



UNIVERSIDADE DO ESTADO DO RIO DE JANEIRO
CENTRO DE CIÊNCIAS SOCIAIS
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS

Roberta Cristina Silva da Rosa

Os índios brasileiros e o Serviço de Proteção aos Índios: a atuação de Lyrio Arlindo do Vale (1942-1945)

Rio de Janeiro

2016

Roberta Cristina Silva da Rosa

Os índios brasileiros e o Serviço de Proteção aos Índios: a atuação de Lyrio Arlindo do Vale (1942-1945)

Dissertação apresentada como requisito parcial para obtenção do título de mestre ao Programa de Pós Graduação em História, da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Área de concentração: Política e Cultura.

Orientadora: Prof.^a Dr.^a: Maria Teresa Toríbio B. Lemos

Rio de Janeiro
2016

CATALOGAÇÃO NA FONTE
UERJ/REDE SIRIUS/BIBLIOTECA CCS/A

R788 Rosa, Roberta Cristina Silva da .
Os índios brasileiros e o Serviço de Proteção aos Índios: a atuação de
Lyrio Arlindo do Vale (1942-1945) / Roberta Cristina Silva da Rosa.
– 2016.
110f.

Orientadora: Maria Tersa Toríbio B. Lemos.
Dissertação (mestrado) – Universidade do Estado do Rio de
Janeiro, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.
Bibliografia

1. Serviço de Proteção ao Índio – Teses. 2. Índios da América do Sul –
Teses. I. Lemos, Maria Tersa Toríbio Brittes, 1943-. II. Universidade do
Estado do Rio de Janeiro, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. II.
Título.

CDU 572.981”1942-1945”

Autorizo apenas para fins acadêmicos e científicos, a reprodução total ou parcial desta tese,
desde que citada a fonte.

Assinatura

Data

Roberta Cristina Silva da Rosa

Os índios brasileiros e o Serviço de Proteção aos Índios: a atuação de Lyrio Arlindo do Vale (1942-1945)

Dissertação apresentada como requisito parcial para obtenção do título de mestre ao Programa de Pós Graduação em História, da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Área de concentração: Política e Cultura.

Aprovada em 11 de outubro de 2016.

Banca examinadora:

Prof.^a Dra. Maria Teresa Toríbio B. Lemos

Universidade do Estado do Rio de Janeiro – UERJ

Prof. Dr. Vlademir Jose Luft

Universidade do Estado do Rio de Janeiro – UERJ

Prof. Dr. Nilson Alves de Moraes –

Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro – UNIRIO

Rio de Janeiro

2016

DEDICATÓRIA

À mamãe, meu porto seguro, luz que me protege todos os dias.

AGRADECIMENTO

O tempo vai passar e eu jamais esquecerei todo o carinho, paciência e confiança depositada pela minha querida orientadora, Prof^a Dra. Maria Teresa Toríbio B. Lemos. Obrigada por acreditar em mim, pelas possibilidades que me apresentou e por servir de inspiração.

À minha grande família, obrigada pela união e pelo companheirismo.

Salete, mulher guerreira, que se formou quando já era minha avó, sempre tão firme e delicada. Você terá pra sempre a minha gratidão, o meu respeito, o meu amor.

Mamãe, obrigada por ser incrível, por me incentivar, por me ajudar o tempo todo, por não largar da minha mão nunca. Sem você eu não conseguiria chegar até aqui.

Minha irmã querida, sem as suas críticas e a sua alegria, tudo seria sem graça. Obrigada por me fazer rir nos momentos mais tensos da vida.

Pai, você sempre foi inspiração pra eu crescer mais e mais. Obrigada pelo apoio e pelo carinho.

Aos meus amigos, eu agradeço o apoio e digo que estou oficialmente livre para aproveitar as melhores festas, karaokês, casamentos e batizados. Eu sei o quanto fui chata e pouco sociável nos últimos meses. Desculpem a minha recusa a todos os convites. Vocês serão pra sempre uma parte fundamental da minha vida.

Andrea e Michele, amigas que a História me deu, obrigada por todo apoio, risadas, medos e alegrias que vocês compartilham comigo desde sempre.

Minhas crianças amadas, Junior, Renato, Letícia, Bernardo, Klara e Laura, eu acredito muito que o mundo vai se transformar lindamente para vocês.

Deus, todo poderoso, agradeço a ti todos os dias pela oportunidade de viver e ter pessoas tão especiais por perto.

EPÍGRAFE

No Brasil todo mundo é índio, exceto quem não é.

Eduardo Viveiro de Castro

RESUMO

ROSA, Roberta C. S. **Os índios brasileiros e o Serviço de Proteção aos Índios: a atuação de Lyrio Arlindo do Vale (1942-1945)**. Dissertação (Mestrado em História) – Instituto de Filosofia e Ciências Sociais, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, 2016.

Lyrio Arlindo do Vale, cacique dos índios Tembé, cidadão *civilizado*, protetor dos povos indígenas do Brasil, crítico às ações do Serviço de Proteção aos Índios, buscou inserir-se nos padrões “racionais” e modernos da sociedade brasileira. Entre os anos de 1942 a 1945, período aqui analisado, Lyrio do Vale tentou se destacar na política indigenista do governo do Presidente Getúlio Vargas, destacando suas qualidades de índio *civilizado*, o desejo dos indígenas em contribuir com o progresso da nação através do trabalho, e denunciando as ações dos agentes indigenistas. O Serviço de Proteção aos Índios se dividia entre localizar os povos indígenas, sedentarizá-los e incorporá-los na sociedade como trabalhadores nacionais. Quando Lyrio do Vale passou a ser percebido como diferente, sua identidade indígena passou a ser contestada pelo SPI, que não compreendia que um sujeito pode ter mais de uma identidade. Este trabalho busca analisar a cultura política do Serviço de Proteção aos Índios, as estratégias políticas construídas por Lyrio Arlindo do Vale, bem como a construção da identidade e as representações de poder desse sujeito e os confrontos entre as formas de pensar de Lyrio e o projeto do Serviço de Proteção aos Índios.

Palavras-chave: Lyrio Arlindo do Vale. Serviço de Proteção aos Índios. Política Indigenista. Identidade. Representação.

ABSTRACT

ROSA, Roberta C. S. **Os índios brasileiros e o Serviço de Proteção aos Índios: a atuação de Lyrio Arlindo do Vale (1942-1945)**. Dissertação (Mestrado em História) – Instituto de Filosofia e Ciências Sociais, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, 2016.

Lyrio Arlindo Valley, chief of the Tembe Indians, civilized citizen, protector of the indigenous peoples of Brazil, critical to the actions of the Indian Protection Service, sought to insert ourselves standards "rational" and modern Brazilian society. Between the years 1942-1945, the period analyzed here, Valley Lyrio tried to highlight the indigenous policy of President Getulio Vargas government, highlighting its civilized Indian qualities, the desire of Indians to contribute to the progress of the nation through work, and denouncing the actions of the Indian agents. The Indian Protection Service was divided among locate indigenous peoples, sedentarizá them and incorporate them into society as national workers. When Lyrio Valley came to be perceived as different, their indigenous identity began to be challenged by the SPI, which did not understand that a man can have more than one identity. This work seeks to analyze the political culture of the Protection Service Indians, political strategies built by Lyrio Arlindo Valley and the construction of identity and the power of representations of this subject and the clashes between the ways of thinking of Lyrio and design Protection Service to Indians.

Keywords: Lyrio Arlindo Valley. Protection Service Indians. Indigenous Policy. Identity. Representation

LISTA DE ABREVIATURAS

CNPI – Conselho Nacional de Proteção aos Índios

IR2 – Inspetoria Regional 2

MAIC – Ministério da Agricultura Indústria e Comércio

PI – Posto Indígena

SPI - Serviço de Proteção aos Índios

SPILTN - Serviço de Proteção aos Índios e Localização dos Trabalhadores Nacionais

SUMÁRIO

| | | |
|---------|--|-----|
| | INTRODUÇÃO..... | 10 |
| 1 | NOVAS PERSPECTIVAS HISTORIOGRÁFICAS: NOVA HISTÓRIA CULTURAL..... | 16 |
| 1.1 | Nova História Cultural..... | 16 |
| 1.1.1 | <u>Representações, poder simbólico e as práticas culturais.....</u> | 18 |
| 1.2 | Nova história indígena: a (re)interpretação dos indígenas ao longo da história do Brasil..... | 23 |
| 1.2.1 | <u>Sujeitos históricos: as perspectivas da Nova História Indígena.....</u> | 27 |
| 1.2.2 | <u>Novas abordagens teóricas: questões historiográficas e antropológicas.....</u> | 29 |
| 2 | SERVIÇO DE PROTEÇÃO AOS ÍNDIOS: CONSIDERAÇÕES ACERCA DA CULTURA POLÍTICA..... | 41 |
| 2.1 | Cultura Política..... | 41 |
| 2.2 | O contexto da criação do Serviço de Proteção aos Índios..... | 42 |
| 2.3 | O papel estratégico do Serviço de Proteção aos Índios..... | 47 |
| 2.3.1 | <u>A ação tutelar do Estado.....</u> | 49 |
| 2.3.2 | <u>O Serviço de Proteção aos Índios no Estado-nação de Getúlio Vargas.....</u> | 52 |
| 2.3.2.1 | Características do governo nacionalista de Getúlio Vargas..... | 53 |
| 3 | IDENTIDADE E RESISTÊNCIA: A QUESTÃO INDÍGENA EM DEBATE | 68 |
| 3.1 | Identidade e Resistência indígena..... | 69 |
| 3.2 | Aspectos sobre a atuação de Lyrio Arlindo do Vale..... | 72 |
| 3.2.1 | <u>A construção da identidade de <i>índio civilizado</i>.....</u> | 72 |
| 3.2.2 | <u>O “protetor e salvador” dos índios: as estratégias políticas de Lyrio Arlindo do Vale.....</u> | 79 |
| 3.3 | Confronto de imaginários entre o S.P.I. e Lyrio Arlindo do Vale..... | 88 |
| | CONSIDERAÇÕES FINAIS..... | 98 |
| | REFERÊNCIAS..... | 103 |

INTRODUÇÃO

O século XX inaugurou a política indigenista laica durante a Primeira República do Brasil e testemunhou o alvorecer de movimentos indígenas socialmente reconhecidos, que firmaram conquistas na Constituição de 1988¹, debatidas entre povos indígenas e o Estado ainda hoje. Essas recentes conquistas dos nativos são frutos dos movimentos que grupos e indivíduos indígenas fizeram para serem reconhecidos como diferentes, racionais, politicamente organizados e com necessidades múltiplas desde o primeiro contato com o colonizador europeu. A ideia de que os indígenas no período colonial desapareceram ou perderam suas identidades, é debatida e combatida pela Nova História Indígena.

Desde o processo colonizador, os índios se manifestam e resistem à dominação do homem ocidental. No Brasil, alguns desses povos assimilaram novos costumes e passaram a traçar objetivos distantes de suas culturas originárias. Entretanto, grande parte deles partiu para o confronto e passaram a reivindicar junto ao governo, seus direitos e anseios. Os povos indígenas são conscientes das situações dadas pelo Estado e têm suas estratégias e lógicas para o desenvolvimento de suas sociedades.

O índio *tembé* Lyrio Arlindo do Vale, em 1945, comunicou-se com o presidente Getúlio Vargas e com o Marechal Candido Mariano Rondon, para expor os sofrimentos dos indígenas e denunciar os abusos cometidos pelos agentes do Serviço de Proteção aos Índios. O *tembé* aproveitou o momento para destacar suas habilidades enquanto índio *civilizado* e solicitou ser nomeado inspetor do SPI no Estado do Pará, cargo então ocupado por um funcionário não índio. Na tentativa de conquistar o apoio do chefe da nação, a carta de Lyrio do Vale nos faz compreender a importância do papel do índio no processo da formação do Estado brasileiro.

Ao reivindicar a função de Inspetor do SPI, Lyrio apresentou propostas para cuidar dos índios, como escolas agrícolas e métodos de integração, inclusive se posicionando contra algumas ações deste órgão, na tentativa de reorganizar a política

¹ O capítulo destinado aos Índios na Constituição Federal de 1988 é compreendido como avanço da sociedade brasileira rumo à efetivação do reconhecimento legítimo e legal dos direitos dos povos indígenas, dentre eles: os índios passaram a ser vistos como parte fundamental do estado brasileiro e cuja preservação deve ser assegurada; foram reconhecidos seus direitos sobre suas terras como direitos originários; e assegurou-se aos povos indígenas o respeito às suas organizações sociais, costumes, línguas, crenças e tradições.

pensada para os índios. Fato curioso é que para conquistar seus objetivos, Lyrio do Vale usou como estratégia a aproximação com a cultura não indígena, buscando demonstrar que tinha os mesmos conhecimentos que os “homens brancos”, mas com o diferencial de ter acumulado profundo conhecimento das culturas indígenas.

Lyrio do Vale não tinha a intenção de denunciar a ação paternal do Estado em relação aos povos indígenas. Ao contrário, ele demonstrou carinho pela figura de Rondon e agradeceu em vários momentos os feitos de Vargas para os índios. Sua denuncia girava em torno da forma como a política indigenista estava sendo executada pelos homens do Serviço de Proteção aos Índios.

Considerando o marco cronológico fixado entre os anos de 1942 e 1945, os objetivos desenvolvidos neste estudo assinalam a cultura política que fundamentou as práticas do Serviço de Proteção aos Índios; as estratégias políticas construídas pelo cacique Lyrio Arlindo do Vale para ser reconhecido como “protetor e salvador” das sociedades indígenas; identificam questões referentes à construção da identidade e representações de poder do cacique Lyrio Arlindo do Vale; e analisam o confronto entre as formas de pensar entre o cacique Lyrio do Vale e o projeto do Serviço de Proteção aos Índios.

Para melhor condução deste estudo, construímos duas questões. A primeira delas é a forma como Lyrio do Vale se colocou para a sociedade e para o governo. Lyrio Arlindo do Vale nos remete a um jogo de trocas: ao mesmo tempo em que trabalha para o governo visando inserir o índio em um ambiente civilizatório, ele tem suas próprias convicções sobre os métodos mais propícios de fazê-lo que, não raramente, se chocam com os métodos empregados pela equipe do governo Vargas.

A segunda questão que discutimos é a forma como o Serviço de Proteção aos Índios interpretou os discursos e ações de Lyrio do Vale. As argumentações apresentadas nos documentos são fundamentais para discutirmos os direitos dos índios de se manifestarem, e para entendermos as lógicas das concepções construídas pelo SPI. Para o órgão indigenista, Lyrio do Vale estava fora dos padrões indígenas, o que pode significar uma compreensão equivocada e preconceituosa sobre o que é ser índio, e que talvez Lyrio do Vale precisasse de um manual de “como ser índio”.

Para tanto, consideramos de fundamental importância as reflexões de Roger Chartier, autor que delinea as representações como fundamentais na classificação e delimitação das práticas sociais, culturais e políticas dos indivíduos. As interpretações

de Chartier (1990) defendem que as representações exprimem o modo pelo qual os homens produzem sentidos e pensam suas relações com o mundo; permitem avaliar as percepções que os grupos e indivíduos constroem e propõem para si mesmos e para os outros. Envolve um processo de relações estabelecidas entre signos e interpretações, que atuam de forma a determinar aspectos, e até mesmo as regras do mundo social.

A representação caracteriza-se pela relação entre o signo e o objeto. Representar é estar no lugar de outro, de tal forma que, para uma mente interpretante, o signo é tratado como sendo o próprio objeto. Segundo Chartier (1990, p. 21),

[...] distinção fundamental entre representação e representado, entre signos e significado, é pervertida pelas formas de teatralização da vida social [...] Todas elas têm em vista fazer com que a identidade do ser não seja outra coisa senão a aparência da representação, isto é, que a coisa não exista a ser no signo que a exhibe.

O autor propõe que as representações constroem o real, legitimam, excluem, classificam, identificam, dão sentidos à modos de pensar, projetam perspectivas diversas. A partir deste conceito é possível compreender como em momentos diversos a sociedade e os indivíduos organizam seus símbolos, decifram e interpretam o mundo. Enquanto disposições forjadas por grupos e indivíduos que aspiram às universalidades, as representações estão sempre relacionadas com a noção de poder e dominação.

A proposta de Chartier para as representações está intimamente relacionada às elaborações de Pierre Bourdieu (2011) acerca do poder simbólico. Para Bourdieu, o poder simbólico é quase invisível, age através dos sistemas simbólicos, arte, língua, religião, e é materializado nas práticas cotidianas visando manter, legitimar e classificar uma posição social. Os símbolos são instrumentos de integração social, que circulam na sociedade e que contribuem para a reafirmação e reprodução de paradigmas, de ideias e de uma ordem social. (BOURDIEU, 2011)

Os sistemas simbólicos têm funções sociais e políticas, a partir das suas produções e objetivam o acúmulo de poder simbólico. Segundo Bourdieu (1989, p. 11), “é assim que os sistemas simbólicos cumprem a sua função política de instrumentos de imposição ou de legitimação da dominação, que contribuem para assegurar a dominação de uma classe sobre a outra”, a violência simbólica.

Ressalta-se em Bourdieu, que não só os grupos privilegiados, ou dominantes, mas os demais coexistem em constante luta hegemônica, em busca de monopólio dos espaços e meios de produção simbólica, bem como em busca do próprio poder

simbólico e também da violência simbólica, pela qual se impõe e se inculca instrumentos de conhecimento da realidade social. Desta forma, o poder depende do crédito concedido à representação. A luta pela representação é constante no terreno das relações sociais e nos papéis que os indivíduos exercem. Está relacionada aos interesses e antagonismos dos sujeitos. Implica na construção do próprio ser.

Fundado em 1910, o Serviço de Proteção aos Índios e Localização dos Trabalhadores Nacionais² (SPILTN) foi reformulado e estabelecido apenas como Serviço de Proteção aos Índios, a partir de 1918. Durante sua existência, o SPI buscou forjar na figura do indígena um padrão de trabalhador rural, inserido no modelo de corporativismo agrícola. Duas estratégias foram executadas de uma só vez por esta instituição: os índios, compreendidos como seres em fase de transição, contribuiriam para o progresso econômico do país; e os conflitos entre indígenas e fazendeiros por posse de terras, seriam neutralizados.

Para compreendermos a política indigenista, são de grande relevância os trabalhos de Antônio Carlos de Souza Lima (1995), que analisa o Serviço de Proteção aos Índios, e reconhece o significado dos aparelhos de Estado nos processos de construção da nação. Lima destaca o poder tutelar como modo de governamentalização de poderes sobre os índios, considerando o SPI:

[...] lugar do qual se luta para centralizar e no monopólio sobre o exercício de diversos poderes sobre os povos nativos. Sua finalidade seria implantar, gerir e reproduzir tal forma de poder de Estado, com suas técnicas, principais normas e leis constituídas e constituintes de um modo de governo sobre o que seria denominado de índio. (LIMA, 1995, p.39)

No que tange a historiografia, fundamentamos nosso estudo a partir dos pressupostos da Nova História Indígena, que segundo John Manuel Monteiro (2001) combate a exclusão dos índios enquanto agentes históricos e a noção de que os índios podem desaparecer. A Nova História Indígena inaugura uma série de novos elementos e tendências que reconhecem e destacam as diferentes formas de agir e pensar dos grupos indígenas ao longo da História do Brasil, frutos dos esforços de historiadores, antropólogos, arqueólogos e das militâncias indígenas que ganham força e voz a partir da década de 1970.

² O SPILTN tinha dois grupos sociais para incorporar na sociedade nacional: os povos indígenas do interior do país e os trabalhadores rurais. O objetivo era que ambos os grupos passassem a contribuir de forma eficaz para a economia da nascente República.

A escrita da Nova História Indígena busca levar em conta a perspectiva dos próprios indígenas e colocar em cena suas interpretações da história, tendo em vista que durante muito tempo os estudos sobre esta temática se detiveram, em grande parte, aos discursos e práticas sobre eles, ou mesmo não reconheciam sua historicidade. Manuela Carneiro da Cunha (1992) explica que os povos indígenas “pensaram o que lhes acontecia em seus próprios termos, reconstruíram uma história do mundo em que elas pesavam e em que suas escolhas tinham consequências” (CUNHA, 1992, p. 19). Entram em cena inúmeras ações indígenas, em conjunturas e períodos distintos de contato.

A aliança entre História e Antropologia permite que as ações dos sujeitos indígenas sejam observadas a partir das suas experiências sociais e culturais específicas. Essa perspectiva recusa a noção de cultura estática, que não permite a flexibilização das ações dos sujeitos. Ao invés de difundir a ideia comum de cultura indígena como um sistema rígido, é interessante perceber a vivacidade e dinamismos das relações sociais, que apresentam trocas, conflitos, negociações, acomodações, ressignificações. O que importa é compreender o indígena como sujeito histórico que age conforme sua leitura do mundo, baseada tanto em códigos socioculturais quanto nas experiências desencadeadas pelo contato com as formas culturais do ocidente.

Uma parte da documentação utilizada para a construção da análise proposta neste trabalho está no Arquivo do Museu do Índio – FUNAI, onde constam os relatórios oficiais do Serviço de Proteção aos Índios com informações sobre Lyrio Arlindo do Vale. Constam também as cartas que Lyrio do Vale enviou para o presidente Getúlio Vargas e para o Marechal Cândido Mariano Rondon, ambas em 1945. No entanto, não se pôde contar com uma resposta de Vargas ou Rondon às cartas produzidas por Lyrio.

Outro conjunto documental consultado como apoio para nossa análise são os relatórios do Conselho Nacional de Proteção aos Índios, que apresentam informações pertinentes sobre a política indigenista do período analisado. Também utilizamos artigos do periódico *A Noite*, que permitem analisar a relação que o governo de Vargas manteve com os povos indígenas.

Este estudo está organizado em três capítulos, além da introdução e conclusão. O primeiro capítulo apresenta a discussão teórica da Nova História Cultural, a partir dos pressupostos de Roger Chartier e Pierre Bourdieu e a discussão historiográfica sobre a Nova História Indígena, a partir dos trabalhos de John Monteiro e Manuela Carneiro da Cunha, para melhor compreendermos as representações e as disputas em torno da

política indigenista. Para isso, buscamos na primeira sessão deste capítulo, discutir a Representação a partir dos parâmetros estabelecidos pela Nova História Cultural, compreendendo este conceito como basilar em todas as discussões deste trabalho. A segunda sessão considera o processo de ampliação do debate em torno da História Indígena, relacionando historiadores e antropólogos na análise dos índios enquanto sujeitos ativos na História.

O segundo capítulo discuti a cultura política do Serviço de Proteção aos Índios, as política indigenista e ações desenvolvidas por esta instituição a partir dos estudos de Darcy Ribeiro e Antonio Carlos de Souza Lima. O objetivo é compreender os valores e normas que permearam e integraram a filosofia indigenista do SPI, tanto na sua fundação quanto no período do Estado Novo, relacionando os interesses de hegemonia sobre os povos indígenas e o processo de institucionalização do índio ideal para a recente república. Ocuparemos-nos também de analisar o maior projeto do SPI, que era consagrar os indígenas como mão de obra rural e as problemáticas advindas deste processo.

O terceiro capítulo aborda os conflitos entre o Serviço de Proteção aos Índios e Lyrio Arlindo do Vale. A discussão abrange a análise tanto dos interesses da instituição quanto os de Lyrio do Vale acerca da organização das ações do SPI e também do seu quadro de funcionários. Identificaremos os interesses e as estratégias de Lyrio do Vale e a construção de sua identidade de índio *civilizado*, que se propõe líder da causa indígena no Brasil.

1 NOVAS PERSPECTIVAS HISTORIOGRÁFICAS: NOVA HISTÓRIA CULTURAL E NOVA HISTÓRIA INDÍGENA

Nosso estudo se norteia pelos pressupostos da Nova História Cultural, que permite diferentes possibilidades de analisar a trajetória do homem em sociedade e suas mais variadas produções e representações. A partir de então, discutiremos também as perspectivas da Nova História Indígena, que defende novas abordagens e problematizações para compreendermos a pluralidade cultural das sociedades indígenas.

O desenvolvimento da Nova História Cultural se deu a partir dos anos finais do século XX, na intenção de corrigir as imperfeições teóricas da História das Mentalidades, apontando uma Nova História com a intenção de interrogar as estruturas e os fatos, ir além da política elitista e aristocrática, observar as massas e analisar a política na coletividade.

1.1 Nova História Cultural

No atual cenário da História Cultural, as noções de interdisciplinaridade, multiculturalismo e cultura demarcam o universo que caracteriza esta “nova” forma de ler, de interpretar e de analisar a História. Subjetividades, sensibilidades, práticas e representações são historicizadas e atuam como conceitos centrais de análise da História Cultural.

A interdisciplinaridade da Nova História Cultural, vê nos na antropologia, sociologia, literatura e psicologia, possibilidades viáveis de construir e desconstruir os objetos históricos segundo novas percepções de análise. Essa aproximação com outros campos do saber permite ao historiador abordar “culturas” invés de “cultura” e reconhecer a importância do multiculturalismo dentro das sociedades.

Peter Burke (2008) explica que a História Cultural dá ênfase às diferenças, aos debates e conflitos, bem como aos interesses e tradições compartilhados em um determinado grupo ou sociedade. Ela inclui a alta cultura e a cultura cotidiana, os costumes, valores e modos de vida. Não que a História Cultural tenha se tornado mais

importante que os campos da política ou da economia, mas seus estudiosos destacam cada vez mais as questões culturais como explicação para as mudanças no mundo político, revoluções, rupturas e formação de Estados, crises econômicas e sociais.

Francisco Calazans Falcon (2002) compreende que a História Cultural apresenta como problemática a análise ampliada do conceito de cultura, a ponto deste conceito não poder ser classificado como sinônimo de uma análise única ou singular. A História Cultural passa então a estudar o seu objeto no decurso de múltiplos olhares.

A partir das novas dimensões da historiografia cultural, Falcon destaca que ficou

[...] problemático reduzir a cultura ou cultural à ideologia ou, o que vem a dar no mesmo, situá-la na chamada superestrutura. O estudo das práticas culturais ampliou-se consideravelmente, abarcando tanto as atitudes subjacentes à vida cotidiana como a chamada cultura material [...] (FALCON, 2002, p. 88-89)

As problemáticas já não se baseiam somente em encontros de culturas e as formas como o povo X se assemelha ao grupo Y, mas principalmente pelas diferenças e choques entre culturas. Assim, de acordo com Burke (2000, p. 255),

[...] nos últimos anos, os historiadores culturais têm se interessado cada vez mais por encontros, e também por “choques”, “conflitos”, “competições” e “invasões” culturais, sem esquecer ou minimizar os aspectos destrutivos desses contatos.

Enquanto aporte teórico que permite a transdisciplinaridade, a História Cultural possibilita aos estudiosos a abordagem de um amplo leque de temáticas: o homem comum, o homem letrado, a literatura de cordel, os escritos modernos, as cidades, a memória, a religiosidade. Não há barreiras e limitações, ela trata de múltiplos objetos e permite a interpretação crítica e constantes redefinições. Por isso Burke considera que essa História “tem de ser ‘polifônica’. Em outras palavras, tem de conter em si mesma várias línguas e pontos de vista, incluindo os dos vitoriosos e vencidos, homens e mulheres, os de dentro e os de fora, de contemporâneos e historiadores.” (BURKE, 2000, p.267)

Estamos abordando então, a história das culturas, das práticas, dos imaginários e das representações tomando como base os elementos abordados, principalmente, por Pierre Bourdieu e Roger Chartier, destacando as influências desses teóricos. Para tanto, nos apropriamos do conceito de Representação como instrumento teórico-metodológico

necessário para a compreensão da História Cultural, pois consideramos que as práticas e variedades culturais são incorporadas pelas representações.

1.1.1 Representações, poder simbólico e as práticas culturais

As práticas culturais são guiadas por representações, que guiam as formas de pensar e agir dos sujeitos históricos.

Para Roger Chartier (1990), o conceito de representação é a pedra angular da Nova História Cultural, pois permite três articulações básicas com o mundo social: 1) permite compreendermos que “a realidade é contraditoriamente construída pelos diferentes grupos”; 2) a partir das representações podemos reconhecer uma identidade social, uma maneira própria de estar no mundo, de se posicionar; 3) “as formas institucionalizadas e objectivadas graças às quais uns representantes (instância colectiva ou pessoas singulares) marcam de forma visível e perpetuada a existência do grupo, da classe ou da comunidade” (CHARTIER, 1990, p. 23).

Diante dessas articulações, Francisco Calazans Falcon (2000) aborda a representação a partir de dois sentidos: "re-apresentar" uma presença ou fazer presente alguma coisa ausente, explicando que:

No primeiro caso, a *representação* é um conceito-chave da teoria do conhecimento (epistemologia), tal como esta se desenvolveu na filosofia ocidental, desde a Grécia até a modernidade, tendo como seu centro o *logos*, ou *consciência racional*. Qualquer que seja a vertente considerada [...], *representar*, nesse caso, remete a uma atividade do sujeito do conhecimento e a sua capacidade de “conhecer”, isto é, de apreender um “real” verdadeiro para além das aparências de um “real” produzido pelo senso comum. No segundo caso, a *representação* é um conceito-chave da teoria do simbólico, uma vez que o objeto ausente é re-apresentado à consciência por intermédio de uma “imagem” ou símbolo, isto é, algo pertencente à categoria do signo. (FALCON, 2000, p. 46; grifos do autor)

Essencial para Chartier é perceber como os homens ao longo da história se apropriam das representações e como constroem as percepções que guiam suas ações. Por isso ele defende que o principal objeto da Nova História Cultural é “identificar o modo como em diferentes lugares uma determinada realidade social é construída, pensada, dada a ler. Uma tarefa deste tipo, supõe vários caminhos” (CHARTIER, 1990, p. 16-17).

Nesse sentido, Sandra Pesavento (2005), partilhando dos pressupostos de Roger Chartier, aborda o conceito de Representação como ferramenta básica para analisarmos como os homens se projetam na sociedade, como eles estabelecem relações com o mundo, como identificam e constroem objetos para as suas respectivas realidades. Para a autora, construídas sobre o mundo, as representações

[...] não só se colocam no lugar deste mundo, como fazem com que os homens percebam a realidade e pautem a sua existência. São matrizes geradoras de condutas e práticas sociais, dotadas de força integradora bem como explicativa do real. (PESAVENTO, 2005. p.39)

As representações abrem espaços para que possamos observar as ideias sobre o real que os homens elaboram de acordo com e suas vivências ao longo do tempo. E essas ideias sobre o real são traduzidas em imagens, discursos e práticas sociais que classificam e orientam não só o mundo do sujeito, como a realidade na qual ele se insere.

A partir de então, podemos afirmar que para as novas perspectivas da História Cultural, a realidade não é um dado estático, pré-determinado, mas sim uma construção social, produto de estratégias e práticas que legitimam e justificam as escolhas e condutas dos indivíduos. Apostando nas variações, o campo da cultura passa a dar ênfase às maneiras e caminhos pelos quais os sujeitos se apropriam dos símbolos e das representações.

As representações são formadas por um conjunto de signos que conferem sentido ao mundo e que possibilita deciframos, historicamente, as matrizes de condutas e práticas de uma sociedade. Elas constroem o real, legitimam, excluem classificam, identificam, dão sentidos a modos de pensar, projetam perspectivas diversas. A partir deste conceito é possível compreender como em momentos diversos a sociedade e os indivíduos organizam seus símbolos, decifram e interpretam o mundo. São práticas complexas, múltiplas e diferenciadas.

