



*Índios no Estado de São Paulo:
Resistência e Transfiguração.*

Vários Autores


YANKATU
EDITORA

**Comissão Pró-Índio
de São Paulo**

**ÍNDIOS EM SÃO PAULO:
RESISTÊNCIA E TRANSFIGURAÇÃO**



**Comissão pró Índio
de São Paulo**

Rua dos Pinheiros, 54 - conjunto 2
05422-000 - São Paulo - SP

INDIOS EM SÃO PAULO:
RESISTÊNCIA E TRANSFIGURAÇÃO

Copyright © 1984 by

John Manuel Monteiro, Lúcia Helena Rangel,
Mara L. Manzoni Luz, Marco Antonio Barbosa,
Maria Inês Ladeira, Sílvia Helena Simões Borelli

Capa de
José Borelli Neto

Foto da capa: Maria Inês Ladeira

Proibida a reprodução total ou parcial
deste livro, por qualquer meio e sistema,
sem o prévio consentimento da Editora.

Co-edição de Yankatu Editora e
Comissão Pró-Índio de São Paulo

Direitos desta edição
reservados por
Yankatu Editora Ltda.
Rua Tucumã, 573
01455 — São Paulo — SP
Caixa Postal 6013
Impresso no Brasil

*Índios no Estado de São Paulo:
Resistência e Transfiguração.*

Vários Autores



**Comissão Pró-Índio
de São Paulo**

**Equipe de coordenação e organização
do audiovisual e do livro:**

John Manuel Monteiro
Lúcia Helena Rangel
Lúcia M. M. Andrade
Mara L. Manzoni Luz
Ronaldo Simões Gomes
Sílas Guerriero
Sílvia Helena Simões Borelli

Conselho Editorial:

Diretoria da Comissão Pró-Índio
de São Paulo

Comissão Pró-Índio de São Paulo
Rua Caiubi, 126
CEP 05010 - São Paulo
Fone: 864-1180

*Ao Marçal,
À Idalina, à Iracema,
aos mortos anônimos
e aos que resistem*

ÍNDICE

INTRODUÇÃO	9
Silvia Helena Simões Borelli	
Mara L. Manzoni Luz	
VIDA E MORTE DO ÍNDIO: SÃO PAULO COLONIAL	21
John Monteiro	
OS KAINGANG NO ESTADO DE SÃO PAULO: CONSTANTES HISTÓRICAS E VIOLÊNCIA DELIBERADA ...	45
Silvia Helena Simões Borelli	
VIDA EM RESERVA	83
ALDEIAS LIVRES GUARANI DO LITORAL DE SÃO PAULO E DA PERIFERIA DA CAPITAL	123
Maria Inês Ladeira	
ÍNDIOS GUARANI DEFENDEM SUAS TERRAS NA JUSTIÇA	145
Marco Antonio Barbosa	
BIBLIOGRAFIA	149

INTRODUÇÃO

Proposto inicialmente como complementação de um audiovisual sobre os índios no Estado de São Paulo, este livro passou a ter, mais tarde, dois objetivos. O primeiro, e principal, mostrar que ainda, e apesar de tudo, existem populações indígenas em nosso Estado. Resistindo ao processo de colonização, à escravização, à usurpação e à diminuição de suas terras, esses índios chegaram à década de 80 transfigurados, aculturados e retirados de seus territórios ancestrais. E, o segundo, recontar a história da colonização no Estado de São Paulo, redefinindo os papéis das personagens dessa história: no período colonial, o índio, o bandeirante, o missionário, o proprietário de terras e a Coroa portuguesa; contemporaneamente, o fazendeiro, o intermediário, a Fundação Nacional do Índio (FUNAI), a legislação e, principalmente, o índio.

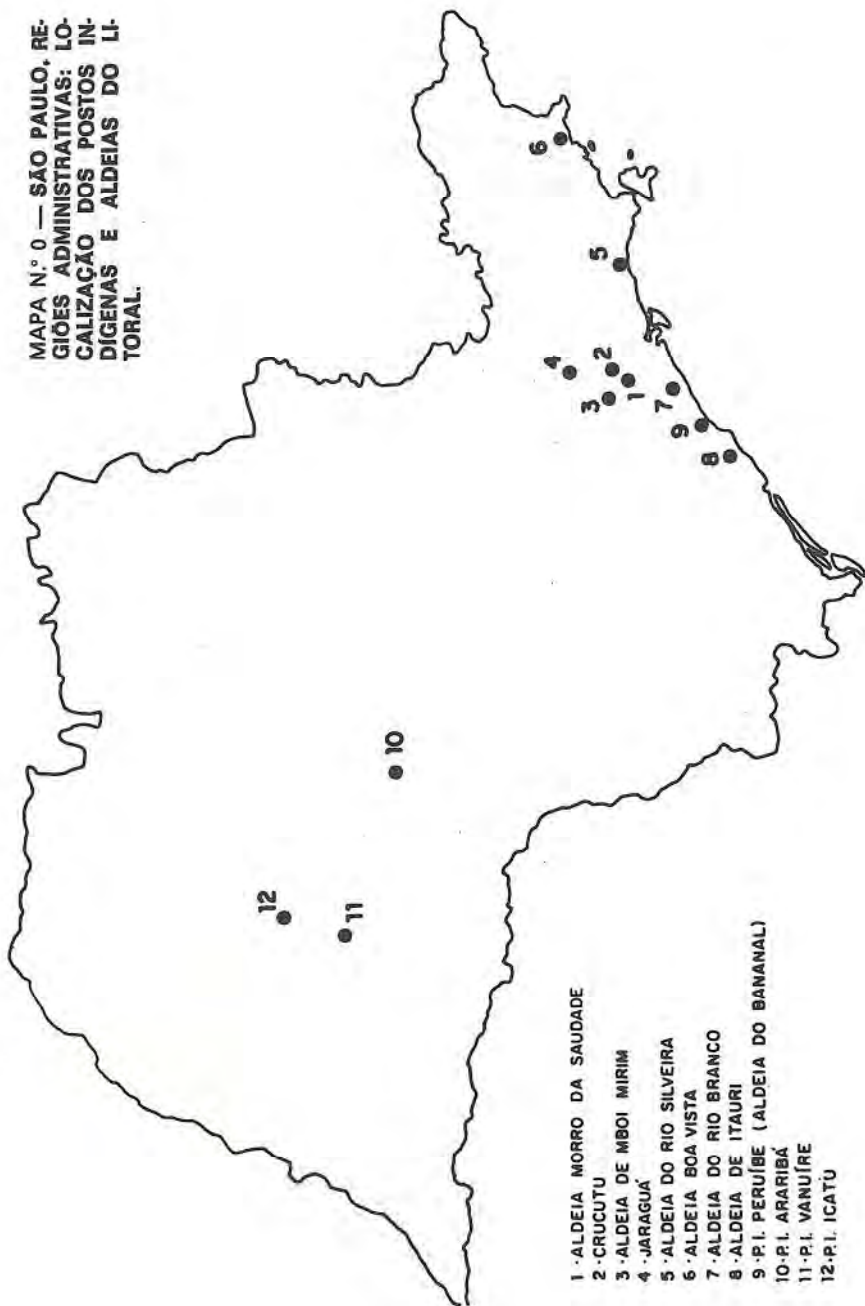
Nossa intenção inicial era atingir o público das escolas de 1.º e 2.º graus. Mas, dado o desconhecimento generalizado sobre a situação indígena no Estado de São Paulo, julgamos que esse público possa ser ampliado.

Existem, atualmente, em nosso Estado, três grandes grupos étnicos: Kaingang e Terena, no interior, e Guarani, no interior e no litoral¹. Porém, anteriormente, vários outros grupos habitaram diferentes regiões e foram, durante o processo de ocupação, transferidos ou mesmo exterminados.

Desde o período colonial, convencionou-se classificar uma multiplicidade de nações indígenas em apenas dois grandes grupos: os Tupi e os outros, os Tapuia. Na realidade, tal classificação encobre a diversidade de culturas e línguas caracte-

1. Quando nos referimos ao Guarani do litoral, estamos incluindo também os Guarani que vivem nos arredores da cidade de São Paulo (aldeias de MBoi-Mirim, Parelheiros e Crucutu, na zona sul, e Jaraguá, na zona oeste), por manterem estreitas relações sociais, econômicas e políticas com os seus parentes do litoral.

MAPA N.º 0 — SÃO PAULO, RE-
GIÕES ADMINISTRATIVAS: LO-
CALIZAÇÃO DOS POSTOS IN-
DÍGENAS E ALDEIAS DO LI-
TORAL.



rísticas dos antigos habitantes de nosso Estado. De um lado, os grupos classificados como pertencentes ao grupo Tupi são de filiação lingüística Tupi-Guarani, denominada "língua geral" pelos colonizadores. Entre eles destacavam-se, na região paulista, os Tupiniquim (ainda existe um segmento deste grupo no Estado do Espírito Santo), os Tupinambá (hoje extintos) e os Carijô (grupo extinto, pertencente à nação Guarani). De outro lado, os chamados Tapuia eram grupos de filiação lingüística Jê, além de outras filiações. Entre eles: os Guaianá (prováveis ancestrais dos Kaingang), os Maromimi (ou Guarulhos), os Puri e os Kayapó Meridionais, todos extintos. Como consequência da escravidão indígena e das bandeiras, vários grupos étnicos de outras regiões foram trazidos para São Paulo.

No decorrer dos séculos XVIII e XIX, outros grupos existentes no território paulista enfrentaram a expansão lenta, mas desagregadora, de expedições militares e científicas e da ocupação econômica do Estado. Esse processo teve como decorrência tanto o recuo forçado de alguns grupos como o extermínio ou mesmo a intensificação de conflitos intertribais. Um exemplo elucidativo desse processo é o caso dos Oti.

Por volta de 1870, cerca de 500 Oti foram encontrados, por famílias de migrantes originários do Estado de Minas Gerais, nas proximidades dos rios Capivara, Jaguarê e Laranja Doce (em Campos Novos do Paranapanema). Foram denominados, então, de Chavantes, mas de acordo com Njmuendaju² pertenciam a um tronco lingüístico isolado, os Oti-Savante.

Eram inimigos declarados dos Kaingang e com eles viviam em conflitos constantes, dos quais, normalmente, os Oti saíam vitoriosos.

Sua atividade produtiva fundamental era a caça. Utilizavam o arco e a flecha, além de uma longa lança de lenho de palmeira. Habitavam pequeninas choças à beira dos rios e elaboravam algum tipo de tecelagem e fiação.

Com a ocupação gradativa da região de Campos Novos, restringiram-se cada vez mais os territórios de caça e os Oti passaram então a "caçar" os grandes rebanhos de gado e cavalos, de propriedade dos fazendeiros. Temos neste momento, por volta de 1870, o início do extermínio da tribo Oti.

A partir de então, grandes "caçadas" a estes índios foram organizadas pelos fazendeiros e, vinte anos depois, restavam apenas cinquenta índios.

2. Njmuendaju, *Textos indigenistas*. São Paulo, Loyola, 1982.

Por volta de 1893, ocorreu uma tentativa de "salvação" do que restava do grupo, por parte de um morador da região, Veríssimo Góes. Tentou ele encaminhá-los para os cuidados e a responsabilidade do governo de São Paulo. Sem nenhum resultado satisfatório, voltaram para a área de Campos Novos e continuaram pressionados, por um lado, pelos fazendeiros e, por outro, pelos Kaingang.

Em 1903, só restavam, de toda a tribo, um homem, quatro mulheres e quatro crianças. Em 1910, eram apenas três os sobreviventes, um homem e duas mulheres, sendo que o primeiro, quase à morte, de uma doença da família da malária, denominada "morbus do impaludismo".

Os grupos Terena, Kaingang e Guarani que hoje habitam as reservas de Araribá, Icatu e Vanuíre (próximos respectivamente aos municípios de Avaí, Braúna e Tupã) somam uma população de aproximadamente 450 índios. Os Guarani, no litoral norte (Barra do Una e Ubatuba), no litoral sul (Rio Branco, Itariri e Peruíbe) e nos arredores da capital (Barragem, Crucutu, MBoi Mirim e Jaraguá), têm uma população entre 450 e 500 índios.

Esses três grupos indígenas são distintos entre si e apresentam cada qual uma especificidade e uma singularidade. Têm semelhança no que se refere aos efeitos desagregadores resultantes do contato com os brancos, mas apresentam, cada um, uma história, uma cultura e formas de resistência próprias.

Em toda a literatura clássica, as referências aos Terena situam-nos como pertencentes ao grupo Chané-Guaná do tronco Aruaque, habitantes do Chaco Paraguai, que no início do século XVIII era um "país" habitado apenas por índios, divididos em treze nações, ainda não submetidas à dominação colonial. Essa região teve a sua colonização retardada por não ser considerada economicamente produtiva. Somente a partir do século XVIII, com o avanço colonialista, os Terena foram obrigados a grandes deslocamentos para garantir sua sobrevivência. No Brasil, localizaram-se próximos à cidade de Miranda, no atual Estado de Mato Grosso do Sul. Nesse Estado foram utilizados como mão-de-obra escrava e como contingente de defesa das fronteiras brasileiras, quando da guerra do Paraguai, em 1865.

Entre 1927 e 1930 alguns Terena foram transferidos para os Postos Indígenas (P.I.) do Estado de São Paulo, com dois objetivos. O primeiro era ocupar o P. I. Araribá que estava praticamente desabitado em função de um surto de gripe espanhola que havia dizimado a população Guarani ali existente. O segundo, para servir de exemplo aos Kaingang, principalmente no que se referia à agricultura.

A fixação dos Terena em São Paulo parece ter ocorrido primeiramente no P. I. Icatu e posteriormente no Araribá e Vanuíre. Hoje, o maior contingente Terena, em nosso Estado, localiza-se no P. I. Araribá.

De origem ainda indefinida e sob denominações diversificadas, os Kaingang paulistas foram encontrados no oeste de São Paulo, no final do século XIX e início do século XX, sendo denominados indistintamente de Tapuia, Jê, Guaianá, Coroado, Bugre, Botocudo ou ainda Notobotocudo.

Quanto à sua ancestralidade, tanto foram considerados descendentes dos Guaianá (que viviam inicialmente na Capitania de São Vicente, no planalto Piratininga) e, conseqüentemente, de filiação lingüística Jê, como, contrariamente, de grupo de filiação Tupi, que teria chegado ao Estado de São Paulo em movimentos migratórios oriundos do sul do país. Vale, contudo, ressaltar que hoje inexistem dúvidas com relação à sua filiação: pertencem ao tronco lingüístico Jê. Mas permanece em aberto a questão de sua localização inicial em São Paulo: migraram dos Campos de Piratininga para o oeste do Estado ou vieram do sul do país?

Hoje, além de em São Paulo, ainda existem Kaingang nos Estados do Paraná, Santa Catarina e Rio Grande do Sul.

Os Guarani, que hoje vivem em nosso Estado, desenvolveram um movimento migratório na direção sul-norte, concentrando-se no leste, desde o período anterior à colonização européia. Porém, a historiografia ocidental registra essas migrações somente a partir do século passado. Estas migrações constantes são justificadas pelo Yvy Opá, a busca da Terra sem Males, o paraíso mítico dos Guarani. Nos últimos séculos dominaram grandes extensões de territórios no sul do Brasil, Argentina, Uruguai e Paraguai. Hoje, exceção feita ao Paraguai (e ao Uruguai, onde foram exterminados), estão reduzidos numericamente, vivendo em pequenas reservas ou aldeias. Habitam, além de São Paulo, os Estados de Rio Grande do Sul, Santa Catarina, Paraná, Mato Grosso do Sul, Rio de Janeiro e Espírito Santo.

No que diz respeito ao universo da cultura, julgamos necessário relacionar alguns aspectos significativos de cada grupo étnico, sem contudo termos a pretensão de esgotar um assunto de tamanha amplitude.

A estrutura social Terena³ compunha-se de quatro estratos: chefes (Unati), comuns (Whaerê-Shane), guerreiros (Shuna-

3. Para maiores esclarecimentos sobre os Terena ver: Edgard de Assis Carvalho. *As alternativas dos vencidos*. São Paulo, Paz e Terra, 1979.

Asheti) e cativos (Kauti). Os Unati eram geralmente os chefes das metades (quando uma sociedade se divide em dois segmentos, de modo que toda pessoa é, necessariamente, membro de um deles); os Whaerê-Shane, essencialmente trabalhadores, cultivadores e gente de serviços. O estrato Shuna-Asheti, de guerreiros e seus parentes, parece também incluir capitães menores e, mesmo, chefes de casas comunais. Finalmente, os cativos, obtidos nas capturas, nem sempre aproveitados nos trabalhos agrícolas por serem oriundos de grupos caçadores-coletores, representavam mais uma fonte de prestígio político do que propriamente econômico.

Essas características estruturais parecem não ter tido condições de continuidade, na medida em que o avanço colonialista nos séculos XVIII e XIX tornava cada vez mais instável a relação dos Terena com seu meio natural, desarticulando os grupos locais, intensificando novos deslocamentos, obrigando a que pedissem proteção como garantia de sua sobrevivência enquanto grupo.

É interessante notar que aos Terena foram imputadas, pelos agente colonizadores, algumas características como "civilizados", "pacificadores", agricultores, tecelões, elementos que prestam "valiosos trabalhos", "contratam-se a toda sorte de serviços" e uma série de outros estereótipos, que reforçam expectativas da sociedade regional em relação a eles, seja para abrir estradas, derrubar matas ou construir fazendas.

Os Kaingang paulistas, anteriormente ao processo de pacificação e de vida em reserva, poderiam estar situados no contexto de sociedades caçadoras e coletoras. Esta localização se tornou possível através da avaliação de sua atividade produtiva e das características dela resultantes, como mobilidade, composição das casas, alimentação e instrumentos de trabalho. A caça, a coleta e a pesca constituíam atividades produtivas fundamentais e a base da dieta do grupo.

Com relação à organização do parentesco, dividiam-se em duas metades exogâmicas (exogamia: regra de casamento que obriga a pessoa a casar-se com outra de grupo diferente daquele a que ela pertença) e patrilineares (sistema que filia um indivíduo a um grupo de parentes, todos relacionados a ele através da linha masculina). Essas duas metades estavam, por sua vez, subdivididas em dois grupos: Votorô-Kadnyerú e Aniky-Kamé. Esta composição dualista parecia estar presente em diferentes esferas da vida social, desde as características morais e psicossociais, até a pintura facial e corporal, passando pela organização das relações de parentesco e, principalmente, pela mitologia e religião.

No contexto político, as relações de poder apareciam diluídas no interior da estrutura social Kaingang, embora alguns autores reconheçam a existência de algumas formas de liderança. Estas lideranças, os "rakakê", poderiam ser localizadas entre grupos menores, dentro da organização social mais ampla, manifestando-se como necessárias em momentos de grandes festas ou quando o grupo enfrentava alguma dificuldade.

A visão de mundo Kaingang reproduz de maneira significativa sua organização social mais ampla, caracterizada pela divisão entre as metades, divisão esta que marcou profundamente a vida religiosa e a expressão mitológica do grupo.

Os Guarani hoje em São Paulo encontram-se divididos nos seguintes subgrupos: Tupi-Guarani ou Xiripá e Mbý'a.

Suas atividades básicas de subsistência são a caça e a agricultura, e, neste sentido, os Guarani habitam, sempre que possível, áreas próximas às florestas. Vale ressaltar, no entanto, que os grupos que hoje vivem no interior do Estado foram obrigados a reduzir sua atividade de subsistência à agricultura e ao trabalho assalariado fora das reservas, pois torna-se impossível conciliar, em um espaço restrito, a atividade caçadora e coletora, cuja viabilização pressupõe a disponibilidade de amplos territórios. No litoral, os grupos ainda dispõem de mata para a caça, pesca e extração de palmito. Além disso, cultivam banana, mandioca, milho e feijão, atividade desenvolvida juntamente com a venda de artesanato, que é seu principal meio de subsistência.

As aldeias eram, no passado, compostas de casas isoladas, mais ou menos distantes umas das outras, com uma população entre quarenta e algumas centenas de índios. Essas variações são fruto das constantes migrações, que ocorrem até hoje.

No âmbito da cultura material, produziam cerâmica, tecelagem, arcos e flechas para caça e pesca e adornos. Com a introdução de objetos industrializados, decorrente do contato com os brancos, as técnicas tradicionais foram sendo esquecidas. Substituiu-se a fição e a tecelagem pela compra de tecidos industrializados, a cerâmica pelas panelas de alumínio, e assim por diante. Hoje, a técnica de fabricar arcos e flechas não visa tanto à caça, mas principalmente à sua venda como artesanato. É importante salientar que essas substituições não se efetuarão de forma voluntária, mas foram resultantes de um processo compulsório de criação de novas necessidades, que caracteriza uma dependência aos novos objetos adquiridos.

Com respeito à organização do parentesco, a estrutura social Guarani apoia-se essencialmente nas relações que regem a vida em família. Anteriormente, a estrutura familiar baseava-se

na família extensiva (unidade composta de duas ou mais famílias nucleares ligadas por laços consangüíneos). Com as transformações decorrentes das diferentes formas de contato, a família nuclear (unidade constituída de um homem, uma mulher e seus filhos) passou a ser o pólo da organização familiar. O casamento era realizado por meio do relacionamento entre duas famílias, sem o consentimento dos jovens envolvidos. Hoje, muitos pretendentes já fazem valer a sua vontade, escolhendo por si só o seu cônjuge. No tocante ao casamento preferencial, vários estudos indicam a existência de ligações do tipo avuncular (tio materno com sobrinha) que hoje não são mais observadas. Outro tipo de relação permitida é aquela que se dá entre primos paralelos (filhos do irmão do pai ou da irmã da mãe) e primos cruzados (filhos da irmã do pai ou do irmão da mãe). Os rituais do casamento manifestam-se de acordo com o maior ou menor grau de contato interétnico pelo qual passaram os diferentes subgrupos. Pesquisas realizadas mostram que na cultura tribal não havia praticamente cerimônia de casamento em nenhum dos subgrupos. Hoje, há a combinação de elementos tradicionais com outros, de adoção recente.

A criança Guarani desde cedo torna-se independente, consequência de um processo de socialização que prioriza a autonomia infantil. Desde o momento em que é considerada capaz física e mentalmente, ela começa a participar do mundo dos adultos. Aprende logo os cantos religiosos, não só por assistir às cerimônias, mas também porque eles são, por vezes, utilizados como canção de ninar. Na antiga cultura tribal, era reduzido o número de brinquedos. Entre eles, havia a peteca de palha de milho (mangá ou mbopé), o pião de cuia com cordel de fibra de caraguatá (trompo), e os frutos de macaúba (mbokadjá) utilizados como bolinhas de gude. As brincadeiras são mínimas diante da participação da criança nos padrões culturais dos adultos.

