povos indígenas. Nos escritos de John Collier, incluindo sua autobiografia, podemos perceber que ele manifestava uma grande idealização sobre a relação da Coroa espanhola com os indígenas e particularmente sobre figura de Las Casas, quem, para ele “manteve como seu dogma central o princípio da liberdade religiosa.” (COLLIER, 1963, p. 142) Em sua visão idealizada da colonização espanhola, ele tendia a enfatizar que, em grande medida, o governo colonial espanhol, de fato, manteve as comunidades indígenas em suas terras, cuja posse continuou sendo comunal, mas, ao mesmo tempo, o indigenista estadunidense praticamente desconsidera todo o processo de

“conquista espiritual”⁴⁶ levado a cabo pela colonização espanhola na América com vistas a destruir não apenas as religiosidades, mas todas as tradições culturais nativas.

Além disso, Collier estabelecia uma equivalência errônea entre a relação, supostamente respeitosa, dos conquistadores espanhóis com os indígenas e a postura da Coroa britânica com os nativos da parte norte do continente, através do chamado “sistema de tratados.” Esse sistema, adotado pela colonização britânica, permitia aos indígenas manterem parte de suas terras de forma separada e completamente autônoma em relação aos colonos ingleses, o que não ocorreu nas possessões espanholas na América. Embora, de fato, o sistema de tratados ingleses, em comparação com as colonizações ibéricas, tenha contribuído indiretamente para a preservação das estruturas culturais indígenas, ao manter os nativos afastados dos colonizadores europeus, não se pode esquecer que tais tratados eram feitos, na prática, desrespeitando o direito indígena sobre suas terras originais. A partir da Conquista, as terras dos indígenas foram tomadas como posse da Coroa britânica, que, então, passou a fazer acordos com os nativos de forma a lhes reservar porções de terras sobre as quais ela não tinha um interesse direto.

A historiografia estadunidense atual tem acentuado a contradição do sistema de tratados, que continuou existindo após a Independência dos Estados Unidos, e o seu nocivo impacto sobre os grupos autóctones, que, em razão de sua vulnerabilidade econômica resultante das pressões com a sociedade estadunidense, viam-se forçados a assinar tais tratados, que frequentemente iam de encontro aos seus interesses. Com o passar do tempo, os próprios tratados foram utilizados pelo governo estadunidense como um subterfúgio de subjugação dos grupos indígenas. (PRUCHA, 1994) Contudo, a visão positiva de Collier a respeito do sistema de tratados com os indígenas durante a colonização britânica e, posteriormente, pelo governo dos Estados Unidos, após a independência, parece não destoar da visão acadêmica da época. Podemos perceber a mesma visão, por exemplo, em um trabalho do estudioso estadunidense Allan G. Harper, publicado na própria revista *A.I.*, em 1947, analisando o sistema de tratados nos contextos coloniais de Estados Unidos e Canadá. (HARPER, A.I., abr. 1947)

De qualquer forma, a visão de Collier sobre a suposta “tradição” histórica de respeito aos indígenas durante as colonizações inglesa e espanhola não se sustenta. Talvez

⁴⁶ Esse termo foi cunhado pelo historiador francês Robert Ricard (2014 [1933]), e continua sendo usado pela historiografia para designar não apenas a catequização compulsória dos indígenas durante a colonização espanhola, mas todo o processo de repressão às culturas nativas e tentativa de ocidentalização dos índios no contexto colonial. Entre os trabalhos atuais a respeito do assunto, destacam-se os de Serge Gruzinski (2001, 2003).

possamos enxergá-la como uma estratégia mental, até mesmo inconsciente, para tentar legitimar o indigenismo pluralista que ele defendia – e que, na realidade, era algo bastante marginal, não apenas nos Estados Unidos, mas em todo o continente – como algo que possuía um lastro histórico. Isso permitia questionar a nova política estadunidense para com os indígenas, que ele denunciava, como uma perversão da suposta “tradição.”

Essa é a impressão que temos ao ler seu artigo publicado em A.I. em 1955, pois nele, ao mesmo tempo em que denuncia a nova política estadunidense para os povos indígenas e os perigos que ela encarnava, Collier parece querer mostrar como essa nova perspectiva, que operava o desmonte do IRA de 1934, devia ser vista como algo relativamente pontual, sem raízes históricas. Segundo ele, havia “apenas cerca de quatro anos [que] os Estados Unidos começaram novamente a abandonar e denunciar sua política básica em relação aos índios” e, portanto, não se podia ter ainda uma dimensão completa dos efeitos de tal “política autoritária e destrutiva”, pois “seus resultados finais ainda est[ava]m envoltos em uma névoa”. (COLLIER, A.I., jul. 1955, p. 179)

Logo em seguida, ele lista uma série de dados estatísticos sobre os principais avanços alcançados durante sua administração dos Assuntos Indígenas. Destaca, por exemplo, que “até pouco tempo depois de 1928 os índios seguiam sendo uma raça em vias de extinguir-se”, já que “seu índice de mortalidade era superior ao de natalidade”. Mas, “nos sete anos que se seguiram a 1933, o índice de mortalidade dos índios decaiu em 55%”. Na sua visão, um fator decisivo para a queda no índice de mortalidade indígena nesse período teria sido de “natureza psicológica”, já que os indígenas “passaram a não [mais] esperar e querer a morte [...] passaram a querer viver, a ter fé em si mesmos [...] e, acima de tudo, buscar um objetivo para suas atividades enquanto indivíduos e enquanto grupos.” (COLLIER, A.I., jul. 1955, p. 180)

A descrição feita por Collier e os dados citados por ele permitiam ao leitor imaginar que não seria tão fácil destruir todas as conquistas do *Indian New Deal*. Após destacar esses dados, ele apresenta uma pergunta: “como é possível que uma política que produziu tão bons resultados [para os indígenas] nos aspectos biológico, econômico, cívico e moral seja agora atacada publicamente [...] com o objetivo de destruir tantas coisas boas?” (COLLIER, A.I., jul. 1955, p. 182) Ele aponta alguns motivos para isso.

Em primeiro lugar, destaca o que chama de “pressupostos conscientes e também inconscientes, que existem na generalidade das pessoas nos Estados Unidos hoje [anos 50]”, que busca “a assimilação mútua das culturas para obter uma única homogênea.” De acordo com o indigenista estadunidense, “tais pressupostos considera[v]am o *Indian*

Reorganization Act [IRA], sua filosofia e mesmo seus melhores resultados práticos, como algo que est[aria] em oposição aberta ao estilo de vida americano [estadunidense].” (COLLIER, A.I., jul. 1955, p. 182) Collier se referia à força da tradicional concepção da identidade nacional estadunidense baseada na noção de *melting-pot*, que pressupunha a homogeneização cultural e era contrária à diversidade cultural, dentro do cenário conservador dos Estados Unidos da década de 1950. Nesse contexto, ao contrário das duas décadas anteriores, o pluralismo cultural tendia a ser visto como uma ameaça potencial ao *american way of life*.

A segunda resposta elencada por Collier para o desmonte do *Indian New Deal* consistia em um aspecto prático: a “cobiça dos brancos” sobre as propriedades indígenas. Segundo ele “a Ato de Reorganização Indígena [IRA] criou um novo tipo de segurança social e individual que proteg[ia] os índios contra todos os tipos de depredações”. Mas, “se esse tipo de garantia fosse suprimida e as propriedades indígenas fossem distribuídas individualmente (como na época [da política] do loteamento), toda essa riqueza ficaria ao alcance dos brancos”, o que, em sua visão, era uma das intenções da nova política oficial do BIA. (COLLIER, A.I., jul. 1955, p. 182-183)

Na conclusão de seu artigo, John Collier destacou que, apesar de visualizar um futuro imediato “sombrio” em relação às políticas oficiais para os povos indígenas nos Estados Unidos, “os índios [...] sobreviver[iam]” àquilo que era “um dos ataques mais violentos contra eles.” (COLLIER, A.I., jul. 1955, p. 183-184) A conjuntura das novas políticas do BIA, que foi considerada por Collier como um dos maiores ataques aos indígenas ao longo da história estadunidense, era a que a historiografia denomina de *Termination Era*, que marcou as décadas de 1950 e 60 nos Estados Unidos e foi caracterizada pelo ímpeto assimilacionista e aculturador contra as culturas indígenas. A palavra *termination*, no inglês, remete às noções de término, conclusão ou rescisão, sentido que expressa o ideal das políticas públicas voltadas aos grupos indígenas naquela época, quando se almejava exatamente o término definitivo da questão indígena, através da supressão das especificidades culturais dessas populações.

O pós-Guerra e início da Guerra Fria lançou as bases para a restauração do paradigma assimilacionista pelo BIA. Parte desse ímpeto pode ser explicado pelo impacto indireto da questão racial negra, que passou também a ditar a tônica da relação com os indígenas naquele país. Como destaca o historiador indígena Vine Deloria Jr. (2006), de forma indireta, a lógica do “movimento em rápida escalada para que os afro-americanos recebessem plenos direitos de cidadania”, que passou a ganhar força no cenário nacional

em meados dos anos 50, “ameaçava engolir os índios em uma sociedade determinada a assimilá-los”. Naquela conjuntura, “os índios pareciam antiquados e reacionários quando expressavam o desejo de viver separados do resto da sociedade americana [estadunidense] em suas comunidades rurais.” (DELORIA Jr., 2006, p. 11)

O ímpeto pela completa assimilação dos indígenas ganhou espaço durante a gestão de Dillon Myer no BIA, que Collier tanto denunciou. No início dos anos 50, o Comissário Myer enviou uma comunicação oficial para que os agentes indígenas nas reservas preparassem as tribos para o fim de seus benefícios e proteções federais. Em 1953, o Congresso sinalizou que os índios seriam “libertados” do governo federal o mais rápido possível. Como observa Deloria Jr., com a maioria republicana no controle do Congresso, não demorou para que as tribos fossem desvinculadas das garantias anteriormente oferecidas pelo governo federal através do BIA. (DELORIA Jr., 2006, p. 11)

Além do novo cenário nacional, as políticas da *Termination Era* também tiveram uma forte relação com o contexto geopolítico internacional. Como destaca Edward Charles Valandra (2006), a Doutrina Truman, em sua busca pela contenção do comunismo dentro do cenário da Guerra Fria, acabou por criar uma atmosfera de histeria na qual “cada pessoa, movimento, ou cultura que não se encaixasse na ‘norma americana’”, entendida como “o modo de vida do livre mercado”, era visto como “uma ameaça interna para a sociedade.” (VALANDRA, 2006, p. 22-23)

Valandra mostra como essa atmosfera impactou os grupos indígenas dos Estados Unidos, principalmente a partir da ação de figuras como a do congressista republicano Ellis Yarnal Berry (1902-1999), “um ultraconservador e ardente opositor de todas as formas de autodeterminação nativa”, que foi um dos principais defensores da *Termination Era* no Congresso. Como destaca Valandra, Ellis Berry, “tinha plena consciência de que as relações entre brancos e negros moldavam a compreensão dos problemas raciais da esmagadora maioria dos estadunidenses”, então, de forma astuta, passou a denunciar a suposta hipocrisia daqueles que defendiam a igualdade para os negros e se opunham ao viés aculturador da nova política em relação aos indígenas. (VALANDRA, 2006, p. 23-24)

Em sintonia com o Macarthismo, que dominava o Congresso estadunidense na época, Ellis Berry passou a denunciar o IRA de 1934 como uma ação comunista. Em suas palavras:

O presidente e seus assistentes sociais exigem que o homem de cor tenha direitos completos e totalmente igualitários no sul. Mas que

tratamento esse mesmo governo está dando ao índio? O presidente e seus socialdemocratas estão fazendo muito barulho sobre a luta contra os comunistas e o comunismo em todo o mundo e, ainda assim, esse mesmo governo [...] comuniza as reservas indígenas, de uma forma tão completa e ímpia quanto a Rússia comunista poderia esperar fazer. (BERRY, 1950, *apud* VALANDRA, 2006, p. 24)⁴⁷

A fala de Berry espelha, em boa medida, as críticas de uma parte da sociedade estadunidense às políticas implantadas por Collier durante sua gestão no BIA. Na verdade, como já comentamos no primeiro capítulo deste trabalho, desde a década de 1910, antes mesmo de iniciar seu ativismo indigenista, Collier já sofria ataques em função de suas ideias serem associadas ao socialismo. Durante o período do seu comissariado (1933-45), ele continuou a ser identificado por uma parte da sociedade como um comunista que ameaçava os Estados Unidos. Nesse contexto, uma das maiores expressões da oposição a sua gestão no BIA, e particularmente ao IRA de 1934, foi a criação, no mesmo ano, da *American Indian Federation* (AIF), uma organização que defendia a assimilação dos grupos autóctones, sua inclusão na “cidadania e civilização americanas.” (GRACEY, 2000, p. 7)

Segundo Dorothy Parker (1992), a AIF foi formada basicamente por “indígenas assimilados que tinham certo sucesso na administração de suas propriedades individuais; indígenas que haviam se convertido ao cristianismo através da ação de missionários ligados a seitas conservadoras do protestantismo” e outras pessoas, não indígenas, que acreditavam que o interesse de Collier em “preservar as organizações tribais tinha inspiração comunista e sua recusa de conceder privilégios especiais para várias igrejas e seus missionários nas escolas das reservas indígenas era anticristã.” (PARKER, 1992, p. 76-77) Entre os objetivos da organização estava, nada mais nada menos, que o fechamento do próprio BIA. (HAUPTMAN, 1983, p. 378)

A AIF teve uma existência relativamente curta, de 1934 a 1940, mas foi capaz de promover vários ataques ao BIA e à pessoa do Comissário através de meios de imprensa. Collier suspeitava que a organização estivesse financeiramente ligada à *German-American Bund*, um grupo de propaganda nazista nos Estados Unidos e que fazia parte

⁴⁷ “The President and his social workers are demanding the colored man be given complete and wholly equal rights in the South. But what treatment is that same Administration giving to the Indian People? The President and his Socialist democrats are making much ado about fighting communists and communism throughout the world, and yet, that same administration [...] comunizes the Indian reservations just as completely and just as fairly and just as ungodly as communist Russia can hope to do.” (BERRY, 1950, *apud* VALANDRA, 2006, p. 24)

de uma rede que se estendia pelo continente. Fosse ou não ligada a tal grupo, o fato é que a AIF desapareceu no começo da Segunda Guerra Mundial. (PARKER, 1992, p. 81-82) Mas, mesmo após o fim da organização, Collier continuou sofrendo críticas e perseguições, sendo taxado de comunista. Após deixar o comissariado, em 1945, como aponta Blanchette (2006), John Collier “tornou-se algo como uma *persona non grata* em Washington durante os anos da revanche conservadora, após a Segunda Guerra.” (BLANCHETTE, 2006, p. 241)

Nesse novo contexto, do imediato pós-Guerra e início da Guerra Fria, as políticas indigenistas criadas durante o *Indian New Deal* passaram a ser mais duramente contestadas como expressões do “comunismo”, o que se acentuou sobretudo na década de 50, durante o Macarthismo. Como mostra Priece (2004), durante esse período, boa parte da desconfiança dos conservadores foi colocada sobre questões que envolviam a problemática racial, o que levou os “cruzados anticomunistas” a se voltarem contra os “antropólogos ativistas”, que passaram a ser vistos como “inimigos do Estado” e da ordem econômica capitalista. O fato de muitos desses antropólogos estarem envolvidos na administração pública os transformou em “alvos fáceis” da perseguição anticomunista. (PRICE, 2004, p. 257) Nesse cenário realmente “sombrio”, como Collier denominou, podemos compreender a importância de uma intervenção intelectual muito específica que ele realizou por meio da revista A.I. nos anos 1950 e que foi, na verdade, sua primeira publicação no periódico do I.I.I. naquela década.

Na edição de janeiro de 1950, o ex-Comissário estadunidense de Assuntos Indígenas publicou seu Prefácio à obra *Personality and Government*, da autoria de sua segunda esposa, a antropóloga Laura Thompson, em que ela apresentava o relatório final de uma extensa pesquisa antropológica que havia sido encomendada pelo BIA à Universidade de Chicago e que foi realizada entre 1941 e 1944, no período do comissariado de Collier. A obra de Thompson foi inteiramente publicada em A.I. na forma de fascículos, a partir da edição de janeiro de 1950 até a de julho de 1951. Possivelmente a publicação dessa obra na revista do I.I.I. ocorreu por intermédio de Collier, que continuava muito próximo da diretoria da instituição indigenista continental. Em seu Prefácio à obra antropológica, ele destacou que os resultados da pesquisa nela apresentados teriam “maior utilidade nos países abaixo do Rio Grande do que nos Estados Unidos no presente momento”, devido justamente à conjuntura “sombria” vivida então por seu país. (COLLIER, A.I., jan. 1950, p. 14)

No referido texto, John Collier explicou que, durante sua gestão no BIA, ele e o então secretário do Interior, Harold L. Ickes, “queriam que os resultados das políticas indigenistas executadas pelo governo fossem avaliados por uma pesquisa científica”, por isso foi pedida a pesquisa que originou a obra assinada por Laura Thompson. Entretanto, os resultados da pesquisa foram apresentados em fins de 1944, já no fim de sua gestão no BIA, e seus sucessores “não estavam preparados para confrontar os resultados do relatório final da pesquisa e comunicar ao Congresso a necessidade de reformas”, que iriam na direção de ampliar as medidas adotadas por meio do IRA de 1934. (COLLIER, A.I., jan. 1950, p. 13)

Para o indigenista estadunidense, apesar dos resultados desse estudo de Antropologia Aplicada não encontrar terreno fértil em seu próprio país naquele momento, ele podia ser de grande valia para outras nações do continente que ainda não tinham institucionalizado seus programas indigenistas ou não tinham recursos financeiros para realizar uma pesquisa de tal envergadura. (COLLIER, A.I., jan. 1950, p. 14) De uma forma geral, os resultados do estudo antropológico liderado por Laura Thompson nos anos de 1940 apresentaram a sugestão de uma descentralização das políticas voltadas aos indígenas, recomendando que, além das políticas gerais do IRA, fossem elaboradas políticas específicas para cada um dos grupos indígenas dos Estados Unidos, em razão da grande diversidade cultural dos grupos autóctones do país. O estudo também apontava os impactos negativos dos antigos programas que visavam a aculturação dos nativos americanos. (THOMPSON, A.I., jul. 1951)

O conjunto das intervenções de Collier em A.I. nos anos 50, quando o contexto das políticas estadunidenses em relação aos povos indígenas foi caracterizado pela *Termination Era*, podem ser vistas como uma tentativa de defender o *Indian New Deal* diante dos ataques conservadores, razão pela qual Collier não apenas destacou as conquistas realizadas por sua administração no BIA, quanto a chancela antropológica dessas políticas, representada pela pesquisa liderada por Laura Thompson. Nesse sentido, a publicação da obra completa, com o Prefácio escrito por ele, assim como os outros dois artigos que publicou na revista do I.I.I. nos anos 50, criticando a nova administração do BIA, podem ser entendidos como uma única e ampla intervenção intelectual em favor do indigenismo pluralista que ele defendia, que havia sido sintetizado nas políticas do *Indian New Deal*, que, naquele momento, era colocado em xeque.

3.3. A última polêmica de John Collier em *América Indígena*: a defesa do indigenismo contra a “engenharia do consenso” nos anos 60

Nesse tópico analisamos a última polêmica intelectual travada por John Collier na revista A.I. Esse debate também envolveu um antropólogo estadunidense, Robert Alan Manners, que graduou-se em Antropologia na Universidade de Columbia em 1935, obtendo o título de Doutorado pela mesma instituição em 1950, após ter servido como capitão durante a Segunda Guerra. (NEW YORK TIMES, 1996, p. 23) Na universidade nova-iorquina, Manners foi orientando de Julian Steward, um dos antropólogos que esteve envolvido na primeira polêmica envolvendo Collier em A.I., nos anos 40.

A discussão com Manners se desenvolveu nas páginas da revista do I.I.I. no início dos anos 60, começando na edição de janeiro de 1962 e terminando na de julho de 1963. No primeiro artigo, o antropólogo defendeu a assimilação cultural dos indígenas à sociedade nacional nos Estados Unidos e criticou abertamente as concepções indigenistas de John Collier. Este, então, rebateu o texto de Manners, que, por sua vez, fez uma réplica e, por fim houve a tréplica de Collier. Toda essa discussão levou cerca de um ano e meio.

Em seu artigo que deu origem à polêmica, intitulado “Pluralism and the American Indian”, Manners defendeu o argumento de que os esforços em favor das populações indígenas deveriam se concentrar na busca pela completa cidadania desses indivíduos, preparando-os para sobreviver “sob a lógica competitiva da sociedade estadunidense.” Para ele, os indígenas deveriam ser preparados para enfrentar os mesmos riscos e tendo as mesmas chances de sucesso que os brancos. Sua lógica era a necessidade da assimilação do indígena à sociedade capitalista. (MANNERS, A.I., jan. 1962, p. 31)

Segundo o antropólogo, um fato específico o teria motivado a escrever seu artigo, que foi uma decisão judicial que autorizou o confisco de parte do território da reserva indígena dos *Tuscarora*, no estado de Nova York, para a construção de uma hidroelétrica, decisão aprovada pela Suprema Corte dos Estados Unidos em 1960. Para Manners, esse fato possuía uma ampla complexidade, diante da qual o que ele buscava não era tanto avaliar a legitimidade da decisão judicial, mas sim “o ambíguo status dos *Tuscaras* na cultura americana e, por conseguinte, as ambiguidades de status e comportamentos de todos os índios nas reservas – e de muito outros também – nos Estados Unidos.” (MANNERS, A.I., jan. 1962, p. 25)

Para Manners, a insistência dos grupos indígenas “em preservar formas de relações [sociais] antiquadas” havia culminado no seu reconhecimento como “nações

indígenas”, o que, na prática, lhes conferia “um status inferior de cidadania.” Segundo ele, esse quadro deveria ser mudado o quanto antes e “os interesses do índio americano [estadunidense] poderiam ser melhor defendidos através do abandono de certas imunidades técnico-jurídicas e privilégios”, que os povos autóctones usufruíam como “resultado de diversos acordos feitos há muito tempo.” Em sua visão, “qualquer coisa que serv[isse] para perpetuar a distinção dos índios em relação ao resto da comunidade americana [estadunidense]” teria o efeito de “perpetuar seu status de segunda classe nessa comunidade.” (MANNERS, A.I., jan. 1962, p. 25-28)