Chartier (1990) defende que as representações do mundo social são determinadas pelos interesses dos grupos que as forjam, e por isso, para cada caso o necessário relacionamento dos discursos proferidos com a posição de quem os utiliza. Esses discursos não são neutros. São produtores de estratégias e práticas que pretendem exercer autoridade, legitimar e justificar as escolhas e condutas de grupos e indivíduos.

Entra em destaque por tanto, que as representações são lutas simbólicas em busca do exercício do poder. Nesse sentido, é importante ressaltarmos a concepção de

poder de Michel Foucault (1979). O autor compreende que a sociedade é composta por micropoderes, e, portanto, defende a existência de múltiplas relações de poder, que atravessam, caracterizam e constituem o corpo social. Partindo do conceito de poder como a possibilidade de fazer com que as representações sejam implementadas, estamos pensando na sobreposição de discursos e todas as demais manifestações de poder disseminadas na sociedade, sejam elas coletivas ou individuais.

Seguindo Pierre Bourdieu, Chartier chama a atenção para as lutas de representações e para a constatação de que o poder depende do crédito concedido à representação. Desta forma, as representações estão sempre no campo das concorrências e competições pelo poder e pela dominação. Como destaca Sandra Pesavento (2005, p. 41-42):

A força da representação se dá pela sua capacidade de mobilização e de produzir reconhecimento e legitimidade social. As representações se inserem em regimes de verossimilhança e de credibilidade, e não de veracidade. Decorre daí, portanto, a assertiva de Pierre Bourdieu, ao definir o real como um campo de forças [...] As representações apresentam múltiplas configurações, e pode-se dizer que o mundo é construído de forma contraditória e variada, pelos diferentes grupos do social. Aquele que tem o poder simbólico de dizer e fazer crer sobre o mundo tem o controle da vida social e expressa a supremacia conquistada em uma relação histórica de forças.

Estes atos de conhecimento e reconhecimento das representações constituem um campo onde o homem enquanto agente social investe seus interesses e suas experiências culturais adquiridas ao longo de sua trajetória. Essa produção simbólica luta para ser tornar matriz de referência para a ordem social, e por isso está sempre envolvida em conflitos com produtos simbólicos externos ao seu meio. Ou seja, as representações enquanto forças reguladoras do coletivo permitem pensarmos no exercício do poder em várias esferas e grupos sociais.

Os símbolos que formam a base desse poder simbólico, e assim dos grupos e sociedades, e que garante a reprodução da ordem social, são definidos por Bourdieu como:

[...] instrumento por excelência da “integração social”: enquanto instrumentos de conhecimento e de comunicação (cf. a análise durkheimiana da festa), eles tornam possível o *consensus* acerca do sentido do mundo social que contribui fundamentalmente para a reprodução da ordem social: a integração “lógica” é a condição da integração “moral”. (BOURDIEU, 2011, p, 10, grifos do autor)

De acordo com o autor, o poder simbólico que se reproduz em um campo específico “quase mágico que permite obter o equivalente daquilo que é obtido pela

força [...]” (BOURDIEU, 2011, p. 10), precisa ser reconhecido para fazer crer. Essas imposições são as violências simbólicas, que agem de forma psicológica invés de física. Temos então, a luta pelo poder simbólico, onde as representações, investidas de capital simbólico, se chocam para se enraizarem numa estrutura e serem reconhecidas por todos os agentes de uma sociedade em busca da efetivação como valor social.

É fundamental para a compreensão dos processos e mecanismos de transformação das relações simbólicas, a noção conceitual de *campo* elaborada por Bourdieu (2004, p.20):

Chamo campo, o universo no qual estão inseridos os agentes e as instituições que produzem, reproduzem ou difundem a arte, a literatura, a ciência, os bens simbólicos. Esse universo é um mundo social como os outros, mas que obedece a leis sociais mais ou menos específicas. (...) A noção de campo está aí para designar esse espaço relativamente autônomo, esse microcosmo dotado de suas leis próprias.

Os campos se caracterizam por espaços sociais onde as ações individuais e coletivas se dão dentro de uma normatização, criada e transformada constantemente por essas próprias ações. Esses espaços apresentam uma dinâmica determinada e também determinante. Seus atores também sofrem influências, e por tanto, modificações. Bourdieu (2004, p. 22) afirma que todo campo é um campo de forças e um campo de lutas para conservar ou transformar esse campo de forças. Ou seja, os campos não são estáticos. São transformados pelas dinâmicas da história e mediante as práticas dos agentes que se enfrentam e promovem relações de força e mudanças sempre que necessário.

Enquanto estrutura, o campo é configurado por mecanismos dinâmicos que propiciam aos indivíduos que nele estão inseridos, a percepção de valores que se acumulam como capital simbólico. A apropriação destes elementos ocorre por meio de *habitus*, através dos quais tais agentes passam também a promover novas ações capazes de reconfigurar o próprio campo, mantendo assim um interativo e relacional processo de mobilidades e transformações.

O *habitus* é o princípio produtor e gerador das representações. Age como base para as práticas construídas pelos homens em sociedade, e campos, ao longo do tempo. Por *habitus*, compreendemos as práticas individuais e coletivas, que estabelecem os limites dentro dos quais os indivíduos tem liberdade de escolha entre diferentes estratégias de ação. O *habitus* estimula e justifica crenças e pensamentos; orienta o

comportamento e as práticas a partir da apropriação do capital simbólico dentro de um determinado campo.

Bourdieu (2007) define o conceito de *habitus* como:

“sistema de disposições socialmente constituídas que, enquanto estruturas estruturadas e estruturantes, constituem o princípio gerador e unificador do conjunto das práticas e das ideologias características de um grupo de agentes” (BOURDIEU, 2007, p. 191).

Desta forma, o *habitus* configura-se como um sistema ímpar de disposições que guiam as ações dos indivíduos, constitui-se das representações que o sujeito faz sobre si e sobre a realidade, suas práticas, valores e crenças que veicula suas aspirações, objetivos e identificações. O *habitus* é portador de experiências acumuladas no curso de trajetórias individuais ao longo do tempo. Pode ser visto como uma síntese dos estilos de vida e dos gostos pelos quais apreciamos o mundo e nos comportamos nele em virtude da posição que ocupamos na estrutura social.

A partir de então, destacamos que as práticas culturais abrangem a seleção cultural que guia o comportamento dos indivíduos. De acordo com Denise Jodelet (2001) duas são as características que permitem as práticas: a repetição ou manutenção de comportamentos e a transmissão de modos de agir, que indicam a existência de um pensamento social, resultado de experiências, crenças e trocas de informações ocorridas na vida cotidiana dos seres humanos.

José D’Assunção Barros (2005) destaca que as noções de práticas e representações difundidas nos estudos de Roger Chartier permitem a forma como os sujeitos produzem e recebem os aspectos culturais. Desta forma, as práticas culturais defendidas por Chartier não se limitam, e Barros define:

São práticas culturais não apenas a feitura de um livro, uma técnica artística ou uma modalidade de ensino, mas também os modos como, em uma dada sociedade, os homens falam e se calam, comem e bebem, sentam-se e andam, conversam ou discutem, solidarizam-se ou hostilizam-se, morrem ou adoecem, tratam seus loucos ou recebem os estrangeiros. (BARROS, 2005, p 131)

Práticas geram representações, e as representações geram práticas. Em todo caso, as práticas e representações são sempre resultados de determinadas motivações e necessidades sociais. Abrangem informações, experiências, conhecimentos e modelos que circulam na sociedade e que são recebidos e transmitidos pelas tradições, não se restringindo aos acontecimentos culturais ou políticos.

Portanto, é inegável para nós que as novas perspectivas da História Cultural destacadas são fundamentais para que outros campos da História fossem repensados. Dentre essas mudanças, abordaremos a Nova História Indígena, fruto das mudanças ocorridas na História Cultural, que permite uma nova compreensão acerca dos modos de viver e pensar dos povos indígenas da América.

1.2 Nova História Indígena: a (re)interpretação dos Indígenas ao longo da História do Brasil

A ampliação do conceito de Cultura e os novos delineamentos da Nova História Cultural têm contribuído muito para a revalorização e reinterpretação da História Indígena, que apresenta os índios como agentes ativos na história, desmontando estereótipos construídos desde o primeiro contato entre os povos nativos do Brasil e os europeus.

Os estudos sobre tais povos foram redirecionados e conceitualizados de acordo com os padrões de pensamento e métodos históricos de cada época. Isso nos permite afirmar que nesses 516 anos de História do Brasil, os conflitos, diálogos, tensões e negociações entre os indígenas e a sociedade ocidental foram analisados de diversas maneiras.

A *Carta de Pero Vaz de Caminha*³ ao rei de Portugal em 1500 é o primeiro documento que apresenta a visão ocidental acerca dos povos indígenas do Brasil. Após longa descrição sobre as características das novas terras e dos homens de pele avermelhada, com destaque para as surpresas dos primeiros contatos, Caminha aponta que:

[...] o melhor fruto que dela se pode tirar parece-me que será salvar esta gente. E esta deve ser a principal semente que Vossa Alteza em ela deve lançar [...] Quanto mais, disposição para se nela cumprir e fazer o que Vossa Alteza tanto deseja, a saber, acrescentamento da nossa fé! (CAMINHA, 1500)

Em 1578, Pero Magalhães de Gandavo escreve sobre o que ele considera limitações fonéticas dos índios da América portuguesa:

³ Carta de Pero Vaz de Caminha, 1500. Disponível em: www.dominiopublico.gov.br

A língua de que usam toda pela costa é uma [...]. Carece de três letras, convém a saber, não se acha nela f, nem l, nem R, cousa digna de espanto, porque assi não têm Fé, nem Lei, nem Rei: e desta maneira vivem desordenadamente sem terem além disto conta, nem peso, nem medido. (GANDAVO, 1578 apud ALCIDES, 2008, p. 39)

Essas visões apresentam os indígenas como inferiores aos europeus nos aspectos culturais, sociais e políticos. Para Manuela Carneiro da Cunha (2012), como se os povos indígenas não tivessem passado, a visão histórica eurocêntrica deu “[...] aos gentios uma entrada – de serviço – no curso da história [...]” (CUNHA, 2012, p. 8). Entre incertezas geradas pela falta de escrita do passado e organização social diferente da europeia, uma série de ideias desencadeou em preconceitos e na noção de primitivismo em relação aos nativos.

Cronistas, missionários, viajantes lançavam suas observações e curiosidades em trabalhos descritivo a partir do ponto de vista da cultura letrada do ocidente. Os missionários, José de Anchieta, Manoel de Nóbrega, Antonio Vieira e o viajante Hans Staden são alguns dos vários autores que deixaram as suas impressões acerca das peculiaridades e descrições dos costumes dos nativos. A maioria dos estudos funcionava como instrumentos ideológicos para a catequização ou extermínio dos índios.

Nos três séculos de colonização portuguesa no Brasil, os índios foram escravizados, catequizados ou exterminados, especialmente, quando apresentavam resistência ao colonizador. Diante desses processos, eles não tinham destaque nos estudos historiográficos. Como observa Maria Regina Celestino de Almeida (2003, p. 27):

[...] os índios do Brasil integrados à colonização, quer na condição de escravos ou de aldeados, diluíam-se nas categorias genéricas de escravos ou despossuídos da colônia. Assim, os tamoios, os aimorés, os goiatacas, eram índios bravos mas perderam a guerra, foram absorvidos pelo sistema colonial como vítimas indefesas, aculturaram-se, deixaram de serem índios e saíram da história.

As concepções da sociedade colonial acerca dos índios obedeciam aos instrumentos legais e ideológicos, que definiam uma política para os índios fundamentada em discussões sobre a legitimidade desses povos, desconsiderando as percepções do “outro”, isto é, como os índios se percebiam na relação com o homem branco.

Com a nova ordem instituída, o Império apresentou mudanças ideológicas e uma nova política em relação aos indígenas. O Brasil independente constituiu novos paradigmas para sua tradição histórica. Em outubro de 1838 foi criado o Instituto

Histórico e Geográfico Brasileiro, o IHGB, com o objetivo de criar a História do Brasil trazendo à luz o caráter da Nação brasileira, difundindo sentimentos e pensamentos patriotas. A criação de uma historiografia para o Brasil significava a fundação da nacionalidade e da identidade de um povo.

Nesse projeto da nova História do Brasil, a exclusão dos índios enquanto agentes históricos foi exposta por um dos seus fundadores. Francisco Adolfo Varnhagen⁴, em seu livro *História Geral do Brasil* (1854), destaca que os índios bárbaros, atrasados, não tinham história. Varnhagen compreende que:

Para fazermos, porém, melhor ideia da mudança ocasionada pelo influxo do cristianismo e da civilização, procuraremos dar uma noticia mais especificada da situação em que foram encontradas as gentes que habitavam o Brasil; isto é, uma ideia de seu estado, não podemos dizer de civilização, mas de barbárie e de atraso. De tais povos na infância não há história: há só etnografia. A infância da humanidade na ordem moral, como a do indivíduo na ordem física, é sempre prevenção para qualquer leitor estrangeiro que por si, ou pela infância de sua nação, pense de ensoberber-se ao ler as pouco lisonjeiras páginas que vão seguir-se. (VARNHAGEN, 1953, 31)

A posição de Varnhagen explicita que os índios deveriam ter um destino menor, sem grandes glórias e sem destaque na historiografia. Mas Edinaldo Bezerra de Freitas (2007) destaca que justamente no século XIX, o movimento romântico vai buscar na imagem do índio um elemento de expressão romântica para fomentar os princípios cívicos de sustentáculo para o Estado Nação brasileiro. O Movimento Indianista⁵ elaborado pelo Romantismo se apropriou da figura do índio como elemento literário, simbólico e adaptado.

O projeto de construção da identidade nacional partiu de um grupo de intelectuais que condenava o caos social reinante na colônia. Por esse pressuposto, brancos, negros e índios não podiam ser mais classificados em termos de etnia, mas sim em função do elemento comum, que passava a uni-los: o cidadão brasileiro. O homem brasileiro deveria surgir do relacionamento das três raças (índios, brancos e negros). Para isso era preciso orientar as relações raciais no sentido de preservar as posições conquistadas e reforçar a dominação expressa pela colonização branca.

Vânia Maria Losada Moreira (2010) compreende que uma das grandes problemáticas do Império foi o tratamento aos povos indígenas como populações em vias de desaparecimento, com base no paradigma evolucionista, segundo o qual as

⁴ Francisco Adolfo Varnhagen é considerado o pai da historiografia brasileira.

⁵ O Movimento Indianista, elemento do Romantismo no Brasil no século XIX, tinha por objetivo valorizar o passado do Brasil de forma poética e de exaltação da beleza e do heroísmo indígena.

populações indígenas estavam fadadas ao desaparecimento, sendo por via da “aculturação” ou pela extinção física. Num contínuo estado de barbárie e incapazes de evoluir por meio de estímulos endógenos, os índios não eram vistos enquanto atores históricos, explica Moreira (2010, p. 61) Eles eram totalmente alheios à possibilidade de civilização e estavam fadados a serem englobados pela sociedade não índia.

A passagem da Monarquia para a República, período que será retomado e amplamente discutido no capítulo II, apresentou uma nova geração de estudiosos interessados na cultura indígena. Logo, novas ideias e novos projetos indigenistas foram divulgados a partir da campanha desenvolvida pelo Apostolado Positivista, com inspiração nas ideias de Augusto Comte. O positivismo *comtiano* postulava a “lei dos três estados”, a humanidade passara pelas etapas: teológica (que se dividia em três idades sucessivas: a fetichista, a politeísta e a monoteísta); metafísica e a positiva.

A idade fetichista ou o fetichismo de Comte estaria relacionado aos indígenas. Nesse caso, a defesa da causa indígena, justificava-se filosoficamente por serem considerados representantes da etapa fetichista da humanidade, considerada a infância e, portanto, necessitando de proteção fraternal. Os grupos indígenas precisariam ser estimulados para atingirem o “estado positivo” apontado como o estágio superior, científico e atual, visto como o definitivo da humanidade.

Sob a liderança de Miguel Lemos⁶ e Teixeira Mendes⁷, a campanha positivista apresentou propostas específicas, colocadas em prática por Rondon, para o trato com a população indígena, que previam a assistência leiga, propondo o fim da catequese indígena, seguindo a diretriz republicana de separação Igreja-Estado e uma política indigenista adotada para civilizar, transformar o índio num trabalhador nacional. Para isso, seriam empregados métodos e técnicas educacionais controlando esse processo, baseado em mecanismos de nacionalização dos povos indígenas.

Entre prós e contras, a história dos povos indígenas se resumia às crônicas que declaravam a sua extinção em um futuro próximo ou à exaltação da política indigenista do SPILT, SPI a partir de 1918, e da figura de Marechal Rondon como a única forma dos índios sobreviverem. Mas a partir da década de 1970, essa história começou a ganhar novos ares, que denunciariam a violência física e/ou simbólica sofrida pelos

⁶ Miguel Lemos (1854 – 1917) foi responsável pela introdução do positivismo no Brasil, sendo um dos fundadores da Sociedade Positivista Brasileira. Foi diretor do Apostolado Positivista Brasileiro, influenciado por Augusto Comte.

⁷ Raimundo Teixeira Mendes (1855 – 1927) filósofo e matemático, companheiro de Miguel Lemos na introdução do Positivismo Comteano no Brasil.

nativos, em movimento a novos modelos para integração entre indígenas e a sociedade nacional.

1.2.1 Sujeitos históricos: as perspectivas da Nova História Indígena

O quadro analítico da História Indígena começou a ganhar novos contornos e possibilidades a partir da década de 1970, quando a História e a Antropologia se uniram para compreender as demandas dos emergentes movimentos indígenas no Brasil. O Brasil passou a vivenciar estudos que apresentam os índios como sujeitos pertencentes de culturas diversas, suas tradições e assimilações de aspectos da cultura nacional.

Para Jorge Eremites de Oliveira (2012), o atual desafio da História Indígena é assumir uma perspectiva interdisciplinar, holística e plural para compreender o transcurso histórico e sociocultural dos povos indígenas. Historiadores, antropólogos e arqueólogos apresentam considerações não somente sobre as diferentes historicidades, mas também sobre a diversidade sociocultural dos ameríndios.

Tal perspectiva apreende os índios como agentes de sua própria história, pertencentes a grupos que possuem sistemas sociais, culturais e políticos específicos e complexos. Eremites de Oliveira afirma que estas constatações

[...] entram em choque com o eurocentrismo e o evolucionismo de cunho colonialista, há décadas criticado nas ciências sociais, especialmente a partir dos estudos pós-coloniais, cuja influência ainda marca profundamente a visão dos índios na historiografia brasileira e em muitos cursos de graduação em história existentes no país. (EREMITES DE OLIVEIRA, 2012, p. 202)

Deste modo, a História Indígena ainda carece de pesquisas que privilegiam a história dos povos indígenas pré, durante e após o contato com outras culturas, que destaquem a multiplicidade e as diferenças existentes no tempo histórico.

John Manuel Monteiro (1995) defende que sem grande espaço dentro dos programas de pesquisa historiográfica, a História Indígena se renovou, principalmente, a partir dos estudos antropológicos, não só com o objetivo de preencher lacunas em aberto, mas também por razões essencialmente políticas, pois os anos 1970 e o início de 1980 foram marcados pela visibilidade crescente dos movimentos indígenas em prol de uma revisão sobre os direitos dos índios.

Inspirados nas experiências de lutas de outros grupos minoritários dentro da sociedade, os povos indígenas se engajaram na luta pelo resgate de seus valores, tradições e histórias; passaram a reivindicar direitos fundamentais, inclusive assegurar o direito enquanto povos diferenciados, nativos da terra, a partir de organizações como a União das Nações Indígenas, a UNI, que marcou o início da reforma da política indigenista na década de 1970.

Danielle Bastos Lopes (2011) defende que a fundação da União das Nações Indígenas se deu pelas necessidades das comunidades indígenas em lutar pelos seus direitos. Os líderes indígenas representantes de diversos povos estavam motivados pela possibilidade de organizar um movimento capaz de enfrentar e valorizar os interesses indígenas de forma autônoma e comum aos seus anseios.

A fim de afirmar as identidades indígenas, a UNI e os demais movimentos em prol dos grupos nativos, fizeram uma chamada aos mais de 215 povos originários do país para unirem-se em função de interesses compartilhados. Não se tratava simplesmente da sobrevivência, mas também da autorrevitalização como povos indígenas e presença enquanto sujeitos ativos. Eram os índios cuidando dos interesses dos índios.

Esse avanço do movimento em defesa dos direitos dos povos indígenas deu base para novas propostas políticas que permitiram novas perspectivas para o presente e futuro dos povos indígenas, ampliando, inclusive, seus direitos na Constituição do Brasil de 1988. (MONTEIRO, 1995) A Constituição de 1988 assegurou aos povos indígenas o respeito às suas organizações sociais, costumes, línguas, crenças e tradições, e reconheceu o direito originário sobre as terras que tradicionalmente ocupam.

A partir de então, a História Indígena encontrou uma série de novos elementos e tendências que constituem o que John Monteiro considera a Nova História Indígena, que reconhece e destaca as diferentes formas de agir e pensar dos grupos indígenas ao longo da História do Brasil, fruto dos esforços de antropólogos, historiadores, arqueólogos, linguistas e militâncias indígenas.

1.2.2 Novas abordagens teóricas: questões historiográficas e antropológicas

É inegável a guinada antropológica dos estudos referentes aos povos indígenas. Crítico da pouca atenção dispensada aos índios pelos historiadores, John Manuel Monteiro (1991), destaca que a noção de que os índios também são agentes históricos, passou a ser o cerne das preocupações teóricas e das pesquisas de historiadores, mas principalmente de antropólogos engajados no apoio ao movimento indígena.

Com interesse nas transformações culturais e históricas dos povos indígenas, a antropologia atenta para o fato de que o contato entre duas ou mais culturas gera alterações em ambas as partes. Não existe um bloco de culturas mutáveis e outro de culturas imutáveis. Todas podem se reconfigurar a partir de experiências de contato. Com isso, os antropólogos passaram a insistir cada vez mais em estudos sobre as estratégias de negociações e reformulações das identidades, considerando o que Lilian Schwarcz (2005) chama de a "história do encontro":

De um lado, há toda uma produção atenta às lógicas políticas e culturais desses contatos, e que tem a sociedade ocidental como referência de análise. De outro, um conjunto de trabalhos busca não uma história (ocidental) dos índios brasileiros, mas uma história indígena em seus próprios termos. (SCHWARCZ, 2005, p.122)

O diálogo entre Antropologia e História, que consideramos a base da Nova História Indígena, segundo Monteiro (1995) passou a proporcionar estudos que repensam as dinâmicas indígenas e as abordagens estruturalistas e globalizantes, heranças das décadas anteriores. Essa visão, qualificada pela interdisciplinaridade é o caminho para se compreender os povos de culturas não ocidentais a partir da perspectiva histórica.

Nesse sentido, as fontes para analisar o passado dos povos indígenas também se ampliaram. De acordo com Monteiro (1995, 227), “historiadores e antropólogos passaram a adotar como fonte de confiança outros gêneros de discurso histórico, tais como mitos e outras narrativas das tradições orais.” Nesse sentido, é dada muita importância às tradições orais e às fontes arqueológicas, que podem oferecer dados bastante valiosos sobre essas culturas, as quais, em sua maioria advêm de tradições ágrafas, dando aos nativos formas próprias de historicidade.

Vale ressaltar, que antes dessa renovação no âmbito das fontes para se estudar os povos nativos, os estudiosos interessados na História Indígena acessavam os

documentos avulsos dos arquivos nacionais e estrangeiros, que apresentavam os não índios como protagonistas e os índios como seres invisíveis. De acordo com José Ribamar Bessa Freire (2002, p.2), “durante muito tempo, a academia justificou a ausência de pesquisas, alegando que não existem documentos escritos relacionados à história indígena”.

Se o empecilho para estudar essa temática era a falta de documentos, a partir de 1991, a Universidade de São Paulo, USP, buscou solucionar o problema através de um projeto de catalogação de documentos indígenas em todo o Brasil, coordenado por Manuela Carneiro da Cunha e dirigido por John Manuel Monteiro. O projeto apresentou resultados positivos e se ampliou a partir de publicações de interesse nacional, afirma Bessa freire (2002).

As fontes apresentaram novas realidades sobre o contato entre índios e brancos, e produziram uma série de revisões historiográficas acerca dos povos nativos. Os documentos que antes eram interpretadas para afirmar os índios como vítimas passivas do processo de colonização e destacavam o desaparecimento definitivo das identidades e culturas indígenas, agora permitem quebrar visões estereotipadas, permitindo aos historiadores trajetórias múltiplas para apresentar os índios no palco da História.

Diante de novas possibilidades, John Monteiro (2011) destaca a ação indígena de diálogo, criatividade e reação frente ao contato com o colonizador. Ao introduzir na consciência historiográfica brasileira esse poder de ação dos atores indígenas, o autor destaca o processo de etnogênese.

Etnogênese é um conceito antropológico que tem por objetivo dar conta do processo de emergência e reconfigurações de identidades étnicas, e por tanto, abrange os processos de transformações socioculturais dos grupos humanos. Nos últimos anos, os grupos indígenas tem intensificado o processo de etnogênese. Populações que durante séculos ocultaram as suas identidades têm voltado a afirmar a sua indianidade e passado a lutar pelo reconhecimento de sua condição étnica.

Monteiro (2001) argumenta que a tentativa de diluição das diversidades étnicas representou importante referência para as populações indígenas reconstruírem suas novas identidades. Esta identificação não estaria mais associada às suas origens pré-coloniais devido às mudanças que todas as culturas tendem a sofrer ao longo do tempo.

Mesmo possuindo um horizonte cosmológico arraigado de longa data, as comunidades nativas e suas lideranças políticas e espirituais dialogavam abertamente com os novos tempos, seja para assimilar ou para rejeitar algumas das suas características. (MONTEIRO, 2001, p. 2)

A etnogênese permite compreender a identidade indígena como uma condição transitória abalada pelas mudanças culturais, pois como afirma Paula Caleffi (2003, p. 195):

As culturas são dinâmicas, influenciam-se mutuamente e se constroem também nos contatos com outras culturas, o que não significa absolutamente perda de identidade, e sim, que como a identidade é justamente um elemento construído culturalmente, por sua essência, também é dinâmica.

Nesse sentido, os processos de etnogênese são compreendidos como uma reconfiguração da cultura e identidade dos indivíduos ou agrupamentos perante elementos endógenos e exógenos a estes. Observa-se a partir dele, a renovação de identidades através do contato interétnico dentro do processo histórico e trata também das estratégias culturais e políticas de atores nativos, buscando criar e renovar identidades duradouras num contexto mais abrangente de descontinuidades resignificações, adaptações e de mudanças radicais.

Marshall Sahlins (1997), tendo como base a reflexão sobre a sobrevivência das culturas indígenas em meio aos processos de “civilização” da cultura ocidental, defende que o contato entre diferentes culturas é uma forma de “intensificação cultural”. As sociedades tendem a se ajustarem às novas condições a partir de suas próprias estruturas e assim, ao invés de perder o aspecto cultural, o modificam de forma a torná-lo mais intenso.

A partir do século XV, os povos indígenas entraram em uma luta constante para sobreviverem a todo tipo de agressão resultado do contato com o homem europeu. Sahlins afirma ser necessário uma “reflexão sobre a complexibilidade desses sofrimentos, sobretudo no caso daquelas sociedades que souberam extrair de uma sorte madrastra suas presentes condições de existência” (SAHLINS, 1997, p. 53) Mesmo diante de violências, doenças, escravidão, usurpação de territórios, os grupos indígenas conseguiram resistir e intensificaram seus modos culturais. Sobreviveram através das modificações em suas estruturas culturais, da integração com modelos capitalistas.

A partir da ideia de etnogênese, Manuela Carneiro da Cunha (1994) discute como a história de diferentes grupos indígenas, em tempos e espaços distintos permite a reelaboração de signos culturais. No seio das novas perspectivas da História Indígena, os estudiosos dos povos nativos passaram a perceber que as mudanças e alterações dos itens culturais indígenas não significam mudanças ou perdas étnicas. De acordo com

Cunha, os traços culturais dos grupos em contato com a cultura ocidental, passaram a ser percebidos no mínimo de duas formas diferentes:

[...] um primeiro sentido prende-se ao sistema interno, um segundo ao sistema externo. Usar um cocar *pariko* em um ritual Bororo é uma coisa, usá-lo em uma coletiva de imprensa para reivindicar direitos indígenas na Assembléia Constituinte é outra. (CUNHA, 1994, p.123)

Os signos culturais elaborados a partir da tradição de um grupo ou sociedade podem ganhar um novo significado em um sistema externo, sem se tornar falso. Para os índios Bororo, o uso do *pariko*⁸ significa poder e beleza em seus rituais. Quando usado em um evento externo, para o povo Bororo esse adorno não perderá seu sentido cosmológico, mas também servirá como símbolo de resistência da identidade de um povo diante da sociedade. Seria enganoso e simplista estratificar as características culturais e simbólicas de um povo.

Nesse sentido, Cunha observa que:

A cultura original de um grupo étnico, na diáspora ou em situações de intenso contato, não se perde ou se funde simplesmente, mas adquire uma nova função, essencial e que se acresce às outras, enquanto se torna cultura de contraste: esse novo princípio que a subtende, a do contraste, determina vários processos. A cultura tende ao mesmo tempo a se acentuar, tornando-se mais visível, e a se simplificar e enrijecer, reduzindo-se a um número menor de traços que se tornam diacríticos (CUNHA, 2011, p. 237).

A partir das resignificações, os estudiosos das questões indígenas podem repensar as relações estabelecidas entre os povos indígenas e outros agentes/instituições da sociedade, como o próprio Estado, as organizações em defesa do indianismo e as missões religiosas. Nesse sentido, segundo Cunha (2012), a história da política indigenista está conectada a própria história da política indígena, que é produzida pelos próprios grupos indígenas no sentido de negociar seus direitos e necessidades.

Esmiuçando as estratégias e interpretando alteridades, é possível compreender a presença indígena na História do Brasil, ressaltando a importância dos papéis desempenhados por esses povos desde os primeiros contatos com os homens ocidentais. Tal compreensão nos remete ao fim do silenciamento e inferiorização dos índios na historiografia, enquanto sujeitos passivos, vitimizados e selvagens.

Para Cunha, ao longo de quase cinco séculos lacunas sobre o passado dos povos indígenas ficaram em aberto:

Sabe-se pouco da história indígena: nem a origem nem as cifras de população são seguras, muito menos o que realmente aconteceu. Mas progrediu-se, no

⁸ Pariko: adorno de cabeça dos índios Bororó, símbolo do e da beleza para esse povo.

entanto: hoje está mais claro, pelo menos, a extensão do que não se sabe. (CUNHA, 2012, p. 11)

Compreendemos que essa lacuna é fruto de métodos de abordagens da ciência, que variam no tempo e passam a ser insuficientes quando uma nova geração resolve se apropriar daquele tema. Mas ela também pode ser a representação da dificuldade que a História e a Antropologia tinham para interpretar os significados de sociedades que não utilizaram a escrita para levar adiante suas tradições.

Cunha (2009) defende que no Brasil, até a década de 1970, os indígenas não tinham nem passado e nem futuro, pois seu fim era visto como certo e estava próximo. Consideramos que a ausência de passado era evidenciada pela ausência de fontes escritas que explicassem a configuração inicial dos grupos indígenas. A previsão de desaparecimento em um futuro próximo se baseava nas alterações culturais e simbólicas pelas quais esses grupos precisaram passar para darem continuidade à suas etnias.