Na cultura Guarani, a educação não é repressiva, pois existe o pressuposto do respeito à personalidade e à vontade individual. Contudo, a atitude frente a ela modifica-se de modo visível à medida que se intensifica o contato com a população regional, responsável pelo surgimento de aspirações sociais antes desconhecidas.

O poder, no universo tradicional Guarani, coincide com a liderança carismática do chefe religioso e pode ou não coincidir com a autoridade do chefe da família extensiva.

Há, em algumas aldeias do litoral, a figura do capitão, que possui o poder de representação frente à sociedade nacional, deixando os assuntos internos para o cacique. A denominação

"capitão" vem da experiência nos postos da FUNAI, onde sempre se designa um representante da comunidade para intermediário entre os índios e o órgão tutor.

Entre os Guarani, a religião ocupa um papel privilegiado em todas as esferas da vida social⁴. O ponto principal para a compreensão de seu sistema religioso é a noção de alma humana, que está intimamente vinculada às crenças relativas à concepção.

Para provocar e manifestar sua vivência religiosa, o Guarani utiliza a reza (porahêi), que pode ser comunitária, contando com a participação de toda a aldeia ou de apenas um grupo ligado a uma casa. É, ao mesmo tempo, uma expressão de individualismo e de coletivismo.

A cura das doenças, realizada pelo xamã, e a idéia mítica do fim do mundo são outros elementos fundamentais da religião Guarani, que incentiva a crença na existência da vida após a morte. Na realidade, trata-se da ida para o Yv'y Mará E'y, o paraíso mítico dos Guarani, que muitos acreditam estar situado na direção leste. Segundo um Guarani, a viagem dos mortos para a Terra sem Males realizar-se-ia pouco antes de o mundo ser destruído pelo fogo.

Um aspecto relevante para a compreensão do mundo religioso desse grupo é a influência cristã que, desde o tempo das Missões Jesuíticas, afetou principalmente suas cerimônias. Todavia, não conduziu, como resultado final, à desintegração da cultura, a não ser de modo parcial e em certas comunidades.

Por todas as informações mencionadas anteriormente, torna-se evidente que o processo de inserção compulsória das populações indígenas do Estado de São Paulo na sociedade capitalista brasileira está marcado, em todos os seus momentos, pela violência, pela força e pela coerção.

De início, esta violência se define pelo estreitamento gradativo de seus territórios originais — resultado do processo de colonização em todo o Estado — e pela drástica redução demográfica, da qual se encarregaram os "agentes colonizadores" por meio de massacres.

Posteriormente, com seus territórios tradicionais já ocupados e alguns grupos com a vida em reserva constituída, a violência revela-se por meio da introdução forçada de novas atividades produtivas, por meio da nuclearização progressiva das

4. Para maiores esclarecimentos sobre a religião Guarani ver: C. Nimuendaju. Aparentamentos sobre os Guarani. *Revista do Museu Paulista*, São Paulo, vol. 8, 1954. Nova Série. Egon Schaden. *Aspectos fundamentais da cultura Guarani*, São Paulo, 1954.

unidades familiares e da desorganização de todo um universo cultural, exceção feita aos Guarani, que mantêm ainda vivas algumas das tradições religiosas. Submetidos a um conjunto de relações de autoridade, dependência e coerção, que passou a nortear suas práticas sociais, os índios do interior de São Paulo sofreram várias descaracterizações. A primeira delas, relacionada à esfera econômica, diz respeito à restrição progressiva da atividade agrícola exercida no interior das reservas e ao recurso do trabalho assalariado como maior garantia da reprodução social do grupo. O assalariamento provoca alterações significativas nas unidades familiares de produção, pois o trabalho individualizado passa a ser o elemento fundamental no interior desse processo.

Além desta, pode-se localizar a descaracterização das lideranças indígenas tradicionais e a não-valorização da história passada como elemento componente da identidade cultural. Finalmente, a assimilação de valores e representações próprias do mundo dos brancos, que implicaram num reequacionamento da visão de mundo dos grupos, pela intervenção de significados antes desconhecidos.

Essas violências deliberadas refletem o consentimento explícito da política indigenista brasileira, materializada nas práticas do órgão tutor, a FUNAI. O Estado brasileiro permanece, em tese, encurralado na defesa de interesses contraditórios. De um lado, o objetivo básico da FUNAI, que é a defesa e proteção das populações indígenas; do outro, ao qual o primeiro está intimamente ligado, uma política mais geral, que encara o índio como um obstáculo às prioridades econômicas e sociais do capitalismo brasileiro. . . . Historicamente, este impasse sempre foi contornado por meio de uma prática indigenista que preserva os interesses indígenas, desde que os objetivos privados envolvidos sejam salvaguardados.

Mesmo frente a essas evidências, os índios em São Paulo não deixam de ser considerados índios e de ser identificados pelos "outros" como tais, ainda que dentro de uma visão totalmente etnocêntrica. Assim, eles são caracterizados como índios tanto quando moram nas reservas, usufruem de uma terra e nela trabalham, como quando trabalham fora dela, recebem salário, têm um patrão e se relacionam com outros trabalhadores não indígenas. Ou, ainda, quando caçam o que restou da fauna da Serra do Mar e vendem o artesanato que produzem, na Praça do Patriarca.

Ao se auto-identificarem como índios, percebem que os "outros" são: o chefe de posto, o enfermeiro, a professora, o turista, que compra o artesanato, e o dono do armazém. São também

"outros": o chefe da ajudância, a FUNAI, o governo, os arrendatários para os quais trabalham, os intermediários por meio dos quais comercializam os produtos de sua roça, os bóia-fria, trabalhadores iguais mas não índios e os invasores de terra. Através da compreensão de quem são os "outros", os índios explicitam elementos fundamentais para sua auto-identificação.

A terra, neste contexto, aliada à recuperação e à preservação da memória e da cultura tribais, aparece como elemento fundamental para a explicitação da identidade étnica e cultural e para a permanência das comunidades indígenas no tempo. A trajetória de reconstrução da identidade deve ser buscada no interior de uma perspectiva essencialmente política. Essa perspectiva deve estar aliada à memória de um passado de lutas e resistências, ora pacíficas, ora armadas. Resistência contra os massacres, contra as doenças. Luta cotidiana contra uma prática indigenista antiindígena. Resistência com todas as armas disponíveis, até mesmo com a legislação, que tantas vezes feriu seus interesses em nome do "desenvolvimento e progresso" nacionais.

A luta política pela preservação da identidade étnica e cultural vincula-se, portanto, à questão da terra e ao alcance de uma autonomia política que permita a quebra dos vínculos de dependência e a tomada de decisões sobre seu próprio destino. Perpassa, ainda, pela recuperação da memória tribal, mas também pela incorporação das novas histórias e dos novos significados, pois a luta pela reconstrução da identidade não implica no retorno — historicamente inviável — à vida tribal.

Implica, sim, na síntese dos vários elementos que compõem os universos contraditórios e conflitantes do mundo tribal e do mundo capitalista, síntese esta que deve ser buscada pela valorização da diferença: o "eu" deve se sentir diferente do "outro" e se afirmar como tal.

SILVIA HELENA SIMÕES BORELLI

Professora do Dept.º de Antropologia da PUC-SP

MARA L. MANZONI LUZ

Membro da Diretoria da Comissão Pró-Índio - SP.

VIDA E MORTE DO ÍNDIO: SÃO PAULO COLONIAL

Nos séculos XVI e XVII, índios originários de diversas nações compunham a grande maioria da população da região paulista. Apesar de sua preponderância demográfica, o elemento indígena tem ocupado um espaço reduzidíssimo na historiografia paulista. Geralmente compondo um pano de fundo exótico sobre o qual se projeta a figura heróica do bandeirante, o índio, quando não é apresentado como mero objeto, fica esquecido pela historiografia tradicional.

Não é de admirar esse fato. A história do índio em São Paulo é uma história triste, sem grandes heróis, quase sem personagens. É a história da desintegração, marginalização e desaparecimento de vários povos.

O objetivo deste ensaio é reformular alguns problemas da história colonial de São Paulo, a partir da premissa de que a presença do índio na sociedade colonial e o processo de destruição das culturas e populações indígenas determinaram não só o destino dos povos aborígenes da região como também a própria formação da sociedade colonial paulista. Em função disso, o texto se atém aos dois primeiros séculos de contato interétnico.

Procuramos, em primeiro lugar, apresentar um esboço da localização dos primitivos habitantes da região paulista, bem como caracterizar a fase inicial de seu contato com os invasores europeus e a conseqüente destruição dos primeiros.

A crescente necessidade de suprimento de braços, aliada ao processo acima apontado, levou a um segundo momento, marcado principalmente pela substituição dos antigos habitantes por uma mão-de-obra trazida de outras regiões do Brasil pelas chamadas bandeiras paulistas. A par dessa migração forçada, delineia-se um sistema escravista de grande envergadura que acarretará a destruição dos povos recém-introduzidos na região.

O produto final do processo histórico esboçado será a marginalização dos remanescentes do sistema escravista, depois da desintegração do mesmo.

SITUAÇÃO ETNOGRÁFICA NO INÍCIO DO SÉCULO XVI

Uma multiplicidade de populosas nações dominava o litoral brasileiro, quando aqui chegaram os primeiros invasores europeus. Tanto o fascínio inicial dos europeus pelos costumes e aparência dos índios quanto os interesses econômicos dos futuros colonizados geraram uma literatura abundante, cheia de imagens idealizadas e contraditórias, que procurava avaliar a cultura indígena. A partir destes relatos quinhentistas é possível, embora precariamente, localizar os grupos principais e salientar algumas características fundamentais de suas relações mútuas.

No panorama etnográfico da Capitania de São Vicente no século XVI, destacam-se pelo menos quatro regiões culturalmente distintas. A cultura dominante da primeira região, a Tupi, ocupava a faixa litorânea entre a divisa com Rio de Janeiro e a Baixada Santista, abrangendo também alguns trechos do interior, incluindo a área da atual cidade de São Paulo. A segunda região, compreendendo o Vale do Paraíba e a Serra da Mantiqueira, incluía grupos do tronco lingüístico Jê e outros grupos que não pertenciam à família lingüística Tupi-Guarani. Uma região contígua, para o oeste, também era habitada por grupos não-Tupi, alguns aparentados com tribos vale-paraibanas. E, finalmente, a sul e a sudoeste de São Vicente, no litoral e no interior, destacavam-se numerosas aglomerações de Guarani.

Na região paulista, a população Tupi incluía dois grupos principais, os Tupiniquim e os Tupinambá, ocupando estes o litoral e aqueles a área entre São Vicente e São Paulo. Embora exibissem características sociais e econômicas semelhantes, mantinham relações essencialmente antagônicas, pelejando continuamente em guerras motivadas por antigas diferenças a serem vingadas. Gabriel Soares de Sousa, no seu roteiro geral do litoral brasileiro, comentou este paradoxo:

e ainda que são contrários os tupiniquins dos tupinambás, não há entre eles na língua e costumes mais diferença da que têm os moradores de Lisboa dos da Beira ¹.

Suas relações com os outros grupos da região variavam entre pacíficas e bélicas. Sendo os últimos a chegar à região,

1. Gabriel Soares de Sousa. *Tratado descritivo do Brasil em 1587*, 4. ed., São Paulo, Nacional/INL, 1971, p. 88.

MAPA 1: LOCALIZAÇÃO APROXIMADA DOS PRINCIPAIS GRUPOS INDÍGENAS NO TERRITÓRIO DO ATUAL ESTADO DE SÃO PAULO, SÉCULO XVI.



os Tupi possivelmente expulsaram as outras nações durante sua migração, fato que talvez explique a dispersividade dos grupos não-Tupi pelo interior. Em qualquer caso, na época da chegada dos portugueses, os Tupi tinham domínio seguro das melhores terras da região.

A segunda região principal, a do Vale do Paraíba e a Serra da Mantiqueira, incluía três grupos importantes: Guaianá, Maromimi e Puri. A nação mais populosa das três, a dos Guaianá, habitava várias localidades do interior do atual Estado de São Paulo, sendo eles, provavelmente, os ancestrais dos Kaingang, nação que se destacou no fim do século passado e no início do presente por sua resistência ao avanço da frente cafeeira no oeste paulista. Uma facção importante ocupava as imediações de Piratininga (atual cidade de São Paulo), mantendo estreitas relações com os Tupiniquim do local. Este relacionamento tem levado muitos autores a supor que os Guaianá faziam parte da nação Tupiniquim. Parece-nos certo, porém, que os Guaianá eram considerados pelos portugueses como Tapuia (em Tupi, "escravo"), uma classificação geral de grupos não-pertencentes à família lingüística Tupi-Guarani. Segundo Gabriel de Sousa, os Guaianá exibiam características bem diferentes das que marcavam a cultura Tupiniquim, principalmente no que diz respeito à lavoura e à antropofagia.

É gente de pouco trabalho, muito molar, não usam entre si lavoura, vivem de caça que matam e peixe que tomam nos rios, e das frutas silvestres que o mato dá; são grandes flecheiros e inimigos de carne humana².

A prova maior talvez seja o fato de os portugueses distinguirem claramente entre Tupiniquim e Guaianá, demonstrando preferência pelos Tupi como escravos e guerreiros. Na segunda metade do século XVI, enquanto os moradores portugueses repartiam entre si os Tupi sobreviventes de guerras e epidemias, os Guaianá eram aldeados pelos jesuítas.

Os Maromimi, ou Guarulhos, habitantes da mesma região, também pertenciam a um tronco lingüístico não-Tupi. Embora disponhamos de pouquíssimas informações sobre a sua organização social e econômica, sabemos que os Maromimi resistiam bravamente à colonização dos portugueses e à escravização. Classificados como Tapuia, os Maromimi talvez fossem relacionados com os Guaianá, e pelo menos um documento da época afirma que pertenciam "à grande nação Guaianá". De qualquer

2. Soares de Sousa. Op. cit. p. 115.

forma, seguiram uma trajetória semelhante à dos Guaianá, estando entre os primeiros grupos aldeados pelos jesuítas e evitando, pelo menos inicialmente, o destino pior da escravidão.

O terceiro grupo que habitava a região vale-paraibana era a dos Puri, uma nação populosa e difusa que não pertencia a nenhum dos grupos já mencionados, distinguindo-se por sua língua incompreensível para os intérpretes portugueses. Apesar de alguns Puri terem sido escravizados pelos fazendeiros de Taubaté no século XVII, os Puri recuaram como o avanço da colonização portuguesa para a Serra da Mantiqueira, conseguindo manter certa autonomia até o fim do século XVIII, ao contrário de seus vizinhos Guaianá e Maromimi.

Mais para o interior, outros grupos Guaianá viviam lado a lado com tribos da grande nação Kayapó Meridional. Estes Kayapó seguiram uma trajetória tragicamente repetida por outros tantos povos indígenas nas Américas. Embora existam evidências contraditórias sobre a organização social deste grupo, sabemos que era uma nação de guerreiros temidos pelos portugueses e pelos Tupi, e que se recusou a subordinar-se aos invasores, preferindo recuar mais e mais para o interior. Depois de quase dois séculos de movimentos em busca de autonomia, cercados pela expansão da economia aurífera no século XVIII, reagiram com violência, o que provocou uma repressão brutal que, literalmente, extinguiu essa nação como grupo étnico diferenciado³.

A quarta região principal, localizada ao sul da Capitania de São Vicente, era ocupada por várias nações Guarani. Os Carijó, provavelmente o maior subgrupo desses Guarani, habitavam a parte meridional da capitania e vastas regiões mais para o sul. Como grandes agricultores, os Carijó atraíram portugueses, espanhóis e jesuítas, todos interessados em seu trabalho. Um dos primeiros jesuítas no Brasil descreveu os Carijó como a nação "a qual todos dizem que é o melhor gentio desta costa, e mais aparelhado para se fazer fruto"⁴. Uma outra face, porém, a de guerreiro, fez surgir imagens contraditórias a seu respeito, que vão desde o Carijó comedor de carne humana (que não era), ao Carijó dócil, plantador de grandes roças, uma ótima fonte de mão-de-obra.

3. José Joaquim Machado de Oliveira. Os Cayapós. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, (24) 1861. p. 491-524. Mário Neme. Dados para a história dos índios Caiapó. *Anais do Museu Paulista*. (23) 1969, 101-148.

4. Pe. Manuel da Nóbrega ao Pe. Simão Rodrigues, 9 de agosto de 1549. In: Serafim Leite, coord. *Cartas dos primeiros jesuítas do Brasil*. São Paulo, Comissão do IV Centenário da Cidade, 1954. V. 1, p. 122.

Convivendo, guerreando ou evitando-se no início do século XVI, estes antigos habitantes da região paulista acabaram compartilhando uma experiência em comum: o trágico encontro com a civilização européia. Cada grupo reagiu de maneira distinta, alguns se defendendo, outros se entregando, mas o resultado a longo prazo não variou. De todos estes povos, restam hoje apenas vestígios toponímicos, incluindo, com certa ironia, grande parte dos nomes de rua da atual capital paulista.

CONTATO INTERÉTNICO E A FORMAÇÃO DA POLÍTICA INDIGENISTA

A colonização e dominação do Brasil por um escasso número de europeus foi possibilitada pela conquista, cooptação e cooperação das aglomerações Tupi que habitavam o litoral em faixa contínua do Maranhão a São Vicente. Como os europeus tiveram seus primeiros e mais profundos contatos com estes grupos, portugueses e franceses condicionaram suas relações com os demais grupos indígenas a partir de uma orientação Tupi. Como conseqüência, esquematizaram o panorama etnográfico brasileiro, dividindo-o em dois: litoral e sertão, Tupi e Tapuia, gentio manso e índio bravo.

Alimentada por esta imagem simplista, a política indigenista dos portugueses ganhou corpo no conflito entre moradores, jesuítas e Coroa. Durante os primeiros vinte anos de colonização, as relações entre portugueses e Tupi mudaram gradualmente de aliança e escambo para conflito e escravidão. Com a chegada dos jesuítas e com a instalação do poder régio no Brasil, ambos em 1549, concretizou-se uma verdadeira "questão indígena". O debate logo deixou de ser uma discussão em torno da natureza do índio, pois a legislação e outras manifestações da política indigenista sempre afirmaram que o índio era "livre no seu estado natural". Mais especificamente, a questão era sobre como, e em que condições, os índios recém-contatados seriam integrados à sociedade luso-brasileira, com cada parte sugerindo estratégias diferentes para a dominação dos aborígenes. Os moradores, carecendo de mão-de-obra para transformar suas modestas lavouras em empresas rentáveis, pretendiam ter direito ao trabalho dos índios, por meio de um sistema escravista ou de administração particular. Os jesuítas, temendo o desaparecimento dos índios sob um regime escravista, interessavam-se pela preservação e catequese da população indígena, através da formação de aldeias missionárias relativamente isoladas da população portuguesa. A Coroa, por seu lado, mais conciliatória, preocupava-se tanto com a preservação da popula-

ção indígena quanto com a rentabilidade das empresas coloniais. O plano de aldeias reais surgiu como solução provisória para esses conflitos. Seriam administradas por religiosos, porém integradas parcialmente à economia colonial, colocando mão-de-obra assalariada à disposição dos moradores.

Ao mesmo tempo em que atendia a estes conflitos, a legislação indigenista dos séculos XVI e XVII refletia a conceituação de um Brasil dividido entre índios bravos e gentios mansos. Introduzida na lei de 1570, e reiterada pelos decretos de 1596, 1609 e 1611, a liberdade do gentio do Brasil foi garantida pela legislação real, que prescreveu os meios legítimos de acesso à mão-de-obra indígena. Esta legislação, porém, também continha artigos que determinavam como certos grupos ou indivíduos, em casos específicos, podiam perder sua liberdade e ser escravizados legitimamente. A lei de 1609 foi a única exceção, outorgando liberdade incondicional a todos os índios do Brasil, mas tal foi a revolta dos moradores que a lei foi rapidamente substituída pelo decreto de 1611, o qual reintroduziu a cláusula relativa à escravidão.

A concessão de direitos de escravização aos moradores não resolvia o problema de acesso aos índios. Aos moradores interessava a mão-de-obra Tupi e Guarani, proveniente de sociedades agrícolas, enquanto os escravos legítimos, provenientes de "guerras justas", eram quase unicamente de nações "Tapuia" que não se adaptavam tão facilmente ao trabalho de lavoura exigido pelos moradores. A resistência dos Tapuia de São Vicente, principalmente Guaianá e Maromimi, ao trabalho braçal, ora passiva ora violenta, se devia a razões culturais e ecológicas, posto que a agricultura sedentária praticada pelos brancos (e, de certo modo, pelos Tupi e Guarani) apresentava uma descontinuidade radical com os padrões de adaptação ao meio natural. A reação destes grupos a essa situação, quando não revoltosa, fez surgir uma imagem preconceituosa do "índio ocioso":

Quem acerta de ter um escravo Guaianás não espera dêle nenhum serviço, porque é gente folgazã de natureza e não sabe trabalhar⁵.

Para resolver esta contradição, os moradores simplesmente capturavam grupos Tupi e Guarani sob pretexto de fazerem guerras justas. Por exemplo, no fim do século XVII, o governador

5. Soares de Sousa. Op. cit. p. 115.

geral do Brasil observou que os paulistas contratados para travar guerra justa contra os chamados Tapuias de Corso no Pará

saem da sua terra e deitam várias tropas por todo o sertão, e nenhum outro intento levam mais que captivarem o gentio de língua geral, que são os que estão já domesticados, e se não ocupam no gentio do corso, porque lhes não serve para nada⁶.

Na capitania de São Vicente, esta predileção se manifestou logo no início da colonização. Os primeiros contatos na região foram facilitados pela presença dos portugueses João Ramalho e Antônio Rodrigues, vítimas de naufrágio ou outra calamidade que os deixou perdidos entre os Tupiniquim no início do século XVI. Quando os primeiros povoadores portugueses chegaram, na década de 30, João Ramalho já ocupava uma posição de destaque entre os Tupiniquim de Piratininga, serra acima, chefiados por Tibiriçá, enquanto Antônio Rodrigues se achava em situação semelhante entre os Tupiniquim de São Vicente, no litoral, estes liderados por Piquerobi. Estes dois portugueses, ambos casados com filhas dos chefes indígenas, garantiram uma aliança fundamental que permitiu a colonização dos portugueses, enquanto esse mesmo processo falhava na maior parte das restantes capitanias então fundadas.