Manners, então, criticou de forma explícita e enfática a ação indigenista, ao afirmar que os “amigos dos índios trava[va]m uma batalha anacrônica – que com frequência contraria[va] os desejos dos [próprios] índios – contra a perda das tradições e da cultura indígena”. Falando diretamente sobre as políticas levadas a cabo durante o *Indian New Deal* dirigido por John Collier, o antropólogo argumentou que as medidas tinham um impacto negativo para o alcance de uma completa cidadania pelos indígenas. Segundo ele, “nenhum índio norte-americano hoje preservou os padrões de sua cultura aborígene”, portanto, “deveria haver poucos impedimentos para [...] sua integração ‘adequada’ à sociedade.” Essa integração, na visão de Manners, deveria “assumir a forma plena de assimilação cultural”, ou seja, a “incorporação” dos indígenas “em uma base de igualdade com todas as esferas de nossa cultura.” Para o antropólogo estadunidense, a ideia de pluralismo cultural podia até parecer uma coisa admirável do ponto de vista teórico, porém, na prática, “a triste realidade” era que “o pluralismo aqui e em outros lugares, frequentemente, envolve exploração e status inferior”, o que culminaria na marginalização de distintos grupos étnicos. (MANNERS, A.I., jan. 1962, p. 2-; 31; 36)

Nas palavras de Manners: “para que a maioria dos grupos indígenas estadunidenses possam florescer ou viver, pode ser necessário que estes abandonem seu ‘modo de vida’ indígena”. O antropólogo chegou a ponderar que “se a simples sobrevivência [dos indígenas] exigir a perda de sua ‘identidade’ como grupo”, isto seria “uma pena, mas outros tiveram que pagar esse preço antes [...], um preço que a maioria dos índios americanos terão que pagar pela continuação de sua existência enquanto indivíduos”. (MANNERS, A.I., jan. 1962, p. 38)

A crítica ao indigenismo pluralista de John Collier, expressa nas concepções de Manners, iam ao encontro do impulso assimilacionista característico da *Termination Era*. Suas palavras em muito se assemelhavam à narrativa oficial em prol da assimilação indígena, defendida em documentos como a *House concurrent resolution 108*, aprovada

pelo Congresso estadunidense em agosto de 1953, que determinava o início do processo de abolição da jurisdição federal sobre os grupos indígenas e submetia os nativos às mesmas leis, privilégios e obrigações que os não-indígenas. (VALANDRA, 2006, p. 36)

Ademais, algo que ajuda a entender o tom tão direto das críticas de Manners a Collier é o fato dele ter ficado conhecido exatamente por ser um fervoroso polemizador, além de ter tido uma trajetória acadêmica marcada pelo combate às perspectivas ligadas a ideias de pluralismo cultural. (KAPLAN, 1996)

Outra questão importante que perpassava implicitamente seu embate com Collier é que, cerca de uma década antes da polêmica em A.I., Manners havia escrito um artigo, publicado em 1952 na revista *American Anthropologist*, criticando a obra *Culture in Crises* (1950), da antropóloga Laura Thompson, esposa de Collier. Essa obra, que contava com um prefácio assinado por John Collier, apresentava os resultados de uma pesquisa acerca da progressiva ameaça à identidade cultural e à autonomia do grupo indígena *Hopi* do Arizona e apresentava propostas para remediar esse processo. Em seu artigo em *American Anthropologist*, Manners criticou a pretensão generalizante da obra, principalmente o entendimento apresentado por Collier, no prefácio, de que o quadro vivenciado pelos *Hopi* seria parte de um processo global de destruição das culturas não industriais e iletradas. (KAPLAN, 1999, p. 390)

Como mostramos no tópico anterior, esses mesmos argumentos, de que o que ocorria com os indígenas nos Estados Unidos nos anos 50 seria expressão de uma problemática mundial que envolvia as culturas tradicionais, foram expostos por John Collier também em seus artigos publicados em A.I. nos anos 50. Portanto, a polêmica travada por Manners e Collier nas páginas da publicação oficial do I.I.I., em inícios dos anos 60, dava continuidade a um debate anterior protagonizado por ambos no cenário estadunidense.

A resposta do indigenista ao artigo do antropólogo em A.I. apareceu duas edições depois, no volume de julho de 1962 da revista, em um texto intitulado “John Collier comments on the essay of Robert A. Manners ‘Pluralism and the American Indian.’” Nesse artigo, Collier buscou desqualificar as concepções de Manners, afirmando que seus apontamentos não representavam exatamente o pensamento de antropólogos e cientistas sociais, mas sim “o pensamento e a vontade fortemente determinada de grupos e massas [*masses*] não científicas e influentes”, que existiam não só nos Estados Unidos, mas em vários países, e que eram contrários à diversidade cultural e estavam ansiosos para tomarem as terras indígenas. Segundo ele, tais grupos, que sempre existiram, já não se

valiam mais de uma “linguagem antiquada da exploração desavergonhada [dos indígenas e de suas terras]”, mas usavam uma outra que ele definiu como “derivada do que chamamos [nos Estados Unidos] de *Madison Avenue*.” Nas palavras de Collier:

Madison Avenue, na indústria da publicidade e das “relações públicas” e em sua linguagem, é doce e leve. [Nesse discurso], os indivíduos e grupos que são diferentes das massas pulverizadas e não estruturadas devem ser tidos como alvo de pena e não mais, como em tempos anteriores, desprezados ou odiados. Eles devem ser salvos caridosamente de si mesmos ao tornarem-se parte do domínio material e cultural da sociedade branca, ocidental, economicamente afluyente, socialmente “atomística” e sem espírito, que na era da bomba de hidrogênio está destruindo a si mesma e ao mundo. Nem as armas, nem o chicote, nem, principalmente, as prisões devem ser usados na trituração das diferenças humanas até [chegar a]o nível morto e sem rosto do “homem econômico ocidental” e “autoproclamado branco” [.]. Em vez disso, deve ser usado aquilo que a *Madison Avenue* chama de “engenharia do consenso”. (COLLIER, A.I., jul. 1962, p. 205)⁴⁸

Nessa passagem, Collier relaciona explicitamente a posição do antropólogo Robert Manners ao que havia de mais conservador nos Estados Unidos na época. A Avenida Madison era considerada o centro da publicidade mundial (SALOMÃO, 2009, p. 14) e ele relaciona sua linguagem e seus métodos, voltados para o universo comercial, com a “engenharia do consenso”, ou seja, a fabricação de um consenso nacional em torno de políticas conservadoras, especialmente, naquele contexto, do desmonte do *Indian New Deal*. Na visão de Collier, “despojado de sua camuflagem um tanto quanto brilhante [glittering] e prolixa, o artigo [de Manners] nada mais e[ra] do que a velha e familiar afirmação etnocêntrica do homem branco.” (COLLIER, A.I., jul. 1962, p. 205-206)

A respeito especificamente das políticas oficiais voltadas para os povos indígenas durante seu comissariado, Collier afirmou que a “ignorância de Dr. Manners parec[ia] ser extrema” e, então, passou a listar uma série de avanços realizados por sua administração, como: “po[r] fim à ‘distribuição’ individual forçada das terras indígenas”, buscando

⁴⁸“Madison Avenue in the advertising and “public relations” industry, and its language it that of sweetness and light. Individuals and groups who are different from the pulverized, un-structured masses are to be pitied, and not as in an earlier time to be scorned or hated. They are to be charitably saved from themselves through being made partners in the material and cultural dominance of the White, Western, economically affluent, socially atomistic, and spiritually featureless society which in H-bomb epoch is being herded toward its own and the world’s doom. Not guns or the lash or, in the main, not jails, are to be used in the grinding of human differences into the faceless dead-level of White-decreed Western economic man, instead, that which Madison Avenue calls the “engineering of consent” is to be used.” (COLLIER, A.I., jul. 1962, p. 205)

manter a posse comunal das mesmas, conforme a tradição nativa; a concessão de empréstimos aos grupos indígenas – às comunidades, não como indivíduos – a fim de financiar o desenvolvimento econômico das mesmas; “fim [da] perseguição das religiões indígenas pelo BIA” e a facilitação do acesso de jovens indígenas ao ensino superior. Por fim, o ex-comissário ressaltou o caráter democrático das políticas do *Indian New Deal*, que dava, por exemplo, o direito de escolha a cada “tribo” indígena de aceitar ou não o IRA de 1934. (COLLIER, A.I., jul. 1962, p. 207)

Na perspectiva de Collier, “a filosofia e o espírito que constituíram o Ato de Reorganização Indígena [IRA] e o *Indian New Deal*” tinham sido marcados pelo reconhecimento “de que os homens devem fazer suas próprias escolhas”, o que implicava no entendimento de que as sociedades e culturas indígenas “deveriam ser reconhecidas e ajudadas a funcionar dinamicamente como haviam feito por dez mil anos, mas tinham sido proibidas pelo governo [estadunidense] no século anterior.” (COLLIER, A.I., jul. 1962, p. 207) Ainda segundo Collier, os argumentos de Manners expostos na revista A.I. precisavam ser duramente rebatidos porque representavam não só uma questão estadunidense, mas também “um ataque contra a política fundamental do Instituto Indigenista Interamericano.” Para ele, o artigo de Manners correspondia a uma tentativa de “racionalizar” através de um discurso pretensamente científico, já que o autor era um antropólogo, as intenções de “forças poderosas” que buscavam, fosse através do discurso *soft* da *Madison Avenue* e sua “engenharia do consenso” ou, se necessário, “através da força bruta” o “achatamento manipulável da vida humana nos Estados Unidos e no resto do mundo”. (COLLIER, A.I., jul. 1962, p. 207-208)

Ao buscar mostrar como as concepções expostas no artigo de Manners iam de encontro aos pressupostos do I.I.I., Collier citou um trecho (que corresponde ao capítulo XXX) da Ata Final do Congresso de Pátzcuaro, que deu origem à instituição indigenista continental, em 1940. Conforme citado pelo indigenista estadunidense, o documento que foi acordado pelas nações participantes recomendava que:

as nações das Américas adotarão e intensificarão a política de oferecer a mais ampla oportunidade de desenvolvimento das capacidades de seus grupos indígenas e intensificarão a política de oferecer a mais ampla oportunidade para o reconhecimento de seus grupos indígenas, *visando que as culturas indígenas não morram, mas resistam para enriquecer*

a cultura de cada nação e do mundo. (Ata do Congresso de Pátzcuaro, de 1940, citada por COLLIER, A.I., jul. 1962, p. 208. Grifos nossos).⁴⁹

Chama a atenção que John Collier tenha voltado, nos anos 60, às recomendações da Ata Final do Congresso de Pátzcuaro, de 1940, que ele e Moisés Sáenz haviam idealizado. Esse documento expressava, em grande medida, o seu próprio indigenismo pluralista, que havia prevalecido apenas nos inícios do I.I.I., mas não traduzia a perspectiva assumida pela instituição desde 1942, a partir da ascensão de Manuel Gamio como diretor. Como já comentamos no capítulo anterior, a gestão de Gamio, que durou até 1960, marcou uma virada significativa no indigenismo da instituição, que passou a ser caracterizada pela lógica da assimilação indígena através da mestiçagem. Em 1962, quando Collier voltava a enfatizar os princípios que nortearam a criação do I.I.I., outro antropólogo mexicano, Miguel León-Portilla, começava sua gestão na instituição, após a morte de Gamio. Portanto, essa intervenção de Collier pode ser pensada – além do sentido mais evidente da resposta a Manners durante a polêmica – como uma forma de também lembrar à nova direção do I.I.I. e aos leitores da revista do indigenismo pluralista que esteve na base da criação da instituição continental.