Diante do objetivo de analisar as mudanças para compreender as permanências, Maria Regina Celestino de Almeida busca em seus trabalhos dar visibilidade à presença dos povos indígenas na historiografia, reconhecendo que a interação desses povos com os europeus, e posteriormente negros, foi essencial na formação da sociedade brasileira.

Os povos indígenas tiveram participação essencial nos processos de conquista e colonização em todas as regiões da América. Na condição de aliados ou inimigos, eles desempenharam importantes e variados papéis na construção das sociedades coloniais e pós-coloniais. Foram diferentes grupos nativos do continente americano de etnias, línguas e culturas diversas que receberam os europeus das formas mais variadas e foram todos, por eles, chamados índios. (ALMEIDA, 2010, p. 9)

Durante esses cinco séculos de contato, os povos indígenas precisaram se adaptar diante da nova realidade. Independente de se organizarem contra as formas culturais do ocidente ou de se aliarem aos não índios, inúmeros grupos indígenas alteraram sua cosmologia e transformaram a si mesmos. Por isso, é importante ir além da visão de um processo geral de dominação que afeta apenas negativamente as sociedades indígenas.

Antes da ascensão da Nova História Indígena, creditava-se aos índios somente os processos de assimilação e aculturação. Nestas perspectivas, os antropólogos se preocupavam com suas características originais e autênticas, ignorando os processos históricos, resultado de interações dinâmicas nas diferentes conjunturas dos povos indígenas. Mesmo os historiadores, compreendiam as mudanças como propulsoras de

perdas culturais sucessivas, às quais, indelevelmente, levariam à extinção dos povos pesquisados.

No contexto das transformações das etnias indígenas, podemos destacar a operacionalidade dos etnônimos, ou tribos, que demonstraram como muitas etnias se reinventaram ou se adaptaram no decorrer do processo de conquista e das diferentes formas de inserção dos índios na sociedade colonial. Ela reitera o papel dos aldeamentos como espaço de ressocialização e articulação cultural dos povos indígenas.

Durante a colonização, os aldeamentos eram para os indígenas o local de integração com outros povos, o que permitiu a redefinição de identidades e a adaptações aos costumes ocidentais, segundo Almeida (2003). Desta forma, os índios sempre foram ativos no processo de transformação, não só foram transformados, mas também transformadores e difusores de modos culturais. Muitos foram os elementos e costumes indígenas adotados pelos não índios durante e após a colonização. Conjuntos de palavras, objetos, hábitos alimentares e técnicas de manejo do ambiente indígenas foram disseminados pela sociedade e integrados à cultura brasileira.

A percepção dos mecanismos dos quais os índios se apropriaram de categorias externas às suas culturas, utilizando-as como base para elaborar as suas próprias estratégias para interagir com a sociedade, foi decisiva para devolver aos indígenas sua historicidade e para os pesquisadores compreenderem que os índios não irão desaparecer como se pensou durante séculos (ALMEIDA, 2003, p. 64), pois não são estáticos e imutáveis.

Os índios são sujeitos históricos e inúmeras são as situações em que se verifica o acionamento de suas identidades em prol dos seus interesses, conflitos e negociações. Sendo assim, fica claro que os povos indígenas não apenas pleiteiam vantagens materiais, mas também reivindicam o respeito à sua forma diferente de ser, aos seus valores e à sua concepção de mundo. Trata-se, portanto, de uma luta pela cidadania plena.

Para Mércio Pereira Gomes (2012), da Colônia ao Tempo Presente os índios passaram por todo tipo de má sorte: “[...] pressões sobre suas terras, desleixo com sua saúde e sua educação, desrespeito, injustiça e perseguições que sofrem, vindas de todos os quadrantes da nação [...]” (GOMES, 2012, p. 16). Mesmo diante das legislações que protegem, e ainda protegem, seus direitos, as populações indígenas precisam lutar por suas sobrevivências físicas e culturais.

Muitas foram as conquistas obtidas nas últimas décadas, mas ainda assim é comum o desrespeito aos grupos étnicos:

Na menor confusão que surge na mídia – disputa de terras, atitudes beligerantes contra invasores, assassinatos de índios e por índios – levantam-se as suspeitas antigas: os índios, afinal, são gente inconfiável, incontrolável... incivilizável. (GOMES, 2013, p. 34)

As terras sempre são motivo de discórdia com proprietários rurais e até mesmo com o Estado, principalmente pelo sentido cósmico que os indígenas mantêm com o território. Ainda não há uma assistência integral no que tange aos direitos de saúde e educação dedicada aos indígenas. É comum assistirmos índios protestando por falta de escolas, saúde e políticas públicas para o desenvolvimento de aldeias. Ainda assim, mesmo com baixas, muitas comunidades indígenas conseguiram resistir, cada uma a sua forma, aos preconceitos e injustiças sociais.

A sociedade ainda tem dúvida de qual seria o lugar dos índios na cultura brasileira. Reitera-se a importância desses sujeitos na formação da nação, seja como mão de obra, como cultura ou formação genética da população. (GOMES, 2008, p. 89) Nesse processo de formação, as culturas indígenas se mesclaram, se assimilaram e se transfiguraram.

A noção de transfiguração das culturas indígenas foi abordada nos trabalhos de Darcy Ribeiro (1977; 1978) através do conceito de *transfiguração étnica* como ferramenta para a construção de uma interpretação das transformações socioculturais vivenciadas pelas populações americanas após a chegada de outras culturas no continente. Esse conceito leva em conta os processos históricos e os acontecimentos que marcam o cotidiano de um grupo.

A partir do conceito de *transfiguração étnica*, Darcy Ribeiro (1977) propõem dois polos: de um lado, a permanência de valores e práticas culturais vinculadas aos saberes tradicionais de um povo. Do outro lado, a absorção de valores e práticas oriundas do contato com as sociedades ocidentais. Para o autor, em relação aos grupos indígenas, a absorção de valores ocidentais prevaleceu.

Nesse processo, desde o primeiro contato, os povos indígenas passaram a modelar suas ações pelas perspectivas dos colonizadores, sendo inseridos no processo de civilização, o que Ribeiro considera mortal, pois o processo de aculturação significa:

[...] perder a fartura da aldeia, com seus extensos roçados, suas caçadas e pescarias coletivas, suas horas de lazer após cada trabalho extenuante, seu gosto de viver, proporcionado pelo convívio com uma centena de pessoas que vêm o mundo como eles próprios e cultivam uma rica fantasia para

interpretá-lo alegoricamente. Civilizar-se é viver a vida do seringueiro isolado com a mulher e os filhos em sua choça num braço de rio. [...] Suas oportunidades de gozar os benefícios da civilização são praticamente nulas. (RIBEIRO, 1977, p. 307)

Gomes (2008) salienta que os grupos indígenas que não conseguiram manter suas tradições, foram integrados através das transformações, que ocasionaram variações culturais:

O índio caboclo na Amazônia e no Nordeste, o caipira ou o tabaréu no centro-sul, os caçaras e pescadores autônomos nas vilas de pescadores da costa brasileira, todos fazem parte da formação sociocultural e econômica brasileira, como segmentos fundamentais e ao mesmo tempo oprimidos pelo sistema de desigualdade social. (GOMES, 2008, p. 88)

Entre transfigurações, aculturações e assimilações, o número de grupos indígenas tem aumentado de forma significativa nas últimas décadas. Ainda é comum a tentativa de descaracterizar os indígenas, seja através da violência econômica, seja através da violência moral. Muitos são os comentários e lamentações que afirmam que os índios estão perdendo sua cultura. Um índio calçado e vestido com calça jeans, falando português, utilizando aparelhos eletrônicos ou morando em zonas urbanas aparece aos olhos do público como menos índio. Eles deveriam seguir suas tradições e viverem em isolamento, se diz.

Permanece no imaginário brasileiro preconceitos acerca dos povos indígenas, “índio puro” ou “índios atrasado”, admiração e desprezo, encantamento ou repulsa. A representação acerca dos índios se apoia em estereótipos limitados na ideia de que se o índio está isolado na floresta, é selvagem, e se está na cidade, deixou de ser, ou nunca foi, índio.

Desta forma, destacamos as reflexões de José Ribamar Bessa Freire (2000) acerca do conhecimento da sociedade brasileira sobre a História Indígena, conhecimento que muitas vezes é transmitido e compreendido de forma errônea. O autor acredita que a visão equivocada ou estereotipada dos índios é fruto do pouco empenho da sociedade e, principalmente, da academia para fazer reconhecer a história dos povos nativos. Ainda que nas últimas três décadas a produção acerca desses povos tenha aumentado de forma genérica, de fato percebemos que ainda existem lacunas e poucas discussões sobre o assunto.

Desta forma, Bessa Freire expõem cinco ideias equivocadas a respeito das sociedades indígenas, e que precisam ser discutidas para que de fato possamos compreender os modos de viver desses grupos que por séculos foram marginalizados

pela historiografia e pela historiografia, mas que agora têm suas trajetórias e culturas em vias de resgate.

Bessa Freire (2000, p. 20) destaca o conceito de índio genérico, e explica que boa parte dos brasileiros ainda tem a ideia de que os índios partilham a mesma cultura, a mesma língua e as mesmas crenças. Mais de 200 etnias e suas variações históricas são simplificadas em uma unidade étnica: o índio. Por este conceito, os diversos grupos étnicos tem uma única cultura, sem levar em consideração a variação de território e referências de origem.

A abordagem da representação do índio genérico é muitas vezes usada, até mesmo pelos próprios índios, na militância política quando se procura tratar das diversas questões que são comuns aos diversos povos indígenas: resolução dos problemas relacionados à saúde e educação; aos problemas dos conflitos pelas demarcações de terras; àqueles advindos das explorações das cobiçadas riquezas existentes nas áreas indígenas.

Persiste em grande parte, a ideia de que as culturas indígenas são atrasadas. Para Bessa Freire isso é um equívoco, pois os povos indígenas sempre foram produtores de saberes, ciências, arte e religião. Porém, tais conhecimentos nem sempre foram reconhecidos e apropriados pela sociedade brasileira

por causa da nossa ignorância, do nosso despreparo e do nosso desprezo em relação aos saberes indígenas, os quais nós desconhecemos. O preconceito não nos tem permitido usufruir desse legado cultural acumulado durante milênios. (FREIRE, 2002, p. 26)

Ainda que uma parcela da sociedade considere que as culturas indígenas estão em atraso quando comparadas ao ocidente, utilizamos em nosso dia-a-dia, muitos saberes dessas culturas, ainda que não sejam percebidos. A ideia de culturas atrasadas também desconsidera que tais povos articularam suas culturas como forma de sobrevivência. Mesmo que os indígenas tenham suas bases comportamentais e religiosas de acordo com suas tradições, suas vidas sociais passaram por transformações e evoluíram assim como as culturas ocidentais.

Mas a falta dessa percepção, leva ao equívoco do congelamento das culturas indígenas. Ou seja, quando os índios fogem aos padrões descritos por Pero Vaz de Caminha em 1500, eles enfrentam reações negativas e a reprodução de uma frase comumente falada pelos brasileiros: “Ah! Não é mais índio”. (FREIRE, 2002) Certamente, ninguém deixa de ser índio porque usa celular ou anda na cidade, assim como ninguém deixar de ser brasileiro só porque passa a morar na Itália, por exemplo.

Existem grupos de índios que formam aldeias em contextos urbanos, e é claro que suas tradições culturais se adaptarão. Por isso, não vamos ver um índio sem roupa andando pela cidade, mas o modo de se organizar e de pensar é diferente.

Diante da ideia que o índio só é índio se andar nu e morar na floresta, outro equívoco é bastante comum, a ideia de que os índios fazem parte apenas do passado. (FREIRE, 2002) Os índios fazem parte do nosso passado, mas eles estão presentes e ativos no Brasil de hoje, e não podemos imaginar o futuro do Brasil sem os aspectos culturais indígenas. Engana-se quem pensa que os índios não tem lugar no tempo presente. Eles estão presentes nas aldeias, nas cidades, na política, produzindo cultura, ciência e divulgando suas tradições.

O quinto equívoco é o brasileiro não considerar os elementos indígenas na formação de sua identidade, segundo Bessa Freire (2002, p. 35). O problema da identidade do brasileiro é um tema recorrente através da manifestação de grupos que reivindicam algo que tenha sido esquecido diante de um discurso proferido. Por mais que boa parte da sociedade não tenha semelhança física com os indígenas, a indianidade, bem como a negritude, não está representada pela cor da pele ou tipo de cabelo, mas sim pela presença cultural e histórica desses povos na construção do país. “O índio permanece vivo dentro de cada um de nós, mesmo que a gente não saiba disso. Não é só dentro do amazonense, cujas raízes indígenas são muito recentes.” (FREIRE, 2002, p. 37)

Mas afinal, o que pensam os índios sobre essa unidade étnica e preconceitos forjados ao longo de séculos? De acordo com Bessa Freire (2001), ainda que o grau de tolerância e respeito aos indígenas tenha variado ao longo da História do Brasil, a tendência ao desconhecimento das culturas e saberes dos grupos indígenas afirmou a reprodução de imagens estereotipadas que excluem o conhecimento que os próprios índios têm de suas culturas.

Cansados de serem expostos somente pela visão dos não índios, ganhando espaço e voz, ainda que de forma limitada, na sociedade, os índios começaram a reproduzir os seus discursos que representam as suas versões sobre as questões indígenas, seus anseios e o reconhecimento de suas práticas socioculturais. Gersem José dos Santos Luciano⁹ compreende que a garantia dos direitos indígenas na Constituição consolidou um salto histórico por estabelecer as bases da pluriétnicidade do Brasil,

⁹ Gersem Luciano é índio da tribo Baniwa, graduado em Filosofia pela UFAM, mestre em antropologia pela UNB e representante indígena no Conselho Nacional da Educação.

“reconhecendo expressamente as línguas indígenas e os direitos dos povos indígenas de terem seus próprios processos de educação, o que inclui a prática do bilinguismo intercultural” (LUCIANO, 2006, p. 125).

Essa afirmação da identidade indígena por parte de seus integrantes vem refletindo cada vez mais identidade brasileira como um todo. De forma otimista, Luciano ainda defende que atualmente “há uma consciência cada vez maior de que os povos indígenas constituem, sim, um dos pilares da sociedade brasileira” (LUCIANO, 2006, p. 38).

Em meio aos estereótipos que a sociedade brasileira criou para os povos indígenas, atualmente o Brasil vive uma explosão étnica, com povos manifestando seus direitos culturais e políticos em meio a todos os problemas que ainda cercam as comunidades indígenas do interior do Brasil e que buscam desqualificar o índio que vive em centros urbanos.

A Constituição de 1988 permitiu aos grupos indígenas voltarem a articular a indianidade que é feita através da recuperação e da construção de novos signos de identidade indígena reconhecidos pela sociedade nacional. Isso nos permite afirmar que os índios não recusam os processos históricos pelos quais passaram, cada grupo na sua intensidade.

De acordo com Marshal Sahlins (1997), os índios validam suas culturas, percebem que estão em mutação constantemente, e desta forma buscam o reconhecimento étnico. Ao estudar as estratégias socioculturais dos Kayapo, Sahlins afirma que eles

não recusam a história: eles se propõem a responder por ela; pretendem orquestrá-la segundo a lógica de seus próprios esquemas. (...) na luta contra o Leviatã moderno, a continuidade das culturas indígenas consiste nos modos específicos pelas quais elas se transformam. (SAHLINS, 1997, p. 26, grifos do autor).

Podemos afirmar que o Brasil vem superando as questões referentes à nossa ancestralidade indígena. O assunto que durante séculos foi evitado ou pouco problematizado passou a ser assunto de interesse central em estudos sobre a identidade nacional brasileira, na abordagem literária, no pensamento pedagógico a respeito da educação indígena, entre outros temas relacionados.

Ao contrário dos pensamentos disseminados durante séculos, os povos indígenas seguem com suas permanências culturais e utilizam aspectos da sociedade

nacional para a manutenção de suas tradições. Grupos indígenas usam páginas nas redes sociais para disseminar suas histórias, se utilizam de aparelhos tecnológicos e *softwares* para construção de dicionários que resguardem seus dialetos, se identificam e necessitam de todos os aparatos oferecidos pela globalização, mas isso não se traduz em deixar de ser índio.

As ações indígenas precisam ser consideradas a partir das experiências sociais, culturais e dos objetivos diversos que os diferentes povos elaboram para a sobrevivência dos seus respectivos aspectos ancestrais. Os índios não estão engessados nas suas formas culturais de 1500, assim como os portugueses não andam mais de caravelas. Suas vivências, resistências e até mesmo as violências sofridas permitem dinamismos constantes em seus significados. Seus códigos socioculturais se alteram de acordo com as experiências do contato com o homem não índio.

2 SERVIÇO DE PROTEÇÃO AOS ÍNDIOS: CONSIDERAÇÕES ACERCA DA CULTURA POLÍTICA

Neste capítulo, tratamos da cultura política do Serviço de Proteção aos Índios, discutindo as propostas e ações desta instituição, bem como os fatores que influenciaram a política indigenista até o Estado Nacional de Getúlio Vargas, período em que Lyrio Arlindo do Vale se destacou.

2.1 Cultura Política

Pensar a Cultura Política, em suas múltiplas formas e expressões, nos remete a similitudes estabelecidas entre valores, normas e atitudes que permeiam e integram, num movimento intenso e de duas vias, os comportamentos e diretrizes políticas. Por tais características, esse conceito é considerado multidisciplinar e também polissêmico.

A expansão do conceito de Cultura Política se deve a terceira geração dos Annales, que renovou o campo da História Política.¹⁰ René Remond (2003) compreende a noção de Cultura Política como base central da Nova História Política, pois este conceito articula o social e reconhece as representações como fundamentais para as ações políticas dos indivíduos. O autor propõe o resgate do político através do estudo da tradição, das sobrevivências, das continuidades que atravessam a ideologia dos governantes, o pensamento político e o senso comum.

Para o desenvolvimento deste capítulo abordaremos o conceito de Cultura Política a partir de Serge Bernstein, que caracteriza as Culturas Políticas como fenômenos evolutivos, uma vez agem como respostas à sociedade aos problemas que lhe são contemporâneos.

Como e por que nasce a cultura política? A complexidade do fenômeno implica que o seu nascimento não poderia ser fortuito ou acidental, mas que

¹⁰ Rodrigo Patto Sá Mota, em *Culturas políticas na história: novos estudos* (2009), atribui as origens do conceito de cultura política ao pensador francês Alexis Tocqueville. Mas este conceito só assumiu um estatuto acadêmico nos anos de 1950 e 1960, em meio ao debate das ciências sociais norte-americanas, com destaque para os cientistas políticos Gabriel Almond e Sidney Verba. A concepção de Almond e Verba sobre este conceito é discutida por Karina Kuschnir e Leandro Piquet Carneiro no artigo *As dimensões subjetivas da política: cultura política e antropologia da política* (1999).

corresponde às respostas dadas a uma sociedade face aos grandes problemas e às grandes crises da sua história, respostas com fundamento bastante para que se inscrevam na duração e atravessem as gerações. (BERSTEIN, 1998, p.355)

Para Berstein (1998), a Cultura Política é um fenômeno múltiplo, que permite mais de uma interpretação sobre a complexidade dos comportamentos humanos. Por ser um conceito plural, os estudiosos precisam apreender os valores partilhados no contexto político de uma determinada sociedade. Se em um dado momento da história, esses valores partilhados se ampliarem, “[...] temos então uma cultura política dominante que faz inflectir pouco ou muito a maior parte das outras culturas políticas contemporâneas” (BERSTEIN, 1998, p. 354).

Esse fluxo constante prova que as Culturas Políticas não constituem um dado fixo. Essa fluidez permite caracterizarmos as Culturas Políticas como fenômenos evolutivos, uma vez que a Cultura Política age como resposta à sociedade aos problemas que lhe são contemporâneos e que, naquele momento, não têm respostas formuladas de forma suficientemente satisfatória.

Compreendemos então, que a análise da Cultura Política tem por objetivo contribuir para a explicação do comportamento político dos indivíduos, destacando a forma como o conjunto de atitudes, normas, crenças e valores políticos partilhados pela maioria dos membros de uma determinada sociedade ou nação, são componentes endógenos da tomada de decisão.

2.2 O contexto da criação do Serviço de Proteção aos Índios

O século XX foi inaugurado em meio a tensões entre os que defendiam a assimilação dos índios pela sociedade nacional e os que prezavam pela eliminação total dos povos indígenas. Esse período também foi marcado pelo processo de ampliação da economia cafeeira e do capitalismo no Brasil. As frentes de expansão para o interior do país em busca de novas terras e mãos de obra se traduziram em novas guerras contra os índios. Nesse contexto, deu-se a criação do órgão estatal de proteção aos povos indígenas, o SPI.

Segundo José Mauro Gagliardi (1989, p. 65), o sucesso da cultura do café fez expandir a abertura de novas fazendas e estradas. Em meio ao progresso da recente

república veio a efetivação da ocupação dos territórios indígenas. No meio do caminho do progresso estavam os grupos indígenas, e não tardaram os conflitos destes com os colonos e proprietários de terras. De um lado, o índio defendia o seu *habitat*, e do outro o homem branco legitimava através de armas, a terra que havia adquirido por meio de um título de propriedade.

Em meados de 1907, a notícia do aumento do número de indígenas exterminados, raptados e escravizados chegou às capitais e ao cenário internacional em tom de acirrada polêmica. Em 1908, o Brasil fora publicamente acusado de massacre aos índios no XVI Congresso dos Americanistas ocorrido em Viena. No mesmo ano, o diretor do Museu Paulista, Hermann Von Ihering, discursava pela desvalorização dos índios:

Os atuais índios do Estado de S. Paulo não representam um elemento de trabalho e progresso. Como também nos outros estados do Brasil, não se pode esperar trabalho sério e continuado dos índios civilizados e como os Caingangos são um empecilho para a colonização das regiões do sertão que habitam, parece que não há outro meio de que se possa lançar mão, se não o seu extermínio. (IHERING, 1908, p. 215 apud GAGLIARDI, 1989, p. 72)

As reflexões do naturalista Von Ihering representam o desrespeito e o incentivo ao extermínio e a escravidão dos índios. Para uma parcela da sociedade, principalmente aqueles interessados no progresso da economia agrícola, os índios ainda eram seres primitivos que estavam e permaneceriam na estaca zero na escala de evolução.

De acordo com Lília Schwarcz (1997, p. 83), atribuí-se a Ihering a primeira vez que um cientista de uma instituição brasileira utilizou a imprensa para expor ideias sobre as questões sociais, justificando seu discurso na teoria do darwinismo social que pressupõem que algumas sociedades são dotadas de valores que as fazem superiores a outras. No século XIX, a teoria de Darwin afirmava que a sociedade europeia representava o topo da evolução humana, enquanto os povos originários da África e Ásia eram inferiores. Para Ihering, os índios compunham o primitivismo por não compartilharem as mesmas habilidades do homem branco.

Nos primeiros anos do século XX, a questão da raça era tema debatido no cenário político do Brasil. Para Schwarcz, em um contexto caracterizado pelo enfraquecimento e fim da escravidão, o argumento racial teve implicações diretas na formação da sociedade. Diferentes projetos foram elaborados pra incluir índios e negros como mãos de obra e na edificação da identidade nacional:

(...) misto de cientistas e políticos, pesquisadores e literatos, acadêmicos e missionários, esses intelectuais irão se mover nos incômodos limites que os

modelos lhes deixavam: entre a aceitação das teorias estrangeiras – que condenavam o cruzamento racial – e a sua adaptação a um povo que a essa altura já miscigenado. (SCHWARCZ, 1997, p.19)

Antonio Carlos de Souza Lima (1987) observa que no início do século XX, os índios eram compreendidos como elementos de discórdia por um lado, defendidos também como elemento fundador da verdadeira identidade brasileira, por outro, e explica que

todas as concepções da natureza dos povos indígenas apresentavam em comum o fato de situá-los como inferiores, quer em relação a ‘civilização nacional’ ou à ‘raça branca’, quer como no caso dos positivistas, situando-os numa fase evolutiva primária. Ou ainda, porque a ‘generosidade’ ou ‘ingenuidade’ os colocavam em situação de inferioridade no trato com os civilizados. (LIMA, 1987, p.172)

As premissas do Apostolado Positivista impregnavam boa parte dos intelectuais da recente República, permitindo mudanças ideológicas na forma de tratar o índio, e conseqüentemente a reformulação da política indigenista. De acordo com Izabel Missagia de Mattos (2011, p. 165), a preocupação com a extinção dos povos indígenas apareceu como pilar das pautas para a solução da existência desses povos. De problema, os índios passaram a ser vistos como a salvação da pátria.

A salvação da pátria pode ser traduzida não somente pela necessidade de usar as terras e o trabalho dos índios, mas também porque o novo regime político precisava construir uma nova nação, novas estruturas e legitimar novos símbolos. Dentre os símbolos, o passado heroico dos povos indígenas seria de grande valor. A inspiração para a nascente república era o Positivismo de Comte.

Aos positivistas interessava resolver os conflitos entre os agentes sociais através da proteção dos mais fracos pelos mais fortes, de modo a dar dignidade aos mais fracos a partir de leis protecionistas. Ou seja, a paz entre índios e sertanejos deveria ser dada pela ação do Estado, que a partir de projetos indigenistas ajudaria os nativos no processo de evolução da humanidade.

O Positivismo destacou-se como uma das formas de pensamento que mais influenciou pensamento brasileiro nas primeiras décadas do século XX.¹¹ De acordo com Mércio Pereira Gomes (2012), o Serviço de Proteção aos Índios foi produto orgânico do positivismo. Já na primeira Constituição da República, em 1891, o Apostolado Positivista discutia propostas para proteger os índios do extermínio e da

¹¹ Criado pelo francês Augusto Comte no século XIX, o positivismo é um pensamento filosófico e social que valoriza a humanidade. No Brasil essa doutrina foi disseminada rapidamente, ganhando terreno em um país que não tinha um pensamento social consolidado.

escravidão. Uma das propostas defendia que os grupos étnicos deveriam ser considerados nações livres e soberanas, organizadas em Estados. Os Estados indígenas teriam autonomia e controle sobre suas terras.

Qualquer intervenção que fosse necessário fazer, por parte do governo central, como a construção de estradas (dir-se-ia, hoje em dia, também de hidrelétricas), só poderia ser realizada com a permissão expressa das nações concernentes. Além do mais, elas teriam a proteção do governo federal contra possíveis invasores. (GOMES, 2012, p. 90)

Essa tentativa de garantir aos índios as terras que eles habitavam para amenizar os confrontos com sertanejos e fazendeiros, pareceu utópica frente ao projeto político de um país que precisa de terras e trabalhadores para efetivar o ideal de progresso. Sendo assim, a Constituição de 1891 não atribuiu nenhuma lei aos grupos indígenas, mas as ideias positivistas não se perderam com esse insucesso.

Darcy Ribeiro (1977, p. 98) destaca que com base no evolucionismo conteano, os positivistas defendiam que libertos das pressões por terras e amparados pelo Estado, os povos indígenas, ainda fetichistas, passariam pelos estágios evolutivos até chegarem à civilização. Caberia ao Estado a função de eliminar o atraso da população indígena em relação aos costumes ocidentais. Para tanto seria necessário cuidar dos indígenas através do poder tutelar, conceito defendido por Antônio Carlos de Sousa Lima (1995) como fundamental para a compreensão da criação e das ações do SPI (LTN). O exercício do poder tutelar significava o monopólio dos atos da população indígena pelo Estado. Através da tutela, os positivistas acreditavam ser possível pacificar os índios de acordo com ideal de calma e abnegação defendidas por José Bonifácio.

Em 20 de junho de 1910, foi fundado o Serviço de Proteção aos Índios e Localização de Trabalhadores Nacionais (SPILTN), o órgão responsável pela política indigenista no recente governo republicano do Brasil.¹² Regulado pelo Ministério da Agricultura, Indústria e Comércio (MAIC), o SPILNT tinha por finalidade pacificar e dar assistência aos grupos indígenas aldeados, localizar, e capacitar, trabalhadores rurais.

O projeto era povoar e tornar as terras do interior do Brasil produtivas e fazer dos índios e dos sertanejos, trabalhadores nacionais. Através de Inspetorias Regionais instaladas em todo o território nacional, o trabalho do SPILTN era então dividido entre incorporar os indígenas à sociedade dita civilizada, inserindo-os na dinâmica produtiva

¹² O SPILTN foi criado pelo decreto N° 8.072, durante o governo do presidente Nilo Peçanha.

e fixando-os em postos agrícolas e direcionar os trabalhadores rurais aos modernos centros agrícolas que seriam implantados pelo Ministério da Agricultura.

Em 1918, devido a grandeza das tarefas do SPILTN, o Serviço de Proteção aos índios foi separado da Localização de Trabalhadores Nacionais, pelo decreto nº 3.454. O Serviço de Proteção aos Índios ganhou autonomia e passou a cuidar exclusivamente das questões indígenas, dando continuidade à premissa da integração pacífica dos índios.

Sendo assim, sob a ideologia positivista, o Serviço de Proteção aos Índios foi instituído com a obrigação de cuidar dos índios através da pacificação e incorporação leiga dos indígenas à sociedade através do trabalho. Na direção da instituição estava o Coronel Cândido Mariano da Silva Rondon, positivista, que durante seu trabalho na instalação das linhas telegráficas no interior do país, manteve contato com sertanejos e índios de forma pacífica.

Darcy Ribeiro defende que os conhecimentos práticos de Rondon foram as bases para essa nova política indigenista:

A feição prática da nova política indigenista se assentou na experiência pessoal de Rondon, acumulada em vinte anos de atividades nos sertões de Mato Grosso. Positivista militante, tendo orientado toda a sua vida de acordo com os postulados de Augusto Comte, escolhendo para atuar, o setor onde poderia mais eficazmente imprimir à tropa sob seus comandos uma feição construtiva e pacífica, tal como Comte propugnara para o advento do Estado positivo [...] (RIBEIRO, 1977, p.135)

Com sucesso, a Comissão Rondon passou a exercer importante papel dentro do projeto positivista de contatar e pacificar os grupos indígenas. João Pacheco de Oliveira e Carlos Augusto Rocha Freire (2006, p. 107-108) afirmam que nos primeiros anos da Comissão Rondon, os relatórios apresentavam a escravidão dos índios nas fazendas do Mato Grosso. A Comissão Telegráfica comanda por Rondon passou a ser a principal ferramenta de pacificação e fim da escravidão. A missão era “civilizar” e apresentar novas tradições aos grupos indígenas encontrados pelo caminho. A partir do contato com os homens ocidentais, acreditava-se que os nativos se tornariam bons brasileiros, mão de obra para a defesa das fronteiras e para o desenvolvimento agrário da nação.

Pedro Libânio e José Ribamar Bessa Freire (2011) discutem o desafio de Rondon em implantar o projeto da nação no interior do país. Desbravar o sertão não era tarefa fácil. A comissão de Cândido Rondon precisou enfrentar restrições alimentares, doenças e as dificuldades de aproximação com os índios. Rondon e o Serviço de Proteção aos Índios tinham a incumbência desmitificar a imagem do índio hostil e

antropofágico. Porém, mais importante para o governo era a missão de levar o Brasil moderno para dentro daquele antigo e fazer com que os homens simples do sertão, bem como os índios, compreendessem e ajudassem no processo de modernização do interior do país. Os autores corroboram que “Pode-se compreender que Rondon e a Comissão faziam uma dupla mediação simbólica: uma dos índios para a sociedade/ocidente e outra, do ocidente para os índios.” (LIBÂNIO e BESSA FREIRE, 2011, p. 171).