O desenvolvimento gradual da capitania de São Vicente fez crescer a necessidade de mão-de-obra escrava para o cultivo das roças, carregamento de madeiras e para a lavoura dos primeiros canais do Brasil. Como solução imediata, os portugueses incitavam seus aliados Tupiniquim a empreenderem guerras com maior frequência contra seus inimigos tradicionais, sobretudo os Tupinambá. Dispondo de uma tradição bélica que incluía o cativo de inimigos para fins rituais, os Tupiniquim começaram a alterar o destino de seus prisioneiros, entregando-os aos portugueses como escravos em troca de artigos de procedência européia, artigos esses que, por sua vez, aceleravam o próprio processo de guerra.

Esta mudança fundamental nas relações interétnicas na região vicentina provocou o primeiro grande movimento de resistência à colonização portuguesa no Brasil. Sendo no início uma coligação de tribos Tupinambá do litoral entre Cabo Frio e São Vicente, a Confederação dos Tamoios começou a hostilizar os colonizadores portugueses a partir da década de 40 e só foi pacificada em 1567. O primeiro grande assalto a São Vicente

6. Gov. Câmara Coutinho ao Rei, 19 de julho de 1693. In: **Documentos históricos da Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro**. Vol. 34, p. 85-86.

ocorreu em 1547, quando setenta canoas tamoias cercaram a pequena povoação de Bertioaga, aniquilando a maior parte dos moradores, dos quais, sem dúvida, alguns acabaram sendo sacrificados em ritos antropofágicos.

Tendo de se defrontar com o litoral praticamente em estado de sítio, os portugueses começaram a povoar o planalto de Piratininga na década de 50. Este povoamento teve inicialmente sentido duplo: primeiro, a fundação da vila de Santo André da Borda do Campo em 1553 visava permitir o acesso aos campos do sul e à populosa nação Carijó, a mais rica fonte de mão-de-obra do Brasil. E, em segunda instância, a fundação do Colégio de São Paulo de Piratininga pelos jesuítas em 1554 procurava, também, transformar os mesmos Carijó em catecúmenos, já que era difícil tratar com os Tupinambá do litoral, em estado de guerra.

Porém, nem mesmo o planalto, de difícil acesso pela Serra do Mar, ficou livre da fúria da Confederação dos Tamoios. A ameaça contínua dos índios revoltados provocou a extinção do núcleo de povoamento de Santo André e a mudança de seus moradores para São Paulo, elevada a vila em 1560. O problema de segurança agravou-se para os portugueses quando facções dos próprios Tupiniquim, revoltadas com a exploração de índios e sobretudo de índias pelos moradores, uniram-se sob a liderança de Araraí, irmão de Tibiriçá, a Guaianá e Carijó e, em 1562, investiram contra a nova vila. Em suma: no planalto, os moradores achavam-se cercados por um número elevado de guerreiros, enquanto no litoral a poderosa Confederação dos Tamoios, apoiada pelos franceses do Rio de Janeiro, ameaçava expulsar definitivamente os colonizadores lusos.

Apesar da clara vantagem dos índios sobre os portugueses, estes últimos dispunham de uma arma inesperada e imbatível: doenças antes desconhecidas dos povos americanos. Uma grande epidemia de sarampo eclodiu em 1563, levando grande parte da população indígena da região piratiningana, e afetando largamente os Tupinambá do litoral. Assim, a força combinada de armas e doenças garantiu uma vitória decisiva contra os Tamoio em 1567, e, em poucos anos, dizimou a população do planalto.

Como alternativa a esta devastação da população indígena, surgiam, entre 1560 e 1580, nas imediações da vila de São Paulo, as primeiras aldeias jesuíticas. As três primeiras — Itaquaquecetuba, São Miguel e Pinheiros — foram fundadas pelo Padre Anchieta em 1560, recolhendo restos de grupos Guaianá flagelados pela doença e pela guerra, e largados pelos escri-

vizadores. Uma quarta, Conceição de Guarulhos, teve sua origem em 1580, como reduto dos Maromimi. Naquele mesmo ano, as aldeias de São Miguel e Pinheiros receberam, do donatário da capitania, sesmarias de seis léguas em quadra, ou 33,3 quilômetros quadrados, de terras para suas lavouras. Mas o povoamento das aldeias por Guaianá e Maromimi, que não provinham de sociedades agrícolas, aliado à cobiça dos moradores, limitou bastante o proveito dessas terras pelos índios.

De modo geral, os habitantes das primeiras aldeias eram rigidamente controlados pelos jesuítas e pelas autoridades coloniais. O plano civilizador dos jesuítas, por meio de catequese, visou abalar muitos traços fundamentais da cultura indígena. A organização espacial da aldeia, a divisão de trabalho, a composição da família, a periodização dos ritos, enfim, quase todos os aspectos organizadores da vida social e econômica das sociedades indígenas foram alterados ou substituídos pelos padres. Mais grave, a concentração e fixação de aglomerações indígenas em aldeias permanentes facilitou a difusão e aprofundou os efeitos devastadores das doenças importadas. Assim, estes obstáculos culturais e epidemiológicos impediram que as aldeias jesuíticas tivessem êxito e apresentassem uma solução viável para o problema indígena que surgiu no século XVI.

No alvorecer do século XVII, a colonização portuguesa já tinha conseguido dominar por completo a população Tupi de São Vicente, e subordinar ou expulsar os outros grupos principais. As últimas rebeliões anticoloniais eclodiram na última década do século XVI, com ataques de Maromimi e Guianá à vila de São Paulo, mas os moradores, aliados aos Tupiniquim, acabaram resistindo. Assim encerrou-se, com o século, o primeiro ciclo de contato e conflito interétnico em São Paulo, caracterizado pela dominação dos europeus e o recuo dos povos indígenas.

O DESENVOLVIMENTO DO PLANALTO E A ESCRAVIDÃO INDÍGENA

As relações interétnicas na região paulista sofreram uma transformação marcante no século XVII. Enquanto os interesses dos moradores triunfavam sobre os planos jesuíticos e os desejos da Coroa referentes aos índios, relações explicitamente escravistas passavam a dominar a composição social e econômica da capitania. Vários fatores de ordem econômica e política contribuíram para que a escravidão indígena atingisse sua maior expressividade, no âmbito de todas as Américas talvez, precisamente na capitania de São Vicente.

O crescimento da economia açucareira no litoral brasileiro, entre 1580 e 1630, criou novas oportunidades para os produtores, principalmente nos ramos agrícola e pastoril, nas zonas periféricas às regiões açucareiras. A região paulista, embora dotada de ótimas terras para a produção de gêneros alimentícios, enfrentou certos obstáculos à sua participação na economia colonial. Com poucos recursos disponíveis, e com o transporte dificultado pela tortuosa passagem da Serra do Mar, os moradores de São Paulo dispuseram de escravos índios para superar seus problemas, produzindo e transportando um excedente suficientemente grande para justificar o empreendimento de atividades exportadoras.

Já no primeiro quartel do século XVII, começaram a aparecer fazendas com produção especializada de trigo ou de carnes salgadas, gêneros destinados aos engenhos do litoral. O surgimento destas empresas impulsionou a busca de índios do sertão pelos moradores, em expedições que são denominadas "bandeiras" pelos historiadores. Embora ocasionalmente manifestando intenção de procurar metais preciosos, essas expedições sempre tiveram como objetivo principal o cativo de índios.

As primeiras grandes vítimas dessas expedições foram os Guarani que ocupavam a maior parte da região cisplatina e da bacia Paraná—Paraguai. Inicialmente, moradores e jesuítas competiam abertamente pelo acesso à grande nação Carijó, adquirido por meio de escambo com caciques aliados aos portugueses. Estas transações geralmente tiveram lugar no chamado Porto dos Patos, atual Santa Catarina, que foi um dos principais pontos de partida para o acesso ao Sertão dos Carijós. No primeiro quartel do século XVII, um jesuíta anônimo descreveu este processo:

Há ali [nos Patos] algumas aldeias de gentios amigos dos Portugueses aos quais estes levam resgates de ferramentas e vestidos em cuja troca eles lhes dão seus próprios parentes e amigos⁷.

Estes infelizes cativos eram então acorrentados e conduzidos por mar e terra a São Paulo e Rio de Janeiro.

O narrador certamente exagera ao sugerir que os caciques entregavam os "próprios parentes e amigos". Mais precisamente, o método de aquisição de escravos reproduzia a experiência

7. Carta manuscrita. Arquivo Romano da Sociedade de Jesus, Roma, Fundo Geral, Missões 721.

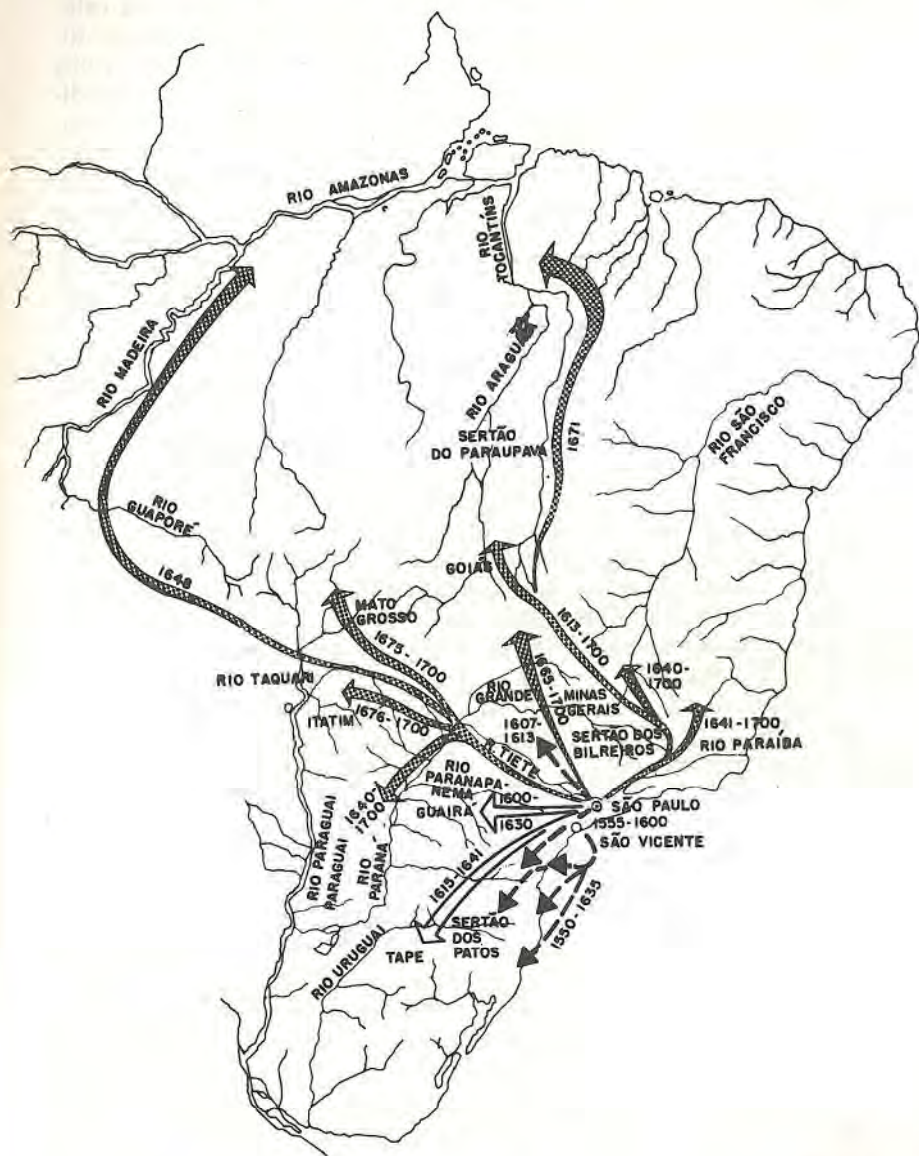
quinhentista dos Tupi de São Vicente, quando os portugueses incitavam seus aliados Tupiniquim a cativarem prisioneiros Tupinambá. No caso seiscentista, os portugueses induziram seus aliados Carijó a atacarem e cativarem seus inimigos tradicionais.

Ao mesmo tempo que chegavam as primeiras levas de escravos e catecúmenos Guarani, trazidos respectivamente por moradores e jesuítas, migrações espontâneas de outros grupos apresentaram-se como uma outra fonte de contato indígena com os brancos. Existem inúmeros exemplos deste fenômeno na história de São Paulo, começando com os misteriosos Tupiães em 1587 e culminando com os movimentos oitocentistas de tribos Guarani vindas do Mato Grosso para o litoral paulista. Porém, enquanto os Guarani do século passado eram motivados pela busca messiânica de uma "Terra sem Males", é difícil determinar a motivação dos Tupiães, Tememinós e Guarulhos nos séculos XVI e XVII, nenhum dos quais pertencentes à cultura Guarani. É provável que os efeitos desastrosos das guerras, epidemias e expedições escravizadoras tenham marginalizado ou tornado móveis estes e outros grupos outrora fixos.

Frente ao desenvolvimento gradual da agricultura paulista no primeiro quartel do século XVII, os moradores perceberam que o tráfico escravista por meio de resgate não era suficientemente adequado para suprir a falta de braços para as fazendas locais. Como resposta a essa situação surgiu uma nova forma de organização para a preação de índios do sertão: a bandeira de larga escala. Embora tivessem raízes quinhentistas, essas expedições, que mobilizavam grande parte da população portuguesa e seus subordinados Tupi, alcançaram sua maior expressividade nas décadas de 20 e 30, quando destruíram a maior parte das missões jesuíticas nas províncias de Guaíra, Itatim e Tape e trouxeram milhares de Guarani e Carijó de volta para São Paulo. Verdadeiras empresas militares, essas bandeiras tomaram à sua conta a incumbência do apresamento indígena, em flagrante desrespeito às leis do Reino. Chegando a São Paulo, os índios eram repartidos entre os moradores, sendo que os chefes das bandeiras recebiam os maiores números de cativos. Alguns moradores chegaram a vender índios para senhores de engenho no Rio de Janeiro e na Bahia, mas o destino da grande maioria foi as fazendas dos próprios paulistas.

O aumento imediato da população indígena resultante das grandes bandeiras provocou transformações fundamentais na organização política e social da capitania. Com a decadência das aldeias jesuíticas em São Paulo depois da primeira geração e com a dominação absoluta dos moradores sobre os índios "descidos" do sertão, o equilíbrio de poder entre estes dois grupos mudou

**MAPA N.º 2: ORIENTAÇÃO GERAL DAS PRINCIPAIS EXPEDIÇÕES ESCRAVI-
ZADORAS ATÉ 1700.**



EXPEDIÇÕES DE RESGATE, 1550 - 1650



BANDEIRAS DE GRANDE ESCALA, 1600 - 1641



EXPEDIÇÕES DE APRESAMENTO DE MENOR ESCALA, 1590 - 1700



decisivamente a favor dos moradores. Enquanto os códigos portugueses não legitimavam a escravidão neste caso, um sistema paralelo de administração particular emergiu para definir as relações escravistas. De fato, os moradores possuíam direitos de tutela sobre seus administrados, tidos como menores no direito civil, ou seja, crianças que, por sinal, dificilmente teriam condições de chegar à maioridade. O direito de administração era inalienável, isto é, a venda de índios era proibida, salvo em casos excepcionais como, por exemplo, no pagamento de dívidas, e este direito era transmissível aos herdeiros do administrador. Para o índio, a única maneira legítima de escapar desta situação era mediante a obtenção de uma carta de alforria, um instrumento de libertação mais freqüentemente associado à escravidão africana no Brasil.

Segundo a legislação indigenista, o administrador particular devia, em troca do trabalho obrigatório do administrado, ensinar a seus índios a doutrina cristã, pagá-los por seu serviço, e entregá-los à disposição da Coroa em casos de emergência. Na realidade, porém, a doutrina cristã raramente foi além do batismo, às vezes em massa; o pagamento pelo serviço quase nunca excedeu uma miserável peça de pano para cobrir as vergonhas supostamente adquiridas com a doutrina cristã; e a entrega de índios para o serviço real chegou a ser um dos maiores pontos de conflito entre moradores e Coroa, no último quartel do século XVII, porque os moradores se recusavam a liberar os seus administrados para esse serviço.

Ao mesmo tempo que se delimitavam essas condições institucionais, outro efeito do bandeirismo de grande escala contribuía para a concretização do sistema escravista. Durante a primeira metade do século XVII, a composição étnica da massa indígena mudou gradualmente de Tupi para Guarani, mais especificamente Carijó. Isso significava que a maior parte da população indígena era estranha à capitania, sem raízes na terra onde servia. Por conseguinte, as relações interétnicas se transformaram de uma competição pela terra, que definiu as relações quinzentistas entre Tupi e portugueses, para uma questão de apropriação de trabalho, que resultou na articulação do sistema escravista. Esta alteração fundamental garantiu a permanência dos colonizadores e definiu os traços elementares da formação social da região. A partir de então, a posição do índio nessa formação começou a perder seu conteúdo étnico, processo esse que se completaria no início do século XVIII, quando qualquer índio de administração, a despeito de sua etnia, passaria a ser denominado "carijó".

Apesar de seus efeitos profundos, o bandeirismo de grande escala durou relativamente pouco tempo, enfrentando dificuldades, já na década de 1630. Os excessos cometidos contra as missões jesuíticas tiveram largas repercussões políticas e morais, incitando até o Papa a condenar os paulistas. Imediatamente, intensificaram-se os conflitos entre moradores e jesuítas, e entre moradores e Coroa, culminando com a tumultuosa expulsão dos jesuítas da capitania em 1640. A oposição moral, porém, não era suficiente para conter os abusos dos bandeirantes. As ações decisivas foram tomadas nas próprias missões, onde os jesuítas espanhóis armaram os índios e fortaleceram as aldeias contra as incursões escravizadoras. A grande vitória militar dos Guarani sobre uma poderosa bandeira paulista em Mbororé, em 1641, marcou o final de uma época.

A queda desse tipo de bandeirantismo abriu uma nova fase na história local, que girava em torno do problema da escassez de mão-de-obra indígena. As expedições para o sertão assumiram, a partir daí, uma organização diferente, projetando novas diretrizes. De tamanho e recursos reduzidos, as novas expedições geralmente eram produto da associação entre parentes com a intenção explícita de abastecer suas próprias fazendas de índios novos. Estas expedições começaram a penetrar em territórios ao norte e noroeste da vila de São Paulo, encontrando uma variedade de etnias muito maior que aquelas do sul, região etnicamente mais homogênea. Como conseqüência da diminuição na escala das expedições, do aumento de distâncias percorridas e do encontro freqüente com grupos Tapuia, o fluxo de novos escravos caiu marcadamente e, ao mesmo tempo, levou a uma crescente complexidade da composição étnica da população indígena.

O acesso difícil às missões depois de 1640 também induziu os moradores a procurarem seus antigos inimigos da própria capitania, os Guaianá e Maromimi. Como os Carijó se mostravam bem mais atraentes para o trabalho agrícola, os moradores em geral evitavam estes dois grupos tidos como bárbaros e rebeldes. Na década de 40, porém, administrados Guaianá e Maromimi começaram a reaparecer nas fazendas paulistas. A crescente presença destes grupos de tradição rebelde, aliada à presença de tribos desconhecidas, gerou certa inquietação entre os moradores e levantou sérios problemas de controle social.

A resistência indígena à escravidão eclodiu de várias maneiras e manifestou-se em maior escala justamente neste período, quando uma série de rebeliões nas fazendas ameaçou os fundamentos do controle social. Vários fatores convergiram, nessa conjuntura, para promover esses conflitos. Primeiro, na dé-

cada de 50, a população administrada atingiu suas maiores proporções, existindo de oito a dez índios para cada branco. Segundo, o conflito entre as duas famílias principais da terra, Pires e Camargo, produziu divisões na classe dominante e abriu brechas para a rebelião dos oprimidos. Terceiro, a introdução de grupos altamente resistentes à escravidão, como os Guaianá e Maromimi, criou tensões nas fazendas. E, finalmente, as tentativas da Coroa de resolver a questão indígena, ameaçando liberar os índios, geraram um clima de medo e tensão entre os moradores de São Paulo, temerosos ante a perspectiva da erosão completa de sua base econômica.

A primeira grande rebelião explodiu em 1651, na fazenda de Antônio Pedroso de Barros, em Apotribu, nas imediações de Itu. Aquela altura, Pedroso de Barros possuía entre 500 e 600 administrados, divididos entre Carijó e Guaianá, a maior parte recém-chegada do sertão. Depois da rebelião, a justiça encontrou dificuldade em apaziguar os índios revoltados e partilhá-los entre os herdeiros do defunto:

Foi lançada a gente do gentio da terra por lotes neste inventário com seus caciques porquanto dela se não pode fazer partilha por se não levantarem e fugirem por ser gentio indómíta e não ter nomes do nosso vulgar portuguez por não estarem baptizados e somente se nomeiam por seus nomes os carijós⁸.

Pedro Vaz de Barros, irmão do fazendeiro assassinado, forneceu mais detalhes sobre o delito, indicando que foi uma rebelião clássica contra a escravidão:

Foi tanto o número do gentio que naquela ocasião acudiu a morte de seu amo e outros alheios que não deixaram cousa viva que não destruísem, matassem e comessem por serem de seu natural damninhos como e notório em toda esta capitania⁹.

Em seguida, alguns, provavelmente Carijó, fugiram para outras fazendas, enquanto os Guaianá fugiram para o mato e resistiram ao apresamento por quase vinte anos, quando a justiça finalmente conseguiu partilhar 318 índios entre os herdeiros de Antônio Pedroso de Barros.

Em 1652, no outro lado da vila de São Paulo, uma rebelião de Maromimi (Guarulhos) ocorreu na fazenda de João Sutil de Oliveira, obedecendo a padrões de comportamento semelhantes

8. Inventário de Antônio Pedroso de Barros, 1652. *Inventários e testamentos*. Vol. 20, p. 70.

9. *Inventários e testamentos*. Vol. 20, p. 55-56.

aos da rebelião contra Pedroso de Barros. Matando todos os brancos que acharam, os Guarulhos também destruíram todos os víveres da fazenda. Ainda outra rebelião assustadora dos Guarulhos eclodiu em 1660, quando três fazendas vizinhas foram destruídas e os donos assassinados num levante coletivo. No mesmo ano, um grupo de Guaianá, recém-chegado do sertão, matou seu administrador em Mogi das Cruzes, fugindo em seguida para o mato ¹⁰.