A réplica de Manners aos “Comentários de John Collier” ao seu artigo inicial apareceu em A.I. na edição de janeiro de 1963 em um texto intitulado “Robert A. Manners answers John Colliers comments on his article.” Nesse texto, ao contrário do primeiro, o antropólogo assumiu um tom menos virulento, porém, em alguns momentos, mais irônico. Ele começou destacando que “a longa devoção do professor Collier ao bem-estar dos índios estadunidenses e o importante registro de seus esforços em seu favor não possu[í]am paralelo entre os cientistas sociais dos Estados Unidos.” Por essa razão, afirmou que “mais do que qualquer outra pessoa, ele [Collier] conquistou o direito de ser reconhecido como um tipo de amigo devotado do índio estadunidense.” Mas o antropólogo não deixou de criticar a postura de Collier e de reafirmar a sua própria posição. Segundo ele: “talvez, [...] seja [...] a devoção [de Collier] a um tipo de filosofia e programa [político] em particular, que torne difícil para [ele] [...] não apenas aceitar, mas até mesmo ver um ponto de vista que seja diferente do seu”. De acordo com Manners, essa seria a razão dos ataques de Collier contra ele. (MANNERS, A.I., jan. 1963, p. 71)

⁴⁹ “The nations of the Americas shall adopt and intensify the policy of offering the amplest opportunity for the display of the capacity of their Indian groups, to the end that the Indian cultures shall not die but shall endure to enrich the culture of each nation and of the world.” (COLLIER, A.I., jul. 1962, p. 208)

Manners rebateu cada uma das críticas feitas por Collier em seu artigo. Afirmou que não era nem um pouco ignorante sobre as “disposições” do IRA de 1934, do qual inclusive teria aprovado alguns pontos. Ele destacou que assumia uma posição realista frente à questão indígena, o que o levava a “convidar” os indígenas para a civilização moderna. Embora “não morre[sse] de amores” por ela, considerava que não seria função dos não-indígenas “decidir pelos índios se eles devem participar de nossa cultura da televisão e da bomba de hidrogênio”, já que “eles podem ser capazes de decidir por si mesmos.” (MANNERS, A.I., jan. 1963, p. 72-73)

Buscando evidenciar que suas concepções a respeito da assimilação indígena encontravam vasão entre os próprios grupos autóctones, Manners recorreu a falas de alguns indígenas presentes em um relatório produzido pela *American Indian Chicago Conference* (AICC), realizada em 1961, que defendia a autodeterminação indígena e, portanto, tinha uma proposta completamente divergente dos argumentos do antropólogo. Os relatos de indígenas usados por Manners foram recolhidos no contexto da organização Conferência, quando foi feita uma espécie de mapeamento da situação dos nativos e enviadas cartas para as lideranças indígenas indagando-os acerca de suas reivindicações políticas. As respostas a essas correspondências foram compiladas nos *Progress Reports* do evento, que foi o documento citado pelo antropólogo em sua polêmica com Collier em A.I.

Manners deu especial destaque a fala de um indígena “puro-sangue” e, de forma irônica, afirmou que Collier não podia o “acusar de ser tanto uma manifestação da Avenida Madison, quanto um engenheiro do consenso.” Segundo Manners, esse indígena, que ele não identificou nominalmente, teria afirmado que “supor que o índio e sua cultura são imóveis [*unchanged*] e imutáveis é fazer uma suposição infundada” e “qualquer tentativa de revivificar e sancionar um modo de vida antiquado e obsoleto é impedir seu progresso em direção à responsabilidade individual e ao auto aperfeiçoamento.” (MANNERS, A.I., jan. 1963, p. 75)

Essas concepções atribuídas por Manners a um indígena “puro-sangue” não tinham qualquer relação com as propostas da AICC. A Conferência, realizada em meados de 1961 na Universidade de Chicago, reuniu cerca de 500 indígenas vindos de quase uma centena de comunidades e teve como um de seus organizadores o antropólogo Sol Tax, o principal pivô da primeira polêmica de Collier em A.I., no início dos anos 40. Em inícios da década de 1960, Tax já havia mudado bastante sua posição de reivindicação da separação dos papéis de cientista e cidadão. Ele se tornou um dos principais nomes da

chamada Antropologia de Ação, uma vertente antropológica que buscava atuar em prol dos interesses e reivindicações dos grupos estudados.⁵⁰ (ALMEIDA, 2018, p. 12)

Com essa nova lógica, Tax passou a atuar em prol da autodeterminação dos grupos indígenas dos Estados Unidos. Em dezembro de 1960, após participar de uma reunião do *National Congress of American Indians* (NCAI) – aquela instituição que tinha sido fundado em 1944, com o apoio de John Collier e liderada por indígenas que, então, faziam parte do BIA –, o antropólogo propôs a D’Arcy McNickle e os demais membros da organização que fosse organizada uma conferência na qual os indígenas pudessem manifestar suas reivindicações políticas. A proposta foi aceita pelo NCAI que iniciou uma intensa mobilização dos grupos indígenas para o evento, que veio a culminar na AICC. (COBB, 2008, p. 31)

Apesar da proposta para a realização da conferência ter vindo de Tax, a organização do evento foi marcada pelo protagonismo indígena. Como destaca o historiador Daniel M. Cobb (2008), “o NCAI acolheu a proposta de Sol Tax porque ela idealizou um empreendimento que pertencia aos indígenas” e os trabalhos para a conferência ficaram quase que exclusivamente a encargo destes. Segundo Cobb, “eles [os indígenas] dirigiram a reunião preliminar, orquestraram a conferência, presidiram os comitês e redigiram a *Declaration of Indian Purpose*.” (COBB, 2008, p. 31)

A *Declaração* foi preparada por D’Arcy McNickle a partir da contribuição de diversos indígenas durante a Conferência. Segundo Cobb (2008), esse documento foi o marco de “início do movimento pan-tribal moderno pela autodeterminação.” (COBB, 2008, p. 31) Esse movimento, que se fortaleceu nas décadas seguintes, é comumente denominado de *Red Power*, em alusão ao movimento negro ocorrido no mesmo contexto histórico. O texto da *Declaração de Propósito Indígena*, resultante da Conferência de Chicago de 1961, pode ser entendido como um manifesto de resistência às políticas assimilacionistas que ditavam a *Termination Era*, como se pode observar no trecho abaixo:

Nós, índios, devemos ser regidos por elevados princípios e leis de uma forma democrática, com o direito a escolher o nosso modo de vida. Visto que nossa cultura indígena está lentamente sendo absorvida pela sociedade americana, acreditamos que temos a responsabilidade de

⁵⁰ Apesar de ter mudado sua posição sobre a separação entre ciência e política, Sol Tax continuou defendendo a autonomia da ciência frente aos ditames do poder. A Antropologia de Ação, que ele passou a defender, foi uma espécie de alternativa à Antropologia Aplicada pois, diferentemente desta última, procurou manter-se dissociada da relação com órgãos governamentais. (ALMEIDA, 2018)

preservar o nosso precioso patrimônio [cultural] [...]. Acreditamos no direito inerente a todas as pessoas de reter valores espirituais e culturais, e que o livre exercício desses valores é necessário para o desenvolvimento natural de qualquer pessoa. [...] Nós recomendamos urgentemente que a organização atual do BIA seja revista e que certos princípios sejam considerados, não importa qual seja a mudança organizacional necessária para tal. O princípio básico envolve o desejo por parte dos índios de participar do desenvolvimento de seus próprios programas com a ajuda e orientação, quando necessário e requisitada, de uma equipe técnica e administrativa, descentralizada e preferencialmente estabelecida em um local conveniente para as pessoas que atende.⁵¹ (AICC, 1961)

Além da defesa da cultura indígena, um elemento importante a ser destacado na *Declaração* é que ela cobra a revisão da atuação do BIA, reivindicando uma postura que se assemelha muito à ação da instituição na época do *Indian New Deal*. Quando Collier encabeçou o BIA, de fato, os indígenas participaram da elaboração dos programas governamentais voltados a eles e foram apoiados por equipes técnicas, entre as quais estiveram inclusive vários antropólogos. Portanto, a *Declaração de Propósito Indígena*, resultante da Conferência de Chicago, de 1961, formulada durante o auge da *Termination Era*, pode ser lida como uma reivindicação indígena pelo retorno de políticas como as do *Indian New Deal*.

Por isso, entendemos que, durante a polêmica com Collier, a tentativa de Manners de mostrar que suas concepções em defesa da assimilação indígena seriam compartilhadas pelos próprios nativos, através da citação da fala de um indígena não identificado, supostamente presente em documentos do contexto de organização da AICC, foi uma estratégia um tanto quanto capciosa. Como mostramos, a proposta do evento indígena, na verdade, representava o oposto da posição assimilacionista defendida por esse antropólogo.

A resposta de Collier a Manners foi o último ato da polêmica. Em “Final reply of John Collier”, publicado em A.I. em janeiro de 1963, Collier também assumiu um

⁵¹ “We, the indian people, must be governed by high principles and laws in a democratic manner, with a right to choose our own way of life. Since our indian culture is slowly being absorbed by the American society, we believe we have the responsibility of preserving our precious heritage [...] we believe in the inherent right of all people to retain spiritual and cultural values, and that the free exercise of these values is necessary to the normal development of any people [...] We most urgently recommend that the present organization of the Bureau of Indian Affairs be reviewed and that certain principles be considered no matter what the organizational change might be. The basic principle involves the desire on the part of Indians to participate in developing their own programs with help and guidance as need and requested, from a decentralized technical and administrative staff, preferably located conveniently to the people it serves.” (AICC, 1961)

discurso aparentemente mais brando. O indigenista agradeceu a “referência amigável do Dr. Manners a sua pessoa” e destacou que seu comentário ao artigo do antropólogo “não continha [...] qualquer vilanização pessoal”, mas apenas “apresenta[va] um ponto de vista que difer[ia] do ponto de vista do Dr. Manners.” Com relação à associação do artigo do antropólogo ao discurso da *Madison Avenue*, Collier destacou que somente “sugeri[u] que o ponto de vista do Dr. Manners era semelhante ao ponto de vista de muitos indivíduos não antropólogos em nosso mundo ocidental de hoje” e, portanto, seu apontamento não seria um algo “pessoal, mas antes uma classificação sociológica.” (COLLIER, A.I., jan. 1963, p. 77)

Collier questionou as supostas palavras de um índio “puro-sangue” não identificado por Manners em seu artigo. Segundo o indigenista, não seria possível acreditar “que o pensamento de Dr. Manners fosse tão rude e anti-índigena quanto o do índio puro-sangue que ele afirma ser paralelo ao seu.” Contudo, o indigenista afirmou que Manners tinha razão “ao declarar que há alguns índios que parecem defender vocalmente a rendição da ‘indianidade.’” Ele chegou a citar como exemplo um caso que estaria ocorrendo no contexto de sua escrita. De acordo com Collier, em Santa Fé, no Novo México, a fundação de um Instituto de Artes Índigena estaria dividindo opiniões na localidade e, curiosamente, um dos principais opositores do projeto seria um indígena, que era um amigo seu de longa data. Em suas palavras: “esse amigo indígena, suponho, ficou confuso por causa das pressões dos brancos” e curiosamente parece “estar apoiando a tese do Dr. Manners.” (COLLIER, A.I., jan. 1963, p. 78)

As pressões dos brancos às quais Collier se referia eram justamente as políticas da *Termination Era*. Ele finalizou seu artigo rebatendo a afirmação de Manners de que ele seria tão devoto a uma filosofia indigenista que era incapaz de aceitar a existência de um ponto de vista diferente do seu. O ex- Comissário de Assuntos Índigenas argumentou, então, que conhecia muito bem esse ponto de vista ao qual Manners se referia e era precisamente contra ele que tinha dedicado toda a sua atuação indigenista. Em suas próprias palavras: “tenho visto [esse ponto de vista] durante a maior parte da minha vida; e tenho lutado contra ele”, pois trata-se de um “impulso vigoroso e uma persuasão educada, através da ‘engenharia do consenso’, em direção ao esmagamento e à rendição das diferenças humanas.” (COLLIER, A.I., jan. 1963, p. 77)

Essas palavras de Collier são muito significativas, pois mostram como ele sentia sua longa luta indigenista no cenário estadunidense. Mesmo tendo chegado a ocupar um cargo tão importante para a formatação de políticas públicas voltadas aos povos

indígenas, como foi o comissariado, a impressão que ele passa é a de que sua difícil luta indigenista seria um *continuum*, desde os anos 20, quando iniciou seu ativismo em prol dos indígenas até o contexto em que escrevia, já no fim de sua vida, quando predominavam as políticas da *Termination*.