2.3 O papel estratégico do Serviço de Proteção aos Índios

A criação do Serviço de Proteção aos Índios foi resultado da atuação de intelectuais e militares no início do século XX, empenhados na incorporação dos povos indígenas à nação brasileira. O órgão tinha por objetivo localizar, contactar e promover a convivência pacífica entre a sociedade brasileira e os povos indígenas na expansão econômica do Estado. A política indigenista inaugurada com a República do Brasil, de acordo com Elias dos Santos Bigio, a tinha como objetivo dar assistência aos índios, mas sem comprometer o projeto de progresso econômico, “especialmente aqueles relacionados a novas frentes econômicas ou de defesa das fronteiras” (BIGIO, 2007, p. 13).

O Serviço de Proteção aos Índios foi o primeiro *aparelho de poder*¹³ laico para a gestão da relação entre índios e os demais grupos sociais. Cabia ao órgão unificar as políticas indigenistas sob a ideologia do Estado e centralizar o monopólio do poder tutelar sobre os grupos indígenas espalhados pelo Brasil. Apesar da heterogeneidade de identidades indígenas, a ordem da ação indigenista era homogênea, baseada na percepção da transitoriedade do indígena à civilização.

A atuação positivista de Rondon à frente da Comissão de Linhas Telegráficas Estratégicas do Mato Grosso ao Amazônia, entre os anos de 1907 e 1915, o levou a formulação de propostas para que o governo federal assumisse as tarefas de evitar o extermínio dos indígenas, instituindo a ação de assistência e proteção aos povos através do SPI. Acreditava-se a assistência e a proteção seriam feitas através da demarcação das terras, da proteção contra a violência dos fazendeiros, da alfabetização, do ensino de

¹³ Destacamos que a expressão *aparelho de poder* é utilizada aqui no sentido de *instância estatal normalizadora*, como proposto por Michel Foucault.

práticas agrícolas, da assistência médica, da aprendizagem de ofícios rurais e artesanais, e de atos cívicos e nacionalistas.

O SPI estabeleceu a política de integração, na qual os indígenas eram reconhecidos como sujeitos transitórios, que estavam sendo preparado para ingressar na “civilização”. Essa política indicava o fim da diversidade étnica e cultural, pois reconhecia, essa diversidade apenas como um estágio de desenvolvimento que se concluiria com a incorporação dos índios à sociedade brasileira. “Transformar o índio em um índio melhor” era a tônica do Serviço de Proteção aos Índios, que na intenção de civilizar, introduziu novos hábitos, valores, habilidades e necessidades aos povos indígenas sob sua tutela.

As principais iniciativas do SPI desde sua criação estavam voltadas para a pacificação e sedentarização de grupos indígenas em áreas de colonização recente, como o Mato Grosso e outras regiões centrais do Brasil, onde foram instaladas equipes de atração e postos indígenas. Os funcionários do órgão aplicavam a técnica de contato difundida por Rondon, mantendo atitudes defensivas até estabelecer amizade com os índios e consolidar a pacificação. A partir de então, era estabelecida uma negociação com os governos estaduais na tentativa de garantir uma reserva de terras para a sobrevivência física dos índios. De forma progressiva, introduziam-se atividades educacionais voltadas para a produção econômica e atendia-se, precariamente, às condições sanitárias dos índios.

Para administrar as ações e mecanismos de controle dos índios, o SPI era organizado a partir da Direção Geral, sediada no Rio de Janeiro, de onde eram emitidas as ordens para as Inspetorias Regionais. Estas últimas ficavam instaladas nas capitais dos Estados, fiscalizam e atendiam às necessidades dos Postos Indígenas, bem como legitimar as estratégias do Serviço de Proteção aos Índios frente aos povos tutelados.

Os Postos Indígenas eram responsáveis por administrar as povoações indígenas contactadas pelo SPI. O objetivo dos Postos Indígenas era gerenciar as relações de trabalho dos indígenas e amparar as culturas tribais em convívio com a sociedade brasileira. Lima (1995) esclarece que o posto indígena consistia em uma unidade de ação local do aparelho de governo dos índios, cujo objetivo era sedentarizar povos errantes em lugares definidos pela administração, operando com a ideia de um mapa nacional de postos indígenas, “criando assim territórios para e pela função de administrá-los” (LIMA, 1995, p. 71).

2.3.1 A ação tutelar do Estado

A política indigenista republicana pautou a sua atuação na pacificação das tribos isoladas, que supostamente estavam ameaçadas de extermínio pelas frentes de expansão da economia nacional. Através de uma postura humanitária, baseada do ideal positivista, os processos pacificadores do SPI eram, segundo João Pacheco de Oliveira Filho,

[...] símbolo de um tratamento fraterno dado às populações mais primitivas ainda existentes no país. Rondon adotava como lema para as colunas que avançavam pelo sertão contatando índios bravos “morrer se preciso for matar nunca”, buscando evitar que seus comandados repetissem as experiências funestas do passado. (PACHECO, 2014, p 128, grifos do autor).

No âmbito político e econômico, os povos indígenas constituíam o maior entrave ao desenvolvimento nacional em razão de nem sempre se redirem aos objetivos políticos e econômicos predominantes. Se antes, o paradigma do extermínio baseava as ações sociais dispensadas aos índios, agora o objetivo era a integração de todos os povos no objetivo de fortalecer a nação.

A política indigenista do Serviço de Proteção aos Índios era baseada na ação tutelar. As estratégias para o exercício da tutela dos indígenas fundamentava-se na relação de controle e poder, na qual o Estado deveria atuar como o defensor dos povos indígenas, aproveitando a mão de obra e os recursos naturais dos espaços indígenas, além de controlar os conflitos entre os sertanejos e as populações indígenas.

Em 1916, através da Lei nº 3.071, o Código Civil incluiu os silvícolas como relativamente incapazes, sujeitando-os ao regime tutelar. Ainda de acordo com a lei, a tutela cessaria à medida que os indígenas se adaptassem a civilização brasileira.¹⁴ Para manter a ordem sobre a administração da vida indígena foi formalizada uma definição legal de índio, através do Decreto nº 5.484 (BRASIL, 1928, Art 2º):

Art. 2º Para os efeitos da presente lei são classificados nas seguintes categorias os índios do Brasil: 1º, índios nomades; 2º, índios arranchados ou aldeados; 3º, índios pertencentes a povoações indígenas; 4º, índios pertencentes a centros agrícolas ou que vivem promiscuamente com civilizados.

Os sujeitos considerados indígenas, de acordo com decreto acima, tornaram-se tutelados do Estado brasileiro, um direito que implicava na mediação das relações

¹⁴ Lei nº 3.071 de 1 de janeiro de 1916.

índios – Estado – sociedade nacional. A terra, a representação política e o ritmo de vida foram administrados por funcionários estatais, com os índios adotando uma indianidade genérica, que definia todas as identidades indígenas em uma única, índio.

A tutela, de acordo com Pacheco de Oliveira (2011), tem dimensão pedagógica, envolvendo aprendizado e proteção, onde “[...] o índio é tido como portador de uma cultura primitiva, incapaz por si só de aprender ou adaptar-se às condições de uma cultura superior” (PACHECO DE OLIVEIRA, 2011, p. 432). De acordo com os princípios do poder tutelar, os índios careciam de aprendizado, pois dispunham de conhecimento parcial e deformado sobre os códigos culturais da sociedade brasileira.

Ainda de acordo com Pacheco de Oliveira, existem duas suposições básicas que assentam a necessidade da tutela:

1) o tutelado não é plenamente capaz de defender, expressar ou mesmo conhecer os seus reais interesses, havendo portanto necessidade de alguém que atue ou decida em seu lugar para evitar que ele sofra ou seja lesado em consequência de atos que outros com ele concluíram; 2) o tutelado não domina plenamente os códigos da sociedade nacional, necessitando de alguém que o oriente, mostrando os modos corretos de proceder em cada situação, disciplinando os seus modos de manifestação e evitando que ele transgrida as normas e entre em choque com direitos, valores ou interesses alheios. (OLIVEIRA FILHO, 2011, 432)

Antônio Carlos de Souza Lima (2011), discutindo a constituição do Serviço de Proteção aos Índios, destaca elementos básicos na formulação da técnica da tutela do governo sobre os indígenas:

a) a necessidade de um código que situe os indígenas em um sistema de estratificação de direitos civis e políticos pré-definidos, fundamento legal da ação administrativa estatizada, parte das redefinições da ordem jurídico-política inauguradas com o fim da escravidão em 1888 e das mudanças colocadas com o advento da República em 1889; b) a luta em torno da permanência de militares enquanto gestores do processo de sua aplicação, explicitando-se as solidariedades entre a *proteção aos índios* e controle/construção do território, além de forma sublimada (pela denegação da violência), mas sempre capaz de se presentificar, horizonte de assimetria essencial à manutenção da conquista de espaços e populações. (LIMA, 2011, p. 209)

As estratégias do SPI para controlar e sustentar o poder tutelar eram, conduzidas para centralizar e garantir o monopólio sobre o exercício de diversos poderes entre os povos nativos, implantando, gerindo e reproduzindo estes poderes através de práticas, normas e leis constituídas, ordinariamente, à revelia dos interesses indígenas, segundo Lima (1995). Em decorrência deste processo centralizador, aconteceram desde expropriações territoriais e controle das organizações socioculturais,

até a exploração do trabalho indígena em prol de uma política de auto sustentabilidade dos estabelecimentos tutelares.

De acordo com Lima (1995, p. 157), dentre as táticas de controle das populações dispersas por todo território brasileiro estava a definição dos modos de vida e das porções do espaço que as tribos indígenas ocupavam de acordo com o aproveitamento e interesses do governo. Proteger, no sentido estipulado pelas autoridades do SPI, não significava necessariamente defender direitos sobre territórios auto reconhecidos como tradicionais pelos indígenas e/ou a manutenção de sistemas socioculturais particulares e específicos de cada grupo étnico.

Podemos destacar que a ação tutelar do Serviço de Proteção aos Índios não tinha a intenção de zelar pela organização social e cultural dos povos indígenas, mas sim a finalidade de substituir a cultura originária pelos padrões culturais dominantes, transformar e orientar as ações dos indígenas. Assim, para Pacheco de Oliveira,

tutela é fator de controle do grupo social sobre um conjunto de indivíduos tidos como potencialmente perigosos para a ordem estabelecida, uma vez que partilham, junto com os infratores, de condutas vistas como antissociais. (OLIVEIRA FILHO, 2011, p. 432)

Juridicamente, os indígenas eram pensados no *status* evolucionista, o que serviu de instrumento para a integração das populações indígenas a comunidade política nacional. Tal projeto previa a extinção dos povos nativos enquanto dotadas de historicidades e organizações sociopolítica diferenciadas. Lima define o projeto evolucionista do Estado como pretensão em

transformar os indígenas em trabalhadores rurais e não matá-los: tratava-se de um doce etnocídio e não de um cruento genocídio, como de fato era comum no Brasil daquele momento. Até hoje massacres de indígenas não são realidades banidas da realidade brasileira. (LIMA, 2011, p. 209)

Para João Pacheco de Oliveira Filho (2011), a tutela é um paradoxo, pois abrange padrões de ação, papéis e ideologias que se relativizam e sofrem mutações durante a interação entre índios e funcionários do SPI. Contextos diferentes apresentam referenciais e significados de cooperação ou antagonismo entre os atores sociais envolvidos no processo de tutela do Estado sobre os índios. A ação tutelar envolvia valores e interesses alheios, e ainda que houvesse uma ideologia para nortear as práticas dos agentes do SPI e dos grupos indígenas, as práticas administrativas variavam entre as regiões e até mesmo entre os Postos Indígenas.

Somente em 1934, a tutela passou, juridicamente, a compreender os direitos indígenas, em especial do respeito à posse de terra. Entretanto, o que se destacou foi a

política de integração dos considerados como silvícolas, estranho à civilização, ou seja, o modo próprio de organização, crença e costumes das populações tradicionais não constituía parte integrante da identidade nacional do país, devendo os integrantes destas populações se adequarem a um modelo de sociedade imposto, renegando suas identidades em nome de sua inserção à nação brasileira.

2.3.2 O Serviço de Proteção aos Índios no Estado-nação de Getúlio Vargas

Durante o governo do presidente Getúlio Vargas, a política indigenista passou por diferentes orientações e mudanças: Cândido Rondon foi reformado; o Serviço de Proteção ao Índio foi vinculado ao recém-criado Ministério dos Negócios e Trabalho, Indústria e Comércio (1930) e depois Ministério da Guerra (1934). Em 1936, um novo regulamento disciplinou as atividades do órgão, reafirmou a função do SPI de assegurar a assistência e proteção ao índio, porém propôs medidas para a nacionalização dos silvícolas, com o objetivo de incorporá-los à sociedade brasileira. Conforme o decreto nº 736 (BRASIL, 1936, Art. 1º):

O Serviço de Protecção aos Indios, constituindo orgão da Inspectoria Especial de Fronteiras, terá por fim: a) prestar aos indios do Brasil, protecção e assistencia, amparando a vida, a liberdade e a propriedade dos aborigenes: defendendo-os do extermínio, resguardando-os da oppressão da expoliação, bem como abrigando-os da miseria; quer vivam aldeiados, reunidos em tribus ou promiscuamente com civilizados; b) pôr em execução medidas e ensinamentos para a nacionalização dos selvicolas. com o objectivo de sua incorporação á sociedade brasileira.

Em 1939, o SPI foi transferido para o Ministério da Agricultura, sob o argumento de que o problema da proteção aos índios estaria intimamente ligado à questão da colonização, isto é, que eles deveriam ser orientados para o cultivo do solo. O Brasil vivia a época da Marcha para o Oeste e, mais uma vez, a importância econômica da agricultura, na retórica oficial, fundia-se com a necessidade de controle geográfico do território; com isso, chegava ao apogeu o poder e a influência do SPI. Afinal, a civilização dos sertões era, ainda, um projeto inacabado. No mesmo ano, foi criado o Conselho Nacional de Proteção aos Índios, sob a presidência do Marechal Cândido Mariano da Silva Rondon, cuja função era de orientar o SPI na assistência e proteção aos indígenas, seus costumes e línguas.

A legislação de 1942 deu ao SPI novas atribuições: o dever de prestar assistência e proteção ao índio, garantir a posse efetiva da terra, respeito à organização interna da tribo, punir os crimes contra eles praticados, demarcar suas terras, estudar suas origens, línguas, ritos, tradições, hábitos e costumes. Observa-se, portanto, que a política indigenista do governo Vargas continuava a ser a mesma: de integração do índio à sociedade nacional.

Em 1943, a expansão da ação indigenista se fortaleceria com o início da célebre Expedição Roncador-Xingu. Para legitimar as ações do governo em favor dos povos indígenas, o presidente Getúlio Vargas organizou, anexo a Marcha para o Oeste, a Expedição Roncador–Xingu. A Fundação Brasil Central foi o órgão criado pelo governo, designado a orientar e administrar os trabalhos da expedição. Além de realizar o reconhecimento oficial das áreas ocupadas pelos povos indígenas, a expedição tinha como objetivo mapear a região central do Brasil e abrir caminhos que a ligassem ao restante do País.

Chefiada pelos irmãos Vilas Bôas, a Expedição Roncador-Xingu buscou cumprir as suas principais metas institucionais, promovendo maior desenvolvimento para o interior do Brasil e integrando partes do território nacional. Convictos de que os índios só poderiam sobreviver dentro da própria cultura, os irmãos Villas Bôas, apoiados por lideranças políticas e intelectuais como o antropólogo Darcy Ribeiro, mobilizaram-se para a criação de um parque indígena no Alto Xingu na década de 1960.

2.3.2.1 Características do governo nacionalista de Getúlio Vargas

O Estado Novo foi instaurado em 10 de novembro de 1937 com um golpe de estado dado pelo presidente Getúlio Vargas e com a elaboração de uma nova Constituição. Vargas assumiu a presidência do país na Revolução de 1930, se consolidando no poder durante o governo provisório e eleito indiretamente em 1934 para o cargo que já ocupava, até 1937 quando o golpe foi consumado.

De acordo com Ângela de Castro Gomes (1982, p.112), a proposta de fundação de um novo Estado, “verdadeiramente nacional e humano”, está nas principais linhas dos discursos políticos após o golpe em 1937. Esta proposta representa para seus

defensores, o início de uma nova era na história do país. A constituição de uma ordem política que esteja de acordo com as reais potencialidades, necessidades e aspirações do povo brasileiro significaria um autêntico redescobrimto do Brasil.

Para que fosse possível a instauração do Estado Novo, foi preciso eliminar as resistências existentes e formar um núcleo coeso em torno da ideia da continuidade de Vargas no poder. Para tanto, as estruturas políticas, econômicas e sociais foram transformadas se instaurando uma nova ordem no país, caracterizada como um governo autoritário, com forte apelo nacionalista e ideologias fomentadas pelo Departamento de Imprensa e Propaganda¹⁵.

Estado Novo procurou produzir, ou até mesmo se apropriar, de um conjunto de ideias e princípios pelos quais poderia se autointerpretar e justificar seu papel na sociedade e na história brasileira. Desta maneira, Terry Eagleton (1997, p. 15) destaca que é possível interpretar a ideologia estadonovista como um processo de produção de significados, signos e valores na vida social, com a intenção de legitimar uma forma de poder político dominante.

Nesse aspecto, Monica Pimenta Velloso (1982) compreende que a dimensão ideológica tem peso fundamental no processo de construção do novo estado implementado por Vargas, assim como teve em outros regimes nacionalistas e autoritários. O regime tinha como principal objetivo “construir uma nova estratégia político-ideológica, capaz de legitimá-lo frente à opinião pública” (VELLOSO, 1982, p. 71). Seria necessário convencer os brasileiros de que o Estado Novo era primordial para a construção de uma nação forte.

Através do ideal de reconstruir a nação e reinventar a identidade dos brasileiros, o governo de Getúlio Vargas, lançou novos olhares sobre o passado e a memória da nação, promovendo e valorizando aspectos indígenas e negros, seja através de eventos comemorativos monumentais, discursos oficiais ou de práticas educacionais. O importante era recontextualizar a imagem dos indígenas e afro-brasileiros, retirá-los da marginalização social e inseri-los no mercado de trabalho.

Relação fundamental entre o Estado Nação de Getúlio Vargas e os grupos indígenas espalhados pelo território brasileiro foi a “Marcha para o Oeste”. Marcada

¹⁵ Criado por Getúlio Vargas em 27 de dezembro de 1939, o DIP era responsável por centralizar e coordenar a propaganda nacional, controlar as informações contrárias ao governo, criar saldos positivos da ditadura e estabelecer uma imagem paterna de Getúlio Vargas. Além disso, fazia a censura do teatro, do cinema, das atividades recreativas e esportivas, da radiodifusão, da literatura social e política e da imprensa.

pelo desejo de unificação do país, pelo nacionalismo e, ainda, pela ampliação da produção nacional, a Marcha incorporou "o verdadeiro sentido de brasilidade", uma solução para os problemas da nação, segundo Getúlio Vargas (1938).

Vargas enalteceu a importância histórica e econômica do centro-oeste que continha a mais pura essência da identidade nacional, os povos indígenas. Na ideologia de construir um novo Brasil, o Oeste foi destacado no cenário brasileiro como um novo Eldorado, que deveria ser definitivamente conquistado e integrado ao País. Nesse sentido, segundo Vargas (VARGAS, 1938, p. 138):

O verdadeiro sentido de brasilidade é a marcha para oeste. No século XVIII, de lá jorrou a caudal de ouro que transbordou na Europa e fez da América o continente das cobiças e tentativas aventurosas. E lá teremos de ir buscar: os vales férteis e vastos, o produto das culturas variadas e fartas; das estradas de terra, o metal com que forjara os instrumentos da nossa defesa e de nosso progresso industrial.

A Marcha para o Oeste buscou povoar e desenvolver o interior do Brasil, no que dizia respeito ao desenvolvimento humano e econômico. A perspectiva era uma maior integração nacional, o desenvolvimento dos potenciais naturais e humanos do sertão, que não poderiam ser mais desperdiçados. A partir de então, as riquezas do Oeste eram compreendidas como fundamentais para a garantia da prosperidade da Nação. A proposta governamental incluía a construção de escolas, hospitais, estradas, ferrovias e aeroportos no interior, com objetivo de integrar e consolidar o país, a partir do princípio da unidade.

Para concretizar o seu plano, o então presidente Getúlio Vargas necessitava seja de matéria-prima que deveria ser buscada no interior do país, seja de mão de obra que só poderia ser conseguida se todas as forças de trabalho do país fossem unificadas. Um destes grupos era justamente o indígena, eleito pela retórica estadonovista como os "sentinelas da nação" (GARFIELD, 2000, p. 17), o primeiro habitante do país, de cujo amor pela terra se poderia depreender o amor à pátria, e cuja força física deveria ser disciplinada para o trabalho, conforme o concebe o não índio.

Assim, podemos considerar que o objetivo da política indigenista traçada durante o governo de Getúlio Vargas era a mesma desde a criação do SPI, fazer dos indígenas trabalhadores dentro do projeto de expansão econômica do país, mas com mudanças na sua organização. Mas o governo de Vargas também buscou revitalizar as ações do governo em favor dos povos indígenas através da promoção da imagem do índio para a nação, ainda que de forma genérica.

Quando Getúlio Vargas passou a exercer o poder presidencial, ocorreram mudanças na organização administrativa do Estado, na funcionalidade dos Ministérios, instituições e órgãos, surtindo efeitos na estrutura do Serviço de Proteção aos Índios e na gestão da política indigenista. Para tanto, foi criado o Conselho Nacional de Proteção aos Índios, CNPI, órgão consultivo relacionado ao interesse da nova república em mudar os procedimentos da política dispensada aos grupos indígenas.

O Conselho Nacional de Proteção aos Índios foi criado a 22 de novembro de 1939, através do Decreto-lei nº 1.794, do governo da República, tendo por competência “o estudo de todas as questões que se relacionem com a assistência e proteção aos selvícolas, seus costumes e línguas” (BRASIL, 1939, Art. 5º), além de poder “sugerir ao governo, por intermédio do Serviço de Proteção aos Índios, a adoção de todas as medidas necessárias à consecução das finalidades desse Serviço e do próprio Conselho” (BRASIL, 1939, Art. 5º, *parágrafo único*).

João Pacheco de Oliveira Filho e Carlos Augusto Rocha Freire (2006) afirmam que Vargas designou apenas positivistas para o Conselho Nacional de Proteção aos Índios, num momento em que a visão de mundo positivista estava em agonia, sobrevivendo com dificuldades à perda de poder político. O Conselho discutia as demandas recebidas do SPI, que acionava o CNPI diante de problemas de difícil solução na sua esfera de atuação. O CNPI respondia também às solicitações de instituições culturais e educacionais públicas ou privadas, e de instituições científicas. Algumas reivindicações indígenas ignoraram o “canal burocrático” do SPI, na tentativa de obter o apoio do Conselho – principalmente de Rondon – à defesa de suas terras, como ocorreu com alguns abaixo-assinados de índios do Nordeste.

Ainda de acordo com os autores, as iniciativas do Conselho Nacional de Proteção aos Índios envolveram principalmente dois temas: a) cultural com a divulgação da produção da Comissão Rondon através de uma série de mais de cem publicações do Conselho – sua obra mais relevante – além de outras atividades (palestras, exibição de filmes); b) cerimônias cívicas, comemorativas (Dia do Índio) ou de homenagens póstumas. (OLIVEIRA FILHO; FREIRE, 2006, p. 128-129).

Como observou Leandro Rocha (1997), o nacional-desenvolvimentismo implementado pelo governo brasileiro no período pós-30, no entanto, deu outra feição ao indigenismo. Inicialmente reorientou o evolucionismo, que norteava a existência do SPI, adaptando-o ao projeto nacional-desenvolvimentista implantado por Getúlio

Vargas. Esse novo ordenamento ofereceu uma face econômica mais definida à política indigenista, propondo não apenas a transformação do índio em trabalhador nacional - como previa o positivismo nos primórdios do SPI -, mas principalmente a transformação do Posto Indígena em uma empresa capitalista moderna. Nesta o funcionário poderia ser facilmente comparado a um capataz de fazenda, e o índio, ao peão assalariado ou a outra forma de relação social típica do mundo rural brasileiro da época.

Ainda, segundo Rocha (1997, p. 7), a política indigenista republicana, pós-1930, até a criação da Fundação Nacional do Índio - FUNAI, em 1967, mantém alguns pilares ideológicos que vão marcar profundamente esse período: a crença na inexorabilidade do fim dos índios; o evolucionismo, no qual o ser “índio” é concebido como uma situação passageira, a de “estar” índio; e, ainda, a visão paternalista autoritária, em que o indígena é associado a um desamparado.

Para o antropólogo Roberto Cardoso de Oliveira (1988), a perspectiva de manter a sobrevivência dos índios “enquanto passagem de um estado evolutivo a outro mais avançado na escala do progresso da humanidade”:

[...] manteve-se praticamente durante todo o período de existência do Serviço de Proteção aos Índios, de 1910, data da sua criação, até 1966, ano de sua extinção, com a sua conseqüente transformação na Fundação Nacional do Índio em fins de 1967. Alimentou as práticas indigenistas adotadas pelo Estado, como as políticas de pacificação e de assistência e proteção [...] (OLIVEIRA, 1988, p. 22-23).

Já em 1936, através do Decreto nº 736, que apresentava a nova regulamentação do SPI, o Estado demonstrava preocupação com a nacionalização dos silvícolas, com ênfase na educação como principal meio de integração. Nessa concepção de educação estava presente, além da transmissão de conhecimentos, uma forte ênfase no civismo e no espírito patriótico, em especial no caso de povos indígenas em regiões fronteiriças, com o intuito declarado de impedir que os mesmos se identificassem com outras nações. Imbuídos de sentimentos patrióticos, os índios estariam aptos à vigilância das fronteiras, em razão também das características guerreiras inatas que supostamente possuíam.¹⁶

¹⁶ De acordo com Manuela Carneiro da Cunha, o aproveitamento de indígenas em funções militares já era uma característica do período imperial. As supostas aptidões naturais dos índios para a navegação levaram ao recrutamento compulsório pela Marinha, ainda no início do século XIX. Há também estudos sobre o uso da força militar indígena em batalhas decorrentes do movimento de independência do Brasil (CARNEIRO DA CUNHA. *Política indigenista no século XIX*, p. 151).

O índio simbólico

Na perspectiva de que o índio se encontrava em evolução no progresso da humanidade, a política indigenista foi pensada de duas formas durante o governo de Vargas: o índio enquanto monumento, herói da História do Brasil, a base da identidade da nação; e como trabalhador nacional capaz de contribuir para o progresso econômico da sociedade.

O governo de Getúlio Vargas buscou repensar a cultura do país, utilizando o índio como um dos aspectos fundamentais para afirmar a “brasilidade” da nação. Quanto à diversidade de tribos indígenas, e por consequência a diversidade cultural entre elas, simplesmente o governo ignorou. Em nenhum momento pensou em tal diversidade, e transformou todas as culturas indígenas em uma única cultura indígena.

Para Mônica Pimenta Velloso (2003), o Estado Novo tinha matriz autoritária, que buscava dar ao Estado o poder máximo de organização social. Esse regime político fez grande uso do nacionalismo, propôs o sentimento de patriotismo, buscou dar coesão social e identidade coletiva baseada em uma cultura nacional repensada pelos intelectuais. Usando a imagem do índio, Vargas e seus intelectuais buscavam sustentá-lo como um ícone da história nacional, o grande herói que contribuiu para a formação da nação de forma gloriosa. Assim, de acordo com Ernest Renan (1997) para o nacionalismo se perpetuar é necessário dar à nação glórias comuns no passado, criar mitos que legitimem a história do Estado.

Velloso (1982) destaca que o regime ditatorial de Getúlio Vargas se justifica a partir da continuidade histórica com o passado tradicional. Sendo assim,

[...] a recuperação do passado adquire, portanto, espaço expressivo no discurso, que busca mostrar o novo Estado como realizador do passado. O presente realiza o que o passado não pode realizar devido aos obstáculos que lhe foram impostos “de fora para dentro”. Assim, o Estado Novo coloca-se como o divisor de águas entre o “velho Brasil” e o “Brasil novo”, possibilitando ao país retomar seus “verdadeiros” caminhos, a partir do abandono das fórmulas liberais. (VELLOSO, 1982, p. 86)

O novo Brasil idealizado pelo presidente Getúlio Vargas, precisava retomar os verdadeiros caminhos da brasilidade. Nessa retomada, o grande símbolo volta a ser os índios, pois eles detinham as verdadeiras raízes da identidade forte e nacionalista que a sociedade precisava para o país alcançar o progresso. Ainda que as diferenças culturais e o domínio de terras por grupos indígenas fosse uma grande questão para o Estado Novo, modernizador, capitalista e autoritário, os índios tinham grande relevância simbólica para o nacionalismo. De acordo com Seth Garfield (2011, p. 18),

Os índios eram, assim, classificados como matéria-prima, não como produtos acabados: nobres selvagens e/ou deficientes mentais que necessitavam de “proteção” e remodelagem pelo Estado; seres socialmente isolados que se fundiriam biológica e culturalmente a outros brasileiros.

Diversos fatores produziram a apropriação dos indígenas pelo Estado Novo: a necessidade do Estado em consolidar seu poder e redefinir o território nacional; as preocupações históricas com a origem da nação, a composição racial e a promoção da homogeneização da identidade e da cultura do povo; a intenção de fixar os indígenas na terra, fazendo deles cidadãos produtivos, juntamente com os sertanejos.

Ainda que os indígenas fossem simbolicamente compreendidos como base da nacionalidade e da identidade dos brasileiros, passado glorioso, heróis da nação, símbolo da força da nação, eles eram repreendidos como crianças rebeldes que precisavam da mão do Estado para deixarem de ser um empecilho ao progresso econômico do interior do país. Para Garfield (2011), o Estado colocou os índios, obrigatoriamente, como parceiros do processo de mestiçagem e da construção de um projeto nacional.

Para o Estado, o índio estava em transitoriedade. Assim, não era admitido ser índio, mas sim estar índio, conforme evidencia o Serviço de Proteção aos Índios em 1939:

É claro que os índios, assim como o negro, terão que desaparecer um dia entre nós, onde não formam quisitos raciais dissolvidos na massa branca cujo afluxo é contínuo e esmagador; mas do que se trata é de impedir o desaparecimento anormal dos índios pela morte, de modo o que a sociedade brasileira, além da obrigação que tem de cuidar deles, possa receber em seu seio a preciosa e integral contribuição do sangue indígena de que carece para a constituição do tipo racial, tão apropriado ao meio, que aqui surgiu. (SPI, 1939 apud GARFIELD, 2011, p. 18)

O Serviço de Proteção aos Índios continuou sendo o principal órgão de incorporação dos indígenas à sociedade nacional. Acreditava-se que os indígenas, através da proteção e da assistência do SPI, evoluiriam sem grandes esforços, como podemos observar no texto do SPI, em 1940: “Não queremos que o índio permaneça índio. Nosso trabalho tem por destino sua incorporação à nacionalidade brasileira, tão íntima e completa quando possível.” (SPI, 1940 apud GARFIELD, 2011, p. 29)

As ações do SPI, baseadas em leis, permitiam aos povos indígenas suas práticas culturais, mas incentivando os modos de viver da sociedade nacional. Tal incentivo tinha como objetivo as modificações/evoluções lentamente. O interesse era

transformar os indígenas em trabalhadores aptos às práticas agrícolas e pecuaristas nacionais, rentáveis ao Estado, fazendo parte da sociedade nacional.