Apesar de sua freqüência neste período, estas rebeliões não chegaram a alterar significativamente as relações escravistas entre brancos e índios. Serviram, porém, para demonstrar os limites do sistema, enquanto obrigaram os administradores a reconhecer que os índios eram mais que objetos passivos a serem explorados desenfreadamente.

O período pós-1640 chegou a representar o auge da escravidão indígena em São Paulo. O número médio de índios administrados atingiu 40 por administrador, depois de 1650, com vários indivíduos possuindo direitos de administração sobre centenas de índios. Destacavam-se como os maiores escravocratas as famílias Vaz de Barros, Godói, Bueno, Leme e Camargo.

Nesse período, as grandes fazendas agrícolas começaram a afastar-se da vila de São Paulo, ocupando terras ao longo do Rio Juqueri e a oeste da capital no distrito de Santana de Parnaíba. Essa expansão resultou na fundação das vilas de Itu, Jundiá e Sorocaba, todas com populações indígenas consideráveis. Ao mesmo tempo, a reorientação das expedições para o sertão resultou no povoamento do Vale do Paraíba, onde se reproduziu o sistema escravista com índios cativados nos sertões de Minas Gerais. Foram fundadas, naquela época, as vilas de Taubaté (1645), situada numa antiga aldeia indígena de origens obscuras, e de Guaratinguetá (1651).

O trabalho indígena nas fazendas variava por setor, ocupação, etnia e sexo. Embora existam poucas provas, é possível que certas características da organização de trabalho da cultura Tupi tenham sido mantidas nas fazendas. Enquanto o desbravamento das matas, a caça e pesca, e o transporte cabiam aos homens, as mulheres se ocupavam com as roças e as lavouras de trigo e algodão. Alguns documentos discriminam entre "ser-

10. Inventário de João Sutil de Oliveira, 1652. *Inventários e testamentos*. Vol. 42. Sessão de 2 de novembro de 1660. *Atas da Câmara da Vila de São Paulo*, São Paulo, Prefeitura Municipal, 1914. Vol. 6 bis, p. 209-10; Inventário manuscrito de Bartolomeu Nunes, 1660. Cartório do Segundo Ofício de Notas, Mogi das Cruzes.

viços da roça" e "serviços de casa", esta seguida categoria ocupada quase exclusivamente por índias e mamalucas (filhas de brancos e índias), que funcionavam como companheiras, babás e cozinheiras nas moradas dos brancos.

Os administradores também empregavam com êxito as qualidades guerreiras de seus administrados para fins de proteção e, mais importante, para as expedições ao sertão em busca de mais índios. Sem os guias indígenas, os sertanistas portugueses dificilmente achariam índios para escravizar e, pior para eles, morreriam de fome no processo.

Ao mesmo tempo que os moradores aproveitavam-se da continuidade de alguns traços de cultura indígena, alteravam profundamente outros. Especializações surgiam que não tinham precedentes indígenas, como os ofícios mecânicos necessários à economia colonial. Também começaram a aparecer vendedores índios, que mercavam produtos, especialmente couros, nas vilas de São Paulo. Um desenvolvimento paralelo pode-se notar com o surgimento da figura do índio vaqueiro, que trabalhava sozinho ou com companheiros nos currais dos paulistas, principalmente a partir do fim do século XVII.

O trabalho principal dos índios, porém, era no transporte. Os produtores do interior tiveram de superar a dificultosa descida da Serra do Mar para comercializar seus produtos, e a maneira mais fácil de viabilizar este comércio era por meio da exploração da mão-de-obra indígena excedente. No fim do século XVII, o Padre Antônio Vieira descreveu este trânsito, acrescentando que o tratamento dispensado aos carregadores era péssimo, com os moradores tentando, de todas as maneiras, economizar no transporte para garantir lucros. Escreveu que os paulistas

se serviam dos índios pela manhã até a noite, como o faziam dos negros do Brasil. Nas cáfilas de São Paulo a Santos, não só iam carregados como homens, mas sobrecarregados como azêmolos, quase todos nus ou cingidos com um trapo, e com uma espiga de milho pela ração de cada dia ¹¹.

Temos poucas informações sobre a vida social dos índios administrados. Emerge eventualmente na documentação, no entanto, uma ou outra referência a respeito. Fora das fazendas, era nas vilas que os índios passavam suas horas de folga, geral-

11. Carta de 12 de julho de 1693. In: Affonso d'Escragnolle Taunay. *História geral das bandeiras paulistas*. São Paulo, Imprensa Oficial, vol. 4, p. 292.

mente para a inquietação dos moradores. Já em 1623, a Câmara Municipal de São Paulo dedicou uma sessão para discutir

o gentio que nesta vila fazem bailes de noite e de dia porquanto nos ditos bailes sucedia muitos pecados mortais e insolências contra o serviço de Deus e do bem comum em cometerem fugidas e levantamentos e outras cousas que não declaravam por não serem decentes ¹².

Em 1685, a Câmara afixou um quartel, proibindo a venda de aguardente aos índios, na Semana Santa, "para evitar alguns danos e desaforos que os tais obram nos tais dias" ¹³. Em Sorocaba, alguns anos antes, o casamento de Pedro Leme da Silva foi interrompido quando eclodiu um tumulto entre os índios do convento de São Bento e os administrados do Capitão Jacinto Moreira, durante esta briga a tarde inteira ¹⁴.

Durante esse período de firmação do sistema escravista, as aldeias indígenas de São Paulo experimentavam um processo de desintegração. Como assinalamos antes, as aldeias administradas por jesuítas entraram em decadência, logo após a primeira geração de sua existência, devido à grande mortalidade dos índios e à falta de dedicação das seguintes gerações de padres. No início do século XVII, mais duas aldeias tinham sido fundadas na região, porém ambas por particulares: Barueri, iniciada pelo Governador Francisco de Sousa antes de 1610, situada entre São Paulo e Parnaíba; e Nossa Senhora da Escada (Guararema), por Gaspar Vaz, fundador da vizinha vila de Mogi das Cruzes, na mesma época.

A partir de 1640, com a expulsão dos jesuítas e a crise de mão-de-obra indígena, todas as aldeias sofreram um rápido declínio de população. Dois processos entrelaçados contribuíram para a transferência de índios aldeados para as fazendas de particulares. Primeiro, os moradores apropriaram-se desses índios através da força ou da prática de casá-los com índias de suas administrações. E, em segundo lugar, os moradores começaram a invadir as melhores terras indígenas, muitas vezes com gado, o que impedia a plantação de roças para o sustento das aldeias. Um pouco depois de 1660, Salvador de Sá, ex-governador do Rio de Janeiro, avaliou a situação, num parecer ao Conselho

12. Sessão de 21 de outubro de 1623. *Atas da Câmara*. Vol. 3, p. 56.

13. Sessão de 17 de abril de 1685. *Atas da Câmara*. Vol. 7, p. 280.

14. Protesto do Frei Anselmo da Anunciação, 1672. *Atas da Câmara de Sorocaba*, códice manuscrito. Arquivo do Estado de São Paulo.

Ultramarino, resumindo numericamente o declínio demográfico das aldeias paulistas:

ALDEIA	POPULAÇÃO	
	1640	1660
Barueri	1.000 casais	120 casais
São Miguel	700	80
Pinheiros	300	20
Guarulhos	800	70

Fonte: C. R. Boxer, *Salvador de Sá e a luta pelo Brasil e Angola, 1602-1686*. São Paulo, 1973. p. 13-40.

Mesmo mostrando uma redução bastante grande, as cifras citadas para 1660 são provavelmente exageradas, tal era o despovoamento das aldeias. Naquele mesmo ano, representantes da Câmara de São Paulo acharam apenas duas pessoas na aldeia de Conceição dos Guarulhos, o capitão branco e o maioral índio, Diogo Martins Guarulho. Em 1679, os membros da Câmara relataram a existência de 58 índios em São Miguel e, no ano seguinte, encontraram apenas 17 na aldeia de Barueri¹⁵.

A base econômica das aldeias tinha sido destruída com as invasões de terras, motivo principal do despovoamento daqueles estabelecimentos. Embora a legislação portuguesa desde 1604 proibisse o uso de terras indígenas por brancos, as invasões foram legitimadas pela própria Câmara Municipal de São Paulo que, apesar de protestos dos índios, a partir de 1650 começou a aforar terras indígenas a moradores que nelas já se haviam instalado. Em 1651, os índios de São Miguel reclamaram à Câmara que vários moradores

estavam roçando nas terras dos índios e botando-os fora delas fazendo-lhes grandes danos com suas criações assim gado vacum e cavalgaduras... e danificando suas lavouras e plantas por cuja causa estava todo o gentio dividido e fora da aldeia¹⁶.

As aldeias de São Miguel e de Conceição dos Guarulhos padeceram os maiores abusos, principalmente com a expansão,

15. Quartel de 27 de julho de 1660. *Registro Geral da Câmara Municipal de São Paulo*. Vol. 2, p. 581-82.

Provisão de 21 de janeiro de 1679. *Registro Geral*. Vol. 3, p. 467.

Sessão de 7 de setembro de 1680. *Atas da Câmara*. Vol. 7, p. 67-68.

16. Sessão de 6 de maio de 1651. *Atas da Câmara*. Vol. 5, p. 468-69.

embora modesta, de gado na área. Como conseqüência, a população branca de Guarulhos creceu tanto que, já no último quartel do século XVII, foi criada a freguesia de Guarulhos, e a aldeia, em termos funcionais, deixou de existir.

Os poucos índios que permaneceram nas aldeias tiveram uma existência miserável, sofrendo os abusos dos capitães brancos e a negligência geral das autoridades. Em 1682, os índios de Pinheiros, "padecendo grandes misérias e necessidades", pediram à Câmara Municipal de São Paulo que indicasse um novo capitão, sob a alegação de que o atual só se preocupava com outro bairro¹⁷. Mesmo tendo sido o pedido atendido, é difícil conceber que a situação tenha melhorado.

Enfim, trabalhador numa fazenda escravista, ou morador numa aldeia marginalizada, o índio na São Paulo seiscentista era condenado a uma existência pobre, alienada e indigna. A mudança decisiva das relações interétnicas para um sistema de relações sociais que desbaratava a cultura indígena e corroía a identidade étnica de seus integrantes significava que a desintegração do sistema escravista assinalaria, mais tragicamente, o desaparecimento da própria população indígena.

A MARGINALIZAÇÃO DO ÍNDIO NA SOCIEDADE COLONIAL

No último quartel do século XVII, começaram a surgir pressões externas, sobretudo no plano político, que mudariam decisivamente o rumo da escravidão indígena em São Paulo. Essas pressões, aliadas a condições internas de destruição cultural e declínio demográfico, aceleraram o processo de marginalização e desaparecimento dos índios da capitania.

Nesse período, a Coroa portuguesa começou a se intrometer diretamente na questão indígena, não apenas como legisladora, mas também como competidora pelo acesso aos índios. Reagindo a uma crise econômico-fiscal, o estado português intensificou a procura de metais preciosos, sendo São Paulo um dos centros principais de onde partiam expedições visando descobrir minas de prata, ouro ou esmeraldas. Além de incentivar os moradores a montar expedições a custo próprio, com a promessa de títulos honoríficos, a Coroa também aviou algumas entradas a seu custo. Mesmo com recursos régios, porém, as expedições necessitavam de guias e carregadores índios para serem viáveis.

17. Provisão de 17 de agosto de 1682. *Registro Geral*. Vol. 3, pág. 355.

Como os moradores controlavam quase todos os índios disponíveis da capitania, os representantes da Coroa começaram a pressionar os moradores a restituírem às aldeias todos os índios ilegalmente mantidos sob administração particular, isto é, os índios retirados das aldeias depois de 1640. Sem meios de distinguir entre administrados legítimos e ilegítimos, e não dispondo da força necessária para tirar índios do poder dos particulares, os representantes régios não conseguiram resolver o conflito imediatamente a seu favor, com os moradores continuando a dominar os índios, e as aldeias permanecendo vazias.

Ao mesmo tempo que tentava obter recursos minerais para abastecer os cofres vazios do Reino, o estado português instituiu reformas administrativas que visavam aumentar seu controle sobre as colônias. Na região paulista, a maneira mais eficaz de se conseguir este objetivo foi a Coroa se interpor entre os moradores e os índios. Foi mediante o ouvidor geral da capitania, instituído em 1698, que a Coroa exerceu sua política.

O novo ouvidor, apoiado pelo governador do Rio de Janeiro, tomou medidas imediatas visando solucionar o conflito indígena. Em primeiro lugar, depois de ter achado apenas 90 índios nas aldeias, conseguiu aumentar esse total para 1.224 em 1700, restituindo a maior parte desses índios às aldeias de Barueri e São Miguel, que passaram a ter 493 e 331 moradores índios respectivamente¹⁸. Em segundo, complementou essas ações com a restituição das terras indígenas às aldeias. A justiça régia declarou que não era da jurisdição da Câmara Municipal doar terras indígenas e, por conseguinte, muitos moradores tiveram seus direitos às terras revogados. No entanto, não se sabe se esses moradores de fato abriram mão das terras. De qualquer modo, as melhores terras já tinham sido estragadas pelos métodos rústicos de lavoura e pelo gado dos fazendeiros.

Enquanto a justiça real se impunha na questão indígena, fatores econômicos também condicionavam a desintegração da escravidão em São Paulo. No fim do século XVII, a descoberta de ouro nas gerais provocou transformações profundas na economia e na sociedade locais. Embora o mercado das minas proporcionasse uma excelente oportunidade para o desenvolvimento da agricultura paulista, a descoberta de ouro teve outro efeito em São Paulo: as minas novas atraíram seus principais fazendeiros, que mobilizaram seus administrados num êxodo geral dos recursos humanos da região. Os moradores que ficaram em São Paulo, por sua vez, preferiam os lucros imediatos do comércio de escravos africanos e de gado a investimentos menos rentáveis na própria terra. Assim, a procura de mão-de-obra indígena caiu com a decadência geral da lavoura paulista.

Já uma instituição moribunda, a administração particular foi completamente extinguida na década de 1730, num novo surto de atividade régia na região. Essa medida teve pouco efeito na economia local, porque, no século XVIII, a maior parte dos administrados era composta por velhos, mulheres e crianças, que se ocupavam de atividades não-produtivas. Mais importante, a extinção da administração particular representava a passagem da tutela dos índios da capitania dos moradores ao estado colonial.

Com a extinção da escravidão, as aldeias tornaram a ser o principal terreno da política indigenista no século XVIII. Com as mudanças gerais na economia, porém, a posição das aldeias no plano geral da colônia mudara radicalmente. Enquanto nos séculos XVI e XVII as aldeias serviam para integrar os índios, sobretudo como trabalhadores, à economia colonial, a partir do século XVIII serviam para isolar os índios da sociedade civil, a despeito das manifestações em contrário da política indigenista.

Na segunda metade do século XVIII, consolidou-se a marginalização do índio na sociedade colonial. A legislação progressista do estado pombalino, tendo em mira a região amazônica, quase não afetou a situação dos índios de São Paulo. Esta nova política portuguesa que, no fundo, tencionava aumentar a produção agrícola da colônia, foi articulada em São Paulo pelo Governador Luís Antônio de Sousa, Morgado de Mateus, a partir de 1765. O Morgado de Mateus, na sua tentativa de aumentar a agricultura e o comércio da capitania, considerava as aldeias como unidades produtivas viáveis. Na realidade, os aldeados viviam num estado de penúria extrema e, em vez de lavrarem a terra que lhes pertencia, arrendavam-na para sitiantes brancos.

Assim encerrava-se o ciclo colonial de relações entre portugueses e índios. O Estado assumiu responsabilidade pelos índios, porém lhe faltavam os recursos e, sobretudo, a boa vontade para conseguir beneficiar os mesmos.

CONCLUSÃO

Em pouco mais de dois séculos, o índio em São Paulo atravessou diversas fases em que sua identidade mudou radicalmente. Essa identidade, definida tanto pela auto-imagem quanto pelo ponto de vista dos brancos, evoluiu conforme a direção dominante das relações interétnicas. O índio, de início membro de uma etnia relativamente independente, passou, com a colonização dos portugueses, a ser integrante da camada inferior de um sistema escravista que o caracterizava como dependente de um branco particular. Mais tarde, transformou-se num aldea-

do pobre, dependente de um Estado distante e bastante indifferente. Nessa condição final, a pobreza não era apenas material, mas cultural e espiritual também.

A questão indígena que surgiu das condições de contato e dos conflitos entre povos radicalmente diferentes e desiguais em finalidade solucionava-se de uma única maneira: com a destruição da cultura indígena e com o desaparecimento da maioria da população aborígine. Este processo, comum na história do Brasil, seguiu um percurso excepcionalmente prolongado e tortuoso na São Paulo colonial, atingindo um número elevadíssimo de etnias indígenas. Contudo, é importante frisar que, dentro deste processo, o índio resistiu bravamente, de diversas maneiras, à perda de sua identidade e, sem aliados para enfrentar o avanço dos brancos, por fim, sucumbiu a essa força antagônica.

Os índios hoje existentes no Estado de São Paulo, embora não sendo descendentes diretos dos antigos habitantes da região, herdaram uma tradição de luta e podem se orgulhar de um passado indígena que deve ser recordado não somente com amargura mas também com admiração.

JOHN M. MONTEIRO
Historiador
University of Chicago

OS KAINGANG NO ESTADO DE SÃO PAULO: CONSTANTES HISTÓRICAS E VIOLÊNCIA DELIBERADA

CONSTANTES HISTÓRICAS

A colonização da região oeste do Estado de São Paulo só se efetivou a partir das primeiras décadas do século XX. Até então, a área cortada pelos rios São José dos Dourados, Tietê, Feio, Aguapeí, do Peixe e Santo Anastácio era considerada "sertão desconhecido", habitada por índios considerados perigosos e hostis.

Até o final do século XIX, eram conhecidas apenas as regiões em torno das cidades de São Pedro do Turvo, fundada em 1776, Santa Cruz do Rio Pardo, em 1872, Campos Novos, em 1880, Bauru, em 1882, e Platina, em 1894. Afora isto, existiam informações com relação à estrada aberta por Bartolomeu Paes de Abreu, entre 1721 e 1722, que cortava o sul do Estado, de Campos Novos até o rio Paraná.

A partir da segunda metade do século XIX e dos primeiros anos do século atual, tiveram início vários processos de reconhecimento, colonização e ocupação deste território, por meio de expedições de caráter exploratório, organizadas por comissões e instituições científicas, expedições de cunho religioso, cujo objetivo era a catequização das populações indígenas, além da formação de núcleos de subsistência, expansão da economia cafeeira e construção de novas vias de comunicação, principalmente ferrovias.

Expedições Científicas

As expedições exploratórias foram fundamentalmente efetuadas pelos trabalhos da Comissão Geográfica e Geológica do Estado de São Paulo, no reconhecimento da bacia hidrográfica do oeste paulista, nos primeiros anos do século XX. As expedições percorreram os rios Paraná, Grande, Tietê, Aguapeí/Feio e do Peixe, permitindo não só o reconhecimento hidrográfico co-

mo também a caracterização das áreas circundantes, por meio dos levantamentos geográficos, geológicos, climáticos e econômicos.

Torna-se imprescindível enfatizar as diferenças substantivas entre o reconhecimento de caráter científico, resultante dos trabalhos da Comissão Geográfica e Geológica, e o processo posterior de ocupação dos territórios pelas frentes colonizadoras. A exploração da bacia hidrográfica do oeste paulista transformou-se em um dos pilares fundamentais para efetivar a ocupação da região, mas, enquanto os expedicionários apenas identificavam e caracterizavam os contornos dos territórios, retornando com as informações, as frentes colonizadoras tomavam conta da região por meio de mecanismos consubstanciados através da expansão cafeeira e da construção da Estrada de Ferro Noroeste do Brasil.

Expedições Religiosas

As expedições de cunho religioso estavam vinculadas aos trabalhos missionários que tinham por objetivo a catequização dos "selvagens" e a sua transformação em "pessoas úteis", através dos pressupostos da fé e da religião. Entre os diferentes trabalhos missionários organizados no Estado de São Paulo, destaca-se o dos Capuchinhos que, durante muitos anos, tentaram viabilizar a catequese no interior de vários grupos indígenas, fundamentalmente os "Coroados" ou Kaingang. Entre os missionários que adquiriram maior notoriedade, encontra-se o Padre Claro Monteiro do Amaral que foi morto por índios Kaingang às margens do rio Feio, em 1901. Tornando evidente os objetivos do trabalho missionário, declarava Padre Claro em 1896:

Quantos brasileiros com direito sagrado e imprescriptível aos favores das leis, sepultados na mais triste e desoladora ignorância e barbaria! (...) Só a Igreja Catholica pode civilizal-os (...) Dê o Estado seus auxílios materiaes á Igreja, e esta, das selvas arrancará christãos e convertel-os-á em cidadãos patriotas e úteis e assim distenderá de modo efficaz e permanente, o patrimônio nacional" ¹.

Neste sentido, o objetivo da catequese se ampliava para além das preocupações eminentemente religiosas. Pressupu-

1. Rezende, P. Fr. Modesto de Taubaté O.M.C. e Motta, P. Fr. Fidélis de Primeiro. *Os missionários capuchinhos no Brasil*. Convento da Imaculada Conceição. São Paulo, Typografia do Seminário "La Squilla", 1929. p. 532.

nha uma liderança com o Estado — do qual dependiam as verbas para a viabilização do trabalho religioso — no sentido não só de propiciar aos índios as "maravilhas" da civilização, fazendo com que deixassem de lado sua ignorância e barbárie "naturais", como também assumia a proposta de ampliação do "patrimônio nacional", por meio do reconhecimento das "regiões desconhecidas" — o oeste paulista — e, sem dúvida, do "afastamento" das populações indígenas das áreas "cobiçadas".