A polêmica com Manners, no início dos anos 60, se constitui em uma fonte histórica privilegiada para observarmos a continuidade no pensamento social de John Collier ao longo do tempo. Nesse momento, ele já estava com a idade de 79 anos e os textos que publicou durante a polêmica mostram que ele conservava as mesmas ideias pluralistas do início do seu ativismo indigenista e o mesmo ímpeto combativo na defesa de suas concepções.

Considerações finais

A percepção de John Collier apresentada ao fim de sua última polêmica em A.I., nos anos 60, de que sua longa atuação indigenista teria sido uma luta contínua contra um ponto de vista hegemônico contrário à existência da pluralidade cultural abre caminho para analisarmos um importante aspecto que envolve sua trajetória intelectual. O que pudemos observar, ao estudar o engajamento indigenista de Collier, é que sua posição sempre foi marginal dentro do cenário estadunidense. Mesmo em sua época de Comissário, ele foi alvo frequente de críticas e esteve envolvido em intensas polêmicas. Ainda quando inseridas na atmosfera reformista do *New Deal*, suas concepções pluralistas foram vistas como muito radicais ou românticas, o que gerou não apenas levantes de grupos reacionários, mas também oposição e crítica de parte dos cientistas sociais do país, como pudemos recuperar ao analisar suas polêmicas em A.I.

Como mencionamos em alguns momentos deste trabalho, John Collier não publicou obras mais teóricas ou sistemáticas sobre as suas concepções indigenistas. Suas ideias foram expostas, muito mais, em debates intelectuais dos quais ele participou, como foram os casos das suas intervenções intelectuais na revista oficial do I.I.I. Identificamos particularmente em um dos seus artigos na revista A.I., intitulado “La permanencia del descubrimiento social”, que foi publicado em 1955, a exposição de uma visão mais geral sobre sua concepção social, dentro da qual encontrava-se o seu indigenismo pluralista.

Ao final do referido texto, Collier reproduziu uma longa citação de Ward Shepard⁵² – que ele apresentou como um “biólogo, defensor dos bosques, dos recursos naturais e filósofo social” –, comentando o IRA de 1934 e desenvolvendo argumentos mais gerais sobre o universo social. Shepard havia trabalhado ao lado dele no BIA e Collier destacou que reproduzia suas ideias no artigo porque elas “t[inha]m especial relação com [...] [seu] próprio trabalho.” As ideias reproduzidas pelo indigenista foram as seguintes:

A comunidade viva da natureza, incluindo a comunidade humana primitiva e natural, não é, de forma alguma, o resultado do acaso ou um “resíduo do caos”, nem é o produto empobrecido e precário daquela irreprimível “luta pela existência” que floresce em manuais de Biologia, mas não na natureza. O objetivo da evolução não tem sido

⁵² Ward Shepard (1887-1959) se formou pela Harvard Forest School e trabalhou para o Serviço Florestal dos Estados Unidos. Em 1933, foi contratado pelo BIA, sob a liderança de Collier, onde trabalhou durante três anos, tendo auxiliado na elaboração do IRA, sobretudo no que dizia respeito à conservação das terras indígenas. Para mais informações consultar: <https://archives.yale.edu/repositories/12/resources/3132>

simplesmente a “sobrevivência do mais apto”, mas o feliz ajuste de formas de vida sempre novas em comunidades vivas autorreguladas, sempre tendendo para complexidade, diversidade e liberdade. A condição cuja realização tornou possível esse desenvolvimento criativo foi a composição contínua de formas de comunidade que subordinaram o conflito através de um senso generalizado e indestrutível de mutualidade. Este princípio fundamental de integração funcional não implica uniformidade monística. Pelo contrário, a única coisa que torna possível o funcionamento do princípio fundamental da solução orgânica e espiritual em meio à mudança incessante é a diversidade infinita dentro de cada comunidade e entre elas. (COLLIER, A.I., jul, 1955, p. 184-185)

Embora essas palavras tenham sido atribuídas a Ward Shepard, John Collier as reproduziu em seu texto justificando que tinham “especial relação” com o seu próprio pensamento. De fato, a leitura de seus textos – principalmente seus artigos de caráter indigenista, mas também a sua autobiografia – nos permite identificar que ele partilhava da visão de mundo social presente no trecho que reproduziu. Possivelmente por sua formação na Biologia – assim como Shepard –, Collier também possuía uma visão holística do mundo, dentro da qual a vida social deveria se desenvolver em harmonia com a realidade natural, não contra ela. Sua admiração pelas sociedades indígenas tinha relação direta com essa visão de mundo. Ele acreditava que as sociedades nativas da América tinham conseguido, durante séculos, manter um desenvolvimento harmonioso com a natureza, ao contrário do que ocorria nas sociedades ocidentais, que ele via como submetidas à “modernidade degenerada”, que ele tanto combatia.

Para Collier (assim como para Shepard), a diversidade e a mutualidade eram os dois grandes elementos vitais presentes na natureza, que rejeitava a “uniformidade monística” e não caminhava no sentido da seleção do mais apto. Portanto, ao buscar homogeneidade cultural e se basear na competição, o mundo da modernidade capitalista caminhava num sentido contra natural e, conseqüentemente, autodestrutivo. Por isso Collier enfatizava tanto o papel desempenhado pelos indígenas e suas culturas tradicionais para “salvar” o mundo de uma completa aniquilação. Ele acreditava que a simples existência da diversidade cultural era uma virtude em si mesma e, além disso, os povos indígenas (que eram a expressão de cultura tradicional que ele conhecia) preservavam a “mutualidade” natural, ou seja, o senso comunitário dos homens entre si e deles com a natureza, o que seria a verdadeira expressão da personalidade humana, que havia sido degenerada pela modernidade capitalista.

Alguns entenderam que essa visão de Collier era romântica. Mas ela não se baseava em uma idealização genérica e fantasiosa a respeito do mundo indígena, muito ao contrário. O indigenista estadunidense possuía uma percepção coerente e dotada de densidade intelectual a respeito da humanidade em seu conjunto e particularmente da sociedade industrial na qual ele próprio estava inserido. Nesse panorama, sua visão do mundo indígena se apresentava como um reverso da sua própria sociedade, um reverso que era considerado por ele como melhor porque se apresentava muito mais coerente com a própria natureza, tanto no sentido humano quanto natural.

Nossa pesquisa analisou a trajetória indigenista de John Collier com especial interesse por sua articulação com o indigenismo continental. Ao analisar seus debates e polêmicas travados na revista A.I., percebemos que, apesar de essas discussões ocorrerem por meio de uma publicação de dimensões continentais, eles envolveram basicamente outros intelectuais estadunidenses. Percebemos que em vários momentos, tanto na primeira metade da década de 1940, quando ocupava o cargo de Comissário de Assuntos Indígenas, quanto depois, Collier utilizou as páginas da publicação oficial do I.I.I. para dar maior amplitude aos debates que o envolviam no cenário nacional estadunidense e também buscou inserir a questão indígena de seu país no cenário dos debates continentais. Acreditamos que, em grande medida, isso se explica pelo lugar sempre marginal ocupado por seu indigenismo pluralista dentro dos Estados Unidos, mesmo quando ele ocupava o cargo de Comissário.

Embora tenha comandado o BIA por mais de 10 anos e ter sido responsável por uma das mais profundas reformas da política indigenista do país, o chamado *Indian New Deal*, John Collier é uma figura muito pouco estudada em comparação com sua importância histórica. Podemos ter uma dimensão do esquecimento em relação a esse intelectual pelo próprio título de um artigo recente sobre sua atuação no BIA: “Mas não esqueçamos John Collier” (*But let us not forget John Collier*), publicado por Eric H. Neilsen, em 2006.

Quando lembrada, a figura de Collier divide opiniões. Para alguns, sua atuação foi essencial para garantir a aprovação do IRA que, por sua vez, foi fundamental para a preservação das especificidades culturais dos grupos indígenas dos Estados Unidos. (DELORIA Jr. 1988; DELORIA Jr; LYTLE, 1984) Por outro lado, curiosamente, como observa o historiador Elmer R. Rusco (1991), existe uma certa percepção em parte da sociedade estadunidense que toma o *Indian New Deal* e, portanto, a atuação de Collier, como uma continuidade do ímpeto paternalista e assimilacionista que historicamente

caracterizou o BIA. (RUSCO, 1991, p. 49) O trabalho de Rusco busca desconstruir essa percepção e seu título é ilustrativo da situação: “John Collier: arquiteto da soberania ou da assimilação?” (*John Collier: Architect of Sovereignty or Assimilation?*).

Apesar de existirem visões antagônicas a respeito do indigenismo de John Collier e sua atuação à frente do BIA, observamos que trabalhos acadêmicos contemporâneos e também a visão de importantes intelectuais indígenas atuais tendem a valorizar o IRA de 1934 e a atuação de Collier. Em um trabalho publicado em fins do século XX e que resgata narrativas dos próprios nativos, o intelectual indígena Floyd O’Neil (1995), que nasceu em uma reserva indígena durante *Indian New Deal*, argumenta que, apesar de todas as limitações e problemas que existiram em relação à aplicação do IRA de 1934, uma de suas principais virtudes foi a conservação das terras indígenas e seus recursos hídricos.” Para ele, “a conservação dos recursos [naturais nas mãos dos indígenas] representou um legado salutar que chega até o presente.” (O’NEIL, 1995, p. 42)

Em um trabalho sobre a história do ativismo indígena nos Estados Unidos, publicado já no século XXI, o historiador Daniel M. Cobb (2008) afirma que, apesar de normalmente o ativismo indígena dos anos 70 ser considerado como a grande expressão de seu protagonismo, o marco inicial desse processo ocorreu na “luta contra a *Termination*, após a Segunda Guerra.” Segundo o autor, os diversos encontros e manifestos dessa época, entre esses a Conferência de Chicago de 1961 e sua *Declaração de Propósito Indígena*, foram importantes “meios de exercer poder e de agir politicamente” protagonizados pelos nativos. (COBB, 2008, p. 4)

Devemos lembrar que esse ativismo indígena dos anos 60, destacado por Cobb, tem relação com a atuação de John Collier durante seu período de Comissário. A Conferência de Chicago de 1961 foi dirigida por indígenas, como D’Arcy McNickle, entre outros, que eram ligados à primeira organização indígena de dimensões nacionais, a NCAI, fundada em 1944, justamente por indígenas ligados ao BIA durante a gestão de Collier e com o apoio deste.