Exaltando os feitos dos índios, Rondon e o governo Vargas inventaram tradições. Com o auxílio do Departamento de Imprensa e Propaganda, mostraram o modo de vida e as belezas das tribos indígenas. Era necessário fazer com que todos os brasileiros conhecessem e admirassem os índios como um ancestral em comum, o legítimo herói do povo brasileiro.

O governo ditatorial de Getúlio Vargas utilizou a tradição como objeto de manipulação da política nacionalista. A permanência de símbolos, construção de heróis e significados culturais, objetiva fazer com que os indivíduos reconheçam no presente, o passado comum da nação, pois é característica do nacionalismo apelar para uma história compartilhada pelos seus membros e que dê legitimidade à nação perante o mundo.

O índio trabalhador

Heroísmos, simbolismos e passados à parte, o Estado Novo precisava aproveitar o indígena como trabalhador nacional. A ditadura de Vargas tinha como base a matriz trabalhista para integralizar o país. De acordo com Joel Wolf (1994), o discurso de Vargas aos trabalhadores enfatizava a necessidade de “Ordem e Progresso” como a maior aspiração da nação. O autor destaca o discurso de Vargas no Dia do Trabalho de 1938:

Um país não é apenas uma aglomeração de indivíduos em um território, mas é principalmente, uma unidade de raça, uma unidade de língua, uma unidade de pensamento. Para se atingir este ideal supremo, é necessário, por conseguinte, que todos caminhem juntos em uma prodigiosa ascensão (...) para a prosperidade e para a grandeza do Brasil. (VARGAS, 1938 apud WOLF, 1994)

A ideologia de culto ao trabalho não se restringiu somente a operários, estudantes, imigrantes e trabalhadores do campo. Os indígenas também foram envolvidos na política trabalhista. Nas aldeias essa ideologia do trabalho chegou através dos postos indígenas e da atuação de seus servidores, que ensinavam aos índios novas formas de trabalhar a terra, aproveitando as plantações de maneira produtiva para o comércio.

De acordo com Antônio Carlos de Souza Lima (1995), na estrutura hierárquica do SPI, os postos indígenas funcionavam como unidades de ação responsáveis pela execução direta da política indigenista junto aos índios. Pautado na doutrina política do

positivismo, os postos tinham o objetivo de incorporar os índios à sociedade brasileira. No contexto do Estado Novo, os Postos Indígenas eram responsáveis por um conjunto de ações pedagógicas para alcançar este objetivo. Estas ações não estavam circunscritas apenas na escola do posto, mas envolviam todas as atividades desempenhadas pelo mesmo, tais como atividades destinadas aos trabalhos agrícolas, aos exercícios físicos e aos rituais de celebrações.

Apesar do mesmo discurso de sua fundação, o SPI foi reorganizado em função das características do Estado getulista. Neste contexto, a política de orientação dos índios para o cultivo do solo deve ser compreendida de maneira indissociável da dinâmica do Estado Novo, fortemente marcada pela ideologia do trabalho. E o SPI, neste quadro, incorpora como finalidade básica a transformação dos índios em trabalhadores agrícolas, a fim de que se tornassem “úteis” ao país.

De acordo com Ângela de Castro Gomes (1994), a ideia de fazer do índio um trabalhador brasileiro se estruturava na política de valorização do trabalho e do trabalhador nacional, cultuada pelo governo de Getúlio Vargas, e pregava que “só o trabalho podia ser um princípio orientador das ações de um verdadeiro Estado democrático, isto é, de um Estado administrador do bem comum” (GOMES, 1994, p. 58).

A ideia seria transformar os postos em unidades produtivas com o uso da mão-de-obra indígena. A nova legislação que passou a nortear a relação entre os índios e o Estado fundamentou esta política, determinando que uma das finalidades do SPI fosse convencer os índios de que faziam parte da nação brasileira. Por este viés, os índios passam também a ser incorporados ao projeto político do Estado Novo. Neste Estado, conforme assinala Maria Celina Araújo (2000), o governo autoritário promoveu a valorização do trabalho como instrumento de nacionalidade.

O SPI teria esta tarefa de tornar os índios, cidadãos brasileiros produtivos à nação, pois, na sociedade idealizada pelo Estado Novo, não havia espaço para índios nômades. Para atingir este objetivo, promoveu-se uma intensa campanha educativa com o intuito de atingir e disciplinar os povos indígenas. E nesta tarefa, os postos indígenas desempenharam papel central, sendo responsáveis na incorporação dos índios à nova identidade nacional.

Segundo Gomes (1994), na ideologia de Getúlio, só era considerado cidadão brasileiro quem desenvolvia uma atividade produtiva, quem compreendia o trabalho

como um dever. De forma otimista buscava-se dar amparo aos índios. Tornando-os maduros, principalmente no que se refere ao trabalho, e ficarem em paz ao lado dos sertanejos. O plano de Vargas era, de acordo com Darcy Ribeiro (1962, p. 133), “*fazer do índio, um índio melhor*”. Assim, o governo, defende na Constituição de 1937 que: “Será respeitada aos silvícolas a posse das terras em que se achem localizados em caráter permanente, sendo-lhes, porém, vedada a alienação das mesmas.” (BRASIL, 1937, Art. 154)

O Estado Novo, garantia desta forma, a posse de terras aos indígenas, de modo que eles não pudessem transferir a terra para domínio alheio, com o objetivo de fixá-los em um só lugar, evitando o nomadismo e a migração para os grandes centros urbanos. Sendo essa ação um grande incentivo para que as tribos trabalhassem as terras de forma produtiva não só para o grupo, mas também para garantir produtos para a região em que se encontravam.

Um ponto importante na relação entre o Estado Novo e os indígenas é a exaltação da imagem do presidente Getúlio Vargas. Segundo Araújo (2000), foi durante o Estado Novo que se construiu o mito Vargas, sendo comum a exibição de seus retratos em manifestações públicas comemorativas no país, como o dia da raça, da Pátria e do Trabalho. Aliás, cabe lembrar que neste período foi instituído por Getúlio o dia 19 de abril, como o dia do índio, numa clara indicação de que todos deveriam ser incorporados à ideologia da nação que o estadonovista impunha e à saudação a diversidade étnica do povo brasileiro.

Vargas, em 1940, foi o primeiro presidente da república a visitar uma nação indígena, justificando a importância da integração dos índios na *Marcha para o Oeste*. Essa integração, aliada ao uso das riquezas do centro do país, contribuiria para o crescimento unificado da nação. De acordo com Seth Garfield (2000), com a proposta da *Marcha para o Oeste*, o Brasil não precisava olhar para “além do seu próprio quintal, bastava utilizar o potencial das regiões Norte e Nordeste” (GARFIELD, 2000, p. 16).

O general Cândido Mariano Rondon, então presidente do CNPI, enviou para Getúlio Vargas, “um entusiástico telegrama”¹⁷, ressaltando a importância do chefe da nação visitar os grupos indígenas:

Surpreendido pela partida de V. Ex. para jovem capital do Brasil Central, rumo ao oeste, venho por este meio ao meu alcance, felicitar o chefe do Estado Nacional pelo rasgo de brasilidade nunca revelado por um chefe de

¹⁷ Telegrama divulgado no Jornal A Noite, em agosto de 1940, que apresentava o entusiasmo do Marechal Rondon com a ida de Getúlio Vargas ao centro-oeste brasileiro.

Estado, dando um edificante exemplo aos brasileiros da ‘Marcha para o Oeste’[...] V. Ex. sobrevoará o vale que ainda abriga os remanescentes daquele grupo heterogeneo composto pelos índios Carajás, Javaés, Chambistas, Chavantes, Ganoeiros, Xerentes e Apimagés [...]¹⁸

Getúlio Vargas procurou manter a imagem do homem cordial, divulgando imagens da recepção que os Karajá lhes fizeram durante a viagem ao centro-oeste do Brasil. Reportagens do jornal carioca *A Noite*¹⁹ apresentam o encontro do presidente da república com os indígenas como um grande marco da miscigenação brasileira e da fidelidade do governo aos povos indígenas localizados no interior do país:

A presença do chefe da nação dá as populações espalhadas num vastíssimo território a certeza de que não estão em desamparo[...] A sua excursão obedece, indubitavelmente, à uma intenção simbólica, destinada a avivar, nas gerações contemporâneas, o sentimento da nossa continuidade histórica.²⁰

O positivismo fazia com que os membros do Serviço de Proteção aos Índios acreditassem que a demarcação das terras indígenas levaria, mais tarde, a integração dos diferentes grupos indígenas no sistema produtivo, já que as culturas nativas eram tidas como transitórias, conforme Rondon (apud GARFIELD, 2000, p. 18) afirmava, “não queremos que o índio permaneça índio. Nosso trabalho tem por destino sua incorporação à nacionalidade brasileira, tão íntima e completa quanto possível”. Exaltando o passado indígena, a perspectiva da política indigenista deste contexto era a de que o Brasil necessitava aproveitar a contribuição do sangue indígena, sua bravura, sua fidelidade, no projeto de fortalecimento do papel do governo e ampliar seu alcance, desenvolvendo a região Centro-Oeste do país.

Com diversas estratégia e convicções para usar os indígenas, a política do Estado Novo, desconsiderou a história e as diferença dos povos indígenas, reforçando seu estatuto de nativos e redefiniu as fronteiras das culturas indígenas. A política indigenista estava voltada para o uso da mão de obra indígena na produção agrícola da região centro-oeste do Brasil. Além disso, também cabia a tarefa de promover a educação e a nacionalização dos índios.

¹⁸ Trecho retirado do Telegrama de Rondon ao Presidente Getúlio Vargas, publicado no *Jornal A Noite*, Rio de Janeiro, em 9 de agosto de 1940, Ano 30, nº 10.236.

¹⁹ *Jornal carioca* diário e vespertino, fundado em 1911. Passou por quatro fases e foi extinto em 1957. As reportagens usadas para este capítulo são da quarta fase do *A Noite*, 1949 a 1957, quando o jornalista André Carrazzoni era seu diretor e o jornal era comprometido com o governo como órgão de informação e opinião.

²⁰ Trecho retirado do *Jornal A Noite*. Rio de Janeiro, 9 de agosto de 1940, Ano 30, nº 10.236, p. 3.

Getúlio Vargas, distribuindo ferramentas de trabalho, como “*facas, machadinhas*”²¹, prometeu aos índios do centro-oeste, grandes melhorias impulsionadas pelo desenvolvimento agrícola da região. Juntamente com a afirmação da grandeza do índio na história do Brasil, o trabalho seria uma forma de integrar os índios à sociedade brasileira, de acordo com os pressupostos do Estado Novo.

No encontro com os indígenas na Ilha do Bananal, o presidente prometeu escolas para os indígenas e o desenvolvimento da agricultura. De acordo com o jornal *A Noite*:

“O governo restabeleceria, aqui [ilha do Bananal], a inspetoria de Índios que aqui existiu anos atrás, afim de que sejam ministrados conhecimentos agrícolas aos indígenas. O chefe da nação acrescentou que seria criada uma escola, onde os filhos dos selvícolas seriam educados.”²²

Reestabelecer a inspetoria da região onde o governo vislumbrava o progresso econômico, era fundamental para a manutenção de escolas que tivessem a responsabilidade de alfabetizar os índios menores, objetivando o ensino da civilidade, que incluía o culto à bandeira e os exercícios ginásticos militares, a fidelidade ao Estado brasileiro. Além disso, as escolas eram os espaços de aprendizagem das técnicas agrícolas modernas, que ensinariam os índios a cultivarem a terra de forma produtiva, sem esgotá-la.

Desta forma, o índio perderia suas formas tradicionais de cultivar a terra. De acordo com Darcy Ribeiro (1970), a introdução de instrumentos de metais e outras ferramentas no meio tribal atuam de duas formas sobre a cultura, “criando necessidades cuja satisfação imporá relações de subordinação com agentes da civilização e provocando mudanças culturais mais ou menos profundas” (RIBEIRO, 1970, p. 317). Assim, os índios são integrados no estilo de vida e na estrutura econômica da sociedade nacional, não só como produtores, mas também como consumidores, o que para o autor, levaria à aculturação e à perda de identidade.

De acordo com Oliveira Filho e Freire (2006), desde o início o Serviço de Proteção aos Índios investiu na educação para transformar os índios em trabalhadores nacionais. As escolas indígenas treinavam os índios para diversos ofícios, preparando as crianças para a integração ao mercado de trabalho regional. Os métodos de ensino eram

²¹ GARFIELD (2000, p. 3) afirma que Getúlio Vargas, em visita aos povos indígenas localizados em Goiás, distribuiu facas e machadinhas como sinônimo de proteção e paternidade aos índios.

²² Trecho retirado do *Jornal A Noite*, Rio de Janeiro, 10 de agosto de 1940, Ano 30, n 10.237, p. 3.

precários, o material didático era padronizado, sem variações que atendessem as características dos grupos indígenas. Ainda para os autores,

“do início ao fim do SPI, predominou uma escola indígena formadora de produtores rurais voltados para o mercado regional, havendo baixo aproveitamento educacional das crianças indígenas em tais condições” (OLIVEIRA FILHO; FREIRE, 2006, p. 125).

Para cumprir esse objetivo, as escolas indígenas também ministravam aulas de história e geografia na intenção de apresentar aos índios a nação brasileira da qual faziam parte, com sua história, seu espaço físico e seus mitos. Tudo isso, visava disciplinar os indígenas conforme o comportamento ditado pelo SPI, em que havia hora definida para estudar, trabalhar e realizar os exercícios físicos e militares visando incorporar os índios à sociedade.

De acordo com Michel Foucault (2005), é através de um conjunto de mecanismos e da disciplina que se fabrica indivíduos e as relações sociais, que são constituídas de relações de poder. O governo precisava exercer o poder disciplinar sobre os indígenas para que eles se adequassem às normas estabelecidas, controlando suas atividades, aprendizagens e a vida cotidiana para garantir o bom funcionamento da sociedade, o que sempre esteve em voga no SPI. Lima (1995) explica que o poder tutelar ao criar postos indígenas inclui populações e terras numa rede nacional de vigilância e controle, a partir de um centro único de poder.

Neste processo era fundamental a eficiência dos agentes do SPI no desenvolvimento dos valores básicos da nação: disciplina, trabalho e nacionalismo. O relatório sobre as comemorações em função do Dia do Índio, nos anos de 1944 e 1945, apresenta o Conselho Nacional de Proteção aos Índios satisfeito com as ações do SPI e com a adaptação dos indígenas às atividades agrícolas e pecuárias:

“O Serviço de Proteção aos Índios tem assim conseguido adaptar o índio aos trabalhos da lavoura e da pecuária, e os resultados obtidos com essa política são efetivamente animadores. Um esclarecimento necessário e oportuno sobre este assunto será proporcionado pelo programa comemorativo da Semana do Índio, que divulgamos a seguir.”²³

No dia 19 de abril de 1943, Getúlio Vargas criou, através do decreto-lei 5540, o Dia do Índio no Brasil. Este dia foi escolhido, pois na mesma data, em 1940, várias lideranças indígenas do continente resolveram participar do Primeiro Congresso Indigenista Interamericano, realizado no México. O Congresso Indigenista tinha como

²³ Trecho retirado do relatório do CNPI. *19 de abril. O dia do índio: as comemorações realizadas em 1944 e 1945*. V.1. Imprensa Nacional. p. 10.

maior objetivo discutir os problemas atuais enfrentados pelos índios da América e orientar as políticas indigenistas.

No Brasil, durante o governo de Vargas, o dia de 19 de abril, conforme o trecho acima, foi celebrado com solenidades, atividades educacionais e divulgação da cultura indígena. Era muito importante para o governo divulgar os simbolismos da cultura indígena, base da nacionalidade brasileira, assim como apresentar para a sociedade que os índios estavam em uma animadora evolução através da proteção tutelar do Estado e do ideal trabalhista.

Era grande entusiasmo em relação ao trabalho agrícola desenvolvido pelos indígenas. Tanto que esclarecimentos acerca deste trabalho seriam apresentados da Semana do Índio. Numa exposição das realizações do Serviço de Proteção aos Índios durante a Semana do Índio, os trabalhos compreendem:

“[...] a atração e a civilização de nosso aborígene, que hoje já contribue para a grandeza e o progresso do Brasil, em múltiplas atividades agrícolas, desenvolvidas por muitos dos seus tutelados.”²⁴

Fica evidente que o sucesso da política indigenista, das ações tutelares e protecionistas, era fazer dos índios trabalhadores nacionais, heróis do passado, mas que caminhavam rumo à integração à sociedade nacional através de um processo civilizatório. As comemorações do Dia do Índio seriam apenas uma data para lembrar dos simbolismos históricos dos povos indígenas, de forma genérica, uma vez que o dia era do índio e não das culturas indígenas.

Seria também, para aquele governo, o momento de apresentar as glórias de um governo que acolhia todo o seu povo, até mesmo aqueles que estavam distantes geograficamente dos grandes centros, mas que se preocupava em contribuir com a Nação. Compreendemos que a perspectiva era de que o Brasil necessitava aproveitar a contribuição do sangue indígena, sua bravura, desembocando numa retórica enaltecida cuja finalidade era fortalecer o papel do governo e ampliar seu alcance, chegando ao Centro-Oeste e ao Norte do país.

Gagliardi (1989) coloca que após a viagem de Getúlio Vargas à Ilha do Bananal, a postura do governo em relação ao SPI mudou, certamente motivada pelo contato direto do presidente com a realidade indígena e pela necessidade de Vargas agregar componentes ideológicos nacionais para fortalecer a sua ditadura. Para tanto, o

²⁴ Trecho retirado do relatório do CNPI. *19 de abril. O dia do índio: as comemorações realizadas em 1944 e 1945*. V.1. Imprensa Nacional. p. 25.

autor destaca que em outubro de 1942, através do decreto 10.652, o SPI passou a ter um novo regimento, que definia a finalidade do órgão sob um olhar mais humanista:

[...] prestar assistência e proteção ao índio, garantir a posse efetiva da terra, fazer respeitar a organização interna da tribo, punir os crimes contra ele praticados, demarcar suas terras, estudar as suas origens, línguas, ritos, tradições, hábitos e costumes, inculcar-lhe a idéia de que faz parte da nação brasileira e, ao mesmo tempo, prestigiar as suas próprias tradições e manter nele, bem vivo, o orgulho da sua raça e da sua tribo. (GAGLIARDI, 1989, p. 278)

Mesmo diante de um projeto humanista para a cultura indígena para Serviço de Proteção aos Índios, a mortandade de indígenas continuou sendo uma realidade seja por doenças ou deslocamento para outras terras, que acontecia sem assistência, um problema enfrentado desde sempre pelas campanhas de atração e pacificação do SPI, que aconteciam sem recursos adequados e quadro de funcionários suficiente. De acordo com Freire (2005), desde as primeiras pacificações do Serviço de Proteção aos Índios, a falta de garantia de terras para a sobrevivência física e cultural dos povos indígenas causou a eliminação de uma grande quantidade de índios.

Através de uma cultura política nacionalista e populista, as intervenções do governo Vargas demonstra o desejo de proteger, a sua maneira, os povos indígenas. É notório também que a política indigenista do Serviço de Proteção aos Índios, seja no governo Vargas ou em épocas anteriores, foi traída por falta de estrutura para executar as ações, ou pela má gestão dos agentes indigenistas, no processo de integração e unificação cultural do país.

3 IDENTIDADE E RESISTÊNCIA: A QUESTÃO INDÍGENA EM DEBATE

Neste capítulo abordaremos os aspectos da identidade e resistência do índio Lyrio Arlindo do Vale. Tais aspectos são importantes para compreendermos não somente como este personagem se autorrepresentava no contexto analisado, mas também como o Serviço de Proteção aos Índios compreendia os discursos e as ações de Lyrio.

Em setembro de 1945, Lyrio Arlindo do Vale escreveu um memorial ao Presidente da República do Brasil, Getúlio Vargas, e uma carta ao Marechal Cândido Mariano da Silva Rondon relatando a sua trajetória de vida, suas experiências enquanto índio Tembé e *civilizado*, seus contatos com a sociedade e seus trabalhos junto ao Serviço de Proteção aos Índios. Nestes documentos Lyrio enfatiza a sua insatisfação com as ações dos agentes do SPI, não se limitando somente a queixas, mas sugestões para a melhoria da política indigenista vigente.

Mas antes de Lyrio escrever ao presidente Getúlio Vargas e a Rondon, ele foi interpretado e julgado pelo Serviço de Proteção aos Índios algumas vezes. Por ter consciência da situação vivida pelos indígenas no Brasil, inclusive por experiência própria, Lyrio passou a buscar melhores condições de vida para ele e também para o seu povo. A busca pelos direitos dos índios estava atrelada não somente a disputa pelo exercício do poder, mas também a confrontos de imaginários e resistências.

Compreendemos que o memorial enviado ao presidente Getúlio Vargas e a carta enviada ao Marechal Rondon, ambas em 1945, desempenham a função estratégica de legitimar as ações de Lyrio do Vale diante da política indigenista do país. A análise do discurso nos permite compreender as suas intenções enquanto agente social, as práticas estabelecidas, seus contatos, suas relações sociais, as permanências, mas transformações na sua identidade indígena e seus modos de resistência.

3.1 Identidade e Resistência indígena

Para melhor compreendermos o discurso e a resistência de Lyrio do Vale, bem como os conflitos entre este sujeito social e o Serviço de Proteção aos Índios, convém destacarmos alguns pontos sobre os conceitos de identidade e resistência.

A identidade é caracterizada essencialmente pela forma como nós próprios nos vemos, ou seja, é um sentido do “eu” que se conjuga com a forma como os outros nos percebem. O conceito de identidade tem sido muito discutido e ampliado ao longo do tempo por estudos de cunho psicológico, filosófico, antropológico ou sociológico. A década 1970 permitiu o desenrolar de profundas transformações no modo de pensar as questões sociais, as culturas e as identidades. Desde então, temos estudos que apresentam sociedades e sujeitos multiculturais.

Para este capítulo, abordaremos conceito de identidade a partir dos estudos de Manuel Castells (1999), que compreende a identidade como

o processo de construção de significado com base em um atributo cultural, ou ainda um conjunto de atributos culturais inter-relacionado, o(s) qual(is) prevalece(m) sobre outras fontes de significado. Para um determinado indivíduo ou ainda um ator coletivo, pode haver identidades múltiplas. (CASTELLS, 1999, p. 22)

O autor também corrobora que as identidades constituem fontes de significado para os próprios atores que a internalizam e constroem significados que os autodefinem em um contexto marcado pelas relações de poder. Assim, toda identidade é construída, seja por um grupo ou por um sujeito, a partir da necessidade de reorganização de significados em função de projetos, pessoais ou sociais, que se alteram no espaço e no tempo. (CASTELLS, 1999, p. 23-24)

Para Boaventura de Souza Santos (1993), as identidades culturais não são rígidas e imutáveis, mas sim produzidas pela transitoriedade dos sujeitos no espaço e no tempo. Para o autor, mesmo as identidades que se fazem compreender como sólidas²⁵, estão em constantes processos de transformação, negociações e polissemias. Ele define que “identidades são, pois, identificações em curso” (SANTOS, 1993, p. 31).

Segundo Stuart Hall (2003), neste contexto de negociação surge identidades culturais em transição, resultantes do diálogo entre diferentes tradições culturais e

²⁵ Boaventura de Sousa Santos compreende como identidades sólidas as seguintes definições: homem, mulher, país africano, país latino-americano ou país europeu.

misturas do mundo globalizado: essas são as novas identidades ou identidades híbridas. A identidade é construída socialmente e desenha escolhas políticas de grupos humanos. A reivindicação das identificações encontra-se num quadro de dividendos políticos sendo necessária uma observação primordial do lugar de fala desses sujeitos contemporâneos.

Destaca-se nesse processo de construção de identidade, a *identidade de resistência*, definida por Castells (1999). Para o autor a *identidade de resistência* é criada por indivíduos que se encontram em situações de desvalorização e/ou estigmatização pela lógica da dominação social. Esses indivíduos criam identidades que se destinam à resistência diante da opressão política, econômica ou social. Para Castells, esse é um dos processos mais importantes para a sobrevivência diante dos princípios dominantes. (CASTELLS, 1999, p. 24-25)

Na concepção de Michel Foucault (1979), poder e resistência se complementam. Ambos frequentam o mesmo campo de batalha. Não se trata de um contrapoder organizado e planejado em uma “grande recusa”, mas de resistências plurais e locais. Onde existe poder, existe resistência e possibilidade de luta. “Para resistir, é preciso que a resistência seja como o poder. Tão inventiva, tão móvel, tão produtiva quanto ele.” (FOUCAULT, 1979, p. 241).

Ainda de acordo com Foucault, as várias formas de resistência articulam-se em três tipos de luta: 1) contra as formas de dominação (étnica, social e religiosa); 2) contra as formas de exploração que separam os indivíduos daquilo que eles produzem; e 3) contra as formas de sujeição, ou seja, contra a submissão da subjetividade, sendo esta última a mais importante para ele na atualidade, tendo em vista que:

São lutas que questionam o estatuto do indivíduo: por um lado, afirmam o direito de ser diferente e enfatizam tudo aquilo que torna os indivíduos verdadeiramente individuais. Por outro lado, atacam tudo aquilo que [...] força o indivíduo a se voltar para si mesmo e o liga à sua própria identidade de um modo coercitivo (FOUCAULT, 1995, p. 235).

Para Foucault (1995), as formas de resistências não são nem a favor nem contra o indivíduo, mas sim batalhas contra os dispositivos de poder que confinam e fixam o indivíduo à sua própria identidade. Assim, a resistência caracteriza-se essencialmente pela luta que é capaz de produzir novas formas de subjetividade através da recusa das individualidades que foram impostas historicamente, no intuito de transformar. Resistir é lutar contra as formas de sujeição.

Desta forma, compreendemos por resistência, o esforço em defender um ideal contra a autoridade constituída. Desde o Brasil colonial, grupos indígenas criaram formas de resistir aos mandos dos europeus. Em diferentes contextos, grupos indígenas organizaram lutas armadas ou políticas contra a autoridade colonial. A resistência indígena ganhou força e destaque com o tempo.

De acordo com Ronaldo Vainfas (1992), durante o período de colonização, quando as idolatrias precisavam ser combatidas através das missões e das práticas inquisitoriais, os povos indígenas entrelaçaram suas estruturas e práticas simbólicas aos domínios religiosos, políticos e culturais dos europeus. Para o autor, as idolatrias eram a manifestação global da resistência cultural indígena.

As *idolatrias ajustadas* são definidas por Vainfas como “[...] práticas em que o indígena mostrava-se apegado ao passado e à tradição sem desafiar frontalmente quer a exploração colonial, quer o primado do cristianismo [...]” (1992, p. 30). Essas idolatrias são as resistências cotidianas que evitam as perseguições do poder. Cultuar ou recusar a tradição, dependia do contexto em que os indígenas estavam presentes. Longe da luz colonizadora, as atividades eram envolvidas pelos símbolos tradicionais, culto aos ancestrais, presságios e sacrifícios. Mas quando o espaço estava dominado pelo colonizador, os indígenas reorganizam suas práticas cotidianas e o processo aculturador se destacava. Nesse modo de resistência, variados grupos indígenas sobreviveram e preservaram suas identidades. (VAINFAS, 1992, p. 31)

Na contramão das formas de resistência ajustadas, o autor destaca as *idolatrias insurgentes*, a resistência que se traduzia em guerras de imaginários ou guerras físicas. Vainfas defende que as *idolatrias insurgentes* são “[...] marcadas antes de tudo pelo caráter sectário dos movimentos e pelo discurso hostil ao europeu, sobretudo à exploração colonial e ao cristianismo” (VAINFAS, 1992, p. 32).

Muitas foram as revoltas dos grupos indígenas e guerras contra os colonizadores europeus. Com o passar do tempo, as resistências ganharam mais força, movimentos concretos e apoio de outros setores. A noção de resistência, interpretada e (re)elaborada, permite as transformações e evidencia os campos das batalhas entre os sujeitos e grupos sociais.

3.2 Aspectos sobre a atuação de Lyrio Arlindo do Vale

3.2.1 A construção da identidade de *índio civilizado*

Lyrio Arlindo do Vale se autorrepresentava como índio, civilizado, trabalhador, agente político e se percebia, dentro da sociedade brasileira da década de 1940, como conhecedor dos problemas indígenas e capaz de salvar seus irmãos, tanto os ainda emergidos em modos de vida primitivos, como os que ele já considerava *civilizado*, dos problemas que prejudicavam os povos indígenas.

Ele saiu de sua taba, localizada no Rio Capim, Pará, para ser educado em um seminário de padres e em 1911 passou a servir de encarregado na Missão Rondon, organizada pelo recém-criado Serviço de Proteção aos Índios e Localização dos Trabalhadores Nacionais. Tão logo, Lyrio do Vale afirma ter passado a contestar a política indigenista, pois o Posto Indígena do Rio Capim, onde ele estava servindo, era apenas um decreto, não havia trabalho e muito menos assistência aos índios. Após suas reclamações, ele foi alocado no Posto Indígena do Rio Jamari, onde ele encontrou o trabalho da Missão Rondon.²⁶

O trabalho não remunerado no Serviço de Proteção de índios fez Lyrio se afastar, ainda em 1911, para estudar e se organizar para defender os povos indígenas. E em 1912, Lyrio estava se preparando em sua taba:

“[...]foi ali que encontrei conforto para estudar no seminário dos padres, estudei agricultura tanto prática como teoria, estudei até 1922, depois um dever me obrigou a abandonar os estudos, eu precisava da carteira de reservista.”²⁷

No ano de 1929 Lyrio estava no Rio de Janeiro acompanhando do deputado federal José Joaquim Seabra, ex governador da Bahia, para trabalhar na candidatura de Getúlio Vargas à presidência da República. Seu propósito de cuidar dos povos indígenas do Brasil estava cada vez mais próximo. Em 1936, ele foi nomeado Delegado do Serviço de Proteção aos Índios, cargo que lhe deu o direito de exercer as táticas e

²⁶ *Memorial de Lyrio Arlindo do Vale para o Presidente Getúlio Vargas*, Rio de Janeiro, setembro de 1945, p. 3. Microfilme 1A – 02572.

²⁷ *Memorial de Lyrio Arlindo do Vale para o Presidente Getúlio Vargas*, Rio de Janeiro, setembro de 1945, p. 3. Microfilme 1A – 02572.

técnicas impostas pelo SPI para dar assistência aos índios.²⁸ Lyrio afirmou que foi “nomeado delegado do S.P.I. [...], a fim de prestar assistência aos índios do posto de alcobaça, e os índios anaubés do rio cariri, trabalei sem conforto sem a proteção do S.P.I e nada ganhando.”²⁹

Além da sua identidade indígena, Lyrio também se afirmava *civilizado* uma vez que mesclava características da cultura indígena com aspectos da cultura brasileira. Para compreendermos sua autodefinição de índio *civilizado*, é necessário resgatar Darcy Ribeiro (2010, P. 26), que afirma que a integração dos indígenas não significa assimilação ou perda da identidade cultural dos mesmos. Como forma de resistência, grupos indígenas se integraram, desde sempre, aos novos formatos culturais para aprenderem a lidar com o outro e não perderem suas identidades culturais.