Formação de núcleos de subsistência

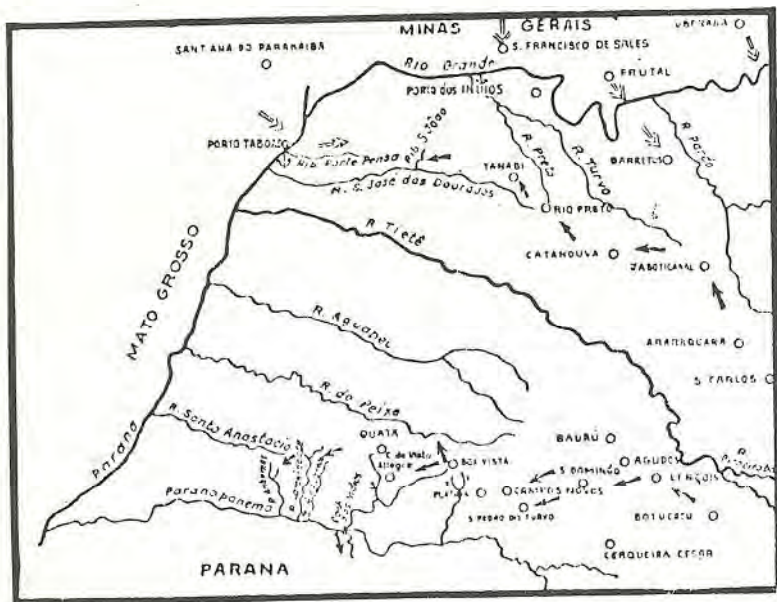
As primeiras frentes de ocupação, responsáveis pela formação de diversos núcleos de subsistência, resultaram fundamentalmente de fluxos migratórios oriundos de Minas Gerais, a partir da segunda metade do século XIX. Os migrantes eram constituídos, em sua maioria, por famílias de Plumby, centro de Minas, além de famílias de outras regiões do estado que, pressionadas pela crise e pela decadência das minas de ouro, migraram rumo ao Estado de São Paulo em busca de melhores condições de vida e sobrevivência.

Deste contingente migratório, parte fixou-se em áreas onde o café estava em processo de franca ascensão e outra parte dirigiu-se aos sertões despovoados do oeste. Estes últimos subdividiram-se por duas regiões no interior do estado: a primeira, ao norte do rio Tietê, próximo aos rios Pardo, Turvo, Preto e São José dos Dourados, e a segunda, entre os rios Paranapanema e do Peixe².

A penetração dos migrantes caracterizou-se pela ocupação e posse da terra, viabilizadas por meio de uma produção econômica voltada fundamentalmente para a subsistência e para a troca de produtos excedentes no mercado. De acordo com as informações fornecidas por Monbeig, em seu trabalho sobre os "pioneiros e plantadores" do Estado de São Paulo³, estes grupos desenvolviam uma agricultura baseada principalmente no cultivo do milho e na utilização de técnicas agrícolas rudimentares. Com a comercialização dos produtos agrícolas e a venda de animais, procuravam garantir o conjunto de itens necessários à sua sobrevivência.

2. Ver, no mapa n.º 3, a penetração dos migrantes mineiros, no século XIX.
3. P. Monbeig, *Pionniers et planteurs de São Paulo*. Paris, A. Collin, 1952. p. 119-120.

MAPA N.º 3 — A PENETRAÇÃO DOS MINEIROS, NO SÉCULO XIX.



Expansão Cafeeira

Enquanto a penetração dos migrantes caracterizava-se pela formação de pequenos núcleos voltados basicamente para a subsistência, a produção cafeeira e a construção de novas vias de comunicação efetivavam-se pela incorporação de novas regiões, pela economia de mercado, pela transformação da terra em mercadoria e pela instauração da propriedade privada territorial.

A cultura do café, já antiga no Brasil, somente no século passado assumiu o caráter de lavoura de exportação, desenvolvendo-se até constituir-se em atividade econômica fundamental para o país.

As matas do vale do Paraná, que cobriam parte dos estados de São Paulo, sul de Minas Gerais e norte do Paraná, foram preservadas durante o período colonial. A maior parte delas conservou-se intocada até meados do século XX, quando emergiu a nova lavoura tropical. As grandes fazendas de café começaram a se desenvolver nas proximidades do Rio de Janeiro alcançando o Vale do Paraíba e avançando, em seguida, para o Estado de São Paulo. Encontraram, ali, terras apropriadas que permitiram o incremento da cafeicultura e passaram a ocupar, primeiro pela região leste e, posteriormente, pelo centro e pelo norte do estado, uma área mais extensa do que qualquer outra cultura tropical.

A economia cafeeira baseou-se amplamente no aproveitamento do fator terra e na utilização intensiva da mão-de-obra escrava até 1888 e da mão-de-obra assalariada posteriormente à abolição da escravatura.

O avanço da cultura cafeeira encontrou à sua frente terras que já possuíam proprietários. A eles eram reservadas duas alternativas: ou se transformavam em produtores de café, ou vendiam suas terras a preços exorbitantes, devido ao seu alto grau de valorização. Deparou-se, também, com terras devolutas, sem proprietários. Quanto mais o café avançava em direção ao interior, maior era a quantidade de terras devolutas descobertas. Os proprietários da época não encontravam problemas jurídicos que os impedissem de transformá-las rapidamente em grandes propriedades privadas. O problema central estava localizado, apenas, na necessidade de expulsar os ocupantes, ou seja, as famílias que viviam e trabalhavam nas terras sem a obrigatória comprovação legal dos direitos de ocupação.

Os ocupantes dessas terras eram brasileiros, por vezes de origem européia, alguns já mestiçados com indígenas, apoiados em uma agricultura de auto-subsistência.

Havia também indígenas. Esses últimos estavam nessas terras há séculos. Alguns deles, algumas tribos, ofereceram forte resistência aos novos conquistadores e foi necessário mobilizar tropas importantes e, travar verdadeiras batalhas para que essas terras se tornassem, realmente, disponíveis para as plantações de café. Já nessa época, métodos mais civilizados — como a disseminação de doenças contagiosas — eram utilizados para tornar o local disponível para o capital⁴.

Estrada de Ferro Noroeste do Brasil

A Estrada de Ferro Noroeste do Brasil — assim como outras ferrovias — foi construída dentro de um contexto de ampliação das vias de comunicação em todo o país e de valorização das ferrovias como o meio de transporte e comunicação mais eficaz para a época.

O Estado de São Paulo tinha sido anteriormente explorado por bandeirantes que se utilizaram das redes fluviais para as suas incursões. Entretanto, as entradas e bandeiras não consolidaram a conquista dos territórios. Este fato só ocorreria mais tarde, com a implantação e o desenvolvimento do complexo ferroviário.

As estradas de ferro surgiram, no contexto da sociedade brasileira, com o objetivo de encurtar distâncias, promover a colonização, unificar o país e garantir a segurança nacional frente a conflitos com países vizinhos, o que implicava a defesa das fronteiras brasileiras. O complexo ferroviário estava sedimentado por "uma vasta rede que se organizou lenta e penosamente, para prover às comunicações, ao abastecimento das cidades e, às necessidades de exportação, às trocas entre Estados e ao tráfico internacional"⁵.

O desenvolvimento da economia cafeeira no Estado de São Paulo não teria sido possível sem a ampliação do setor ferroviário. A vinculação café—estrada de ferro acentuou-se precisamente a partir de 1870, e a época de seu maior desenvolvimento foi entre os anos de 1880 e 1890. Por vezes, a estrada de ferro avançava como resposta às necessidades da cultura ca-

4. Sérgio Silva. *Expansão cafeeira e origem da indústria no Brasil*. São Paulo, Alfa-Ômega, 1976. p. 71.

5. F. Azevedo. *Um trem corre para o oeste*. São Paulo, Melhoramentos, 1958. p. 48-49.

feira; outras vezes, servia como ponta de lança ao incremento do café em uma dada região, possibilitando a minimização das distâncias entre as zonas produtoras e as zonas de comercialização.

Enquanto o café se expandia em busca de novas regiões e até mesmo após a grande crise cafeeira entre os anos de 1929 e 1930, a maioria das ferrovias paulistas sofreu um processo de total estagnação.

Contudo, entre os anos de 1890 e 1900 e nos anos subsequentes, foram construídas estradas de ferro aparentemente desarticuladas do processo mais geral de colonização, objetivando explicitamente o "desbravamento" e a unificação dos territórios, além de funções estratégicas vinculadas à demarcação e à proteção das fronteiras brasileiras. É neste contexto que se constrói a Noroeste do Brasil que, em território brasileiro, corta o Estado de São Paulo, de Bauru até às margens do rio Paraná, e o Estado do Mato Grosso, de Três Lagoas a Corumbá, na divisa com a Bolívia.

A Noroeste, em seu projeto inicial, fazia parte do trajeto de transcontinental que ligaria Santos a Arica ou a Antofagasta, no Chile. Contudo, o projeto da transcontinental foi suspenso, por razões que aqui não cabe analisar, e a ferrovia não alcançou o Chile, tendo seu caminho suspenso em Santa Cruz de la Sierra, na Bolívia.

A colonização do oeste paulista, encaminhada inicialmente pelo reconhecimento da região e posteriormente pela efetiva ocupação dos territórios, serve como pano de fundo para a caracterização da história Kaingang e sua trajetória de inserção violenta na sociedade nacional.

A trajetória Kaingang está marcada por um percurso permanente de violências, que se expressa pela perda dos territórios tradicionais de caça e coleta, pela constante depopulação e pelo posterior confinamento em espaços restritos das reservas onde a ação do Estado se expressa de modo deficiente.

Antes porém de se marcar esta trajetória, algumas características originárias da organização social dos Kaingang merecem ser aqui mencionadas.

Aspectos básicos da vida tribal Kaingang

Os Kaingang fixavam moradia temporária à beira dos rios, subsistindo, durante o tempo em que ali permaneciam, basicamente da caça fornecida pela mata circundante. Ossadas de macacos, antas, capivaras, porcos-do-mato e aves, encontradas

em acampamentos abandonados pelos nativos, atestavam sua importância para a reprodução material do grupo. Além de caçar, pescavam e coletavam mel, palmito, frutos, raízes e larvas de besouro, retiradas dos caules dos coqueiros. Para a pesca, utilizavam flechas com pontas de madeira e figas, além de armadilhas que permitiam pegar os peixes com as próprias mãos, nos saltos e corredeiras. A atividade agrícola, organizada em pequenas roças com área inferior a um hectare, baseava-se fundamentalmente no cultivo de pequena quantidade de milho roxo e feijão, parecendo ser a agricultura atividade subsidiária para a reprodução social do grupo. Do milho roxo resultava uma espécie de pão assado na brasa, o iamim, composto de fubá e de grãos.

Caça, coleta e pesca constituíam a base da dieta alimentar, definida pelo consumo de carnes de aves, animais de pequeno porte e peixes, além de mel, palmito, frutos, raízes e larvas de besouro. As carnes eram assadas em braseiros e moqueadas para garantir um maior tempo de conservação. Com água, mel e flores de palmeira preparavam, através de processos de fermentação, o goifá, consumido nas grandes festas e nos cultos aos mortos. A produção econômica centrava-se na divisão sexual do trabalho, estando reservados aos homens a caça, a pesca e algum tipo de coleta, além da confecção de armas e instrumentos de trabalho, e, às mulheres, a agricultura, a coleta de frutos e a elaboração do pão, além de atividades artesanais como cerâmica, tecelagem, cestaria e trançados.

Objetos domésticos — painéis de barro, machados de pedra, pilões de madeira, peneiras, cestos — e instrumentos de trabalho — arcos, flechas, lanças e tacapes — evidenciavam a existência de um artesanato bastante meticuloso e elaborado. Os objetos de barro eram moldados em argila, passando posteriormente ao processo de cozimento. Os tecidos, com desenhos geométricos, trançados com fios de fibra de gravatá, tingidos de vermelho e negro, serviam para a confecção das roupas como tangas e agasalhos, esses últimos denominados "curu-cuchá". Os colares eram montados com sementes de vegetais e dentes de macacos, e também com presas e garras de onças e outros animais.

Eram marcantes as características de mobilidade do grupo. Neste sentido, as habitações eram construídas em lugares onde a caça, pesca e coleta eram abundantes; quando esses recursos escasseavam e os ranchos apresentavam condições precárias, os índios trocavam a aldeia de lugar, queimando as antigas habitações e partindo para novo local.

Infelizmente, não se tem informações com relação ao percurso entre os diferentes territórios, ao tempo de permanência em cada um deles e nem mesmo à época do ano em que os grupos permaneciam neste ou naquele local, desenvolvendo ora a caça e coleta, ora a agricultura subsidiária. A sazonalidade, a divisão entre as atividades desenvolvidas nos períodos de seca ou de chuva, permitiria uma melhor articulação entre as atividades produtivas, a mobilidade e a concepção das habitações.

Contudo, a avaliação da atividade produtiva e das características dela resultante, como mobilidade, composição das casas, alimentação e instrumentos de trabalho, poderia situar os Kaingang como mais um exemplo de sociedade caçadora e coletora.

Com relação ao parentesco, os Kaingang dividiam-se em duas metades exogâmicas e patrilineares, que estavam, cada uma, por sua vez, subdivididas em dois grupos, Votôro-Kadnyerú e Aniky-Kamé, respectivamente.

Contudo, as fontes consultadas não permitiram uma definição clara e precisa com relação à origem desta divisão. Poder-se-ia afirmar que a composição dualista parecia presente nas diferentes esferas da vida social, desde as características morais e psicossociais até a pintura facial e corporal, passando pela organização das relações de parentesco e, principalmente, pela mitologia e religião. De qualquer maneira, a avaliação do estudo dos sistemas sociais considerados dualistas é bastante complexa, principalmente se se levar em conta que as estruturas sociais Kaingang foram mais reconstruídas *a posteriori* do que observadas *in loco*, dadas as dificuldades de contato e aproximação e a rapidez de seu processo de desarticulação cultural.

A organização familiar parecia estar subordinada à organização social mais ampla da divisão entre as metades e sua subdivisão entre os grupos. Os elementos pertencentes a cada grupo participavam da caça e viviam conjuntamente em grandes habitações. As regras de casamento baseavam-se na divisão mais ampla entre as metades exogâmicas e patrilineares, sendo interdita, de maneira rigorosa, a união entre parentes próximos. Algumas incidências indicam a existência de relações poligâmicas, mas o acesso a mais de uma esposa estava reservado apenas a indivíduos corajosos e empreendedores. As crianças de uma mesma geração e pertencentes a uma mesma metade chamavam seus tios de "meu pai", o "iog", e suas tias de "minha mãe", a "iam". Os tios e tias, por sua vez, chamavam essas crianças de "meus filhos", os "cochite".

A descendência patrilinear condicionava que as crianças ao nascerem pertenciam à metade paterna, mas algumas informa-

ções etnográficas atestam que, posteriormente, quando adultos, no momento de escolha do cônjuge, deslocavam-se de sua metade de origem, através das regras de exogamia e passavam a viver em companhia da família da noiva, definindo a matrilocidade como regra de residência. Assim, os filhos deste novo casal eram criados com a família de sua mãe mas pertenciam, pelas regras de descendência patrilinear, à metade de seu pai. Contudo, outras informações foram avaliadas e demonstram que a noiva após o casamento passava a viver em companhia da família do noivo, característica definidora de um padrão patrilocal. Neste sentido, os filhos pertenciam à metade paterna, tanto pelas regras de descendência, como pelas de residência.

Seria interessante reenfatar a presença marcante da divisão entre as metades, no âmbito das relações de parentesco Kaingang. Alguns traços parecem decisivos enquanto característicos dos sistemas duais: as metades normatizam as relações de aliança e definem claramente as regras de exogamia, especificando as proibições em relação à escolha dos parceiros; além disto, estipulam que a filiação é sempre unilateral e que, com isto, uma mesma denominação serve, por exemplo, à mãe e a suas respectivas irmãs e aos pais e a seus irmãos. Pelos dados etnográficos, contudo, uma série de indagações com relação às regras mais amplas do sistema de alianças permanece em aberto. A única certeza é a de que um indivíduo só pode buscar seu parceiro fora de sua própria metade.

No contexto político, as relações de poder apareciam diluídas no interior da estrutura social Kaingang, embora alguns autores reconheçam a existência de algumas formas de liderança. Não havia, entre eles, a supremacia de nenhum chefe geral e algumas informações negam a existência de pajés, feiticeiros ou curandeiros. Pôde ser localizada, contudo, entre grupos menores dentro da organização social mais ampla, a autoridade de um chefe, o "rakakê", que só se manifestava como necessária em momentos de grandes festas ou quando o grupo enfrentava alguma dificuldade. Este tipo de chefia transmitia-se por hereditariedade, desde que o herdeiro preenchesse os requisitos fundamentais exigidos pelo restante do grupo: a valentia e a generosidade eram condições básicas para que ele fosse respeitado e fundamentais para sua permanência na chefia.

Além disto, foi possível também a localização de um tipo de chefia vinculado fundamentalmente à atividade caçadora. A caça, como atividade econômica de alto prestígio, confere aos bons caçadores um lugar de destaque e um peso político que os diferenciam dos demais componentes do grupo. Indica ainda

que, como resposta a suas características de "homem hábil", a sociedade lhe concede o privilégio de poliginia, que aparece como uma instituição regulamentadora das alianças permitidas, estreitamente articulada às relações de poder.

Alguns autores, entretanto, localizaram, no âmbito familiar, a figura do médico-feiticeiro. Seu campo de atuação restringia-se às tentativas de controle dos fenômenos naturais e ele era considerado por seus companheiros muito mais como uma figura amiga e protetora do que como um ser perigoso ou diferente dos demais. A função e o significado de sua atuação não pressupunham poder ou autoridade sobre os demais, pois seus serviços eram exercidos em função da comunidade como um todo.

No tratamento da esfera das representações, a visão de mundo Kaingang reproduz, de forma significativa, sua organização social mais ampla, caracterizada pelo dualismo estrutural que irá marcar profundamente a vida religiosa e a expressão mitológica do grupo. A divisão social entre as metades, freqüente em diferentes esferas da vida tribal, aparece reproduzida entre os seres e as coisas do universo, e as metades se colocam enquanto partes conflitantes e complementares, onde a oposição e a reciprocidade surgem como componentes equivalentes de uma mesma relação. Estas características aparecem marcadas nos mitos de criação, de renascimento e de origem do fogo:

Os primeiros Kaingáng foram Filtón e o "iambrê" dele. Vieram muito, muito tempo antes da grande chuva que provocou a inundação de todo o mundo. Filtón era o chefe dos Kanherú e o outro o dos Kamé. Vieram do interior da terra. O chão tremeu e houve um estrondo. Enxergaram a claridade e saíram de dentro da terra. A princípio eram dois grupos somente, mas ao chegarem à superfície da terra fizeram também a subdivisão em Votôro e Venhiký, por causa das festas que iam realizar⁶.

No mito do dilúvio universal, as características dualistas reaparecem de modo inequívoco:

Muitos índios morreram na grande enchente que houve por estes sertões. Escapou somente um casal de irmãos. Eram do grupo dos Kamé (...) Casaram-se então os dois, o irmão com a irmã, e os índios tornaram a aumentar. (...) Depois de aumentar o número de filhos, o casal antes de morrer, restabeleceu a divisão em dois grupos: Os Kamé que são mais fortes, e os Kanherú, que são menos fortes⁷.

6. Egon Schaden. A origem do homem, o dilúvio e outros mitos Kaingang. *Revista de Antropologia*, São Paulo, vol. 1(2), 1953. p. 140.

7. *Op. cit.* p. 140.

Nesta medida, a dualidade se expressa, em um primeiro momento, através da presença de dois heróis culturais, representantes de cada uma das metades. No momento seguinte, após o dilúvio e com a morte de quase todos os Kaingang, a reprodução do grupo se dá através da aliança entre os dois únicos Kamé sobreviventes. Com o estabelecimento posterior de um novo equilíbrio demográfico, ocorre uma nova subdivisão entre as metades Kamé e Kadnyerú e os dois irmãos, bipartidos posteriormente, passaram a expressar a dualidade e as características sociais de cada uma das metades: os Kamé, fortes, os Kadnyerú, fracos. Já no mito do roubo do fogo a dualidade Kamé-Kadnyerú assume proporções conflituosas e hostis:

Filtón pegou o cipó e fez fogo com aquilo. O Filtón era Kanherú. Era outro o companheiro que queria roubar fogo dele para espalhar para todo mundo. Era o mesmo índio mas era Kamé. E queimou o campo para espalhar o fogo para tudo o que é nação entre os índios. Para roubar o fogo, o Kamé andou rodeando a fogueira do Filtón. Quando deu o jeito, ele pegou um pedaço de lasca com fogo e saiu correndo. Aí o Filtón foi atrás dele para tomar o fogo. Aí ele entrou numa toca, no chão. O Filtón cortou uma vara comprida e cutucou para ver se matava o Kamé. O Kamé ficou num beco do chão e a vara passava do lado dele. Aí ele fechou a mão, bateu com a mão no nariz e aparou o sangue com a mão e esfregou naquele pau com que o Filtón estava cutucando. Depois o Filtón puxou o pau para fora. Estava cheio de sangue. Pensou que ele tinha matado ele. Aí ele foi embora. Depois o Kamé saiu com o fogo e pegou folhas secas de butiá, fez um feixe, acendeu e queimou o campo. Aí que os índios se forneceram com o fogo. Todos, todos ⁸.

Aqui, os conflitos e as oposições parecem se equilibrar com as complementariedades e as reciprocidades dos mitos descritos anteriormente. De um lado, a força e o poder, de outro, a astúcia e a sensibilidade, como componentes essenciais para a manutenção da organização social Kaingang.

Outro mito significativo relata a introdução do cultivo do milho entre os Kaingang:

Havia antigamente um cacique chamado Nhára, que era o mais velho da tribo: todos lhe obedeciam porque era bom e presenteava a todos. Um certo dia elle reoniu os seus parentes e disse-lhes: vocês soffrem fome, porque só comem mél e frutas do mato: tragam os seus cacetes e façam aqui neste logar uma grande roça, derrubem as taquaras e ateiem fogo às arvores cahidas depois de seccas. Assim elles fizeram. (...) Mandou-lhes então que amarrassem pelos braços e pescoço e o

8. Op. cit. p. 140.

arrastassem em diversas direções. A isto todos elles se opuzeram e começaram a chorar, mas o velho dizia que já estava prestes a morrer e que se fizessem como elle ordenava somente teriam lucro e viveriam muito mais felizes. (...) Pediu o velho que o enterrassem justamente no centro da roçada e depois de terem feito tudo isso fossem durante quatro luas ao matto para caçar, comer mé e frutas. O pedido todo foi executado e depois de quatro luas voltaram ao logar achando toda a superfície roçada semeada de uma planta alta, com folhas largas e com espigas verdes⁹.

Importante ressaltar aqui que, além da reprodução de alguns traços pertinentes às técnicas de cultivo, ao parentesco, à chefia e à importância da generosidade, o mito induz à reflexão sobre a origem da atividade agrícola no interior de um grupo que anteriormente parecia apenas coletar e caçar. Fica, entretanto, o questionamento: a agricultura surgiu enquanto resposta às próprias necessidades do grupo, ou como atividade produtiva, incorporada no contato com outros grupos tribais ou, mesmo, com a sociedade brasileira?