Embora vários trabalhos mais atuais tendem a apresentar uma visão positiva sobre os efeitos do *Indian New Deal* – e por extensão do indigenismo pluralista de Collier – para as populações indígenas, o que prevaleceu ao longo do tempo foi a falta de consenso em torno de sua figura. Consideramos que esse foi um aspecto basilar da sua própria trajetória, como um intelectual que, como propõe Edward Said, “não é nem um pacificador nem um criador de consensos”. (SAID, 2003, p. 35) John Collier se destacou por um indigenismo defendido por meio de uma postura ferozmente combativa na defesa

da alteridade cultural dos povos nativos. Esse fervor rendeu-lhe diversos confrontos e inimigos intelectuais e políticos, mas as várias oposições que sofreu nunca conseguiram afastá-lo nem um milímetro de sua posição de combate pela diversidade humana.

Collier entendia sua luta indigenista como uma espécie de predestinação mística, como expressou em um trecho de sua autobiografia escrita já no fim da vida. Ele conta sobre uma visão que teve, durante a juventude, em uma das várias ocasiões em que se afastou da cidade e foi acampar em contato direto com a natureza. Ele teria visto um enorme pássaro, que lhe teria proferido as seguintes palavras: “adiante na luta, não perdida e nem vencida, e no esforço imortal para a criação em que eu, o pássaro, preciso de você”. Collier afirma, em seu texto autobiográfico, que esse episódio o marcou profundamente, sendo algo que ele nunca esqueceu e sempre buscou obedecer. (COLLIER, 1963, p. 29)

Durante toda a sua trajetória, John Collier manteve-se fiel às suas concepções em torno do valor da alteridade cultural e da importância que esta teria na restauração da personalidade humana desfigurada pela “modernidade degenerada”. Fiel a suas convicções, passou os últimos anos de sua vida em Taos, vivendo em contato direto com os grupos indígenas dali. Sua última polêmica em A.I., nos anos 60, foi travada a partir dessa localidade, de onde ele assinou seus últimos artigos publicados na revista e onde, poucos anos depois, acabou por falecer, em 1968. Portanto, sua vida terminou no mesmo lugar que marcou o início de sua trajetória indigenista, em Taos, onde ele, pela primeira vez, teve um contato direto com o universo indígena.

Fontes e referências bibliográficas

Fontes

AMERICAN INDIAN CHICAGO CONFERENCE. **Declaration of Indian Purpose**. 1961. Disponível em: <http://www.declarationproject.org/?p=32>. (Acesso em 13/07/2020).

BEATTY, W. W.; YOUNG, R. W. La educación bilingüe em las escuelas indígenas de los Estados Unidos. **América Indígena**. Outubro de 1942, p. 39-42.

BOAS, Franz. **A mente do homem primitivo** [1911]. Petrópolis, Ed. Vozes, 2010.

BERRY, Ellis Yarnal. Indian Speech. 1950. Apud VALANDRA, Edward Charles. **Not without our consent: Lakota resistance to termination, 1950-59**. University of Illinois press, Chicago, 2006, p. 24.

COLLIER, John; BARROWS, M. Edward. **The city where crime is play** [1914]. New York, Leopold Classic Library, 2015.

_____. **The crises of Democracy**. The Community Center, June, 1917, NYPL, correspondence folder, Community Center Bulletin Records of the People's Institute.

_____. Indian dances defended. **The New York Times**, Nova York, 2 de dezembro de 1923, p. 8. Disponível em: <https://www.nytimes.com/>. (Acesso: 23/07/2019)

_____. Nuevos conceptos sobre la unidad indígena. **América Indígena**, Outubro de 1941, p. 11-15.

_____. Moisés Sáenz, Benefactor del Indio. **Boletín Indigenista**, v. 1, n. 2, 1942, p. 11.

_____. Nota de rodapé ao artigo Ethnic relation in Guatemala. **América Indígena**, Outubro de 1942, p. 47-48.

_____. **United States Indian Administration as Laboratory of Ethnic Relations**. Social Research, Baltimore, n. 12, Setembro de 1945, p. 265-303.

_____. Indianism vs. Racism. **América Indígena**, Julho de 1945, p. 241-246.

_____. Collier's commentary on Miss Salz communication. **América Indígena**, Julho de 1945, p. 255.

_____. **Indians of the Americas**. New York: The New American Library, 1947, p. 7-16.

_____. Foreword a Personality and Government, de Laura Thompson. **América Indígena**, Janeiro de 1950, p. 9-14.

_____. Striking at Indians. **The New York Times**, New York, 19 de Outubro de 1952, p. 10. Disponível em: <https://www.nytimes.com/>. Acesso: 23/07/2020.

_____. A perspective on the United States Indian situation of 1952 in its hemispheric and worldwide bearing. **América Indígena**, Janeiro de 1953, p. 7-14.

_____. La permanencia del descubrimiento social. **América Indígena**, Julho de 1955, p. 175-186.

- _____. **Indios de las Américas**. Fondo de Cultura Económica, México, 1960.
- _____. Comments on the essay of Robert A. Manners “Pluralism and the American Indian”. **América Indígena**, Julho de 1962, p. 205-208.
- _____. Final reply of John Collier. **América Indígena**, Janeiro de 1963, p. 77-78.
- _____. **Every Zenith: A Memoir: And Some Essays On Life And Thought**. Denver: Sage Books, 1963.
- GAMIO, Manuel. Editorial: Aplicación construtiva de las ciencias sociales. **América Indígena**, Janeiro de 1945, p. 3-10.
- _____. Editorial: Colaborando en la tarea de alfabetización. **América Indígena**, Abril de 1954, p. 99-100.
- GIRÓN CERNA, Carlos. El sello oficial del Instituto. **América Indígena**, Janeiro de 1942, p. 1-4.
- HARPER, Allan G. Canada’s Indian Administration: the Treaty System. **América Indígena**, Abril de 1947, p. 129-148.
- INDIAN REORGANIZATION ACT. **U.S. Congress**, 1934. Disponível em: <https://iowaculture.gov/history/education/educator-resources/primary-source-sets/new-deal/indian-reorganization-act-1934>. (Acesso em 13/01/2020).
- INSTITUTO INDIGENISTA INTERAMERICANO. **Acta Final del Primer Congreso Indigenista Interamericano celebrado em Pátzcuaro, México, Abril de 1940**. Suplemento del Boletín Indigenista, Marzo de 1948.
- LUHAN, Antonio. My Dear John Collier. In: LUHAN, Mabel Dodge. **Winter in Taos**. Sunstone press, Santa Fe, Novo México, 2007 [1935], p. 215-220.
- MANNERS, A. Robert. Pluralism and the American Indian. **América Indígena**, Janeiro de 1962, p. 25-38.
- _____. Robert A. Manners answers John Collier’s comments on his article. **América Indígena**, Janeiro de 1963, p. 71-75.
- NCAI. Nacional Congress of American Indian. **History**. Official Website: <https://www.ncai.org/about-ncai/mission-history> (Acesso em: 14/12/2020).
- OWL, Great White. Editorial: Carta de Great White Owl ao presidente do Comitê Executivo do I.I.I. **América indígena**, Janeiro de 1942, p. 5-8.
- REDFIELD, Robert; COLLIER, John; SADY, Emil J; PRESNALL, Clifford C. Comments on Dr. Tax article. **América Indígena**. Janeiro de 1943, p. 83-86.
- SADY, Emil J. Comment on “Anthropology and Administration. **América Indígena**, Abril de 1945, p. 177-179.
- SÁENZ, Moisés. **Sobre el indio peruano y su incorporación al medio nacional**. México: SEP, 1933.

SALZ, Beate Rosa. Indianismo. **Social Research**. Baltimore, Johns Hopkins University Press, v. 11, n. 4, novembro de 1944, p. 441-469.

_____. Some considerations on Mr. Collier's article. **América Indígena**, Julho de 1945, p. 247-254.

STEWART, Julian H. Acculturation and the Indian problem. **América Indígena**, Outubro de 1943, p. 323-328.

TAX, Sol. Ethnic relation in Guatemala. **América Indígena**, Outubro de 1942, p. 43-47.

_____. Anthropology and Administration. **América Indígena**, Janeiro de 1945, p. 21-23.

THE NEW YORK TIMES. Obituário de Robert A. Manners. Nova York, **The New York Times**, 17 de Julho de 1996, p. 23.

THOMPSON, Laura. Personality and government. **América Indígena**. Janeiro de 1950 a Julho de 1951.

Referências

AGUILAR RIVERA, José Antonio. Moisés Sáenz y la escuela de la patria mexicana. Introdução a SÁENZ, Moisés. **México Íntegro**. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 2007, p. 13-30.

AGUIRRE BELTRÁN, Gonzalo. **Crítica Antropológica: Hombres e Ideias**. México: FCE, 1990.

_____. Instituto lingüístico de verano. **América Indígena**, Julho de 1981.

AHLSTEDT, Wilbert Terry. **John Collier and Mexico in the Shaping of U.S. Indian Policy: 1934-1945**. Faculty of The Graduate College of the University of Nebraska, Lincoln, Nebraska, 2015 (Dissertation of Doctorate), 362 p. Disponível em: <https://digitalcommons.unl.edu/historydiss/82/> (acesso em 09/05/2018).

ALMEIDA, Alfredo. Cowboy Anthropology: nos limites da autoridade etnográfica. **Revista EntreRios**, Teresina, v. 1, p. 8-35, 2018.

ALTAMIRANO, Carlos. Elites culturales en el siglo XX latinoamericano. In: ALTAMIRANO, Carlos (ed.). **Historia de los intelectuales en América Latina II**. Los avatares de la "ciudad letrada" en el siglo XX. Buenos Aires: Katz, 2010, p. 9-28.

_____. **Intelectuales: notas de investigación**. Bogotá. Grupo Editorial Norma, 2006.

AZEVEDO, Cecília. Pelo avesso: crítica social e pensamento político-filosófico no alvorecer do "século americano": William James e o pragmatismo. **Diálogos**, DHI/UEM, Maringá, v. 7. p. 25-36, 2003.

_____. Amando de olhos abertos: Emma Goldman e o dissenso político nos EUA. **Varia História**, Belo Horizonte, v. 23, nº 38: p.350-367, Jul/Dez, 2007.

_____. A América Latina e os movimentos de dissenso nos EUA. **Diálogos** (Online), Maringá, v. 16, n.2, p. 571-599, 2012.

BARBOSA, Carlos Alberto Sampaio & LOPES, Maria Aparecida S. A historiografia da Revolução Mexicana no limiar do século XXI: tendências gerais e novas perspectivas. **História**. São Paulo: UNESP. v. 20, p. 1963 -198, 2001.

BAUER, Barbara Rylko, SINGER, Merrili, WILLIGEN, John Van. Reclaiming Applied Anthropology: It's Past, Present, and Future. **American Anthropologist**, Arlington, v. 108, p. 178–190, 2006, Disponível em: https://www.researchgate.net/publication/227802291_Reclaiming_Applied_Anthropology_Its_Past_Present_and_Future. (Acesso em 13/06/2020).