Convém ressaltar que a resistência indígena se fez em diversas maneiras, em vários momentos. Os aldeamentos, por exemplo, formavam uma frente de resistência, onde as várias formas de resistência tiveram visibilidade por estarem inseridas na sociedade colonial. De acordo com Friedrich Câmara Siering (2008), o resultado dessa convivência administrada foi um conjunto de estratégias indígenas de camuflar a sua luta e resistência, dando aos administradores a falsa perspectiva de que os índios aldeados estavam efetivamente englobados pelo mundo colonial e fadados ao fim enquanto unidades culturais autônomas.

Quando Lyrio do Vale assumiu a identidade de *civilizado*, ele não excluiu sua identidade de índio tembé. Ele passou a lutar para legitimar sua identidade de índio tembé civilizado como modelo de resistência às ações do Serviço de Proteção aos Índios. Por isso, precisamos considerar a incessante busca de Lyrio pelo reconhecimento como protetor dos índios, assim como sua representação enquanto salvador da causa indígena no Brasil.

Desta forma, Lyrio não estava enquadrado na noção de identidade ligada à ideia de um sujeito unificado, mas sim na perspectiva de que um sujeito pode assumir diferentes identidades na sociedade. Identidades moldadas de acordo com seus ideais, referências culturais e preferências políticas. Isso porque estamos pensando na identidade como sugere Diana Araujo Pereira (2009, p. 65-66), “móvel e adaptável,

²⁸ *Memorial de Lyrio Arlindo do Vale para o Presidente Getúlio Vargas*, Rio de Janeiro, setembro de 1945. Microfilme 1A.

²⁹ *Memorial de Lyrio Arlindo do Vale para o Presidente Getúlio Vargas*, Rio de Janeiro, setembro de 1945. Microfilme 1A_02573

flexível e fragmentada”, o que não permite que o sujeito tenha apenas uma posição no meio social. Se tudo é transitório e instável, não existem motivos para que o homem tenha apenas uma identidade.

Cabe ressaltar que com a chegada dos europeus na América, as próprias aldeias passaram a ser consideradas como espaço de reconstrução de identidades e de mestiçagem intensa, no qual diferentes grupos étnicos misturavam-se entre si e com vários outros grupos étnicos e sociais que viviam e frequentavam as aldeias. De acordo com Maria Regina Celestino de Almeida (2003), dentro das aldeias coloniais e fora delas, os índios aldeados conviviam e se misturavam com negros, brancos pobres e mestiços. Além disso, as interações entre sertões, aldeias e cidades eram intensas.

O encontro entre etnias distintas permite a emergência de movimentos de reelaboração de identidades, uma vez que os grupos se percebem culturalmente diferenciados. As noções de pertencimento e diferença engrenam o processo de reconstrução das identidades, retoma antigas tradições e constrói novas formas de organização baseadas no passado e no presente. Assim, temos alterações na composição sociocultural de grupos étnicos.

O contato de Lyrio com outras culturas, levando em consideração que ele saiu de sua tribo para estudar em um seminário de padres, passou por outras cidades, conviveu no cenário político e apreendeu os princípios da política indigenista, lhe deu a autorrepresentação de índio *civilizado*. Essa autorrepresentação somada a sua atuação e busca pelo exercício do poder junto aos povos indígenas, foi alvo de polêmicas com o Serviço de Proteção aos Índios.

A identidade de Lyrio foi construída em função dos papéis que ele queria exercer dentro da sociedade brasileira junto aos indígenas. Para Manuel Castells (1999), a construção da identidade se dá a partir de vários aspectos que são processados pelos indivíduos, grupos sociais e sociedades. Aspectos que funcionam como materiais que vão sendo reorganizados de acordo com as tendências sociais e projetos culturais de cada grupo ou indivíduo, assim como sua visão de tempo e espaço. A construção da identidade acontece de acordo com necessidades do indivíduo, dentro do contexto social em que ele se encontra e a partir das suas ambições. O que explica o fato de um sujeito histórico se entender como pertencente em vários grupos sociais ao longo de sua vida social. (CASTELLS, 1999, p. 23) Enquanto indivíduo social, Lyrio inter-relacionava

seus atributos culturais para construir seus significados, o que lhe dava múltiplas identidades, mas também contradições na sua autorrepresentação e ações sociais.

Para Stuart Hall (2000) a identidade é instável, estando sempre aberta às mudanças e contornos que as necessidades de um indivíduo podem apresentar. As identidades são, de acordo com Hall (2000, p. 108):

“multiplamente construídas ao longo do discurso, práticas e posições que podem se cruzar ou serem antagônicas. As identidades estão sujeitas a uma historicização radical, estando constantemente em processo de mudança e transformação”.

Hall (2000), assim como Castells (1999), compreende que as identidades são construídas, percebe que para tal construção o sujeito se utiliza de recursos da história e da cultura, mas não para produzir o que se é, mas sim para produzir o que ele pode se tornar. O processo de construção seria então, uma negociação com os caminhos que o indivíduo deseja seguir, com práticas e estratégias específicas, submetidas ao jogo de poder. (HALL, 2000, p. 108-109) Ou seja, as identidades são instáveis. Estão de acordo com a interpretação da realidade e compreensão do sujeito no tempo e no espaço.

A partir da perspectiva de que uma identidade sempre pode ser atravessada por outras identidades, pois o sujeito assume variados papéis nas diferentes estruturas sociais do mundo moderno, de fato, sempre existirão possibilidades de tensões, pois como afirma Liv Sovik (2003, p. 15), “sempre há tensão quando se fala em mistura cultural, mestiçagem e hibridismo”.

Ainda de acordo com Sovik (2003), quando pensamos em identidades, sempre nos deparamos com paradoxos que acabam se desfazendo quando se entende que a identidade é um lugar que se assume, “uma costura de posição e contexto, e não uma essência ou substância a ser examinada” (2003, p. 16). Sendo assim, as identidades são situações, posturas assumidas pelo homem, que podem ter curta ou longa duração, dependendo do contexto em está inserida.

No entanto, Anthony Giddens (2000) compreende a identidade e a individualidade como questões presentes em todas as sociedades e grupos sociais, tanto nas culturas tradicionais quanto nas pré-modernas. O que um indivíduo se torna depende das ações em que ele se envolve e das escolhas que ele faz. Escolhas que são feitas a partir do sentido de futuro, presente e passado que todo indivíduo carrega consigo e que fazem parte de suas atividades e constituem a autoidentidade.

Giddens (2000) ainda afirma que os homens, ao longo da vida, adquirem autonomia. Essa autonomia deriva da capacidade de expandir o âmbito de experiências mediadas apenas por um determinado grupo do qual esse homem pertence desde o começo da vida. Com a autonomia esse sujeito passa a ter familiaridade com propriedades de objetos e eventos fora das situações imediatas de envolvimento. E sendo assim, o homem pode adquirir experiências exteriores ao seu grupo social e familiar, podendo fazer parte de diversos grupos sociais que irão constituir sua identidade.

Partindo dessa perspectiva, compreendemos como índio, todo o indivíduo reconhecido como membro por uma comunidade nativa da América Antiga e que se identifica etnicamente diferente da sociedade nacional. Em suma, um grupo ou indivíduo pode ser considerado indígena se assim for considerado pela população que os cerca. De acordo com Eduardo Viveiros de Castro (2006), o índio não precisa aparecer índio, se vestir como tal. Fundamental mesmo é se sentir índio

“Índio não é uma questão de cocar e pena, urucum e arco e flecha, algo de aparente e evidente nesse sentido estereotipificante, mas sim uma questão de “estado de espírito”. Um modo de ser e não um modo de aparecer. Na verdade, algo mais (ou menos) que um modo de ser: a indianidade designava para nós um certo modo de devir, algo essencialmente invisível mas nem por isso menos eficaz: um movimento infinitesimal incessante de diferenciação, não um estado massivo de “diferença” anteriorizada e estabilizada, isto é, uma identidade”. (Viveiros de Castro, 2006, p.42)

No entanto, cabe ressaltar que as variadas culturas indígenas modificam-se e reelaboram-se com o passar do tempo, assim como qualquer outra cultura. No que diz respeito à identidade étnica, as mudanças ocorridas nas sociedades indígenas, como a adoção do idioma português, o uso de vestimentas da sociedade nacional, acesso a escola e até novos hábitos alimentares, não faz com que percam suas identidades étnicas e deixem de ser indígenas. Isso nos permite reconhecer que Lyrio Arlindo do Vale, mesmo assumindo aspectos externos a sua identidade de índio, adotando uma postura *civilizada*, não deixou de ser índio.

Paula Caleffi (2003) afirma que ser índio é uma categoria de luta, resistência “[...] uma identidade que, de atribuída tornou-se politicamente operante, justamente por somar sob uma única classificação grupos étnicos diferenciados, que tiveram nesta soma sua força aumentada” (CALLEFI, 2003, p.176-7). Segundo a autora, as categorias, ou grupos, são dotadas de poder político, e podem ser enfraquecidas caso a identidade

étnica seja negada, tendo em vista o critério da autoidentificação e identificação por outros.

Carneiro da Cunha (2013) afirma que o determinismo “quem é índio e quem não é”, fica evidente nos processos de reivindicação de terras. Assim, grupos contra os povos indígenas se aproveitam da impossibilidade de se estabelecer esse limite para alimentar ofensas e discussões contra os direitos indígenas e assim assegurar seu monopólio da terra: “para burlá-lo [o direito dos índios à terra], inaugura-se um expediente utilizado até hoje: nega-se sua identidade aos índios. E, se não há índios, tampouco há direitos”. (CARNEIRO DA CUNHA, 2013, p. 265)

Caroline Kraus Luvizotto (2009), discutindo os conceitos de etnicidade e identidade étnica nas obras de Frederick Barth, afirma que é possível definir grupo étnico como uma forma de organização social, que expressa uma identidade diferente nas relações com outros grupos e com a sociedade mais ampla. A identidade étnica é utilizada como forma de estabelecer os limites do grupo e de reforçar sua solidariedade.

Para a autora, a continuidade de um grupo étnico não pode ser explicada em termos de manutenção de sua cultura tradicional, mas depende da manutenção dos limites do grupo, da dicotomia contínua entre membros e não membros. Os traços culturais que demarcam os limites do grupo podem mudar a partir das relações estabelecidas com outros grupos, e a cultura pode ser objeto de transformações, sem que isso implique o esvaziamento da solidariedade étnica. (LUVIZOTTO, 2009, p. 31)

Mas afinal, o que Lyrio compreendia como índio civilizado? Analisando o Memorial enviado ao Presidente Getúlio Vargas, no qual Lyrio, por diversas vezes afirmou ser civilizado e capaz de civilizar outros índios, entendemos que para esse indivíduo, ter conhecimento das técnicas agropecuárias e das doutrinas do SPI eram prerrogativas para ser civilizado.

Sua noção de civilização estava baseada na construção cultural de integração dos indígenas na sociedade nacional, amplamente divulgada no Brasil durante o governo do presidente Getúlio Vargas. Lyrio do Vale era um exemplo de como o indígena do período de construção do estado nacional brasileiro era educado para aderir ao novo processo civilizatório. Mas nesse processo, os grupos indígenas se apropriavam daquilo que os interessava para barganhar elementos necessários para a manutenção e reinvenção das suas culturas a partir das possibilidades dadas pelo governo que visava

converter os índios em cidadãos comuns, adaptados aos modos sociais e culturais da sociedade nacional.

Michel de Certeau (1996) afirma que as relações que os homens estabelecem entre si resultam de um incessante processo de construção. É no fazer cotidiano que as relações se constroem, apesar de, não raro, ser percebido um conjunto normativo que regulamente essas relações. Certeau, ao avaliar a colonização espanhola entre as etnias indígenas e referindo-se a um período anterior ao século XIX, afirma que:

O sucesso da operação foi alterado a partir das intervenções feitas pelos próprios índios que mesmo subjugados ou até mesmo consentindo, muitas vezes estes indígenas usavam as leis, as práticas ou as representações que lhes eram impostas pela força ou pela sedução, para outros fins que não os dos seus conquistadores. Faziam com elas outras coisas: subvertiam-nas a partir de dentro – não rejeitando-as ou transformando-as (isto acontecia também), mas por cem maneiras de empregá-las a serviço de regras, costumes ou convicções estranhas à colonização da qual não podiam fugir. Eles metaforizavam a ordem dominante: faziam-na funcionar em outro registro. (CERTEAU, 1996, p. 94)

Norbert Elias (1993) nos oferece algumas pistas importantes para interpretarmos o contexto dessas mudanças. O autor indica três condições definidoras do processo civilizatório: o monopólio do Estado sobre a força física, a normatização dos comportamentos através da codificação dos costumes e o grau de interesse que os indivíduos possuem em acatar as normas de comportamentos ditas civilizadas, abrindo mão de sua força em nome da capacidade de persuasão e influência.

Em relação à última consideração analisada por Elias, ou seja, instituir entre os sujeitos a respeitabilidade às normas de comportamentos civilizados, sempre esteve o ponto de maior tensão nas relações entre Governo e índios. O grande desafio enfrentado pelos agentes responsáveis pela catequese era o de encontrar argumentos, dentro da lógica dos indígenas, que os permitissem produzirem suas estratégias de convencimento. Produzir entre os índios a ideia de “vida social” dentro da lógica civilizacionista parecia uma tarefa cada vez mais urgente para as elites dirigentes.

De acordo com Carlos Frederico Marés (1992), as culturas indígenas não se perdem. As sociedades indígenas atuam sempre na reconstituição de uma identidade diferenciada. Essa percepção, segundo o autor, só foi possibilitada, ou enfatizada, por mudanças históricas recentes, especialmente os novos direitos estabelecidos pela Constituição de 1988 – entre eles, os direitos a terras e à diferença cultural. Sendo assim, Cunha (1986) explica que o que define uma cultura não são seus traços

constitutivos, mas sim o estabelecimento da fronteira entre um e outro, o que é feito pela atribuição da diferença, pelos traços diacríticos.

A intenção de Lyrio do Vale era ser reconhecido como índio civilizado capaz de organizar a política indigenista do Serviço de Proteção aos Índios. Ao expor seus desejos e ideais, ele demonstrou características culturais que ultrapassavam as barreiras do que era ser índio na década de 1940, e por tanto contrariava os pressupostos do Serviço de Proteção aos Índios.

Acreditando que por obter conhecimentos acerca das culturas indígenas e influências da sociedade nacional, Lyrio Arlindo do Vale acreditava ser o homem ideal para representar os interesses dos índios junto à política indigenista do país. Sendo assim, compreendemos que Lyrio construiu sua identidade e exerceu seus papéis de acordo com suas experiências e necessidades impostas para conquistar seus objetivos.

Personagem ambivalente, ele pode ser apresentado como o exemplo bem sucedido do esforço do Serviço de Proteção aos Índios em civilizar os silvícolas. A sua atuação preocupou o SPI, que passou a considerá-lo “oportunista”. Os confrontos entre as práticas culturais e representações do Serviço de Proteção aos Índios e as adotadas por Lyrio do Vale são marcantes, pois apresentaram as diferenças nas formas de conduzir a política indigenista.

3.2.2 O “protetor e salvador” dos índios: as estratégias políticas de Lyrio Arlindo do Vale

Ao buscar contato com dois personagens importantes para os povos indígenas, Getúlio Vargas e Rondon, a intenção de Lyrio do Vale era ser reconhecido como índio civilizado capaz de organizar, pelo menos no Estado do Pará, a política indigenista conduzida pelo Serviço de Proteção aos Índios. Ao expor seus desejos e ideais, ele demonstrou características culturais que ultrapassavam as barreiras do que era ser índio na década de 1940, e por tanto contrariava os pressupostos do Serviço de Proteção aos Índios.

Em setembro de 1945, Lyrio morava no subúrbio do Rio de Janeiro, no bairro Vaz Lobo, com os seus dois filhos mais velhos, e buscava reconhecimento enquanto

índio habilitado a contribuir para o bom andamento da política indigenista. Para tanto, ele enviou, nessa mesma data, um memorial ao presidente da república Getúlio Vargas e uma carta para Cândido Mariano Rondon, ambas com objetivo de ser nomeado Inspetor Geral do Pará e conseguir apoio para realizar alguns projetos:

Não só da nomeação que preciso como também o auxílio de Vossa Ex. Fundarei escolas com ensino pratico de agricultura e avicultura principalmente o desenvolvimento da pecuaria e a suino cultura.

Farei um centro agrícola em minha terra, no falso posto que ocupei farei a união dos índios turis do rio acara, e os índios ananbés do rio carari, com os índios tenbés e amanajás de minha taba em minha terra, paçificarei os índios gaviões e urubus que constantemente atacam o posto de alcobaça, onde com os meus próprios olhos pude observar a falta de patriotismo da quele posto, la so existia os nomes dos empregados que não eram pagos pelos serviços prestados a quele posto.³⁰

O memorial de Lyrio do Vale nos apresenta um indígena já atraído e integrado a proposta do progresso econômico do país, seja pelo projeto de fundar escolas de agricultura e criação de animais no Pará, ou pela proposta de mediar a relação do homem branco com os índios. Aproveitando sua posição de índio integrado a sociedade, o cacique usa suas estratégias para conseguir o emprego almejado e outros objetivos. Ele também expressa aceitação e elogia a ordem política instaurada por Getúlio Vargas, bem como a sua dedicação aos povos indígenas: “Vejo na Vossa pessoa o salvador dos Brasileiros, e a solução para os problemas do Brasil [...] Pode estar certo que de que todos estão com Vossa Ex., quer na guerra quer na paz.”³¹

Quando ele pediu um emprego a Getúlio Vargas, ele também cobrou tudo que o presidente prometia e afirmava em seus discursos, tanto para os indígenas quanto para os trabalhadores, bem como a proximidade entre o chefe da nação, que era considerado pai das classes mais desfavorecidas, e o povo: “[...] estou nesta capital para falar diretamente com Vossa Ex. e tenho certeza de que Vossa Ex. conpriendera os sentimentos de um índio brasileiros.”³²

Lyrio do Vale selecionou os elementos que melhor convinham aos seus interesses, partindo do pressuposto da doutrina trabalhista do Estado Novo e visando reforçar seu pedido, uma vez que os discursos de Vargas eram de amparo e proteção aos trabalhadores nacionais. Ele também usou o discurso do presidente em relação aos

³⁰ *Memorial de Lyrio Arlindo do Vale para o Presidente Getúlio Vargas*, Rio de Janeiro, setembro de 1945. Microfilme 1A_02573

³¹ *Memorial de Lyrio Arlindo do Vale para o Presidente Getúlio Vargas*, Rio de Janeiro, setembro de 1945. Microfilme 1A - 02573

³² *Memorial de Lyrio Arlindo do Vale para o Presidente Getúlio Vargas*, Rio de Janeiro, setembro de 1945. Microfilme 1A - 02527

indígenas, que previam uma série de direitos, dentre eles a proteção e o trabalho aos povos considerados nativos. Assim, ele se apropriou de elementos do discurso dominante e os reelaborou de acordo com os seus interesses:

Conto com o apoio de Vossa Ex. para cumprir a promessa feita as índios do Brasil. confio em Vossa Ex. este pedido, porque e amigo do trabalhador e da direito a quem quer trabalhar, embora nada ganhando estarei contribuindo para a grandeza do nosso Brasil.³³

Para deixar clara a situação de trabalho dos indígenas, Lyrio falou dos serviços que ele havia prestado ao Serviço de Proteção aos Índios, destacando que seus esforços foram sem remuneração, o que não cabia em um governo que garantia direitos trabalhistas para o povo.

E tenho competência para ser nomeado espetor em minha terra, como provas de trabalhos prestados ao S.N.P.I. [Serviço Nacional de Proteção aos Índios] e não bastando provarei com documentos, que venho trabalhando sem nada ganhar em prol da grandesa do Brasil.³⁴

Quando ele trabalhava como encarregado no Posto Indígena do Rio Capim também nada ganhava. Em 1929 ele foi para o Rio de Janeiro para trabalhar na candidatura de Vargas, voltou para sua tribo em 1932 para continuar seu trabalho no PI do Rio Capim, sem remuneração. Em 1934 ele foi nomeado delegado do Serviço de Proteção aos Índios, prestou assistência aos indígenas do posto de Alcobaça, um trabalho de grande responsabilidade, mas Lyrio também não ganhava salário.³⁵

Lyrio apresentava grande admiração por Marechal Rondon. Ele agradece a Getúlio Vargas pela posição dada a Rondon, o homem que sempre protegeu os índios, venceu as mortes dos sertões e dedicou-se a pacificar os grupos mais arredios. Lyrio tinha a intenção de seguir os passos de Rondon e substituí-lo se possível.

Rondon protegeu os índios ate quando pode embrenhar-se nas matas levar o conforto aos índios, la onde os brancos tem medo de ir.[...] Eu poderia seguir os seus exemplos como seu diçipulo repetirei suas façanhas, mas Rondon esqueceu de mim, esqueceu de nossos irmãos esqueceu de que os índios ainda presisão de proteção, proteção do índio para o índio, embora quera proteger os índios ja não pode mais porque ele esta muito cansado, mas [d]evia ver que os índios sentiram a sua falta não devia passar a diretoria do S.P.I para brancos, e sim

³³ *Memorial de Lyrio Arlindo do Vale para o Presidente Getúlio Vargas*, Rio de Janeiro, setembro de 1945. Microfilme 1A_ 02529

³⁴ *Memorial de Lyrio Arlindo do Vale para o Presidente Getúlio Vargas*, Rio de Janeiro, setembro de 1945. Microfilme 1A_ 02523 – grifo meu.

³⁵ *Memorial de Lyrio Arlindo do Vale para o Presidente Getúlio Vargas*, Rio de Janeiro, setembro de 1945. Microfilme 1A_ 2526-2527

para os índios competentes e civilizados, para contínuar a sua digníssima carreira protetora.³⁶

Elogiando o conhecimento que Rondon tinha sobre os povos indígenas do Brasil, Lyrio lhe escreveu uma carta informando que enviaria um memorial a Getúlio Vargas, pedindo que diretor do CNPI desse ao Presidente da República boas referências sobre sua pessoa.

Sou obrigado enviar um memorial ao presidente da república declarando os meus sentimentos. Conto com o auxílio do Dr. Getúlio Dorneles Vargas, que no decorrer de dois anos aparecera Belem do Pará, os primeiros produtos dos índios [...] Espero desta vez não faltar, com este pedido, e dar boas informações sobre a minha pessoa.³⁷

Lyrio demonstra preocupação com as informações que poderiam ser dadas sobre ele e sobre a situação dos indígenas no norte do Brasil. Certamente, ele temia as informações dadas pelo SPI. Com isso, ele sugeria que o Presidente Getúlio Vargas buscasse informações sobre tudo que lhe foi exposto com um senhor de nome João Alberto, sem recorrer aos funcionários do Serviço de Proteção aos Índios, pois lá todos seriam contra as suas palavras.

Ele também descreveu de forma contundente a situação dos indígenas no Brasil. Para ele, desde 1500 os indígenas sofriam com os problemas causados pelos brancos, como a exploração e os conflitos por terras, e por sujeitos, que segundo ele, não têm competência para dar proteção aos povos nativos. Protestando contra os inspetores do norte do país, Lyrio deu como exemplo, o desleixo com os índios Canela e Guajajara, já catequizados, mas sem terras para trabalhar, pois o Inspetor do Estado do Maranhão, José da Gama,

nada fez, podendo adubar grandes terras pertencentes aos índios, para fins de criação muitas pastagens, e para lavouras muitas terras próprias de arroz e para muitos outros cereais, estas terras ainda hoje estão em perfeito estado de abandono, enquanto os índios inofensivos a esperar-me com ferramentas e sementes, para sanar a miséria que aflige os índios[...]³⁸

Como exemplo das guerras entre índios e brancos, ele falava da situação conflituosa entre os índios Urubu e Gavião contra os agentes do Serviço de Proteção aos Índios:

³⁶ *Memorial de Lyrio Arlindo do Vale para o Presidente Getúlio Vargas*, Rio de Janeiro, setembro de 1945. Microfilme 1A_02573

³⁷ *Carta de Lyrio Arlindo do Vale ao General Cândido Mariano Rondon*, Rio de Janeiro, setembro de 1945 – Microfilme 335 - 00786 – 00787.

³⁸ *Memorial de Lyrio Arlindo do Vale para o Presidente Getúlio Vargas*, Rio de Janeiro, setembro de 1945. Microfilme 1A_02528.

os índios gaviões e urubus que vivem em constantes guerras com os brancos, que invadem os seus domínios, e os índios vingam-se nos camponeses que nada tem haver com eles, os índios gaviões e urubus nada quer com os brancos do S.P.I. porque sabem que são ladrões e espoliadores.³⁹

Não obstante, no mesmo texto Lyrio faz algumas críticas aos serviços dispensados aos indígenas e a falta de cuidado com os funcionários do órgão indigenista, que além de não conseguirem cuidar dos indígenas da forma ensinada por Rondon, passavam por muitas dificuldades nos PI's, como falta de saneamento básico e alimentação. Lyrio ainda destacou as injustiças e a opressão aos índios e a falta de orientação à boa conduta nas ações do Serviço de Proteção aos Índios.

Como base para o seu discurso, ele deu ênfase a situação de penúria que o próprio Getúlio Vargas presenciou em seu encontro com os indígenas na viagem presidencial à Ilha do Bananal:

Vossa Ex. e testemunha ocular quando em 1941 visitou a ilha do bananal. Vossa Ex. os encontrou em perfeito abandono todos nus como Pedro Alvares cabral os encontrou, quando descobriu o Brasil. Se hovesse proteção aos índios, Vossa Ex. os encontraria todos vestidos com suas plantações e criações em perfeito estado de progresso.⁴⁰

Suas críticas se baseavam em suas vivências pelo Brasil. Ele denunciou os inspetores da região que ele tinha interesse em cuidar, descreveu a falta de patriotismo do Posto Indígena de Alcobaça e a corrupção praticada pelo inspetor major Filadelpho Cunha e o subinspetor Raymundo Maia. De acordo com Lyrio, “[...] a verba que constituía a manutenção dos índios, ficava para eles, se abrir O enquerito lá ainda encontrara a pura verdade.”⁴¹

De acordo com Gomes (2012), a corrupção no Serviço de Proteção aos Índios foi comum em toda a sua existência, principalmente quando Rondon deixou de ser o diretor responsável pela execução da proteção aos índios. Em um território vasto, com situações muito diferentes para uma política indigenista nacional, que nem sempre era bem aceita pelos gestores regionais, são muitos os casos de maus tratos e mau uso da verba pública destinada aos projetos de tutela e proteção aos índios. A extinção do SPI em 1967 se deu após escândalos de corrupção e crimes contra os indígenas que envolviam o órgão.

³⁹ *Memorial de Lyrio Arlindo do Vale para o Presidente Getúlio Vargas*, Rio de Janeiro, setembro de 1945. Microfilme 1A_02528

⁴⁰ *Memorial de Lyrio Arlindo do Vale para o Presidente Getúlio Vargas*, Rio de Janeiro, setembro de 1945. Microfilme 1A_02532

⁴¹ *Memorial de Lyrio Arlindo do Vale para o Presidente Getúlio Vargas*, Rio de Janeiro, setembro de 1945. Microfilme 1A_02527

Lyrio continuou suas críticas declarando que:

Desde 1911 que a nação gasta milhões de cruzeiros para proteger os índios, e ate agora não apresentaram resultados satisfatórios, isto é porque temos varios espetores civis e militares que ate hoje nada fiseram, nada pelos índios [...] Nenhum espetor ate hoje não fez o plano que faço, trabalhar pelo Brasil, pois se fizessem em todos os logares onde ha índios todos seriam creadores e agricultores.⁴²

Acreditando na corrupção dos agentes do Serviço de Proteção aos Índios, reclamou os direitos dos indígenas, o fim da escravidão, das manobras e dos descaminhos dos funcionários do SPI. Mas ainda assim, ele compreendia a política protecionista do governo e o ideal de integração dos indígenas à Nação, tanto que buscou colaborar com o Estado. Mas para ajudar ainda mais, Lyrio precisava do cargo de Inspetor Geral do Estado Pará, alegando que somente com a proteção e o poder concedidos pelo governo, ele teria a chance de salvar a causa indígena no Brasil.

O cargo de Inspetor Geral do Estado do Pará daria a Lyrio o poder de fiscalizar e organizar as estratégias dos Postos Indígenas da região. De acordo com João Pacheco de Oliveira (2011), o chefe da Inspetoria era responsável pelos recursos, financeiros e humanos, que eram organizados de acordo com os fundamentos do SPI, mas principalmente a partir de suas habilidades, experiências anteriores. Caberia a Lyrio buscar soluções para os atritos entre indígenas e sertanejos, orientar os Postos Indígenas a atuar com envolvimento e auxílio aos índios e aos projetos do SPI.

Lyrio esperava a nomeação como inspetor geral, pois além de competência e serviços prestados ao SPI, ele havia participado das campanhas a favor de Getúlio Vargas e tinha a intenção de fazer tanto pelos índios e pelo Brasil, quanto fez Rondon. Sua intenção era fazer Vargas compreender que ter índios cuidando das questões indígenas do país, era a lógica fundamental para a efetivação do projeto de fazer das terras do norte, grandes centros agrícolas, tendo índios como mão-de-obra principal. Os grupos indígenas do Pará, que segundo Lyrio estavam esquecidos, o aguardavam para trabalhar na lavoura e demais serviços.

Lyrio tinha a pretensão de usar os índios *civilizados* no seu projeto para a nova proteção aos índios. Para ele, “[...]quem pode dar proteção ao índio é o proprio índio, índios civilizados que querem ser aproveitados”⁴³. Sua compreensão de tutela aos índios

⁴² *Memorial de Lyrio Arlindo do Vale para o Presidente Getúlio Vargas*, Rio de Janeiro, setembro de 1945. Microfilme 1A_02529

⁴³ *Memorial de Lyrio Arlindo do Vale para o Presidente Getúlio Vargas*, Rio de Janeiro, setembro de 1945. Microfilme 1A_02573

estava além das propostas do SPI e estava fundamentada, principalmente no argumento de que os brancos, além de não saberem cuidar dos índios, estavam sempre a contrariá-los e desmoralizá-los:

Eu estou disposto a organizar a verdadeira proteção aos índios, porque o S.P.I. ultimamente não se interessa pelos índios, porque la só trabalham brancos, e brancos não se interessa pelos índios, os que interessam pelos índios são os índios civilizados que ate agora viveram esquecidos e desmoralizados na civilização.⁴⁴

Desta forma, ele sustentou a necessidade de receber a nomeação solicitada para dar apoio aos indígenas, servir como exemplo de indianidade e brasilidade. Como os brancos não conseguiam exercer a política indigenista, ele afirmava que:

Por estas razões vejo a nessecidade da nomeação e auxilio de Vossa Ex. para ser o espelho dos outros espetores que nada fazem pelos índios. Não quero ser como O espetor de goiaz que Vossa Ex. O nomeiou, quando em visita aos índios Carajás.⁴⁵

Inclusive, Lyrio sugeriu que a diretoria dos SPI fosse composta por índios competentes, já *civilizados*. E ele complementou sua argumentação afirmando que os índios que queriam trabalhar, não eram bem aproveitados pelo Serviço de Proteção aos Índios:

Eu estou aqui para mostrar que o índio tem vontade de trabalhar, quero mostrar que o índio tem vontade de ser agricultor, e creador. Vossa Ex. souber me aproveitar, eu saberei aproveita-los que mais tarde sera util a patria.⁴⁶

Confiando em Vargas, mas negando as ações do SPI, Lyrio também pretendia promover ações que culminassem em alianças entre os índios e não-índios, principalmente com os camponeses. Segundo ele, uma aliança firme asseguraria o progresso de suas realizações e da formação os índios em cidadãos brasileiros respeitáveis, preparados para o progresso do Estado.