Os mitos indígenas parecem falar uma linguagem semelhante à linguagem da vida tribal cotidiana. Os homens pensam e representam suas relações com a natureza, como se esta última possuísse a capacidade de reproduzir sua vida e seu mundo. Os homens trabalham, relacionam-se uns com os outros e são dotados de consciência. A natureza também o é e, além disto, reproduz este mesmo circuito. O pensamento primitivo representa a relação dos homens com a natureza por analogia.

Neste sentido, quando os Kaingang contam a história da origem dos homens, do fogo, das metades Kamé e Kadnyerú e dos subgrupos Votôro e Venhiký, as personagens não são propriamente humanas, pois são dotadas de forças misteriosas e superiores, mas estão, assim como qualquer Kaingang, ligadas por relações entre pais e filhos, irmãos e irmãs, velhos e jovens, reproduzindo, desta maneira, as relações de liderança, de parentesco, inerentes à organização social Kaingang. Em seus relatos míticos, o mundo dos homens transparece como o universo do visível e o mundo da natureza como o universo do invisível e estes dois momentos aparecem como indissociáveis de um mesmo processo. Assim, a obrigatoriedade de se cumprir o ritual de arrastar o velho cacique Nhára, amarrado com cipós pelos braços e pescoço, descrito no mito do aparecimento da atividade agrícola, aparece como o pressuposto fornecido

9. E. Krug. Os índios das margens do Paranapanema. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico de São Paulo*, São Paulo, vol. 21, 1924. p. 333-334.

pela realidade invisível, para que a realidade material visível, o milho, encontrasse a possibilidade de concretização. Os filhos e os parentes tentaram inicialmente se opor ao desejo do velho cacique, mas o não-comprometimento com uma determinada conduta ritual desejada e esperada pode colocar em risco a viabilização de um fenômeno material. Mais que isto, ocasionar uma desordem na natureza representaria também o comprometimento da ordem mais geral de todas as coisas. A vinculação obrigatória entre os rituais, os discursos míticos e as práticas sociais faz com que os homens se sintam responsáveis por sua atuação ante a sociedade e a natureza.

VIOLÊNCIA DELIBERADA

Origem nebulosa, agregada a uma denominação diversificada, marca a trajetória dos Kaingang paulistas. Através da investigação histórica torna-se difícil precisar se esses índios são originários do próprio Estado de São Paulo ou se migraram de outras regiões do país.

Para alguns autores, pertencem ao grupo Jê, Tapuia ou Guaianá¹⁰ que viviam inicialmente no litoral dos estados de São Paulo e Rio de Janeiro, na região compreendida entre Cananéia e Angra dos Reis. Becker, em seu trabalho sobre os Kaingang do Rio Grande do Sul¹¹, indica a possibilidade de que, pressionados pela colonização portuguesa nos séculos XVI e XVII, tenham iniciado um movimento migratório em direção à região sul do país, atualmente constituída pelos estados do Paraná, Santa Catarina e Rio Grande do Sul, atingindo o Uruguai e as Missões Argentinas. Autores como Metraux, Staden e Soares de Sousa consideram-nos como Guaianá, habitantes da Capitania de São Vicente, do planalto de Piratininga — região onde foi fundada a cidade de São Paulo — e de toda a costa do Estado, de Angra dos Reis até Cananéia. Para Becker parece haver pouca dúvida "de que a maioria dos Guaianá pertenciam a uma família diferente e eram os ancestrais dos modernos Kaingang. No último século, o nome Guaianá era ainda aplicado

10. Os Kaingang (Kaing-ang, gente do mato) foram, contudo, denominados indistintamente como Tapuia, Jê, Guaianá, Coroado, Bugre, Botocudo e Noto-botocudo. Para maiores esclarecimentos sobre a denominação ver: H. von Ihering. Os guayanás e os caingangs de São Paulo. *Revista do Museu Paulista*, São Paulo, 1904. Vol. 6.

11. I. I. B. Becker. Os índios Kaingang no Rio Grande do Sul. *Revista de Pesquisas*, Instituto Anchieta de Pesquisas. Rio Grande do Sul, 1976. Vol. 29, p. 11-12 e 40-41.

no Estado de São Paulo a um grupo de 200 Kaingang que estavam estabelecidos, em 1843, perto de Itapeva" ¹². Já para Gomes Ribeiro e Freitas ¹³ é remota a possibilidade de os Kaingang paulistas descenderem dos Guaianá, pois pertenciam ao grupo Tupi e não ao Tapuia ou Jê. Deixam, contudo, em aberto a razão da existência dos mesmos no Estado de São Paulo e não elucidam se sua presença na região seria consequência de um movimento migratório, no sentido inverso ao descrito anteriormente. De qualquer maneira, etnólogos como Nimuendaju, Ribeiro e outros ¹⁴, representantes da moderna literatura antropológica, consideram que os Kaingang paulistas, por suas características sociais, lingüísticas e culturais, pertencem indubitavelmente ao grupo Jê.

Ainda que a reconstrução histórica e o caminho percorrido pelas populações Kaingang no período que se estendeu do século XVI até por volta de 1850, constituam tarefa complexa de ser realizada, alguns momentos merecem ser registrados como parte do processo geral de dominação a que foram submetidos esses índios.

Segundo Barros ¹⁵, em 1628, D. Luís Céspedes Xeria desceu os rios Tietê e Paraná para tomar posse do governo do Paraguai, não registrando nenhuma informação com relação à existência de populações indígenas. Em 1721, Bartolomeu Pais de Abreu abriu caminho em direção do rio Pardo, não fazendo igualmente qualquer referência à existência de índios na área. Mesmo Morgado de Mateus que, em 1765 participou da campanha do Iguatemi com o objetivo de implantar núcleos populacionais nos saltos de Avanhanda e Itapura, afirma não ter encontrado índios Kaingang em seu caminho. No entanto, as expedições acima mencionadas não alcançaram a região central, compreendida pelos rios Aguapeí e do Peixe, percorrendo apenas as áreas laterais circundadas pelos rios Tietê, Paraná e Santo Anastácio. Por essas ra-

12. I. I. B. Becker. Op. cit., p. 43-44.

13. J. C. Gomes Ribeiro. Os indígenas primitivos de São Paulo (Guayanazes, Tapuias ou Tupis?). *Revista do Inst. Histórico e Geográfico de São Paulo*. São Paulo, vol. 8, 1908. p. 191-192.

A. A. Freitas. *Os Guayanás de Piratininga*. São Paulo, Laemmert, 1910. p. 9, 16, 17 e 33.

14. C. U. Nimuendaju. Mapa Etno-Histórico. *Mapa Etno-Histórico de Curt Nimuendaju*. Rio de Janeiro, Fundação Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. 1981:54.

D. Ribeiro. *Os índios e a civilização*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1980. p. 101.

15. F. R. Barros. *Padre Claro Monteiro do Amaral*. São Paulo, José Magalhães, 1950. p. 40-45.

zões, as afirmações de vários autores sobre a inexistência de populações nativas na região, devem ser entendidas de forma cautelosa, pois a área Feio/Aguapeí e do Peixe não foi efetivamente percorrida.

As primeiras notícias referentes a grupos Kaingang no Estado de São Paulo¹⁶ datam de 1773, a partir do levantamento fluvial dos rios Tietê e Paraná, realizado pelo Brigadeiro Sá e Faria, que fornece "informações sobre índios bravos que teriam aparecido à margem esquerda do Paraná, entre o Aguapeí e o Peixe"¹⁷.

Já no século XIX, em 1810, padre Manuel Ferraz de Sampaio Botelho, com objetivo de catequizar índios Caiapó que viviam ao sul do Estado de Mato Grosso, localizou alguns Kaingang no curso inferior do rio do Peixe, sendo o primeiro missionário a estar entre eles. Chegando à barra do rio Tietê em 8 de agosto de 1810, continuou viagem até a barra do rio do Peixe. Navegou por esse rio até encontrar um grande aldeamento de índios Kaingang "com os quaes não pude fallar pela timidez da minha gente, que não passando de 8 pessoas capazes de pegarem em armas (...) fugirão todos, deixando-me no meio destes barbaros com 2 camaradas somente; e por isso voltei"¹⁸. Para Barros¹⁹, "é o mesmo padre Ferraz quem nos informa da procedência desses índios (...) 'caingangs', os quais ele supõe chamarem-se 'coroados'. (...) Encontrei os Gêntios Goanhanaz, que vindos das partes do rio Paranapanema estão infestando com suas vivendas os matos, e campos adjacentes a este rio Tyethé da parte meridional".

No entanto, as informações historiográficas levantadas entre a metade do século XVII e as primeiras décadas do século XIX não permitiram a definição de um contorno mais preciso em relação às populações indígenas Kaingang no Estado de São Paulo, nem no que diz respeito à sua localização, origem e intensidade dos processos migratórios e nem mesmo com relação à sua organização social.

A partir de 1850, quando a região do oeste paulista passou a ser efetivamente colonizada através de três pilares fundamentais — núcleos de subsistência, café e estradas de ferro — é que os Kaingang surgem como personagens reais da história

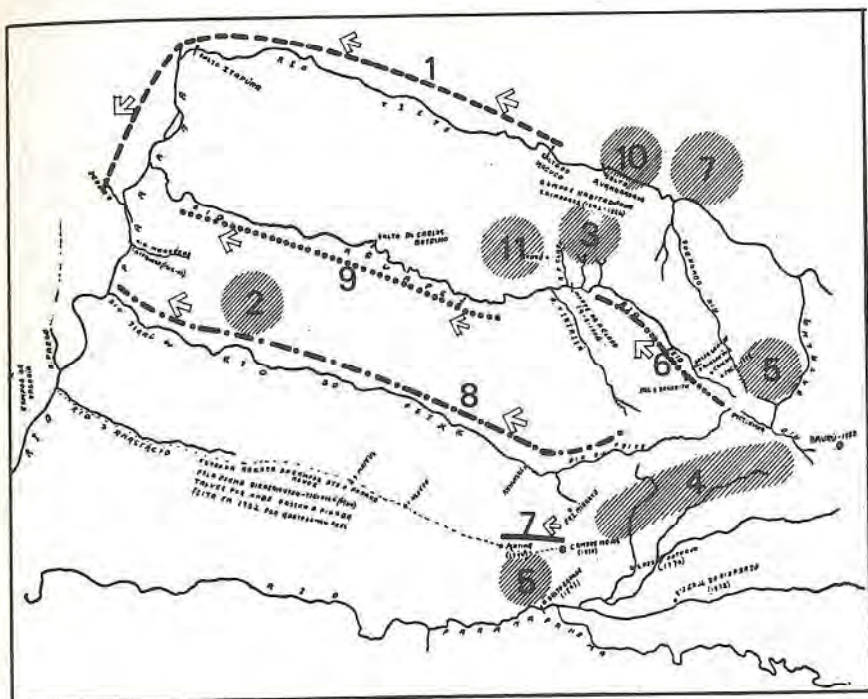
16. Ver no Mapa n. 2, a localização das expedições que registraram a presença de grupos Kaingang na região.

17. F. R. Barros, op. cit. p. 44-45.

18. Idem, op. cit., p. 44-45.

19. Idem, op. cit., p. 44-45.

MAPA N.º 4 — DATAS E LOCALIZAÇÕES DAS FRENTES COLONIZADORAS QUE ESTABELECEM CONTATO COM AS POPULAÇÕES INDÍGENAS KAINGANG NO ESTADO DE S. PAULO: DELIMITAÇÃO DO TERRITÓRIO* KAINGANG.



1. 1773 — Brigadeiro Sá e Faria
2. 1810 — Padre Manuel Ferraz de Sampaio Botelho
3. 1842/1886 — Criadores de gado
4. 1886 — Comissão Geográfica e Geológica (rio Paranapanema)
5. 1888/1890 — Frei Mariano de Bagnaia e Frei Sabino de Rimini
6. 1901 — Padre Claro Monteiro do Amaral
7. 1902/1904 — Frei Bernardino de Lavalle
8. 1905 — Comissão Geográfica e Geológica (rio Feio/Aguapei)
9. 1905 — Comissão Geográfica e Geológica (rio do Peixe)
10. 1908 — Fundação da cidade de Penápolis
11. 1912 — Pacificação dos Kaingang paulistas

* BARROS, F. R. — "Padre Claro...". Op. cit. pp. 48-49.

da colonização. Ou melhor, a partir dos anos 50, a história relatada não deve ser nem a da colonização e nem apenas a dos próprios Kaingang, mas sim aquela que pressupõe o contato, a situação de dominação que abarca a relação entre a sociedade envolvente e as populações indígenas.

Nesse sentido, deve ser buscada a interpretação etno-histórica que pressupõe a existência das várias articulações entre os Kaingang e entende a colonização como um todo, e que pressupõe ainda que a história dos grupos indígenas passa a ser comandada pela história do dominador.

Assim, cada um dos três pilares que definem o processo de colonização da região oeste do Estado de São Paulo, conjuntamente com as expedições da Comissão Geográfica e Geológica e a formação de núcleos de catequese, será analisado aqui, separadamente, mas em suas relações com as populações indígenas Kaingang, como partes integrantes de um processo mais global de ocupação dos territórios e das práticas indigenistas do Império a ele ligadas.

Formação de núcleos de subsistência

A colonização efetivada através da formação de núcleos de subsistência, compostos fundamentalmente por migrantes originários do Estado de Minas Gerais, encaminhou-se em duas direções. Por um lado, ocupando a região norte do estado, acima do rio Tietê, nas proximidades do rio São José dos Dourados e afluentes do rio Grande e, por outro, localizando-se na região sudoeste, abaixo do rio do Peixe, nas proximidades dos rios Santo Anastácio e afluentes do rio Paranapanema. Nesse contexto, a área de ação dos grupos Kaingang, limitada basicamente pelos rios Aguapeí e Peixe, não foi utilizada pelos colonizadores. Mesmo assim, a proximidade indígena e alguns contatos aleatórios originaram uma série de conflitos que merecem ser registrados.

Pela descrição de Barros²⁰, entre 1842 e 1886, os Kaingang viviam em pequenas aldeias no interior das matas do rio Feio e conviviam pacificamente com famílias estabelecidas próximo ao salto de Avanhandava.

Aí estava um sinal de harmonia entre índios e civilizados. E prosperavam os retireiros sem largamente derribarem a mata. Viviam aparentemente felizes os caingangues sem ser molestados.

20. F. R. Barros. Um ciclo pastoril nos campos de Avanhandava. *Anais do IX Congresso Brasileiro de Geografia*. Rio de Janeiro, 1944. Vol. V. p. 635-636.

dos. Assim foi até que uns benditos Pintos Caldeira feriram e mataram alguns índios quando estes roubavam milho na roça, atividade que não constituía nada de novo e nem revoltante aos outros moradores brancos mais inteligentes e mais humanos. De tal feito em diante os caingangues tornaram-se hostis e ameaçaram a segurança dos povoadores. Não tardou um desfecho tremendo. Perto de oitocentos índios habitavam a região. No ano de 1886, num dia de mutirão realizado pelos mesmos Pintos Caldeira para derrubada de matas, mais de duzentos índios surgiram no eito, à hora do almoço, e, em meio de uma gritaria infernal massacraram a maioria dos trabalhadores.

Após este episódio, os moradores restantes abandonaram a região, só retornando a ela posteriormente, já em 1904, quando descendentes das antigas famílias voltaram para reiniciar o processo colonizador. Os conflitos persistiram e, no ano seguinte, os índios voltaram a atacar, matando desta vez quatro trabalhadores.

Informações fornecidas por Fernandes²¹ registram a ocorrência de vários outros conflitos:

Pedro Francisco Pinto é trucidado. Felicíssimo Antônio de Souza Pereira e a família abandonam a fazenda e escapam dos ataques por milagre. A mulher de Faustino Bueno da Silva perece com cinco filhos e outros dois ficam gravemente feridos às mãos dos brutos. Agredidos, trabalhadores de um grupo de Joaquim Correa de Toledo reagem, ficando alguns inutilizados. Um filho e uma filha de João Mendes, atacados à traição, acabam empalados. Nas cabeceiras do Dourado, sertanejos em perseguição dos índios, que mataram duas pessoas, ainda os encontram descarnando uma perna para tomarem a bota que a calçava. No Avanhandava é achado nu, e apresentando ferimentos profundos, o corpo de Modesto Antônio da Silva, de uma turma que a tempo logrou fugir. No Alambary e no Batalha as propriedades foram abandonadas, depois de morrerem em breve período, pelo menos sete chefes de família. Aí mesmo tem lugar, pouco depois, outros quinze a dezesseis morticínios. Só de uma vez, em ponto diferente, tombam num assalto sete pessoas, e outras tantas ficam feridas. No Batalha, no Alambary, no Dourado, no Avanhandava, por toda parte uma série de tropelias, de depredações, de carnificinas...

Estes relatos parecem evidenciar que, apesar de possuírem um território mais ou menos definido entre os rios Feio/Aguapeí e do Peixe, os Kaingang circulavam por uma região mais ampla, provocando conflitos com os representantes

21. J. Fernandes. Cinquentenário de Bauru. Apud: J.F.T. Lima. *A ocupação da terra e a destruição dos índios na região de Bauru*. Dissertação de Mestrado, USP, 1978. p. 72-73.

dos núcleos de subsistência em formação, conflitos estes que se ampliaram com a consolidação da presença "civilizatória" em toda a área.

Ainda em 1886, a Comissão Geográfica e Geológica do Estado de São Paulo realizou o reconhecimento geográfico e econômico do vale do rio Paranapanema. Chefiada pelo engenheiro Teodoro Sampaio, a expedição chegou até a foz desse rio, visitando Campos Novos e Lençóis, e próximo a Bauru constatou a presença de grupos Kaingang e dos conflitos já existentes.

Relatos mais significativos da presença indígena na região dizem respeito aos trabalhos de catequese iniciados pelos freis Mariano de Bagnaia, Sabino de Rimini, Bernardino de Lavalle e Padre Claro Monteiro do Amaral.

Desde 1844, surgiram as primeiras propostas de formação de núcleos missionários tanto no Estado de São Paulo, como no Estado do Paraná. As tentativas de catequização foram no geral infrutíferas, não apresentando concretamente resultados satisfatórios.

Expedições religiosas

Em 1888 e 1890, Frei Mariano de Bagnaia, por Campos Novos do Paranapanema, e Frei Sabino de Rimini, pelo ribeirão Batalha, tentaram contatar os índios e nada conseguiram. Pelas informações de Rezende e Motta²², novas tentativas foram feitas quando, em 1901, partiu de São Paulo Frei Bernardino de Lavalle com destino a Campos Novos do Paranapanema. Em sua viagem, passou por São Pedro do Turvo, São Domingos, Serra dos Agudos, Piratininga e regressou por Lençóis, onde pôde recolher informações sobre o trabalho religioso desenvolvido na área. Retornando a São Paulo, decidiu retomar a catequese em Campos Novos, organizando nova expedição que partiu em maio de 1902, integrada por mais quatro missionários. De Campos Novos seguiram para Platina e estabeleceram-se na Serra do Mirante, nas proximidades da fazenda do Coronel Sancho de Figueiredo, ao qual pediram apoio e proteção. Esta vinculação ao coronel pode ter sido a razão do insucesso da missão religiosa, pois conflitos tinham ocorrido anteriormente entre os Kaingang e o fazendeiro. Vários contatos foram tentados, todos sem nenhum resultado. Os Capuchinhos fica-

22. P. Fr. Modesto Rezende de Taubaté O.M.C. e Frei Fidelis Motta de Primeiro O.M.C. op. cit., p. 533-537.

ram ainda em São Fidélis — nome dado ao local onde seria a sede da missão — até 1907, sem nada terem conseguido.

Após esta última tentativa infrutífera, Frei Bernardino de Lavalle foi enviado ao povoado de Conceição de Monte Alegre, e, em 1908, formou um núcleo de catequização sem a participação indígena, onde hoje localiza-se a cidade de Penápolis. A missão dos Capuchinhos ergueu-se em terras doadas por um dos descendentes dos migrantes mineiros que ocuparam a região do salto de Avanhandava em 1842 e, posteriormente, em 1904.

Eduardo José Castilho doava aos Padres Capuchinhos, por escritura pública, lavrada em Rio Preto, aos 2 de dezembro de 1907, 100 alqueires de terras no córrego Maria Chica, no local da atual cidade de Penápolis. Aos 25 de outubro de 1908, esses frades iniciaram ali suas construções; fizeram demarcar e arruar um patrimônio para a futura Cidade; venderam em lotes, empregando o produto das vendas na construção do Templo e do seu Convento²³.

Poder-se-ia afirmar que a cidade de Penápolis surge como conseqüência da tentativa infrutífera de catequização de índios Kaingang. Os Capuchinhos, frente à impossibilidade de concretização do trabalho missionário com as populações nativas, tornaram-se também eles agentes do processo de colonização. Por outro lado, para os fazendeiros, a doação das terras para a construção da missão religiosa possibilitou a formação de um núcleo urbano que não só tornou irreversível como sedimentou o processo de ocupação definitiva do território.

Outra tentativa missionária ocorreu em 1901 quando Padre Claro Monteiro do Amaral organizou uma expedição com o objetivo de entrar em contato com os grupos Kaingang. A expedição, composta em sua maioria por índios Guarani, partiu do porto da Barra Grande, às margens do rio Feio/Aguapeí. Após alguns dias de viagem passaram a encontrar, nas margens do rio, armadilhas de caça e pesca, fogueiras recém-apagadas, indícios que revelavam a existência de índios nas proximidades. Em 9 de maio, retornaram por falta de víveres e foram atacados por índios Kaingang que mataram Padre Claro e dois Guarani.

Várias dúvidas cercaram os motivos reais e os responsáveis diretos pela morte de Padre Claro. O Estado de S. Paulo, de 26 de maio de 1901, discutia algumas possibilidades:

23. J.R.S. Carvalho. O desbravamento dos sertões de Araçatuba. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico de São Paulo*, São Paulo, 1948. Vol. 44, p. 302.

Uma dessas informações dá a entender que os assassinos de monsenhor Claro foram índios mansos, suppondo-se que a mandado de espoliadores de terras dos índios (...). Os assassinos, a serem os espoliadores, precisavam eliminar monsenhor Claro, por ter este dirigido ao Congresso, por intermédio do Governo, uma representação, concluindo por um projeto de lei estabelecendo a catachese e garantindo aos índios a posse de suas propriedades ²⁴.