BIELLA, Peter. The Legacy of John Collier, Jr. **Visual Anthropology Review**, Arlington, v. 17, n. 2, 2001-2002.

BLANCHETTE, Thaddeus Gregory. **Cidadãos e Selvagens: Antropologia Aplicada e Administração Indígena nos Estados Unidos, 1880-1940**. Rio de Janeiro: Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional, UFRJ, 2006, (Tese de Doutorado), 547 p.

_____. La antropologia aplicada y la administración indígena em los Estados Unidos: 1934-1945. Rio de Janeiro, 2010. México: **Desacatos**, n. 33, p. 33-52, 2010.

BOLIN, Wandersee, Winifred. Heating up the melting pot. **Minnesota History Society**, Saint Paul, v. 45, n. 2, p. 58-69, 1976.

CALDERÓN MÓLGORA, Marco A. México: de la educación indígena a la educación rural. **Historia y Memória de la Educación**. Madri: Sociedad Española de la Educación, nº 7, p. 153-190, 2018.

COLLIER Jr., John. Foreword An Introduction to John Collier. In: KELLEY, Lawrence C. **The Assault on Assimilation: John Collier and the Of Indian Policy Reform**. Albuquerque: University of New Mexico Press, 1983.

COBB, Daniel M. **Native activism in cold war America: the struggle for sovereignty**. University Press of Kansas, Lawrence, Estados Unidos, 2008.

CÓRDOVA, Arnaldo. **La ideología de la Revolución Mexicana**. México: Era, 1977.

COWGER, Thomas W. **The National Congress of American Indians: the founding years**. University of Nebraska Press, Lincoln, Londres, 1999.

CHICARINO, Tathiana. **Antropologia Social e Cultural**. São Paulo: Pearson Prentice Hall, 2014.

CROCE, Marcela. Polémicas, entredichos y disidencias en América Latina. Introdução CROCE, Marcela (comp.). **Polémicas intelectuales en América Latina**. Buenos Aires: Simurg, p. 7-53, 2006.

DEL VAL, José; ZOLLA, Carlos (coords.). Introducción. **Documentos fundamentales del indigenismo**. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2014.

DELORIA Jr., Vine; LYTTLE, Clifford M. **The Nations Within**. Austin: University of Texas Press. 1984.

_____. **Custer died for your sin: an Indian manifesto.** Norman: Oklahoma University of Oklahoma Press, 1988 [1969].

_____. Prefácio. In VALANDRA, Edward Charles. **Not without our consent: Lakota resistance to termination, 1950-59.** University of Illinois press, Chicago, 2006.

DELORIA, Philip S. The era of Indian self-determination: an overview. In: **Indian Self Rule First Accounts of Indian-White Relations from Roosevelt to Reagan.** Logan: Utah State University Press, 1995. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/j.ctt46nr85>. (Acesso em: 08/07/2019).

DELPAR, Helen. **The Enormous Vague of Things Mexican: Cultural Relations between the United States and Mexico 1920-1935** Tuscaloosa: University of Alabama Press, 1992.

DEVÉS-VALDÉS, Eduardo. **Redes intelectuales en América Latina: hacia la constitución de una comunidad intelectual.** Santiago: Instituto de Estudios Avanzados, Universidad de Santiago de Chile, 2007.

DIAS, Vieira Natally. América Indígena e Boletín Indigenista: as publicações oficiais do Instituto Indigenista Interamericano e as vicissitudes da formação de uma rede intelectual transnacional em torno da instituição indigenista continental (1941-1945), p. 233-65. In: COSTA, Vidal Adriane; MAÍZ, Claudio. **Nas tramas da “cidade letrada”:** sociabilidade dos intelectuais latino-americanos e as redes transnacionais. Belo Horizonte. Editora Fino traço, 2018.

_____. Algumas questões sobre a participação canadense na rede intelectual indigenista tecida em torno da revista América Indígena (1942-1960). **Anais do IX Congresso Internacional de História da Universidade Estadual de Maringá**, PPH-UEM, 2019, p. 1139-1148.

_____; BOAVENTURA, Nathália Alves L. Manuel Gamio e seu projeto indigenista para o México e a América Latina através dos periódicos Ethnos e América Indígena (1920-1960). **Revista Eletrônica da ANPHLAC** [em vias de publicação].

DIVINE, Robert *et all.* **América: passado e presente.** São Paulo: Nórdica, 1992.

DOWNS, P. Gregory; MASUR, Kate. **The era of reconstruction 1861-1900.** National Park service, U.S. Department of the interior, 2017.

DRINNON, Richard. **Keeper of Concentration Camps: Dillon S. Myer and American Racism.** University of California Press, Berkely, Los Angeles, 1987.

DWYER, John. **The Agrarian Dispute: The Expropriation of American-Owned Rural Land in Post-revolutionary Mexico.** Durham: Duke University Press, 2008.

ESPEZÚA SALMÓN, Dorian. Vanguardismo andino en el Boletín Titikaka (1926-1930). **CELEHIS – Revista del Centro de Letras Hispanoamericanas.** Mar del Plata, Argentina, ano 16, nº 18, p. 219-245, 2007.

FAVRE, Henri. **El indigenismo.** México: FCE, 1999.

FERES JÚNIOR, João. **A história do conceito de “Latin América” nos Estados Unidos**. Bauru, São Paulo: EDUSC, 2005.

FUNES, Patricia. **Salvar la nación: intelectuales, cultura y política en los años veinte latinoamericanos**. Buenos Aires: Prometeo, 2006.

GAMIO, Manuel. **Forjando patria: pro nacionalismo**. México: Librería de Porrúa Hermanos, 1916.

GENOVESE, Eugene. **A terra prometida: o mundo que os escravos criaram**. São Paulo: Paz e Terra, 1988.

GIRAUDO, Laura. Un campo indigenista transnacional y casi profesional: la apertura en Pátzcuaro (1940) de un espacio por y para los indigenistas. GIRAUDO, Laura; SÁNCHEZ, Juan Martín. **La ambivalente historia del indigenismo: campo interamericano y trayectorias nacionales, 1940-1970**. Lima: IEP, p. 21-98, 2011.

_____. Dos debates medulares sobre el concepto de raza, 1943-1952. **Revista mexicana de Sociología**, México, n.4, p. 527-555, Outubro de 2013.

_____. “Soy indígena e indigenista”: repensando el indigenismo desde la participación de algunos, no tan poco, indígenas. In: SANTOS, Maria Cristina dos; FELIPPE, Guilherme Galhegos (orgs). **Protagonismo Ameríndio de Ontem e Hoje**. Paco editorial, Jundiaí, São Paulo, 2017.

GISH, Robert F. Review of singing an Indian Song: a Biography of D’Arcy McNickle by Dorothy R. Parker. **Great Plains Quarterly**. University of Nebraska, Lincoln, p. 218, 1995. Disponível em: <https://digitalcommons.unl.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=2029&context=greatplainsquarterly> (Acesso em 05/01/2020).

GOMES, Ângela de Castro. Escrita de si, escrita da História: a título de prólogo. In: Gomes, Ângela de Castro (org.). **Escrita de si, escrita da História**. Rio de Janeiro: FGV, 2004.

GRACEY, Marci Jean. **Attacking the Indian New Deal: the American Indian Federation and the quest to protect assimilation**. East Central University, Ada, Oklahoma, 2000.

GRUZINSKI, Serge. **A colonização do imaginário**. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

_____. **O pensamento mestiço**. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

HAUPTMAN, Laurence M. The American Indian Federation and the Indian New Deal: a reinterpretation. **Pacific Historical Review**, Berkeley, v. 52, n. 4, p. 378-402, 1983.

HAMANN, Edmund T. **Moisés Sáenz: revelcance of his legacy**. Monterrey: Fondo Editorial de Nuevo León/ Escuela Normal Superior Prof. Moisés Sáenz Garza, 2015. Disponível pelo Digital Commons da Universidade de Nebraska, em < <https://digitalcommons.unl.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1191&context=teachlearnfacpub> > (Acesso em: 09/10/2020)

- HOFSTADTER, Richard. **The age of reform**. New York: Vintage Books, 1955.
- HUEBNER, L. Karin. An Unexpected Alliance: Stella Atwood, the California Clubwomen, John Collier, and the Indians of the Southwest, 1917–1934. **Pacific Historical Review**, Berkeley, v. 78, n. 3, p. 337-366, 2009.
- JUNQUEIRA, Mary A. **Estados Unidos: a consolidação da nação**. São Paulo: Contexto, 2001.
- KAPLAN, David. Robert A. Manners (1913-1996). **American Anthropologist**, Arlington, v. 101, n. 2, p. 388-392, 1999. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/683211?refreqid=excelsior%3A5ef395ee2492dc5993fa76e664a7cf63>. (Acesso em 12/02/2020).
- KELLY, Lawrence C. Anthropology and anthropologists in the Indian New Deal. **Journal of the History of the behavioral sciences**, Hoboken, v.16, p. 6-24, 1980.
- _____. **The Assault on Assimilation: John Collier and the Origins of Indian Policy Reform**. Albuquerque: University of New Mexico Press, 1983.
- KOURÍ, Emilio. Manuel Gamio y el indigenismo de la revolución Mexicana. In: ALTAMIRANO, Carlos (ed.). **Historia de los intelectuales en América Latina II**. Los avatares de la “ciudad letrada” en el siglo XX. Buenos Aires: Katz Editorial, p. 419-432, 2010.
- LARAIA, Roque de Barros. **Cultura: um conceito antropológico**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.
- LASCH, Christopher. **The New Radicalism in America (1889-1963): The Intellectual as a Social Type**. Alfred A. Knopf, New York, 1965.
- LEWIS, Herbert Steve. The Passion of Franz Boas. **American Anthropologist**, Arlington, v.103, n. 2, p. 447-467, 2001. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/683476>. Acesso em 10/02/2020.
- LONGO, Danielle Thaís V. G. **O indigenismo brasileiro na revista *América Indígena*: Órgano Trimestral del Instituto Indigenista Interamericano (1941-1945)**. Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Estadual de Maringá. (Dissertação de Mestrado), 2020.
- MACKINNON, Maria Moira; PETRONE, Alberto Mario. **Populismo y Neopopulismo em America Latina: el problema de la cenicienta**, Buenos Aires, editora Universitária de Buenos Aires, 1998.
- MAÍZ, Claudio. Las re(d)vistas latinoamericanas y las tramas culturales: redes de difusión en el romanticismo y el modernismo. **Cuadernos Del CILHA**. Mendoza, v. 12, nº 14, p. 75-91, 2011.
- MATHEWS, Donald G. **Slavery and Methodism: a chapter in American Morality, 1780-1845**. New Jersey: Princeton University Press, 1965.

MATTSON, Kevin. **Intellectuals in Action: The origins of the New Left and Radical Liberalism – 1945-1970**. Pennsylvania: Pennsylvania University Press, 2002.

MELGAR BAO, Ricardo. **Redes e imaginario del exilio en México y América Latina: 1934-1940**. Buenos Aires: Libros en red, p. 77-78, 2003 [edição eletrônica].

MÉTIS MUSEUM VIRTUAL. **William D’Arcy McNickle (1904-1977)** [Verbete]. Disponível em <http://www.metismuseum.ca/media/db/07374> (acesso em: 09/10/2020)

MILLER, E. Kenneth. **From progressive to New Dealer: Frederic C. Howe and American Liberalism**. Pennsylvania: Pennsylvania University Press, 2010.