Mesmo se posicionando a favor da *civilização* dos indígenas, Lyrio não deixou de demonstrar que a permanência de elementos indígenas em seu discurso. Ele falou da fé em Tupã e destacou para o Presidente o heroísmo de Poti em busca de liberdade e proteção para o povo indígena. Poti era compreendido por Lyrio como exemplo de coragem e liberdade. Ele também ressaltou que os indígenas com os quais mantinha

⁴⁴ *Memorial de Lyrio Arlindo do Vale para o Presidente Getúlio Vargas*, Rio de Janeiro, setembro de 1945. Microfilme 1A_02579

⁴⁵ *Memorial de Lyrio Arlindo do Vale para o Presidente Getúlio Vargas*, Rio de Janeiro, setembro de 1945. Microfilme 1A_02529

⁴⁶ *Memorial de Lyrio Arlindo do Vale para o Presidente Getúlio Vargas*, Rio de Janeiro, setembro de 1945. Microfilme 1A_02529

contato eram *civilizados*, mas continuavam praticando suas tradições: “Os índios ainda seguem as tradições de seus antepassados, seguem as oposição as guarridas, as combatividades de sua existência, e suas resistências e as suas tribus[...]”⁴⁷.

Lyrío, assim como outros indígenas que viviam fora de suas tribos, mesmo temporariamente, precisou conquistar uma forma para se sustentar e driblar as dificuldades encontradas nas grandes cidades, uma vez que não havia política de assistência aos índios que habitavam os centros urbanos. Assim, era comum, como ainda é, ter índios realizando trabalhos variados para sustentar a vida na cidade, seja em troca de dinheiro ou reconhecimento e acolhimento.

Em anexo a carta que ele enviou para o Marechal Rondon, há um prospecto referente às atividades de Lyrío e do índio Guaicurú Umburaé, em uma cidade de Minas Gerais. O documento refere-se não somente a uma palestra que os índios pretendiam dar para a população, mas também o ensinamento de algumas práticas da medicina indígena.

Os dois índios farão uma conferência em uma das Casas de Diversões da cidade, em assuntos inteiramente indígenas, discutindo a língua nativa: TUPÍ E GUARANÍ [...] atenderão com satisfação a todos os interessados [...] Não se trata de feitiçaria nem de bruxaria.⁴⁸

Outro documento apresentado a Getúlio Vargas, também confirmava a presença de Lyrío Arlindo do Vale na cidade mineira de Conselheiro Lafaiete, em abril de 1945. Lyrío estava lá para dar uma conferência sobre a vida e os costumes dos silvícolas e para destacar as boas realizações do governo de Vargas em função dos povos indígenas.⁴⁹ Ele também esteve na cidade de Barbacena, na mesma época, onde realizou outra conferência para falar do seu povo e de Vargas.

[...] o Cacique da tribo dos Tembés [...] realizou uma interessante conferência no Cine Brasil, mostrando ao povo as grandes realizações do benemérito Presidente Vargas [...] Discorreu, ainda, o simpático índio sobre cousas e fatos peculiares à sua gente, sempre muito aplaudido. O cacique Lyrío do Vale mostrou ser um grande patriota e amante do crescente desenvolvimento de nossa querida Pátria [...]⁵⁰

Fica evidente que Lyrío precisou exercer variados papéis dentro da sociedade para ser notado como diferente. A leitura dos documentos produzidos por ele sugere, a princípio, uma manifestação contra a política indigenista vigente no país. Mas logo ele

⁴⁷ *Memorial de Lyrío Arlindo do Vale para o Presidente Getúlio Vargas*, Rio de Janeiro, setembro de 1945. Microfilme 1A_02529

⁴⁸ *Prospecto referente às atividades dos índios Guaicurú Umburaé e Lyrío do Vale*. Microfilme 335_00795

⁴⁹ *Documento anexo ao Memorial de Lyrío do Vale ao presidente Getúlio Vargas*. Microfilme 1A_02584

⁵⁰ *Documento anexo ao Memorial de Lyrío do Vale ao presidente Getúlio Vargas*. Microfilme 1A_02586

se coloca a disposição para organizar a situação dos grupos indígenas que sofriam com os descaminhos do Serviço de Proteção aos Índios.

Mas realidade dos povos indígenas durante a Era Vargas estava de acordo com o poder tutelar, que dependida das boas e más ações dos agentes do Serviço de Proteção aos Índios. Os grupos indígenas subordinados a tutela, passaram a conviver com os princípios sociais e nacionais, já os que ainda se encontravam isolados, seja por descaso dos agentes ou por vontade própria, precisavam lidar com a pobreza, falta de recursos básicos, usurpação de suas terras e conflitos com sertanejos, fazendeiros e até grupos políticos locais.

Lyrio sabia que no geral, a situação dos indígenas não era favorável. Ele tenta, a sua maneira, sobreviver dentro de um contexto político e social com alternativas muito restritas para os grupos indígenas. Não havia a opção de ser índio, apenas a de estar índio, um processo transitório. Desta forma, ele constrói argumentos para contornar as dificuldades. Argumentos que estavam de acordo com os princípios da época. Ele parte do discurso dominante de que os indígenas precisam de proteção e incentivo para se tornar trabalhadores rurais.

O memorial enviado ao Presidente Getúlio Vargas e a carta enviada ao Marechal Rondon, desempenham a função estratégica de legitimar as ações de Lyrio do Vale diante da política indigenista do governo Vargas. A análise do discurso nos permite compreender as suas intenções enquanto agente social e nos remetem às práticas estabelecidas pelo índio, seus contatos, suas relações sociais, as permanências e as transformações na sua identidade indígena.

Adiante, veremos que ser índio no contexto em análise significava estar de acordo com a política indigenista e com os modelos de trabalho e cultura propostos pelo Estado. Nem sempre, e isso em diferentes contextos, os indígenas que se integravam a sociedade continuavam sendo índios pela perspectiva da cultura nacional. Como o objetivo da tutela era cuidar e ensinar o índio a ser um cidadão brasileiro, os sujeitos que assimilavam os princípios sociais básicos perdiam o direito de ser índio.

3.3 Confronto de imaginários entre o S.P.I. e Lyrio Arlindo do Vale

Ao que tudo indica, Lyrio buscou o auxílio do presidente Getúlio Vargas em 1945, pois em anos anteriores já tinha passado por situações conflituosas com o Serviço de Proteção aos Índios. As fontes que serão trabalhadas adiante sugerem que Lyrio, antes de procurar o presidente, buscou apoio e reconhecimento na Inspetoria Regional 2, localizada no Estado do Pará. Mas por motivos que serão discutidos, no lugar de apoio, Lyrio conseguiu questionamentos sobre sua identidade indígena.

As reações do Serviço de Proteção aos Índios em relação a Lyrio podem ser entendidas como estratégias da política indigenista para fazer desacreditar a política indígena desenvolvida por lideranças indígenas. Quando a esta relação, Cunha (2008) afirma que a tendência do olhar sobre o contato dos indígenas com a sociedade em geral é sempre a partir das políticas indigenistas, retirando assim qualquer protagonismo indígena na relação entre índios e não índios.

Entre representações, construções e reconhecimentos, temos confrontos entre o imaginário social e político entre o Serviço de Proteção aos Índios e Lyrio Arlindo do Vale. Cornelius Castoriadis (1995) caracteriza o imaginário como uma rede de símbolos, o que se faz real para quem acredita:

O imaginário de que falo não é imagem de. É criação incessante e essencialmente indeterminada (social-histórica e psíquica) de figuras/formas/imagens, a partir das quais somente é possível falar-se de “alguma coisa”. Aquilo que denominamos ‘realidade’ e ‘racionalidade’ são seus produtos. (CASTORIADIS, 1982, p.13)

Bronislaw Baczko (1984) associa o imaginário ao poder. Para o autor a imaginação estaria vinculada ao plano simbólico dos sonhos e seria paradoxal relacioná-la com o poder, ao qual é atribuída certa seriedade, e seria visto como algo concreto e/ou real (BACZKO, 1984, p. 296). Nos apontamentos de Baczko, percebemos que a esfera política se utiliza das representações coletivas, assim almejando se legitimar no poder (BACZKO, 1984, p. 297)

De acordo com Baczko, esse conflito de âmbito pessoal poderia levar os indivíduos a produzirem novos mecanismos de combate no plano imaginário para atingir o seu objetivo. Logo, os concorrentes se valeriam do processo de disforização da imagem do seu adversário, assim tornando este ser um ilegítimo perante o meio social;

ao mesmo tempo procurariam uma forma de euforizar a sua figura perante o grupo, assim visando legitimar a sua autoridade (BACZKO, 1984, p. 300).

Em fevereiro de 1942, o chefe da 2ª Inspeção Regional, localizada no Estado do Pará, José Maria da Gama, enviou um documento à diretoria do Serviço de Proteção aos Índios com informações sobre o índio Lyrio Arlindo do Vale. Tudo indica que as informações contidas no documento seriam utilizadas em um processo que questionava as práticas de Lyrio e sua identidade indígena.

José Maria da Gama relatou que a tribo dos índios Amanagés, da qual, segundo ele, Lyrio do Vale fazia parte, estava reduzida em dezessete indivíduos aldeados próximo ao rio Capim, no Pará. Dentre as dezessete pessoas que ali viviam, havia indígenas e mestiços, o que para a IR2 era um problema, pois quem não era índio, ao entender dos agentes do SPI, estava ali para se aproveitar dos benefícios concedidos pelo Estado, como acesso a saúde e direito a terra.

Para desqualificar a identidade indígena de Lyrio do Vale, o chefe José Maria da Gama, descreveu algumas informações sobre a família dele, dando exemplos, daquilo que ele considerava imoralidade. Ele afirmava que a mãe de Lyrio do Vale, “a velha Damasia” era preta e não indígena. Quando criança, ela foi raptada pelos índios e criada na tribo, dentro dos costumes Tupi. Quando moça, Maria Damasia casou conforme a tradição indígena e desse casamento nasceram seus três filhos: Lyrio Arlindo do Vale, Capitão Balbino e uma mulher de nome Filomena.

Compreendemos que independente da cor da sua pele, Damasia pode ter absorvido os modos de viver e pensar da tribo onde foi criada. Como afirma o próprio chefe da inspeção, ela foi “[...] criada na tribo. Quando moça cassou-se, segundo os costumes indígenas[...]⁵¹. Essa afirmação indica que ela vivia dentro da tradição do seu povo e que era aceita como indígena pelo grupo, o que daria a ela o direito de se autorrepresentar como indígena, ainda que ela carregasse traços da genética negra. Culturalmente, Damasia estava inserida na tribo “amanagé”, vivendo as tradições daquele povo e integrada às práticas daquele grupo.

José Maria da Gama, não considera que os filhos de Damasia como índios legítimos. Ainda que todos tenham nascido na tribo, filhos de índio, para o SPI havia descontinuidade nos laços de consanguinidade. Sua descrição caracterizava o Capitão Balbino como “[...]desmoralizado, apático, sem força moral entre os seus, dando-se a

⁵¹ *Informações sobre Lyrio Arlindo do Vale para a Diretoria do S.P.I.*, 19 de fevereiro de 1942. MA – SPI – Inspeção do Pará. Microfilme 391_00101.

ligações alcoolicas quando então comete os piores desatinos[...]”⁵². Lyrio do Vale foi descrito como o único filho de traços indígenas, mas que foi criado fora da tribo. Ainda pequeno, ele foi levado para Belém, e naquele momento, fevereiro de 1942, estava vivendo no Rio de Janeiro. Dito isto, apesar dos traços indígenas, José Maria Gama, não considera Lyrio como índio. Filomena foi descrita como a mais mameluca de todos.

Gama descreveu a família de Lyrio como fora dos padrões da raça indígena. Essa descrição é explicada pela compreensão comum que a sociedade tinha acerca do “ser índio”, e que ainda é comum no imaginário social, de identificar o índio na sua concepção genérica e subentendido apenas como pertencente sanguineamente ao status indígena impresso pela sociedade nacional, não importando as especificações e referências culturais do sujeito.

Outro ponto a destacarmos nesse sentido, é a vivência de indígenas além da aldeia, uma vez que o documento afirmava que Lyrio não era índio, pois tinha experiências além da tribo. Era comum no século XX, como o próprio Lyrio destacou no memorial enviado para Getúlio Vargas, os índios, ainda crianças, serem encaminhados para seminários ou escolas técnicas para estudar de acordo com os padrões da sociedade nacional. O próprio Lyrio foi exemplo desse processo. Ainda jovem, ele foi encaminhado para um seminário, longe de sua tribo, onde foi alfabetizado a partir do sistema educacional nacional, que não preservava os elementos culturais indígenas.

O objetivo da educação proposta pela política indigenista era divulgar as tradições nacionais aos indígenas, catequizá-los e integrá-los nos moldes da política indigenista. Ainda hoje a educação para os povos indígenas é discutida e repensada por aqueles que defendem que a educação indígena deve abarcar, principalmente, os elementos e atividades das comunidades indígenas, preservando as tradições dos povos e as línguas maternas.

Mas nem sempre, quem sai da aldeia perde suas características culturais nativas. É evidente que existem mudanças significativas na forma de pensar e compreender o mundo, mas isso não significa perda da identidade. Lyrio passou a exercer papéis que estavam além das tradições do seu povo, mas encontramos em seu discurso elementos indígenas que não desapareceram porque ele foi educado em um seminário, serviu no corpo de fuzileiros navais ou porque foi trabalhar com política.

⁵² *Informações sobre Lyrio Arlindo do Vale para a Diretoria do S.P.I.*, 19 de fevereiro de 1942. MA – SPI – Inspetoria do Pará. Microfilme 391_00101.

De acordo com Gersem José dos Santos Luciano (2006), a partir do contato, as culturas dos povos indígenas sofreram intensas modificações, uma vez que dentro das etnias se operaram importantes processos de mudança sociocultural, enfraquecendo as matrizes cosmológicas e míticas em torno das quais girava toda a dinâmica da vida tradicional. Assim, as intensas relações interétnicas e os impactos provocados pela violência dos agentes colonizadores, fazem os índios conhecerem novas experiências e se adaptarem culturalmente.

Lyrío é um exemplo da adaptação dos índios ao meio social dominante e das dificuldades pelas quais os indígenas que vivem fora de suas tribos precisam passar. Ele encaminhou para ao presidente Getúlio Vargas documentos que comprovavam os trabalhos que ele realizou fora da sua aldeia, ora servindo à Pátria, trabalho do qual ele se orgulhava muito, ora disseminando a cultura indígena pelo país. Tudo parece ter valido a pena quando ele precisou justificar sua identidade de índio *civilizado*.

Fora de sua tribo, Lyrío conquistou algumas vantagens e posições que lhe deram experiência para conviver entre índios e não índios, articulando benefícios para si e para os grupos indígenas que defendia. Para tanto, Lyrío palestrava em cidades do interior sobre os costumes dos povos indígenas e sobre a grandeza do governo presidencial de Getúlio Vargas, como já verificamos.

Ciente das dificuldades da vida nos centros urbanos, Lyrío propôs a Getúlio Vargas apoio para uma política indigenista que Lyrío, acreditando que com o apoio do Estado, os índios tinham condições de pensar a política indigenista onde índios civilizados pudessem cuidar dos índios, pois os índios tinham temor da “[...] guisa catequista, que rouba seus filhos para educa-los na civilização [...]”⁵³. Sendo assim, os índios não precisariam mais passar por todas as aprovações que ele teve que passar além das delimitações da aldeia, até porque a vida dos índios no meio urbano é cheia de questionamentos e dificuldades.

O documento do SPI também afirma que “[...] com a morte de Damasia, passou a tribo, ou melhor o restante de Amanagés lá aldeados para a chefia do Balbino, vindo daí a derrocada dessa tribo hoje em dias as francas decadência...”⁵⁴. Lyrío comentou alguns anos depois, na carta enviada para Getúlio Vargas, que os povos

⁵³ *Memorial de Lyrío Arlindo do Vale para o Presidente Getúlio Vargas*, Rio de Janeiro, setembro de 1945. Microfilme 1A_02531.

⁵⁴ *Informações sobre Lyrío Arlindo do Vale para a Diretoria do S.P.I.*, 19 de fevereiro de 1942. MA – SPI – Inspetoria do Pará. Microfilme 391_00101.

índigenas do Pará estavam em decadência, pois lá havia exploração da terra e da mão-de-obra indígena e os agentes do SPI nada faziam para melhorar a vida dos índios lá aldeados. Mas José Maria da Gama atribui os problemas da tribo amangé à família de Lyrio. Seria a falta de responsabilidade, daqueles que nem podiam ser considerados índios de fato, a maior causa da decadência daquele povo.

Após as afirmações sobre a família de Lyrio, fica claro que o inspetor estava interessando em evidenciar a falsa identidade indígena, as críticas a ele permanecem e a dúvida sobre a sua identidade indígena é destacada da seguinte forma:

Como verifica Lyrio Arlindo do Vale não é índio puro, vive afastado dos seus e nem sequer conhece a organização social da tribo, pois intitula-se no mesmo tempo ‘Capitão’ e ‘pagé’, e de duas tribos diversas localizadas em rios diferentes.⁵⁵

De fato, o título de “Capitão” não é utilizado nas culturas indígenas tradicionais. Sabemos que no geral, o chefe de uma tribo recebe o título de “Cacique” e o líder espiritual é nomeado “Pagé”. Mas destacamos que se Lyrio usou o título de “Capitão”, isso pode ser herança do tempo em que ele vivenciou o militarismo, servindo como fuzileiro naval, ou pode ser a nomenclatura que ele considerava mais apropriada para falar em nome de duas tribos distintas. Inclusive, ele também recebeu algumas críticas por se considerar líder de duas tribos diferentes, o que não necessariamente fazia dele um cacique de grupos diferentes, mas representante de dois grupos que passavam por dificuldades para sobreviver diante dos avanços do capitalismo e manter suas culturas nativas.

Ao mesmo tempo em que José Maria da Gama afirmava que Lyrio estava afastado do seu grupo social, ele colocou que o índio costumava comparecer na 2ª Inspeção Regional para pedir auxílio para o seu povo, como ferramentas e demais utensílios, “[...] o que aliás sempre lhe foi negado tendo em vista a sua real situação entre os índios.”⁵⁶ Ele afirma também que Lyrio solicitava ser nomeado auxiliar de Posto Indígenas, o que parece lhe ter sido negado também. Ou seja, por Lyrio não ser considerado índio puro ou por não passar toda a sua vida naquela tribo, suas solicitações ao Serviço de Proteção aos Índios, talvez para melhorar o desenvolvimento econômico da tribo, eram negadas.

⁵⁵ *Informações sobre Lyrio Arlindo do Vale para a Diretoria do S.P.I.*, 19 de fevereiro de 1942. MA – SPI – Inspeção do Pará. Microfilme 391_00101.

⁵⁶ *Informações sobre Lyrio Arlindo do Vale para a Diretoria do S.P.I.*, 19 de fevereiro de 1942. MA – SPI – Inspeção do Pará. Microfilme 391_00101

Negando os pedidos de Lyrio, o chefe da Inspeção Regional do Pará afirma que os índios Tembé e Anambé referidos na *carta*⁵⁷ estavam em vias de assistência. Ele dizia que os povos já haviam sido reassentados em novas terras e a inspeção estava se dedicando em construir uma estrada para facilitar o contato com as tribos:

a estrada que esta Inspeção está mandando abrir para ligação do rio Guamá com [ilegível], tem o fim, entre outros, de incentivar esses índios em pequenos grupos. torna difícil qualquer assistência mais positiva, ficando sempre sujeitos ao meio em que vivem e ao comércio lesivo dos “regatões”.
58

Esse trecho nos permite refletir sobre a realidade que os povos citados estavam vivendo naquele momento. José Maria da Gama afirmou que houve reassentamento desses povos, que então perderam a terra original, com a qual tinham ligações espirituais e culturais. A relação dos indígenas com a terra é essencial para a sobrevivência física dos povos indígenas. Quando uma tribo perde seu espaço físico, ela também perde um pedaço de sua identidade, de sua história.

A afirmação de que os índios não tinham uma assistência efetiva, significa que o projeto de integração dos indígenas à sociedade nacional, naquela inspeção, não estava se concretizando da forma como o governo desejava. Como a estrada de acesso a essas tribos, defendidas por Lyrio, ainda não estava pronta, não era rotina a presença dos agentes do Serviço de Proteção aos Índios junto a esses grupos, conforme o próprio José Maria da Gama destaca.

Sendo assim, por mais que houvesse uma Inspeção Regional dedicada em avaliar a identidade e o caráter de Lyrio do Vale, não havia uma política efetiva de proteção àqueles índios. Sem o envolvimento dos agentes orientados pelo Serviço de Proteção aos Índios, os indígenas ficavam sujeitos a todo tipo de má sorte: exploração, fome, conflitos com sertanejos, exploração dos comerciantes, entre outras situações.

Se não havia estrutura na tribo e ações do SPI, Lyrio alcançou a identidade de índio civilizado por outros meios, como ele mesmo coloca, indo estudar mais para compreender os direitos dos índios, e lutar por eles. Ele precisava sobreviver ao modelo social no qual foi inserido. Para tanto, ele utilizou os elementos que mais lhe interessavam: a identidade indígena, o *status* de civilização, a posição de cacique, suas experiências trabalhistas, seus referenciais de poder.

⁵⁷ As palavras de José Maria da Gama nos fazem entender que Lyrio mandou uma carta para a diretoria do SPI falando sobre a situação dos índios no Estado do Pará. Logo, o SPI pediu esclarecimentos sobre Lyrio e a situação dos índios.

⁵⁸ *Informações sobre Lyrio Arlindo do Vale para a Diretoria do S.P.I.*, 19 de fevereiro de 1942. MA – SPI – Inspeção do Pará. Microfilme 391_00101.

José da Gama finaliza o seu texto declarando à Diretoria do Serviço de Proteção aos Índios “[...] que o caso em questão ou melhor que Lyrio Arlindo do Vale é simplesmente da alçada da polícia.”⁵⁹ Ele demonstra que não havia interesse daquela Inspetoria em debater mais sobre as práticas de Lyrio do Vale e que para encerrar o caso, como Lyrio era considerado índio puro, a polícia precisava dar conta das vantagens que ele buscava obter junto ao SPI.

Em 1943, no Rio de Janeiro, outro documento do Serviço de Proteção aos Índios, apresenta resposta quanto a uma suposta carta que Lyrio enviou ao órgão. O documento informa que: “Lyrio Arlindo do Valle é um individuo que se apresentou aqui como se fôsse indio e por isso tem recebido diversos auxilios, inclusive tratamento médico.”⁶⁰

Lyrio estava procurando contato com o governo para tratar das questões referentes às tribos que ele defendia. Ele estava ali como representante dos índios, procurando o apoio prometido pelo Estado Nação de Getúlio de Vargas. O trecho abaixo sugere que Lyrio já havia procurado o Serviço de Proteção aos Índios para pedir emprego e agora estava querendo falar com o governo sobre os problemas que atingiam os grupos indígenas pelos quais ele se considerava responsável:

Naquele caráter desejava também um emprego como serventário deste Serviço no Estado do Pará. Agora ressurge como tendo vindo tratar com o Governo a respeito de assuntos agrícolas e transportes de produtos das duas tribus de indios de quem se diz capitão ou pagé.⁶¹

Os problemas entre Lyrio e o SPI eram vinculados às relações de poder. Os funcionários do SPI precisavam atestar que Lyrio já não era mais índio. Diferente do documento de 1942, esse apresentava outra explicação sobre a identidade indígena de Lyrio:

Trata-se de pessoa que, se nasceu indio, já está, pelo meio civilizado em que foi criado, fora das classificações indígenas que ainda dependem da proteção do Governo. E, que além disso procura explorar o seu aspeto [aspecto] indígena, para reclames, como tem feito nas redações de jornais nesta Capital, ou para angariar a sua vida com mais facilidade como demonstram os seus pedidos a esta Diretoria e a própria carta que estamos informando.⁶²

Novamente a identidade de Lyrio foi questionada. Os agentes do SPI tinham certeza da sua falsa identidade indígena, através da justificava dele ter sido civilizado e

⁵⁹ *Informações sobre Lyrio Arlindo do Vale para a Diretoria do S.P.I.*, 19 de fevereiro de 1942. MA – SPI – Inspetoria do Pará. Microfilme 391_00101

⁶⁰ *Informações sobre Lyrio Arlindo do Valle*, 02 de fevereiro de 1943. MA – SPI. Microfilme 391_00098.

⁶¹ *Informações sobre Lyrio Arlindo do Valle*, 02 de fevereiro de 1943. MA – SPI. Microfilme 391_00098.

⁶² *Informações sobre Lyrio Arlindo do Valle*, 02 de fevereiro de 1943. MA – SPI. Microfilme 391_00098.

estava fora dos padrões que ainda dependiam da proteção do Estado, afinal, ele já estava contestando suas necessidades fora do Posto Indígena responsável por sua tribo. Suas ações eram compreendidas como desmoralização ao trabalho feito pelo SPI.

O próprio governo de Getúlio Vargas idealizava o desenvolvimento dos indígenas para que eles pudessem ser trabalhadores nacionais. A base desse processo seria o poder tutelar e uma forte política indigenista, seja para cultuar o passado dos povos nativos do Brasil, ou para envolvê-los, cada vez mais, no processo capitalista. Apesar da oferta de escolas para os índios, atividades físicas e tudo mais que podia dar as tribos ar de civilização mediada, não era desejo dos órgãos responsáveis ter índios pensando no desenvolvimento das ações indigenistas.

Também vale destacar que o Serviço de Proteção aos Índios, com base nos critérios estabelecidos em cada época, definia quem era ou não indígena. Mas comum em toda a existência do órgão, é que os índios bem aceitos eram os que ainda não tinham fortes relações com a civilização, pois como afirma Lima (1995, p. 125), “a educação adequada os impediria de se transformarem em indivíduos ‘cheios de defeitos’”. De acordo com o autor, não se trata da busca pela pureza das raças, o ideal do índio puro, mas sim do monopólio da assistência aos indígenas e da mediação das interações entre os índios e a civilização. (LIMA, 1995)

Neste aspecto, compreendemos que as críticas produzidas pelos funcionários do SPI tinham fortes raízes na formação do índio através das práticas educacionais e sociais instituídas pelo poder tutelar. As relações entre estas partes precisavam ser mediadas para que não acontecesse com a maioria dos índios o que aconteceu com Lyrio e outras lideranças: a transformação em inimigos do SPI só porque não aceitavam a submissão imposta pelo órgão.

O fato de Lyrio passar mais tempo nos grandes centros urbanos do que na sua aldeia, seja trabalhando ou buscando soluções para os problemas do seu povo, fazia com que o Serviço de Proteção aos Índios o considera-se “pelo meio civilizado”. Assim, eles consideraram que Lyrio já não era mais índio por ter aprendido a conviver em sociedade, pensamento ainda comum na sociedade.

Em alguns casos, ainda crianças, os índios são levados para áreas urbanas para então serem encaminhados à escola. Outra razão comum é busca por emprego e condições de vida mais dignas. Cristiane Lasmar (2005) destaca que para os indígenas, viver na cidade significa ter a possibilidade de estudar, ganhar dinheiro, usufruir de bens

e serviços, mas também ganhar posição de prestígio no próprio sistema indígena. Mas a autora afirma que

[...]a transformação também põe para os índios um dilema: se, por um lado, a apropriação do conhecimento dos brancos representa uma forma de garantir o controle sobre a sua situação presente e futura, por outro, ela envolve um risco para a própria identidade indígena, que tem na noção de comunidade um importante sustentáculo, como já vimos. Formulando de maneira sintética, a questão que se colocaria para os índios seria a de como se apropriar do conhecimento dos brancos sem precisar viver como branco, isto é, sem precisar viver como se vive na cidade. (LASMAR, 2005, p. 275)

Assim, Lasmar (2005) constata que os indígenas que residem em centros urbanos buscam reconhecimento e direitos, à semelhança dos aldeados, pois acreditam que não é o espaço que determina a identidade étnica. Neste contexto, Giddens (1991) observa que como consequência da modernidade, o homem passou a conviver com a descontinuidade da organização e da ordem social. Assim, o ambiente urbano pode ser compreendido como um sistema onde o indivíduo vive novas oportunidades culturais que se mesclam com suas tradições.

Dentre os indivíduos que migram para a cidade e que saem de uma realidade pautada na tradição, temos os índios que se tornam cidadãos. É no espaço da cidade que muitos deles vão em busca de segurança, e são levados a encontrar sua identidade entre as estratégias e opções fornecidas pelos sistemas complexos das cidades, como, por exemplo, o sistema econômico e o sistema de transporte.

Analisando a migração de índios para centros urbanos, Raimundo Nonato Pereira da Silva (2001, p. 70) afirma que na tentativa de manter a identidade étnica, mesmo estando no espaço urbano, os “indígenas mantêm redes de relações sociais articuladas e conduzidas pela condição étnica”, pois alguns acreditam que a manutenção de suas identidades possa lhes garantir certos direitos, que são restritos aos índios aldeados. Para Lasmar (2005), ser índio é resultado da vida que se leva na comunidade, mas também depende da existência de ancestrais índios. Em conformidade com esta vertente da identidade ligada à ideologia da descendência, um índio jamais deixa de ser índio.

Não obstante, conforme já conferimos, em 1945, Lyrio contestou a ação do SPI no documento enviado para Getúlio Vargas. Ele alegou não só abandono, como também má gestão da política indigenista no norte do país. Não interessava aos funcionários do Serviço de Proteção aos Índios ter um indígena envolvido com o desenvolvimento da política indigenista. Muito menos era interessante, ter índios denunciando ao SPI as

mazelas sofridas por grupos que não estavam no caminho do desenvolvimento nacional, como os xavantes no centro-oeste.

Isso nos permite refletir que, de forma geral, aos olhos dos funcionários do Serviço de Proteção aos Índios, e também da sociedade nacional, ação indigenista guiada pelo Estado era a única via para que os povos considerados incapazes pudessem alcançar o estágio de civilização. Somente assim, seria possível eles usufruírem dos benefícios da sociedade. Mas vale ressaltar que o SPI tinha como objetivo colocar os índios no meio social e ensiná-los os bons costumes, o amor à pátria, não a questionar ou se envolver na política indigenista buscando exercer poder. A busca pelo poder, como no caso de Lyrio, era considerada abusiva, contraditória e até criminosa.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Nesse estudo, analisamos a atuação do índio tembé, Lyrio Arlindo do Vale, os confrontos entre a sua forma de pensar e a cultura política do Serviço de Proteção aos Índios entre os anos de 1942 e 1945, bem como as propostas de Getúlio Vargas para os indígenas do Brasil. Verificamos que o SPI buscou de forma intensa formar a índios em trabalhadores rurais e que Getúlio Vargas, através de discursos paternalistas, fomentou projetos para concretizar o índio como mão-de-obra rural.

A discussão teórica acerca das novas perspectivas da História Cultural e dos novos estudos sobre a História Indígena foi fundamental para que pudéssemos compreender os avanços historiográficos acerca dos povos indígenas. Essas novas perspectivas nos apresentam culturas indígenas plurais, que se adaptaram, modificaram e resistiram a todos os tipos de influências e violências físicas e simbólicas. Também nos faz compreender que a luta indígena por acesso aos direitos básicos e ao exercício livre de suas tradições acontece desde antes da chegada dos europeus no continente americano. Afinal, os diferentes grupos indígenas que já habitam o Brasil, lutavam por poder e representação.