Como se depreende do texto, foi imputada aos Kaingang, sem qualquer comprovação, a responsabilidade pela morte de uma figura bastante significativa no contexto religioso e social do Estado de São Paulo. A morte de Padre Claro passou a ser um marco no processo de estigmatização dos Kaingang enquanto grupo hostil, refratário a qualquer tipo de contato pacífico e, conseqüentemente, pernicioso aos interesses da sociedade brasileira.

Expedições exploratórias

Informações mais sistemáticas sobre os Kaingang aparecem entre 1905 e 1907, fornecidas pelos componentes da Comissão Geográfica e Geológica do Estado de São Paulo, na exploração dos rios Feio/Aguapeí e do Peixe.

A expedição de reconhecimento do rio Feio partiu de São Paulo em maio de 1905, composta por uma equipe de engenheiros, botânicos, médicos e demais elementos responsáveis pela infra-estrutura do projeto. Por terra e por água, cortaram o oeste paulista, seguindo o percurso do rio, até encontrar sua foz, no rio Paraná, em novembro do mesmo ano. Por duas vezes ocorreram conflitos com grupos Kaingang. O primeiro deles, no córrego da Corredeira, quando a expedição foi atacada por flechas que partiam do meio do mato, sem que contudo os índios fossem encontrados. Posteriormente, os índios organizaram uma nova emboscada que foi pressentida e desbaratada pelos componentes da expedição, acarretando ferimentos ou mesmo mortes entre os índios, dada a grande quantidade de sangue encontrada no local.

Cabe ressaltar que todos os conflitos ocorridos permitiram que os nativos fossem afugentados antes que pudessem causar qualquer dano à expedição e a seus componentes. Isto se tornou possível na medida em que o grupo expedicionário foi cercado por forte esquema de segurança, com um número significativo de homens, suficientemente armados para protegê-los.

24. F. R. Barros. Op. cit., p. 24.

A exploração do rio do Peixe partiu de São Paulo, também em maio de 1905, e foi interrompida em novembro do mesmo ano, antes do término dos trabalhos, em função da resistência e dos conflitos constantes provocados pelos Kaingang em defesa de seus territórios. No ano seguinte, nova expedição foi organizada com o objetivo de complementar os trabalhos interrompidos. Dois sérios conflitos com grupos Kaingang ocorreram, tendo resultado em ferimentos de três dos componentes da expedição.

Mesmo assim, em outubro de 1906, a expedição chegou à barra do rio do Peixe — ou Tigre — no rio Paraná, dando por encerrado o reconhecimento geográfico e econômico da região.

As expedições organizadas pela Comissão Geográfica e Geológica do Estado de São Paulo serviram como base para a colonização da região, pois concomitantemente ao reconhecimento da bacia hidrográfica, a ocupação se efetivava também através da expansão cafeeira e da construção da Estrada de Ferro Noroeste do Brasil. Neste sentido, as informações resultantes da exploração dos rios Tietê, Paraná, Feio e do Peixe foram fundamentais no processo mais geral de conquista da região oeste. Vale contudo ressaltar que as características das expedições exploratórias foram intrinsecamente distintas daquelas inerentes à expansão cafeeira e à construção de ferrovias. Estas diferenças adquirem significado no momento em que se recoloca a questão da relação entre os Kaingang e as frentes colonizadoras. Enquanto os trabalhos da Comissão Geográfica e Geológica tinham como objetivo o reconhecimento de uma dada região, o café e a Noroeste vinham para ficar, pois implicavam na implantação de um projeto efetivo de ocupação dos territórios.

Expansão cafeeira

No período que se estende do início do século até a pacificação dos Kaingang, em 1912, o café não tinha propriamente desempenhado um papel definitivo para a análise da questão indígena, dado que, até 1912, a área Feio/Aguapeí e do Peixe, reduto Kaingang por excelência, não havia sido ainda ocupada, fato esse que só ocorreria próximo ao final da década de 20.

Conforme ilustram alguns relatos, confrontos entre fazendeiros e índios já eram freqüentes em fins do século XIX nas proximidades da área, fato esse que demonstra, sem dúvida, o conflito de interesses já existente entre o café, enquanto frente de expansão, e as etnias indígenas, como entraves a esse mesmo processo.

Informa Giovanetti²⁵ que, em 1871, Manoel Pereira Alvim estabeleceu-se no córrego Bugio, afluente do ribeirão São Mateus, próximo à cidade de Quatá e iniciou aí a plantação de dois mil pés de café. Informa ainda que "como na zona não havia nenhuma plantação de café, ele trouxe as sementes da Fazenda do Comendador Cardia, situada no porto de Lenções". O grande conflito ocorreu alguns anos depois, em 1887:

Ao chegar na lavoura, Manoel Pereira Alvim atirou num veado que ia passando por perto de seu genro Antônio Luiz Ferreira (...). Os índios Coroados, escondidos na mata se precipitaram sobre os pobres trabalhadores, numa tremenda e lugubre carnificina (...). O massacre foi hediondo. Cairam banhados em sangue Manoel Pereira Alvim, seu genro e a mulata Luiza, escrava e cosinheira na roça. (...) O cadáver de Manoel Pereira Alvim foi picado aos pedaços e seu corpo mutilado foi enterrado com falta de um braço. Amputaram o dedo anular de Luiza para tirar-lhe o anel e introduziram-lhe pela parte pubenta um grosso pau que saiu pela garganta a fora (...). Os selvagens cortaram a cabeça de Antônio Luiz Ferreira, e a levaram (...)²⁶.

Descrições como esta evidenciam que a resistência Kaingang interpôs-se como um obstáculo significativo ao avanço do café nos primeiros anos do século atual. A presença nativa provocou conflitos constantes, tornando, em alguns casos, inviável a formação de fazendas, colocando em risco um número enorme de vidas humanas e despertando imprevisíveis reações de hostilidade por parte dos dominadores.

A expansão cafeeira foi, sem dúvida, a mais significativa das frentes de colonização do oeste do Estado de São Paulo e a pacificação dos Kaingang em 1912 colaborou diretamente para sua ampliação, na medida em que liberou, para o café, territórios anteriormente caracterizados pela presença indígena. Na verdade, o desenvolvimento do capitalismo através de suas frente colonizadoras parece se efetivar independentemente dos entraves que se colocam à sua frente. Mas os dados aqui apresentados e a história dos Kaingang paulistas encaminham a possibilidade de se repensar a relação entre o capital e as populações nativas, na medida em que a oposição Kaingang parece ter ocasionado o retardamento de um processo fundamental para o desenvolvimento capitalista da sociedade brasileira. A expansão cafeeira tornou-se viável no oeste paulista, apenas

25. Bruno Giovanetti. **Esboço histórico da Alta Sorocabana**. São Paulo, Revista dos Tribunais, s/d. p. 144-149.

26. Op. cit. p. 144-149.

devido à intervenção do Estado brasileiro que, através da ação protecionista do Serviço de Proteção ao Índio (SPI), efetivou, em 1912, a pacificação dos Kaingang, alocando-os e neutralizando-os em reservas, liberando assim os territórios necessários para o avanço do café. Por outro lado, a não-intervenção do SPI, poderia, no limite, propiciar a extinção dos Kaingang paulistas, pois dificilmente a resistência indígena seria vitoriosa, dadas a pressão e as necessidades de expansão do capital.

Neste contexto, a construção da Estrada de Ferro Noroeste do Brasil desempenhou papel definitivo no processo de ocupação do oeste do Estado de São Paulo e efetivou-se como parte de um projeto mais geral de ampliação das vias de comunicação no país, no qual as ferrovias desempenharam papel fundamental.

Estrada de Ferro Noroeste do Brasil

A construção da Noroeste não implicava diretamente na desagregação ou extermínio dos grupos indígenas, surgindo, pelo contrário, com o intuito de atender fundamentalmente a objetivos estratégicos, políticos e internacionais, envolvendo questões relativas à proposta de unificação territorial e à função civilizadora e expansionista da sociedade nacional.

Por isso mesmo, o traçado da ferrovia foi definido independentemente da existência ou não de grupos indígenas, atendendo aos propósitos de poder central da época. Contudo, o percurso projetado para o Estado de São Paulo, entre os rios Tietê e Aguaí cortou diretamente o território habitado pelos Kaingang.

Além da resistência indígena que caracterizou as várias etapas da construção da estrada de ferro, uma série de dificuldades, como epidemias de malária, febre amarela e a úlcera de Bauru tomaram conta dos acampamentos, dizimando quantidades significativas de trabalhadores.

Autores como Ribeiro e Andrade²⁷ afirmam que estas epidemias foram as reais responsáveis pelas dificuldades encontradas para a construção da ferrovia e que provocaram um número muito maior de mortes do que aquele resultante dos conflitos com os índios.

27. D. Ribeiro. Op. cit., p. 103 e E.L. Andrade. Op. cit. p. 236-255.

Entretanto, segundo as publicações da empresa ferroviária, interessada em ocultar tamanha mortalidade, o inimigo era o índio: o grande obstáculo no prosseguimento da construção seria a hostilidade dos Coroados²⁸.

Afirmações como estas justificaram durante longo tempo as "caçadas" e chacinas de grupos Kaingang efetivadas por buregreiros contratados pela Companhia Estrada de Ferro Noroeste do Brasil. De qualquer maneira, independentemente das razões apresentadas, com o intuito de justificar atos sistemáticos de violência, os conflitos passaram a ser cada vez mais intensos e, à medida que a estrada avançava, as tensões tornavam-se maiores. Os índios lutavam a cada quilômetro em defesa de seu território, provocando com isto o retardamento da construção da ferrovia.

Pelo relato fornecido por Neves²⁹, o primeiro conflito ocorreu em julho de 1907, no quilômetro 184 entre Lins e Penápolis; um ano depois, novo conflito no quilômetro 259, entre Penápolis e Birigüi; ainda em julho de 1909, no quilômetro 179, outra vez entre Lins e Penápolis, e, em setembro do mesmo ano, no quilômetro 310, próximo à estação de Guararapes. Em 11 de março de 1910, no quilômetro 178, próximo à estação de Hector Legru (Promissão), recomeçaram os conflitos e, durante todo o ano, sucederam-se ataques inesperados a homens, postos telegráficos e danificações nos trilhos. Essas agressões eram repelidas de forma violenta e organizavam-se verdadeiras perseguições em busca dos índios no interior das matas.

Algumas dessas "caçadas" são relatadas com detalhamento por Andrade em seu trabalho³⁰:

(...) Estava assim desvendada mais uma das muitas células inimigas, um desses centros, donde se irradiavam os assaltos constantes sobre a empresa. (...) O índio fazia lume ao anoitecer e, à volta deste fogo, tocava, dansava, comia e bebia antes de se acomodar para dormir. (...) Estava assentado entre os combatentes, fosse essa hora silenciosa, o momento do premeditado assalto. (...) Erguem-se repentinamente e desfecham juntos e automáticos o ataque (...). Duas balas prostram imediatamente o capitão de guerra e sua sentinela, sem que tenham estes tempos para alarmar os índios (...). E ao mesmo instante cai uma saraivada de projéteis sobre o grosso do exército indígena, no leito, e já se levantando. Uma parte destes índios, mortalmente ferida, ou gravemente atingida, prosta-se no mes-

28. D. Ribeiro. Op. cit. p. 103

29. Correia das Neves. *História da Estrada de Ferro Noroeste do Brasil*. São Paulo, Tipografias e Livrarias Brasil, 1958, p. 63.

30. E.L. Andrade. Op. cit. p. 221-229.

mo lugar, para não mais se erguer. Já um outro grupo de aborígenes, despertado do profundo repouso que dormia, pelo troar das armas, corre assustado (...). Recebem tremenda e certa fuzilaria (...). Após este golpe, os sertanejos nada mais esperam para consumir o avanço e o assalto direto contra a cidadela. Penetrá-la, varejá-la e destruí-la (...) de pistolas em punho, a queima-roupa, e facas, eles abateram os feridos que se arrastavam, quase agonizantes. Concluído este massacre, investiram-se os bugreiros imediatamente para as choupanas (...) Isto feito bateram todo o matagal em volta (...). Fôra uma caçada completa. Não perderam uma só bala os caçadores (...). De regresso chegaram os bravos sertanejos ao ponto central dos ferroviários. E uma estrondosa demonstração de entusiasmo os acolhera (...). Era a primeira vez que se manifestavam de tal forma nesta campanha memorável em que andavam juntos a ciência a tenacidade e a guerra, entre os obreiros da penetração.

Depreende-se da leitura de Andrade que as tensões na área da construção da ferrovia tornavam-se praticamente insuperáveis e que o ódio despertado pela resistência das populações indígenas Kaingang à ocupação de seus territórios provocava reações imprevisíveis, que poderiam resultar no extermínio de todo o grupo, ou mesmo na possível suspensão dos trabalhos. O relato permite ainda detectar que a violência dos bugreiros presupunha a total destruição das vidas, das casas e de tudo que se relacionasse aos índios, parecendo ser imprescindível o desaparecimento de todo e qualquer vestígio da organização social Kaingang.

A partir de 1909, a Companhia Estrada de Ferro Noroeste do Brasil passou a exigir do governo federal proteção militar como condição para a continuidade dos trabalhos, pois os conflitos gerados pelos índios, além do pavor disseminado em função da presença de epidemias letais, significavam entraves à continuidade da construção da ferrovia e conseqüentemente colocavam em risco, em primeiro lugar, o projeto prioritário de unificação nacional e, secundariamente, a própria colonização da região.

Em fins de 1910 (...) a situação da Noroeste era tão premente, que o empreiteiro officiava ao Ministério da Viação avisando-o de que estava na imminência de suspender as obras de construção, por impossibilidade de conter os selvícolas³¹.

Resultante do conjunto dos massacres, a população Kaingang perdeu, entre 1908 e 1911, 500 indivíduos. A responsabili-

31. L.B.H. Barbosa. *A pacificação dos Caingangs paulistas*. Rio de Janeiro, Jornal do Comércio, 1913. p. 15.

dade direta pela drástica redução demográfica deve ser atribuída à Noroeste do Brasil que contratou e remunerou bugreiros especialmente para este fim. Pelas informações fornecidas por Ribeiro³², as maiores "caçadas" realizadas entre 1908 e 1910 foram financiadas por esta Companhia que contratava bugreiros especializados na "caça ao índio" para o treinamento de seus trabalhadores, os quais, posteriormente armados e aptos, participavam das buscas e dos massacres aos grupos Kaingang nas imediações da ferrovia. Ribeiro reproduz ainda, em seu trabalho, o depoimento fornecido por um destes bugreiros a uma Comissão de Sindicância, criada em 1911, para a apuração e verificação dos conflitos na Noroeste.

Ouvimos do próprio João Pedro a minuciosa narrativa desse feito, por ele atenuada quanto ao número das vítimas e de certos atos ignóbeis que por outros lhe são atribuídos. Eram ao todo trinta e um homens, os que tomaram parte nessa funesta empresa, armados de carabinas Winchester, calibre 44, 12 tiros e munição sobressalente em quantidade, além de afiados facões e outras armas brancas. (...) Alcançaram o aldeamento ao anoitecer. Achavam-se estes em festa (...). Segundo o próprio João Pedro, parecia tratar-se de uma cerimônia qualquer, correspondente ao casamento (...) Dizia o preto que o surpreendera, a ele e seus companheiros, a limpeza e boa ordem que em tudo apreciaram no aldeamento; que os ranchos e o terreiro eram bem varridos, o chão destocado, limpo e batido; tudo, enfim, tão direito, senão mais do que os nossos, dizia. (...) Muito os surpreendera igualmente, a inalterável cordialidade mantida durante todo o tempo da festa. 'Até parecia gente, Sr. Tenente'. (...) E assim rompeu a primeira descarga geral, de cujo mortífero efeito só não fará idéia precisa quem não souber da perícia daquela gente no tiro, e não atentar para o largo tempo que tiveram de preparar suas pontarias. (...) Mas além desta, várias outras descargas foram feitas. (...) Há quem afirme que mais de cem vidas aí foram sacrificadas, tendo-se seguido às primeiras descargas o assalto a facção. A princípio, logo que voltaram dessa horrível hecatombe, só os chefes se mostraram reservados e discretos, pretendendo fazer acreditar ter sido apenas três ou quatro o número de mortos. Não assim, porém, o pessoal miúdo, dentre o qual dois ou três garantiram a Frei Boaventura de Santa Cruz, ter sido a centena excedida. Havia feito uma limpa, diziam, e alguns até autenticaram sua valentia exibindo orelhas cortadas de suas vítimas!

Conclui-se dos termos do inquérito que a superioridade técnica, aliada às condições privilegiadas das emboscadas, propiciavam que os atacantes fossem os definidores dos resultados

32. D. Ribeiro. Op. cit. p. 104-106.

do empreendimento. Não parecia, portanto, que fossem necessárias muitas outras "caçadas", para que os Kaingang paulistas ficassem reduzidos às mínimas condições de equilíbrio demográfico e populacional. Para eles, neste momento, o que estava em jogo era sua sobrevivência enquanto grupo, e sua guerra, inicialmente caracterizada enquanto forma de resistência à invasão de seus territórios, transformou-se em luta pela defesa da própria vida.

Interessante também ressaltar, no contexto das declarações, as manifestações estereotipadas em relação às populações indígenas e à sua forma de organização social. O nativo não era entendido como ser humano, digno de possuir emoções, de ser limpo, cordial e solícito; era necessário que fosse considerado selvagem, hostil, perigoso e refratário a todo e qualquer tipo de contato pacífico. Estes pressupostos etnocêntricos eram fundamentais, pois serviam como base concreta às práticas etnocidas e justificavam o extermínio puro e simples do índio, enquanto obstáculo a ser eliminado, em nome da ordem e do progresso da Nação.

Os conflitos começaram a gerar problemas não só para a Companhia Estrada de Ferro Noroeste do Brasil, pois o retardamento e a provável suspensão da construção da estrada significavam um desafio ao governo federal, na medida em que punham em risco a tentativa de unificação nacional vigente na época, representada em um de seus aspectos pela construção da ferrovia transcontinental, sem dúvida, um dos fatores de unificação territorial.

Assim como em relação à expansão cafeeira, a história da construção da Noroeste parece recolocar o problema do relacionamento entre o desenvolvimento capitalista da sociedade nacional e as populações indígenas. Por um lado, a construção da ferrovia, apesar de todos os conflitos, prosseguiu em direção à fronteira brasileira, ficando explícito que o processo do avanço capitalista na região se efetivou independentemente da existência ou não de grupos indígenas. Por outro lado, a resistência dos Kaingang paulistas à construção da estrada conseguiu não somente ameaçar o projeto prioritário do Estado brasileiro como também, devido à ação etnocida deste, colocar em risco a própria sobrevivência das populações nativas. Mas fica a interrogação: se não houvesse resistência, teria sido outro o destino dos Kaingang? Stauffer³³, em seu trabalho, encaminha a discussão, não escapando a este paradoxo, ao enfatizar que:

33. D.H. Stauffer. Origem e fundação do Serviço de Proteção ao Índio. *Revista de História*, São Paulo, 1960. Vol. 20. p. 451.

A resistência dos índios às muitas formas de invasão e perseguição, por volta de 1908, tinha visivelmente retardado a expansão econômica do Brasil e por outro lado, ameaçado a continuação da existência das tribos nativas no interior.

Estado e Política Indigenista

Ainda por volta de 1908, o governo federal viu-se forçado, por pressões de diferentes ordens, a equacionar um conjunto de alternativas para os problemas que a resistência indígena apresentava. O extermínio etnocida surgiu como a solução lógica e mais eficaz para que a prioridade dos interesses nacionais fosse mantida. Massacres e chacinas, neste sentido, tornaram-se prática normal, legalizada e institucionalizada. Stauffer³⁴ mais uma vez externa de maneira bastante adequada esta idéia, ao ressaltar que:

Parecia quase que o Brasil, em setembro de 1908, estava inevitavelmente resignado ao extermínio gradual de suas tribos indígenas hostis.

Cabe também transcrever aqui artigo publicado pelo **O Estado de S. Paulo**, em doze de outubro de 1908, e utilizado ainda por Stauffer³⁵, na tentativa de explicitar as tendências da ideologia da época, em relação à problemática indígena brasileira. O artigo é de autoria de Herman von Ihering, cientista alemão, etnógrafo e museólogo, típico representante desta mesma ideologia:

Os atuais índios do Estado de São Paulo não representam um elemento de trabalho e de progresso. Como também nos outros Estados do Brasil, não se pode esperar trabalho sério e continuado dos índios civilizados e, como os caingangs selvagens, são um empecilho para a colonização das regiões do sertão que habitam, parece que não há outro meio, de que se possa lançar mão, senão, o seu extermínio.

O artigo de Ihering surgiu como resposta às denúncias veiculadas por Albert Vojtech Fric, no XVI Congresso Internacional dos Americanistas em Viena. Fric acusava os colonizadores brasileiros e europeus de serem os responsáveis, na região sul do país, por processos de escravidão, raptos, assassinatos e introdução de doenças contagiosas mortais nas aldeias indígenas.

34. Op. cit. p. 453.

35. D.H. Stauffer, Op. cit., vol. 21, p. 177.

Fric afirmava ainda ter visto no oeste de São Paulo, (...) carabinas Winchester, cujos canos estavam ornamentados com dentes de índios (...) falava em prêmios naquele Estado, de nada menos de 150 marcos por cada par de orelhas indígenas, e do prazer sentido por certos bugreiros ao avistar um índio atingido no cimo de uma árvore, caindo de galho em galho, até finalmente ficar morto no chão³⁶.

Estavam presentes ao Congresso representantes de várias sociedades científicas brasileiras e internacionais. As denúncias veiculadas foram publicadas em jornais europeus, principalmente alemães que, por sua vez, refutavam as afirmações de Fric em relação à colonização alemã no sul do país. A imprensa brasileira, através do **Jornal do Comércio do Rio de Janeiro**, publicou algumas reportagens, onde os congressistas presentes em Viena solicitavam que o governo brasileiro tomasse conhecimento do fato e proibisse o extermínio. Caracterizou-se neste momento uma forte pressão externa, no sentido de questionamento da prática indigenista assumida pelo Estado brasileiro e de redefinição do destino de suas populações indígenas.