MOURA, Gerson. **História de uma história: rumos da historiografia norte-americana no século XX**. São Paulo: EDUSP, 1995.

MOURA, Margarida Maria. Franz Boas: A Antropologia Cultural no seu nascimento. **Revista USP**, São Paulo, n.69, p. 123-134, 2006.

NEILSEN H. Eric. But let us not forget John Collier. **Action Research**. Thousand Oaks, California, v. 4, n. 4, 2006.

NEVES, Walter. **Antropologia Ecológica: um olhar materialista sobre as sociedades humanas**. Editora Cortez, 2. Edição, São Paulo, 2002.

NOVAK, Steven J. The Real Takeover of the BIA: The Preferential Hiring of Indians. **The Journal of Economic History**. Irvine, v. 50, n. 3, p. 639-654, 1990.

O’Neil, Floyd A. The Indian New Deal: an overview. In: **Indian Self Rule: First-hand Accounts of Indian-White Relations from Roosevelt to Reagan**. Logan: Utah State University Press, Logan, p. 191-207, 1995.

PADILLA ARROYO, Antonio; TAYLOR FLORES, Xóchil. Dewey y las escuelas rurales em Morelos. **Inventio, la génesis de la cultura universitaria en Morelos**: Universidad Autónoma del Estado de Morelos, vol. 8, nº 15, p. 5-11, 2012.

PARKER, Dorothy R. **Singing and Indian song: a biography of D’Arcy McNickle**. Lincoln: University of Nebraska Press, 1992.

PHILP, Kenneth R. **John Collier’s Crusade for Indian Reform, 1920-1954**. Tucson: University of Arizona Press, 1977

_____. **Indian Self Rule First Accounts of Indian-White Relations from Roosevelt to Reagan**. Logan: Utah State University Press, 1995. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/j.ctt46nr85> (Acesso em: 08/07/2018).

PIEROBOM, Aline R. **Os artigos de indigenistas mexicanos na revista América Indígena (1941-1960)**. Departamento de História, Universidade Estadual de Maringá. (Relatório de Iniciação Científica), 2019.

_____. **O discurso indigenista peruano na revista América Indígena: órgão oficial del Instituto Indigenista Interamericano (1948-1968)**. Departamento de História, Universidade Estadual de Maringá. (Relatório de Iniciação Científica), 2020.

PITA GONZÁLEZ, Alexandra. **Las revistas culturales como fuente para el estudio de redes intelectuales**. Universidad de Colima, México. Texto disponível em: https://eventos.ucol.mx/content/micrositios/265/file/Las_revistas_culturales_como_fuente_de_estudio.pdf (Acesso em: 14/11/2020)

PRICE, David H. **Threatening Anthropology: McCarthyism and the FBI's surveillance of activist anthropologists**. Durham, Duke University Press, 2004.

PRUCHA, Francis Paul. **American Indian Treaties: the History of a political anomaly**. Berkely, University of California Press, 1994.

RANGEL, Jorge Antonio. **Edgard Roquette-Pinto**. Recife, Fundação Joaquim Nabuco, Editora Massangana, 2010.

REED, John. **Mexico insurgente**. São Paulo: Boitempo, 2010.

RÉMOND, René. Do político. In: _____. (Org.) **Por uma história política**. 2. Ed. Rio de Janeiro: FGV, p. 441-454, 2003.

RICARD, Robert. **La conquista espiritual de México**. México: FCE, 2014 [1933]. Edição eletrônica.

RIBEIRO, Leticia R. **O indigenismo peruano na revista América Indígena: órgão trimestral del Instituto Indigenista Interamericano (1941-1949)**. Departamento de História, Universidade Estadual de Maringá. (Relatório de Iniciação Científica), 2017.

ROBERTS Jr., Preston. **The Indian New Deal: and why it was needed**. Tampa, Pro Seminar, University of South Florida, 2010. Disponível em: <http://legacy.usfsm.edu/academics/cas/capstone/2009-2010/history/roberts%20%20the%20indian%20new%20deal%20and%20why%20it%20was%20needed.pdf?from=404> (Acesso em 10/03/2019).

ROBERTSON, David Brian. The Progressive Era. In: BÉLAND, Daniel; HOWARD, Christopher; MORGAN, J. Kimberly. **The Oxford Handbook of U.S Social Policy**. New York, Oxford Univirsty Press, 2015.

ROCHA, René Eberle. Natureza e sociedade no pensamento de Thoreau: do transcendentalismo ao ambientalismo. **Revista Espaço de Diálogo e Desconexão**, Araraquara-SP, v. 10, n.1, p. 66-76, 2018.

RORTY, Richard. **Para realizar a América: o pensamento de esquerda no século XX na América**. Rio de Janeiro: DP&A Editora, 1999.

ROSENSTONE, Robert A. The Salon of Mabel Dodge. **Humanities Working Paper**, California Institute of Technology, Division of the Humanities and Social Sciences. Pesadena, California, 1979.

RUBINSTEIN, Robert A. **Doing Fieldwork**. New Branswick, Routledge, 2002.

RUSCO, Elmer R. John Collier: architect of sovereignty or assimilation. **American Indian quarterly**, Lincoln, v.15, n.1, p.49-54, 1991. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/1185213?seq=1>. (Acesso em 11/08/2019)

RYLKO-BAUER, Barbara; SINGER, Merrill; WILLGEN, John. Reclaiming Applied Anthropology: its past, present, and future. **American Anthropologist**, Arlington, v. 108, p. 178-190, 2006.

SAID, Edward W. **Representações do Intelectual: As conferências Reith de 1993**, 2005.

SÁENZ, Moisés. **Sobre el indio peruano y su incorporación al medio nacional**. México: SEP, 1933.

_____. **México íntegro**. México: Cien de México, 2007 [1939].

SALOMÃO, Amanda Schuab. **Os homens da Madison Avenue: uma análise da representação social dos publicitários através do seriado Mad Men**. Escola de Comunicação, Universidade Federal do Rio de Janeiro (Monografia de Bacharelado), 2009, 56p.

SANTOS, Guilherme Gomes dos. **A polêmica indigenista norte-americana nas páginas da revista América Indígena (1942-1945)**. Relatório de Pesquisa de Iniciação Científica, Departamento de História da UEM, 2017, 31 p.

SCHWARTZ, Jordan. **The New Dealers: Power politics in the age of Roosevelt reform**. New York: Vintage Books 1993.

SIRINELLI, Jean-François. Os intelectuais. In: RÉMOND, René (org.). **Por uma História Política**. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2003, p. 231-269.

SOUZA, Bruna Nunes de. A obra do pintor Francisco Goitia no discurso indigenista de América Indígena: órgão oficial del Instituto Indigenista Interamericano nos anos 50. **Anais do IX Congresso Internacional de História da Universidade Estadual de Maringá**, PPH-UEM, 2019, p. 1056-1065.

SOCHODOLHAK, Larissa Foss. Imagens do “índio” na revista América Indígena: órgão trimestral del Instituto Indigenista Interamericano (1941-1945). **Anais Eletrônicos do XIII Encontro Internacional da ANPHLAC**. Mariana-MG: ICHS, 2018, p. 453-465.

SKINNER, Quentin. **Lenguaje, política e historia**. Buenos Aires: Quilmes, 2002.

TALBOT, Steve. Spiritual Genocide: The Denial of American Indian Religious Freedom, from Conquest to 1934, **Wicazo Sa Review**, Minneapolis, v.21, n.2, p. 7-39, 2006. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/4140266?seq=1>. Acesso em 20/07/2020.

TANNENBAUM, Frank. Mexico: a promise. **The Survey**, Nova York, v. III, n. 3, 1924.

TAYLOR, Graham D. **The New Deal and American Indian Tribalism: The Administration of the Indian Reorganization Act, 1934-45**. Lincoln: University of Nebraska Press. 1980.

TENORIO-TRILLO, Mauricio. Viejos gringos: radicales norteamericanos en los años treinta y su visión de México. **Secuencia**, México-DF, Instituto Mora, p. 95-116, 1991.

_____, Mauricio; BENDER, Thomas; THELEN, David. Caminhando para a “desestadunização” da história dos Estados Unidos: um diálogo. **Estudos Históricos**. Rio de Janeiro, nº 27, p. 9-30, 2001.

THOREAU, Henry David. **Walden**, ou A vida nos bosques [1854]. São Paulo, Ed. Ground, 2007.

TODOROV, Tzveten. **Nós e os Outros**: a reflexão francesa sobre a diversidade humana. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1993.

TRIMBLE, Charles. Honoring the past. **Convenção anual do NCAI**, 23 de outubro de 2018. Disponível em: https://www.ncai.org/conferences-events/ncai-events/Honoring_the_Past.pdf. Acesso em: 07/03/2020.

TSUK, Dalia. Pluralisms: the Indian New Deal as a model. **University of Maryland law journal of race, religion, gender and class**, College Park, vol.1, p. 392-449, 2001.

VALANDRA, Edward Charles. **Not without our consent**: Lakota resistance to termination, 1950-59. Chicago, University of Illinois press, 2006.

VILCHIS CEDILLO, Arturo. *Boletín Titikaka* (1926-1930): literatura y política en el corazón de los Andes. In: CRESPO, Regina (coord). **Revistas en América Latina**: proyectos literarios, políticos y culturales. México: Eón; CIALC-UNAM, 2010, p. 76-90.

VILLORO, Luis. **Los grandes momentos del indigenismo en México**. México: FCE, 1995.

WALZER, Michael. **La compañía de los críticos. Intelectuales y compromiso político em el siglo XX**. Nueva Visión. Buenos Aires, República Argentina, 1993.

WARMAN, Arturo. Indios y naciones del indigenismo. **Nexos**. México, nº 2, fevereiro de 1978.

WEINSTEIN, Barbara. Pensando la historia más allá de la nación: la historiografía de América Latina y la perspectiva transnacional. **Aletheia**, revista de la maestría en Historia y Memoria de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Universidad Nacional de La Plata, Argentina, vol. 3, nº 6, julho de 2013, p. 13. Disponível em <http://www.aletheia.fahce.unlp.edu.ar/numeros/numero-6/pdfs/Weinstein-ok.pdf>.

Acesso em 12/05/2018.

WESTBROOK, Robert B. Review: Christopher Lasch: The New Radicalism and the Vocation of Intellectuals. **Reviews in American History**, Baltimore, vol. 23, n. 1, p. 176-191, 1995.

WETZSTEON, Ross. **Republic of Dreams Greenwich Village**: The American Bohemia, 1910-1960. New York, Simon and Schuster, 2002.

WILLIAMS, Raymond. **Cultura e materialismo**. São Paulo, Editora Unesp, 2011.

WRUBEL, Caroline A. **Os artigos sobre a Argentina na revista América Indígena (1941-1946)**. Departamento de História, Universidade Estadual de Maringá. (Relatório de Iniciação Científica), 2020.

ZAPATA, Claudia. Los intelectuales indígenas y el pensamiento anticolonialista. **Discursos/prácticas**, Santiago, n.2, p. 113 -140, 2008.

ZIÓLKWSKA-BOEHM, Aleksandra. Feridas abertas – as reservas indígenas nos Estados Unidos. Seleção de fragmentos e tradução por Tomasz Lychowski. **Latinidade**: Revista do Núcleo de Estudos das Américas, Rio de Janeiro, vol. 11, nº 2, Julho – Dezembro de 2019, p. 57-68. Disponível em: <https://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/latinidade/article/view/50118/33179>. Acesso em: 01/02/2021.