A compreensão da dimensão do discurso e das propostas, tanto de Lyrio Arlindo do Vale quanto do SPI, para a política indigenista no Brasil foi possível graças aos novos elementos da Nova História Cultural, como representação, cultura política, imaginário e resistência. Assim, essa dissertação é fruto de uma história que se renova e busca perceber as diferenças, que permite a interdisciplinaridade e compreende que em um mesmo espaço, diversas culturas interagem e disputam poder.

Duas questões conduziram nossa análise: a maneira como o SPI interpretava os discursos e ações de Lyrio do Vale; e a forma como Lyrio se colocava para a sociedade e para o governo.

A maneira como o Serviço de Proteção aos Índios interpretou Lyrio Arlindo do Vale está fundamentada na ideologia da política indigenista republicana, que se baseava nos princípios positivistas de Augusto Comte, difundindo o evolucionismo como principal forma dos índios saírem do atraso social em que ainda se encontravam no século XX. Somente com o amparo do governo, os grupos indígenas passariam pelas etapas evolutivas, chegando à civilização.

Com a prerrogativa de oferecer aos índios uma vida civilizada, o SPI tornou-se responsável por sedentarizar os grupos indígenas, neutralizar os conflitos locais entre índios, fazendeiros e sertanejos, capacitar a mão-de-obra indígena através do ensino de técnicas agrícolas modernas. Através de uma cultura política que previa o desenvolvimento do índio em prol do progresso social, o discurso do SPI, a partir das necessidades do Estado, estabeleceu classificações e padronizou os grupos indígenas de modo a deixar no passado as diferenças culturais e as identidades. Todo e qualquer índio brasileiro, precisava trabalhar, ser bom e sair do estágio selvagem. Educar os índios de acordo a partir do ideal positivista era o grande desafio do SPI, tendo em vista a dimensão física do país e da diversidade das culturas indígenas.

O governo de Getúlio Vargas (1930-1945) incentivou ainda mais a política indigenista através de projetos culturais que afirmavam que índio ideal era o índio trabalhador, herói do passado ainda recente daquela nação que estava em vias de construção e afirmação de uma identidade. O trabalho indígena era primordial para o crescimento econômico do país. A valorização do passado de glória dos indígenas era pra ficar registrado na história, ser perpetuado na identidade de todos os brasileiros. Propulsor de um processo de integração nacional, o Estado Novo tinha por objetivo dominar a população indígena.

No entanto, o processo de interação entre o Serviço de Proteção aos Índios e Lyrio Arlindo do Vale se desencadeou de forma conflituosa. Questionando a identidade indígena de Lyrio, o SPI fez várias críticas a esse sujeito, buscando desqualificar seus elementos indígenas, suas solicitações e reivindicações de melhorias para o seu povo. As dúvidas quanto à identidade e as representações de Lyrio do Vale podem ser explicadas pelo fato do SPI compreender como índio, um ser homogêneo, que ao atingir o *status* de civilizado, deixava de ser índio e não precisava mais da proteção do Estado.

A partir das interpretações do Serviço de Proteção aos Índios sobre as ações e discursos de Lyrio, concluímos que só era considerado indígena aquele que vivia dentro da aldeia, nas condições impostas pelo órgão. O indivíduo que saía da aldeia, passando pelo processo de integração e conhecimento dos seus direitos enquanto cidadão indígena tornava-se “ex-índio”, sem a opção de ser um indígena consciente da política indigenista ou de buscar meios para defender outros grupos. Os índios deveriam seguir os padrões idealizados pelo Estado.

Notamos também que a Inspetoria Regional 2, responsável pela manutenção do bom funcionamento dos postos indígenas do Estado do Pará, não estava dando a assistência necessária ao povo tembé. Sem a verdadeira proteção do SPI, Lyrio do Vale, na posição de cacique, escreve para o presidente Getúlio Vargas a fim de buscar soluções para organizar a situação do seu povo e efetivar a política indigenista naquele Estado.

Assim, a forma como Lyrio se colocava para a sociedade e para o governo, a segunda questão proposta nesse trabalho, tinha como propósito destacar que os índios tinham capacidade para organizar a proteção aos índios com sucesso, sem os abusos cometidos pelos brancos; que ele estava pronto para assumir o comando da política dispensada aos índios, assim como um dia fez Rondon; e que mesmo vivendo fora de sua aldeia, ela continuava sendo índio, lutando pelo seu povo.

Desta forma, ressaltamos que a lógica de Lyrio em escrever para o chefe da nação é plausível, pois se era o Presidente Vargas quem discursava a favor dos índios e dos trabalhadores, ciente das dificuldades dessas classes, era ele quem precisava saber da insatisfação de Lyrio e atender às suas reivindicações e demandas. Era uma estratégia lutar dentro do sistema político, aproveitando as oportunidades que apareciam.

Compreendemos que Lyrio Arlindo do Vale procurou conquistar o cargo de inspetor geral do Estado do Pará apresentado a Getúlio Vargas a precária situação em que viviam os indígenas no Brasil. Ele denunciou e protestou as ações do SPI ao mesmo tempo em que demonstrou confiança nas ações de Vargas, o “pai dos pobres” e dos índios. Ele construiu estratégias políticas e culturais para ser reconhecido como protetor e salvador dos povos indígenas e através da construção da identidade de índio civilizado, ele apresentou argumentos para que Getúlio Vargas lhe desse o cargo desejado, e ele então pudesse cuidar dos povos indígenas sem as pressões e conflitos dos povos com o Serviço de Proteção aos Índios.

As estratégias de Lyrio do Vale são apreendidas em seu discurso, que desvaloriza as práticas dos agentes do SPI e destaca todos os seus esforços em função do crescimento do país. Assim, ele descreve no memorial enviado para Getúlio Vargas, sua vida fora da aldeia, os trabalhos dentro da política e os serviços prestados ao Serviço de Proteção aos Índios. Mesmo afirmando não ter sido remunerado em vários trabalhos prestados ao órgão indigenista, ele apresentou suas propostas para realizar a verdadeira proteção aos índios.

Fica evidente, que para Lyrio, não havia contradição em confirmar a necessidade de proteção aos índios e, ao mesmo tempo, reprovar as práticas dos agentes do SPI. Ele apresentava consciência sobre a situação social dos indígenas e sobre a necessidade de elogiar os feitos de Rondon e Vargas. Quando ele aceitou a política indigenista, mas manifestou suas insatisfações, ele expos seus valores políticos, a aceitação dos valores trabalhistas discursados por um governo progressista e amigo das classes menos favorecidas. Interpretamos esse fato não como passividade, mas sim como apropriação e representação do discurso oficial e da política dominante.

Desta maneira, concluímos que ao mesmo tempo em que Lyrio galgava um cargo no Serviço de Proteção aos Índios, ele estabelecia uma dinâmica de relações sociopolíticas que conferia a ele alguns benefícios, mas também garantiria aos grupos indígenas sob a sua responsabilidade, meios de negociação e instrumentos de mobilização e sobrevivência das tradições.

Mesmo utilizando seus conhecimentos para negociar melhores condições de vida, não encontramos respostas de Getúlio Vargas ou de Rondon para as reivindicações de Lyrio do Vale. Mas no ano de 1946, o jornal *Lux*, publicou um artigo que também colocava em dúvida a identidade de Lyrio e suas solicitações junto ao governo. A maneira como o jornal apresentou Lyrio do Vale, nos faz compreender que o cacique dos tembé já uma figura conhecida do jornal e da população carioca.

De acordo com o artigo, Lyrio já havia se envolvido com a polícia, acusado de ganhar dinheiro como “pai de santo”, e também havia participado da campanha queremista, pois considerava Vargas “pai dos índios”. Ele voltou ao Rio de Janeiro, segundo o jornal, para pedir uma audiência com Getúlio Vargas e estava recebendo apoio do jornal *O Globo*,

onde se apresentou como advogado dos índios, dizendo-se professor de língua tupi e comunicando que endereçara um memorial ao presidente da República pedindo proteção de verdade para os índios que trabalham na região entre os Estados do Pará e Maranhão e que estão abandonados ...[...]⁶³

O jornal *Lux*, destacava que Lyrio era apenas um aventureiro, que se aproveitava da fisionomia indígena, vasta cabeleira, empunhando um arco e fecha para conseguir benefícios, e que o Serviço de Proteção aos Índios tinha muito a dizer sobre esse homem e tornar pública as suas atividades e verdadeira identidade.

⁶³ Ora, o Lirio do Vale. **Lux Jornal**. Rio de Janeiro. 16 de fevereiro de 1946. – Recorte de Jornal – Fundo Serviço de Proteção aos Índios, Museu do Índio – FUNAI, filme 382, fot. 760.

No ano de 1951, Lyrio Arlindo do Vale, juntamente com o seu filho Lyrio Arlindo do Vale Filho, foi indiciado por ameaçar agricultores e pecuaristas dos distritos de Itacarambi e Missões, em Minas Gerais, com a justificativa de que aquelas terras pertenciam aos descendentes dos índios Tupinambá. De acordo com o inquérito policial, Lyrio e seu filho dirigiram-se aos moradores que não eram descendentes indígenas para orientá-los a se mudarem daquelas terras.⁶⁴

O inquérito policial compreendeu que Lyrio Arlindo do Vale era um problema que precisava do parecer do Serviço de Proteção aos Índios para ser solucionado, pois o sujeito se afirmava cacique do povo tembé e curandeiro, inclusive ele dava consulta e prescrevia receitas de ervas que tinham por objetivo curar as mais diversas enfermidades.

Esses dados, em consonância com os documentos analisados no terceiro capítulo, nos fazem compreender que as afirmações e as verdades de Lyrio, que se autorrepresentava o homem ideal para cuidar dos grupos indígenas, nem sempre lhe asseguraram prestígio e autoridade, o que significa que ele agia como intermediário das relações entre os indígenas e o Serviço de Proteção aos Índios por conta própria, sempre em busca de reconhecimento das suas propostas, mas que nem sempre foi aceito.

Fica evidente a importância das representações simbólicas para a análise do discurso de Lyrio e para as ações do SPI em relação a ele. Lyrio buscou construir um sistema de símbolos e representações comum a ele e as estruturas dominantes. Nesse processo de interação exposto por Lyrio, percebemos uma dinâmica complexa, que envolvia diversos interesses, que configuravam alianças, amizades, rupturas, encontros e reencontros, mobilidade e possibilidades.

Concluimos que Lyrio, assim como outras lideranças indígenas, encontrou como forma de resistência adotar como estratégia alianças políticas de modo a obter garantias de incorporação aos padrões capitalistas de produção e comércio que foram impostos pela sociedade nacional. Essa busca por relações formais de trabalho e acesso a terra, era a corrida contra as relações de explorações locais, muito comuns nas cidades que cresceram sobre as terras indígenas.

⁶⁴ Relatório policial, Lyrio Arlindo do Vale - Arquivo da Polícia Política - imagem 275.

REFERÊNCIAS

Bibliografia

ALCIDES, Sergio. “F, L e R: Gândavo e o ABC da colonização”. In: Revista **Escritos**, ano 3, nº3, 2009. pp 39-53

ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. **Metamorfoses Indígenas: identidade e cultura nas aldeias coloniais do Rio de Janeiro**. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2003.

ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. **Os índios na história do Brasil**. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2010.

BACZKO, Bronislaw. Imaginação social. In: **Enciclopédia Einaudi**. Vol.1. Memória e História. Lisboa: Imprensa Nacional e Casa da Moeda, 1984, pp.296-331.

BIGIO, Elias dos Santos. “A ação indigenista brasileira sob a influência militar e da Nova República (1967-1990)”. In: **Revista de Estudos e Pesquisas**, FUNAI, Brasília, v.4, n. 2, dez. 2007, pp.13-93

BARROS, José D’Assunção. “A História Cultural e a contribuição de Roger Chartier”. In: **Diálogos**, v. 9, n, 1, 2005.

BENATTE, Antonio Paulo. “História e Antropologia no campo da Nova História”. In: **Revista História em Reflexão**. v.1 n.1 – UFGD: Dourados, jan/jun 2007.

BESSA FREIRE, José Ribamar. “Cinco idéias equivocadas sobre o índio”. In: **Revista do Centro de Estudos do Comportamento Humano (CENESCH)**. Nº 01 – Setembro 2000. P.17-33.

BESSA FREIRE, José Ribamar. “A representação da escola em um mito indígena”. In: **Revista TEIAS – Faculdade de Educação / UERJ – n.3** (jun.2001) pp.113-120

BERSTEIN, Serge. “A Cultura Política”. In: RIOUX, Jean-Pierre; SIRINELLI, Jean François. **Para uma história cultural**. Lisboa: Estampa, 1998. pp 349-359.

BERSTEIN, Serge. “Culturas Políticas e Historiografia”. In: AZEVEDO, Cecília. ROLLEMBERG, Denise. BICALHO, Maria Fernanda. KNAUSS, Paulo. QUADRAT, Samantha Viz (Orgs.). **Cultura política, memória e historiografia**. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2009.

BOURDIEU, Pierre. **Os usos sociais da ciência. Por uma sociologia clínica do campo científico**. São Paulo: Edunesp, 2004.

BOURDIEU, Pierre. **A economia das trocas simbólicas**. 5. ed. São Paulo: Perspectiva, 2004.

BOURDIEU, Pierre. **O poder simbólico**. Tradução Fernando Tomaz. 15 ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2011.

BRASIL, **Lei nº 3.071 de 1 de janeiro de 1916**. Tutela indígena. Disponível em: Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/L3071.htm Acesso em: 22 de março de 2016.

BRASIL, **Decreto nº 5484 de 27 de junho de 1928**. Definição legal de índio. <<http://www2.camara.leg.br/legin/fed/decret/1920-1929/decreto-5484-27-junho-1928-562434-publicacaooriginal-86456-pl.html>> . Acesso em: 05 de julho de 2016.

BRASIL, **Decreto Nº 736 de 6 de abril de 1936**. Altera e atualiza a legislação indígena. Disponível em: <<http://www2.camara.leg.br/legin/fed/decret/1930-1939/decreto-736-6-abril-1936-472619-publicacaooriginal-1-pe.html>>. Acesso em: 05 de agosto de 2016.

BRASIL. **Constituição de 1937**. Disponível em: <<http://www.planalto.gov.br/ccivil/>> Acesso em: 24 de agosto de 2010.

BRASIL, **Decreto nº 1794 de 22 de novembro de 1939**. Cria o Conselho Nacional de Proteção aos Índios. Disponível em: <<http://www2.camara.leg.br/legin/fed/declei/1930-1939/decreto-lei-1794-22-novembro-1939-411595-publicacaooriginal-1-pe.html>>. Acesso em: 02 de julho de 2016.

BURKE, Peter. **O que é história cultural?** Tradução de Sérgio Goes de Paula. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2005.

BURKE, Peter. **Variedades de história cultural**. São Paulo - Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000.

CALEFFI, Paula. “O que é ser índio hoje?": a questão indígena na América Latina/Brasil no início do século XXI". In: SIDEKUM, Antônio (Org.). **Alteridade e multiculturalismo**. Ijuí: UNIJUÍ, 2003. p. 175-204.

CARDOSO, Ciro F. (orgs). **Representações, contribuição a um debate transdisciplinar** . São Paulo: Papirus, 2000.

CASTELLS, Manuel. **O poder da identidade – A era da informação: economia, sociedade e cultura**. v. 2. São Paulo: Paz e Terra, 1999.

CERTEAU, Michel de. **A invenção do cotidiano: artes de fazer**. Petrópolis: Vozes, 1996.

CHARTIER, Roger. **A História Cultural: entre práticas e representações**. Tradução Maria Manuela Galhardo. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1990.

CUNHA, Manuela Carneiro da. “Etnicidade: da cultura residual mas irreduzível”. Antropologia do Brasil. São Paulo, Brasiliense/Edusp, 1986.

CUNHA, Manuela Carneiro. “Introdução a uma história indígena”. In: CUNHA, M. C. da (Org.). **História dos índios no Brasil**. São Paulo: FAPESP/SMC/Companhia das Letras, 1992, p.9-24.

CUNHA, Manuela Carneiro da. “O futuro da questão indígena”. In: **Estudos Avançados**. v. 8. nº20, 1994.

CUNHA, Manuela Carneiro da. **Cultura com aspas e outros ensaios**. São Paulo: Cosacnaify, 2011.

DaMATTA, Roberto. **Relativizando: uma introdução à antropologia social**. 3. ed. Rio de Janeiro: Rocco, 1991.

DUTRA, Eliana R. de Freitas. “História e Culturas Políticas: definições, usos, genealogias”. In: **Varia História**, nº28, Dezembro, 2002. pp. 13-28.

EAGLETON, Terry. **Ideologia**. São Paulo: Editora UNESP, Editora Boitempo, 1997.
EMIRI, Loretta; MONSERRAT, Ruth (Org.). **A conquista da escrita**. São Paulo: Editora Iluminuras, 1989.

EREMITES DE OLIVEIRA, Jorge. “História indígena no Brasil e no Mato Grosso.” In: **Espaço Ameríndio**, Porto Alegre, v. 6, n 2, jul/dez 2012. pp. 178-218.

FALCON, Francisco J. Calazans. “História e Representação”. In: CARDOSO, Ciro e MALERBA, Jurandir (Orgs.). **Representações: contribuição a um debate transdisciplinar**. Campinas, SP: Papyrus, 2000. p. 45.

FALCON, Francisco José Calazans. **História e Historia Cultural: uma nova visão sobre a sociedade e a cultura**. Rio de Janeiro: Campus, 2002.

FAVRE, Henri. **O movimento indigenista na América Latina**. Org: Maria Teresa Toríbrío B. Lemos; Aléxis T. Dantas. Tradução: Mariana Nazareth. Rio de Janeiro: UERJ – Nucleas, 2011.

FOUCAULT, Michel. **Microfísica do Poder**. 19 ed. Rio de Janeiro: Graal, 1979.

FOUCAULT, Michel. “O sujeito e o poder”. In: DREYFUS, H. L.; RABINOW, P. **Michel Foucault – uma trajetória filosófica – para além do estruturalismo e da hermenêutica**. Rio de Janeiro: Editora Forense Universitária, 1995.

FOUCAULT, Michel. **Vigiar e Punir: nascimento da prisão**. 30. ed. Petrópolis: Vozes, 2005.

FREIRE, Carlos Augusto da Rocha. **Sagas sertanistas: práticas e representações do campo indigenista no século XX**. 2005. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – PPGAS/MN, UFRJ, Rio de Janeiro, 2005.

FREITAS, Edinaldo Bezerra de. “A construção do imaginário nacional: entre representações e ocultamento. As populações indígenas e a historiografia.” In: **Revista Labirinto**, ano VII, nº 10, Janeiro-Dezembro de 2007.

FUNARI, Pedro Paulo. **A temática indígena na escola: subsídios para professores**. São Paulo: Contexto, 2011.

GAGLIARDI, José Mauro. **O indígena e a República**. São Paulo: Hucitec, 1989.

GARFIELD, Seth. **A luta indígena no coração do Brasil: política indigenista, a Marcha para o Oeste e os índios xavante (1937-1988)**. São Paulo: Editora Unesp, 2011.

GIDDENS, Anthony. **As consequências da modernidade**. 2. ed. São Paulo: Unesp, 1991.

GIDDENS, Anthony. **Modernidade e Identidade**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed, 2002.

GOMES, Angela de Castro. **A invenção do trabalhismo**. Rio de Janeiro: Editora FGV, 1994.

GOMES, Mércio Pereira. **Os índios e o Brasil: passado, presente e futuro**. São Paulo: Contexto, 2012.

HALL, Stuart. “Quem precisa da identidade?”. In: SILVA, Tomaz Tadeu da (Org.). **Identidade e Diferença**. Petrópolis: Vozes, 2000.

HALL, Stuart. A questão multicultural. In: _____ **Da diáspora: identidade e mediações culturais**. Belo Horizonte: UFMG, 2003.

HUNT, Lynn. “Apresentação: História, Cultura e Texto”. In: _____. **A nova história cultural**. Trad. Jefferson Luiz Camargo. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

JODELET, Denise. (org.) **As representações sociais**. Rio de Janeiro: EdUERJ. 2001.p. 33-38.

JOVCHELOVITCH, Sandra E. GUARESCHI, Pedrinho. (orgs.) **Textos em Representações Sociais**. 8ª ed. Petrópolis: Vozes. 1995.p. 80.

JOVCHELOVITCH, Sandra. **Os contextos do saber: representações, comunidade e cultura**. Petrópolis: Vozes, 2008. p. 35.

KLUCKHON, Clyde. **Antropologia – Um espelho para o homem**. Belo Horizonte: Itatiaia, 1963.

LASMAR, Cristiane. **De volta ao lago de leite: gênero e transformação no Alto Rio Negro**. São Paulo: UNESP, 2005.

LE GOFF, Jacques. “Documento/Monumento”. In: _____. **História e Memória**. 2ª edição. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 1992, p.533-538.

LIMA, Antônio Carlos de Souza. **Aos fetichistas, ordem e progresso: Um estudo do campo indígena no seu estado de formação**. Tese mestrado. Universidade Federal do Rio de Janeiro, 1987.

LIMA, Antônio Carlos de Souza. **Um grande cerco de paz: poder tutelar, indianidade e formação do Estado do Brasil**. Petrópolis: Editora Vozes, 1995.

LIMA, Antônio Carlos de Souza. “Reconsiderando poder tutelar e formação do Estado no Brasil: notas a partir da criação do Serviço de Proteção aos Índios e Localização de Trabalhadores Nacionais.” In: In:FREIRE, Carlos Augusto Rocha (Org). **Memórias do SPI: textos, imagens e documentos sobre o Serviço de Proteção aos Índios (1910-1967)**. Rio de Janeiro: Museu do Índio –FUNAI, 2011. pp. 201—211.

LOPES, Danielle Bastos. **O movimento indígena na Assembléia Nacional Constituinte (1984- 1988)**. Dissertação de Mestrado, UERJ – Faculdade de Formação de Professores, 2011.

LUCIANO, Gersem dos Santos. **O índio brasileiro: o que você precisa saber sobre os povos indígenas no Brasil de hoje**. Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade; LACED – Museu Nacional, 2006.

LUVIZOTTO, C. K. “Etnicidade e identidade étnica”. In: LUVIZOTTO, C.K. **Cultura gaúcha e separatismo no Rio Grande do Sul** [online]. São Paulo: Editora UNESP; São Paulo: Cultura Acadêmica, 2009. Disponível em: <<http://books.scielo.org/id/kkf5v/pdf/luvizotto-9788579830082-04.pdf>> Acesso em: 13 de setembro de 2016.

MARÉS, Carlos F. “O direito envergonhado: o direito e os índios no Brasil”. In: GRUPIONI, L.D.B. (org.). **Índios no Brasil**. São Paulo, SMC, 1992.

MISSAGIA DE MATTOS, Izabel. “O indigenismo na transição para a República: fundamentos do SPILTN”. In: FREIRE, Carlos Augusto da Rocha (Org). **Memórias do SPI: textos, imagens e documentos sobre o Serviço de Proteção aos Índios (1910-1967)**. Rio de Janeiro: Museu do Índio – FUNAI, 2011. pp.157-168.

MONTEIRO, John. “As populações indígenas do litoral brasileiro no século XVI: Transformação e resistência”, In: DIAS, Jill. (org.). **Brasil nas vésperas do mundo moderno**. Lisboa: Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, 1991.

MONTEIRO, John Manuel. “O Desafio da História Indígena no Brasil”. In: SILVA, Aracy Lopes; GRUPIONI, Luis Donizete Benzi. **A Temática Indígena na Escola**. Brasília: MEC/MARI/UNESCO, 1995.

MONTEIRO, John. **Tupis, Tapuias e Historiadores: Estudos de História Indígena e do Indigenismo**. UNICAMP, 2001.

MOREIRA, Vânia Maria Losada. “ O ofício do historiador e os índios: sobre uma querela no Império.” In: **Revista Brasileira de história**. São Paulo, v.30, nº59, 2010. pp.53-72.

MOTTA, Rodrigo Patto Sá. O conceito de cultura política. In: **LPH: Revista de História**. Ouro Preto: Editora da UFOP, 1996. v.6.

MOTTA, Rodrigo Patto Sá (Org.). **Culturas políticas na história: novos estudos**. Belo Horizonte: Argvmentvm, 2009.

OLIVEIRA FILHO, João Pacheco; FREIRE, Carlos Augusto de Rocha. **A Presença Indígena na Formação do Brasil**. Brasília: Ministério da Educação; LACED-Museu Nacional, 2006.

OLIVEIRA FILHO, João Pacheco. “O paradoxo da tutela e a produção da indianidade: ação indigenista no Alto Solimões (1920-1970)”. In: FREIRE, Carlos Augusto Rocha (Org). **Memórias do SPI: textos, imagens e documentos sobre o Serviço de Proteção aos Índios (1910-1967)**. Rio de Janeiro: Museu do índios –FUNAI, 2011.

OLIVEIRA FILHO, João Pacheco. “Pacificação e Tutela Militar na gestão de populações e territórios.” In: **Mana**, 20(1), 2014. pp125-161.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. **A crise do indigenismo**. Campinas: Editora da UNICAMP, 1988.

PEREIRA, Diana Araujo. “América Latina: cursos e dis-cursos da identidade e da memória”. In: **Maracanan**, n. 5. Rio de Janeiro: UERJ, 2009. p. 65-66.

PESAVENTO, Sandra J. **História & História Cultural**. Belo Horizonte: Autêntica, 2005.

PESAVENTO, Sandra J. “Cultura e Representações: uma trajetória”. In: **Anos 90**. Porto Alegre, v. 13, n 23/24, jan/dez, 2006.

REMOND, René (Org.). **Por uma história política**. 2. ed. Rio de Janeiro: FGV, 2003.
RENAN, Ernest. “O que é uma nação”. In: ROUANET, Maria Helena. **Nacionalidade em questão**. Rio de Janeiro: UERJ/ IL, 1997.

RIBEIRO, Darcy. **Os índios e a civilização: a integração das populações indígenas no Brasil moderno**. Petrópolis: Vozes, 1977.

RIBEIRO, Darcy. **O processo civilizatório**. Rio de Janeiro: Círculo do Livro, 1978.
RIBEIRO, Darcy. **Falando dos índios**. Rio de Janeiro: Fundação Darcy Ribeiro; Brasília: Editora UnB, 2010.

ROCHA, Leandro Mendes. **A ideologia rondoniana e a política indigenista brasileira pós 1930**. (Palestra/Conferência). 1997.

SAHLINS, Marshall. “O ‘pessimismo sentimental’ e a experiência etnográfica: porque a cultura não é um objeto em via de extinção” (parte I). In: **Mana**, v. 3, n. 1, 1997. pp 41-73.

SÊGA, Rafael Augustus. “O conceito de representação social nas obras de Denise Jodelete e Serge Moscovici”. In: **Anos 90**, n. 13. Porto Alegre, Julho de 2000.

- SIERING, Friedrich Câmara. **Conquista e dominação dos povos indígenas: resistência no sertão dos Maracás (1650-1701)**. Dissertação de mestrado. Universidade Federal da Bahia, 2008.
- SILVA, Raimundo Nonato Pereira da. **O universo social dos indígenas no espaço urbano: identidade étnica na cidade de Manaus**. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2001.
- SOVIK, Liv. “Apresentação: para ler Stuart Hall”. In: HALL, Stuart. **Da Diáspora: Identidades e Mediações Culturais**. Org. Liv Sovik. Belo Horizonte: Editora UFMG; Brasília: Representação da UNESCO no Brasil, 2003.
- SCHWARCZ, Lilia Moritz. **O espetáculo das raças: cientistas, instituições e questão racial no Brasil, 1879-1930**. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.
- SCHWARCZ, Lilia K. Moritz. Questões de fronteira: sobre uma antropologia da história. In: **Novos estudos - CEBRAP** . 2005, n.72, pp.119-135
- VAINFAS, Ronaldo. “Idolatrias e milenarismos: a resistência indígena nas Américas”. **Estudos Históricos**, Rio de Janeiro: CPDOC/FGV, v. 5, n. 9, p. 29-43, 1992.
- VARGAS, Getúlio. **A Nova Política do Brasil**. Vol 5. Rio de Janeiro: Livraria José Olympio, 1938.
- VARNHAGEN, Francisco Adolfo de. **História Geral do Brasil**. Tomo 1. 5ª ed. São Paulo: Melhoramentos, 1953.
- VELLOSO, Monica Pimenta. “Os intelectuais e a política cultural do Estado Novo”. In: FERREIRA, Jorge; DELGADO, Lucilia de Almeida Neves (Orgs). **O tempo do nacional estatismo**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. “No Brasil todo mundo é índio, exceto quem não é”. In: Carlos Alberto Ricardo; Fany Ricardo. (Org.). **Povos indígenas no Brasil (2001-2005)**. São Paulo: ISA, 2006, p. 41-49.
- Wolfe, Joel. "Pai dos pobres" ou "Mãe dos ricos"?: Getúlio Vargas, industriários e construções de classe, sexo e populismo em São Paulo, 1930-1954. **Revista Brasileira de História**, São Paulo, ANPUH/Marco Zero, vol. 14, nº 27, 1994, pp.27-59.

Fontes

Carta do índio Lyrio Arlindo do Vale ao General Candido Mariano Rondon, setembro de 1945. Fundo Serviço de Proteção aos Índios, Museu do Índio – FUNAI, microfilme 335, fot 00786 – 00788.

Informações sobre Lyrio Arlindo do Valle, 02 de fevereiro de 1943. MA – SPI. Microfilme 391_00098. Museu do Índio.

Informação sobre o índio Lyrio do Vale. Fevereiro de 1942. Fundo Serviço de Proteção aos Índios. Museu do Índio – FUNAI , Microfilme 391, Fot. 00100.

Memorial de Lyrio Arlindo do Vale para o Presidente Getúlio Vargas, Rio de Janeiro, setembro de 1945 Fundo Serviço de Proteção aos Índios, Museu do Índio - FUNAI, Microfilme 1 A, fot 2570 – 2580.

Relatório policial, Lyrio Arlindo do Vale - Arquivo da Polícia Política, imagem 275. Disponível em: <www.siaapm.cultura.mg.gov.br/modules/dops_docs/photo.php?numero=0227&imagem=275> Acesso em: 24 de julho de 2016.

Ora, o Lirio do Vale. **Lux Jornal.** Rio de Janeiro. 16 de fevereiro de 1946. – Recorte de Jornal – Fundo Serviço de Proteção aos Índios, Museu do Índio – FUNAI, filme 382, fot. 760.

Escola para os indigenas. **Jornal A Noite.** Rio de Janeiro, 10 de agosto de 1940, Ano 30, nº 10.237, p. 3. Fundação Biblioteca Nacional, Rio de Janeiro. microfilme. cod. PR-SPR155 – agosto de 1940.

A viagem presidencial. **Jornal A Noite.** Rio de Janeiro, 7 de agosto de 1940, p. 7, Ano 30, nº 10.234. Fundação Biblioteca Nacional, Rio de Janeiro. microfilme. cód. PR-SPR155 – agosto de 1940.

Ministério da Agricultura. CNPI. 19 de abril. O dia do índio: as comemorações realizadas em 1944 e 1945. V.1. Imprensa Nacional. p. 10 – 25. Arquivo Horta Barbosa, CPDOC/FGV, Rio de Janeiro. cód. 394-21:572.98(81)/c755d/v.