Reações contrárias às afirmações de Ihering surgiram também internamente em vários setores sociais e desencadearam amplo debate sobre a situação e o desino das populações nativas. Nomes como Cândido Mariano da Silva Rondon, Sílvio de Almeida, Raimundo Teixeira Mendes, Luís Bueno Horta Barbosa, Tito de Lemos, Vicente Melillo, Domingos Sérgio de Carvalho, Leonilda Daltro e, no plano institucional, Igreja Positivista Brasileira, Centro de Ciências, Letras e Artes de Campinas, Museu Nacional do Rio de Janeiro, Associação de Proteção e Auxílio aos Silvícolas Brasileiros, Instituto Histórico e Geográfico de São Paulo, Sociedade de Geografia do Rio de Janeiro, Instituto Arqueológico de Pernambuco, tornaram-se figuras centrais nesse debate, colocando em pauta várias questões relativas à problemática indígena. As posições estavam centradas na negação da política etnocida e genocida do Estado brasileiro, na viabilidade ou não da pacificação, nas modalidades de denúncia, nas formas de pressão e nas alternativas de proteção. Como exemplo concreto em meio às discussões mais gerais, os conflitos, as chacinas e os massacres dos Kaingang paulistas, resultantes da construção da Estrada de Ferro Noroeste do Brasil, serviram de base para a configuração de alguns pressupostos mais gerais para a definição dos contornos da política indigenista na época,

36. Op. cit., vol. 20, p. 439.

e talvez tenham possibilitado que práticas etnocidas como estas fossem condenadas no plano moral e ético.

Nesta medida, as diferentes formas de pressão, resultantes das denúncias no Congresso de Viena, de alguns setores da sociedade brasileira, e mesmo da resistência étnica, marcaram, durante os anos de 1908 e 1909, a necessidade de redefinições e soluções mais precisas em relação à política indigenista. As reivindicações encaminhadas indicavam a importância e a necessidade da interferência direta do Estado na solução dos conflitos. Caberia a ele assumir de uma vez a problemática indígena, no sentido de garantir a sobrevivência destes grupos no interior da própria sociedade. Assim, o extermínio etnocida que marcou a prática da nossa sociedade em relação às populações indígenas, em vários momentos da nossa história, deixou de ser o ponto central do debate, cedendo lugar à reivindicação de um protecionismo estatal.

Mas o Estado é neste momento pressionado não apenas por instituições que objetivam a defesa dos interesses indígenas, como por setores sociais que se beneficiavam com o desenvolvimento capitalista da sociedade nacional. Ao assumir, em 1910, com a criação do Serviço de Proteção ao Índio (SPI), a direção da política indigenista brasileira, o Estado se vê encurralado na defesa de interesses conflitantes, uma vez que era seu também o projeto de unificação dos limites territoriais e expansão das fronteiras de colonização. Se, por um lado, o objetivo básico do SPI era a proteção das populações nativas, por outro, vinculava-se, enquanto organismo estatal, a uma política mais geral, na qual o índio aparecia como um obstáculo a ser superado, diante dos objetivos maiores da expansão capitalista.

Impossível, neste momento de criação do SPI e dos contornos mais gerais da política indigenista brasileira do século XX, deixar de marcar a importância da presença de Rondon e dos pressupostos do positivismo no Brasil. Muito já se escreveu e se falou sobre a dedicação e a coragem de Rondon em relação à causa indígena. Talvez o que se deva ressaltar neste momento, sejam os princípios através dos quais se explicitava uma prática indigenista. Rondon foi um dos precursores das idéias de Augusto Comte, introduzidas aqui basicamente pela Igreja Positivista do Brasil.

A questão indígena neste contexto aparecia polarizada através da contraposição entre, por um lado, a catequese, informada por pressupostos religiosos e que historicamente demonstrou suas falhas e seus problemas, e, por outro, uma administração leiga, que pudesse organizar e viabilizar a integração das popula-

ções indígenas à sociedade brasileira, sem contudo assumir neste processo a veiculação de qualquer doutrina religiosa.

Caberia a esta instituição, no entender de Rondon — em carta ao Ministro da Agricultura, Indústria e Comércio, quando da aceitação do convite para chefiar o SPI —, garantir:

(...) ora avante a effectividade da posse dos terrenos em que habitam, restituindo-se às tribus subsistentes e cujos territórios foram usurpados os mesmos territórios sempre que for possível, ou uma sufficiente extensão que lhes fixasse o Governo, mediante accôrdos amistosos³⁷.

O texto indica que a defesa do território é condição essencial na salvaguarda dos interesses indígenas e indica ainda a possibilidade de que o Estado, concebido enquanto uma instituição neutra, através do SPI, possa assumir a responsabilidade do equacionamento de interesses contraditórios. Mas, na seqüência, fica entreaberta a própria negação desta possibilidade e, mediante este fato, interpõe-se uma ressalva:

Usando sempre de processos fraternaes, se poderá mesmo mudar a residência de algumas tribus, quando isso convenha aos interesses geraes do paiz³⁸.

A ressalva aponta inequivocamente na seguinte direção: os interesses indígenas estão, sem dúvida, subordinados aos interesses gerais do país. O que cabe ser equacionado é a forma como o impasse será resolvido, ou seja, sempre mediante "processos fraternais". O que está em jogo no momento de criação do SPI não é propriamente a defesa dos interesses indígenas, mas sim o direito de não serem exterminados.

Na seqüência da carta aparecem inclusive esboçadas as propostas para um processo pacífico de integração. Entre elas, fundamentalmente, a necessidade de fixação dos índios a um território delimitado, impedindo com isto as atividades de caça e coleta e pressupondo a agricultura como veículo de sobrevivência. Além disto, as justificativas para as vantagens resultantes de algum tipo de assalariamento, propostas de modificação nas habitações etc.

37. C.M. da Silva Rondon. Carta ao Cidadão Dr. Rodolpho Miranda, Ministro da Agricultura, Indústria e Comércio, em 14 de março de 1910. In: **Relatório do Ministro da Agricultura**. Rio de Janeiro, Rodolpho N. Rocha Miranda, 1910. p. 9.

38. Op. cit., p. 9.

É, portanto, neste contexto que se deve entender a pacificação dos Kaingang ocorrida em 1912, montada com o objetivo de preservar os índios das chacinas, retirando-os das áreas em que os conflitos mais graves ocorriam e garantindo, com isto, a tranqüilidade do processo de colonização.

A pacificação e a formação das reservas

De acordo com informações fornecidas por Barbosa³⁹, o plano de pacificação foi elaborado pelo Tenente Rabello, conjuntamente aos Tenentes Cândido Sobrinho e Sampaio, todos funcionários do SPI. Contava também com a presença de índios Kaingang originários do Paraná e de alguns Kaingang paulistas, anteriormente aprisionados e escravizados por um bugreiro, em uma fazenda de Campos Novos do Paranapanema. Entre eles encontrava-se a índia Vanuíre, que muito contribuiu para a efetivação de um contato pacífico.

Entre as dificuldades encontradas no processo de pacificação, a primeira delas disse respeito à escolha de local propício para a construção do Posto de Atração. Os Kaingang circulavam por uma área de aproximadamente 250 quilômetros, entre os rios do Peixe e Aguapeí, e sua localização precisa parecia quase impossível. Passado algum tempo, a oportunidade surgiu, em função de um assalto à estação ferroviária Hector Legru, hoje Promissão. Após o incidente, os funcionários do SPI seguiram na busca dos caminhos percorridos pelos índios e localizaram, a 2 quilômetros da estação, próximo ao Ribeirão dos Patos, um acampamento abandonado. Neste local, foi levantado o primeiro Posto de Atração, onde foi plantada uma roça de quatro alqueires de feijão e milho. Ainda conforme Barbosa⁴⁰, localizou-se, em dezembro de 1911, a primeira aldeia Kaingang, habitada pelo grupo do cacique Vahuin, que foi abandonada com a aproximação do SPI. Presentes foram deixados e a expedição retornou ao Posto de Atração.

Vale a pena relatar que, anteriormente aos contatos mais assíduos, problemas ocorreram com relação à localização do acampamento do Ribeirão dos Patos. O local destinado ao Posto de Atração situava-se em região onde as terras estavam atingindo alto grau de valorização, em função de serem propícias à cultura cafeeira. Parecia remota a alternativa de desapropriação da área por parte do governo federal, na medida em que

39. L.B.H. Barbosa. Op. cit. p. 16-19.

40. L.B.H. Barbosa. Op. cit. p. 22-24.

entravam em jogo interesses particulares de grandes fazendeiros. Nesse sentido, logo no primeiro momento da pacificação Kaingang, o SPI precisou equacionar os princípios básicos e contraditórios de sua atuação. A solução foi clara e precisa: poucos anos depois de criado, em 1916, o acampamento dissolveu-se, ficando para trás todo um trabalho acumulado como roças, instalações, moradias e outros benefícios.

Além dos problemas em relação à ocupação do espaço destinado ao acampamento, outros surgiram internamente à administração do SPI, envolvendo questões relativas a dívidas, alcoolismo etc. Curt Nimuendaju, um dos participantes iniciais do processo de pacificação, relata em uma carta ao Dr. Hugo Gensch — médico de Blumenau e estudioso dos Xokleng — que, após ter-se retirado, juntamente com Tenente Rabello e Tenente Sobrinho para São Paulo, para a elaboração do mapa topográfico da região, ficou o acampamento de Ribeirão dos Patos nas mãos de pessoas pouco capacitadas ao relacionamento com os índios, como Manuel Miranda e o alferes China. Este último, após vários incidentes “fugiu abandonando seus subordinados, os quais foram chamados de volta pelo Ministro da Guerra. O acampamento foi queimado pelos Coroados. As dívidas acumuladas pela comissão sob a miserável administração de Rabello, somavam muitos Contos de Réis”⁴¹. A carta de Nimuendaju demonstra que as dificuldades no decorrer do processo de pacificação não diziam respeito apenas ao relacionamento com os indígenas, mas também com a própria organização do SPI que, já neste momento, em 1912, apresentava características de má administração.

Além de todos estes fatores, o abandono do acampamento ocasionou o retorno dos conflitos com a Noroeste. Um estranho episódio é relatado por Ribeiro⁴² e parece indicar, neste momento, novas intenções de relacionamento dos Kaingang com seus adversários:

Um chefe Kaingang procura acercar-se de um grupo de trabalhadores da Estrada, apresentando-se desarmado, trazendo nos braços uma criança como penhor de sua disposição pacífica. Foi recebido com uma fuzilaria embora gesticulasse indicando a criança e mostrando que não trazia armas. Ainda assim, repetiu-se a descarga e um tiro prostrou a criança quando ele se retirava.

41. C. Nimuendaju. Carta sobre a pacificação dos Coroados (1912). *Textos indigenistas*. São Paulo, Loyola, 1982. p. 42.

42. D. Ribeiro. Op. cit. p. 159.

Esta mesma história foi contada pelos índios aos funcionários do SPI, posteriormente à pacificação, e explicitada como uma das tentativas, por parte dos índios, de "amansamento" dos trabalhadores da Noroeste. A história parece indicar que os índios se utilizaram, na prática, dos pressupostos de relacionamento "ensinados" pelo SPI, mas, infelizmente, em hora e local indesejados. Após esse lamentável incidente, os Kaingang prepararam um novo ataque e o SPI foi solicitado pela direção da Noroeste a intervir e a retomar os trabalhos no Posto de Atração. O posto foi restabelecido e durante cerca de dois meses de tensão e ameaças, os contatos foram sendo retomados, até que, a 18 de março, compareceram espontaneamente ao acampamento cerca de dez índios do grupo do cacique Vahuin.

A justificativa para o aparecimento espontâneo foi posteriormente esclarecida pelos próprios Kaingang a seus pacificadores: naquele momento, entendiam eles que tinha chegado ao final um longo processo de tentativas de "amansamento" dos homens brancos. Relataram vários episódios, entre eles o anteriormente citado no trabalho de Ribeiro, onde estava explícita a intenção de "pacificar" não só os trabalhadores da Noroeste, que invadiam seus territórios, como também os próprios membros do SPI.

Impossível descrever o momento exato da pacificação, sem mencionar a figura da Kaingang Vanuíre que, com sensibilidade e percepção, foi a responsável pela aproximação definitiva. Com sua música e sua voz e com gestos de carinho, introduziu-se entre os índios que se aproximavam, animando-os e induzindo-os a penetrarem no acampamento.

Na seqüência dos contatos, outras visitas sucederam-se e os funcionários do SPI passaram a freqüentar as aldeias e a estabelecer relações com outros grupos Kaingang, chefiados pelos caciques Congue-Huí, Cangrui, Rugrê e Charin.

No mês de junho do mesmo ano, após todos estes incidentes, foi criado o acampamento Icatu, às margens da estrada Penápolis—Aguapeí. Foram alojados neste posto os Kaingang pertencentes ao grupo do chefe Vahuin, transferidos do antigo acampamento do Ribeirão dos Patos.

Em terras doadas por Lelio Piza e Irmãos, em 4 de junho de 1917, ergueu-se o terceiro acampamento, dando continuidade ao processo de pacificação. Esta área recebeu o nome

da Índia Vanuíre. O relato de Barbosa⁴³ aponta também que as terras doadas perfaziam um total "de duzentos e cinquenta alqueires, cada um de vinte e quatro mil e duzentos metros quadrados, situados na margem esquerda do rio Feio, aliás Aguapeí. Essa escritura acha-se registrada no livro 3.º D de Transcrição de Imóveis n.º 4.104, p. 199, da Comarca de Bauru". Nas terras reservadas ao Vanuíre instalaram-se os Kaingang pertencentes ao grupo do chefe Charim.

Após a criação do Posto Indígena Vanuíre, permaneceram ainda em aldeia própria os Kaingang do grupo do chefe Iacri, que viviam do outro lado do rio Feio.

A desarticulação interna dos Kaingang paulistas foi rápida e violenta. Os contatos mais constantes e hostis dataram dos primeiros anos deste século e já em 1912 o grupo estava pacificado e vivendo em reservas. De acordo com os dados fornecidos por Ribeiro e Barbosa⁴⁴, anteriormente aos contatos com as frentes colonizadoras, a população Kaingang no Estado de São Paulo estava estimada em aproximadamente 1.200 índios. Em 1912 e 1916, após a pacificação e já em reservas, este número caiu para 700 e 200 indivíduos, respectivamente. Tiveram, portanto, em aproximadamente 15 anos, sua população reduzida em mais de 80%.

Os fatores responsáveis por esta drástica redução demográfica merecem ser analisados. Até a pacificação, o corte deveu-se fundamentalmente ao extermínio de cerca de 500 índios, fruto dos conflitos violentos durante a construção da Estrada de Ferro Noroeste do Brasil. A redução posterior à pacificação não foi menos drástica. Em apenas quatro anos, de 1912 a 1916, novamente a população Kaingang perdeu mais 500 indivíduos. Neste momento, a perda deveu-se a contatos desastrosos que propiciaram a contaminação de epidemias de altíssimo grau de letalidade. Outro fator deve ser atribuído à ausência de nascimentos no período. Durante os mesmos quatro anos, nasceram apenas três crianças, que não sobreviveram.

Por volta de 1912, chega ao fim mais uma etapa da história Kaingang. Vale ressaltar, ainda uma vez, a complexidade na ela-

43. N.B. Horta Barbosa. *Relatório do Inspetor em São Paulo e Região Sul do Mato Grosso, do Cel. Nicolau Bueno Horta Barbosa ao Sr. Chefe do SPI, Cel. Vicente de Paulo T.F. Vasconcelos*. São Paulo, abril de 1940, p. 3-4, mimeo.

44. D. Ribeiro. *Op. cit.*, p. 286 e L.B.H. Barbosa, *Relatório dos trabalhos realizados pela Inspetoria do SPI em São Paulo durante o ano de 1916*. *Revista Museu Paulista*. São Paulo, 1954. Nova Série, vol. 8, p. 70-72.

boração de uma reconstrução etno-histórica dos Kaingang na medida em que, desde 1850, quando informações mais sistemáticas puderam ser obtidas, a história Kaingang passou a ser concomitantemente a história da colonização do oeste paulista. Restou a esses índios, enquanto alternativa, o percurso e o caminho da resistência, marcada palmo a palmo, de 1850 a 1912. A história que se pode contar após esta data é aquela que pressupõe a desarticulação compulsória de todas as esferas da vida tribal. A pacificação e os limites impostos pela vida em reserva, neutralizaram o potencial de resistência, dadas as várias formas de controle que passaram a reger a vida indígena em sua totalidade.

SILVIA HELENA SIMÕES BORELLI

Professora do Departamento de
Antropologia da PUC-SP

VIDA EM RESERVA

Este artigo trata das populações indígenas que habitam atualmente as três reservas existentes no interior do Estado de São Paulo. A área em que estão fixadas estas reservas representa apenas uma parcela mínima do que foi, no passado, o território ocupado pelos índios Kaingang. Como foi visto no artigo anterior, depois de anos de conflito armado com os construtores da Estrada de Ferro Noroeste do Brasil e com imigrantes colonizadores, os Kaingang foram vitimados por epidemias de sarampo e gripe, estando reduzidos, hoje em dia, a uma população de aproximadamente uma centena.

As reservas estudadas neste trabalho¹ recebem os nomes administrativos de Posto Indígena Icatu, Posto Indígena Vanuíre e Posto Indígena Araribá e são habitadas por diferentes grupos étnicos além dos Kaingang, como veremos mais adiante. São etnias designadas pela linguagem oficial como **integradas**, porque tiveram suas formas tradicionais de produção desorganizadas e descaracterizadas suas culturas. Entretanto, continuam a se identificar como índios porque preservam algumas características de sua tradição cultural, ocupam um pedaço de terra

1. Os dados aqui utilizados foram coletados em dezembro de 1976 e janeiro e fevereiro de 1977. Uso apenas uma parte dos dados da pesquisa do Projeto CESIND (Centro de Estudos Sociais e Indígenas) — da qual participei —, realizada junto às populações das três reservas indígenas do interior do Estado de São Paulo. A coleta de dados foi feita com entrevistas cujo roteiro continha cerca de 400 itens e possibilitava um levantamento completo da vida da população das reservas. Utilizo ainda relatórios de outros membros da equipe CESIND e dados de observação pessoal. As três reservas pesquisadas estavam sob a jurisdição da Ajudância de Bauru (atualmente transformada em Delegacia). Este artigo é apenas um resumo deste material de pesquisa, por mim trabalhado na dissertação de mestrado indicada na bibliografia. Além disso, os dados aqui apresentados coincidem com os dados constantes do Relatório sobre as Populações Indígenas de São Paulo, elaborado por Rubens Beluzzo Brando, para a Comissão Pró-Índio de S. Paulo, em agosto de 1980.

controlado pelo Estado, são tutelados e conhecem a face escondida da história brasileira, aquela que poucos livros contam.

Segundo Darcy Ribeiro, os grupos indígenas que podem ser considerados como integrados são aqueles que:

tendo experimentado todas as compulsões referidas (ecológica, biótica, sócio-econômica e ideológica) e conseguindo sobreviver, chegaram ao século XX ilhados em meio à população nacional, à cuja vida econômica se haviam incorporado como reserva de mão-de-obra ou como produtores especializados de certos artigos para comércio. (...) Aparentemente, nada os distinguiu da população rural com que conviviam. Igualmente mestiçados, vestindo os mesmos trajes, talvez apenas um pouco mais maltrapilhos, comendo os mesmos alimentos, poderiam passar despercebidos se eles próprios não estivessem certos de que constituíam um povo e não guardassem uma espécie de lealdade a essa identidade étnica e se não fossem vistos pelos seus vizinhos como 'índios'. Aparentemente, haviam percorrido todo o caminho da aculturação, mas para se assimilarem faltava alguma coisa imponderável — um passo apenas que não podiam dar².

Estas palavras de Darcy Ribeiro expressam, em seu significado mais profundo, a situação em que se encontram atualmente as populações indígenas do Icatu, do Vanuíre e do Araribá.

POSTO INDÍGENA VANUIRE

O Posto Indígena Vanuíre localiza-se no município de Tupã, no bairro da Ponte Alta, a 22 quilômetros da cidade, e possui 250 alqueires de terras demarcadas. Uma população de 150 pessoas aproximadamente forma a comunidade, composta por diferentes grupos étnicos.

A presença de etnias não-Kaingang se deve à extrema redução populacional da qual o grupo foi vítima. Os Crenaque, provenientes de Minas Gerais, provavelmente foram alojados em Vanuíre após a desativação da Fazenda Crenaque (uma colônia penal indígena, objeto de graves denúncias de corrupção por parte de funcionários do SPI e de submissão de índios a trabalhos forçados e toda sorte de violências, processo que ocorreu no final da década de 50). A presença de indivíduos Terena e Caiuá é fruto das relações mais ou menos constantes

2. Darcy Ribeiro. *Os índios e a civilização*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1970, p. 235.

entre os habitantes de Vanuíre, Icatu e Araribá, o que facilita o intercâmbio matrimonial. Os indivíduos das outras etnias indígenas alegam razões de ordem pessoal que os motivaram a deixar suas comunidades. Entretanto, é a FUNAI que acaba por escolher o local onde estes indivíduos devem residir, desde que algo os impeça de voltar às suas terras de origem; e, além disso, parece não haver critérios definidos por parte do órgão de assistência para assentamento desses indivíduos ou grupos, em locais diferentes de sua terra natal.

QUADRO 1 — Distribuição da população por etnia

Etnia	Número de pessoas
Kaingang	45
Crenaque	12
Terena	6
Caiuá	1
Aticum	1
Fulniô	5
Crenaque × Kaingang	11
Caiuá × Kaingang	1
Terena × Kaingang	6
Mestiços*	40
Civilizados	16
Sem informação	5
Total	149

QUADRO 2 — Número de casamentos por etnia

Etnia	Número de casamentos
Kaingang + Kaingang	6
Kaingang + Crenaque	3
Kaingang + Terena	1
Kaingang + Caiuá	1
Kaingang + Mestiço	1
Kaingang + Civilizado	6
Aticum + Civilizado	1
Mestiço + Civilizado	1
Civilizado + Civilizado	1
Sem informação	3
Total	24**

* O termo, aqui, é usado para designar a prole de casamentos de índios com civilizados.

** 24 casamentos para 27 domicílios entrevistados: estão computados apenas os casamentos dos chefes de domicílio, sendo que 3 eram viúvas.

Há também no Vanuíre presença acentuada de civilizados, ocasionada, principalmente, pelo casamento com índios. Parece haver um interesse especial dos homens que vivem nas cercanias da reserva pelo casamento com mulheres indígenas: o acesso à terra. Numa região onde o contingente de trabalhadores sem terra (bóias-frias) é muito grande, o casamento com mulheres índias pode se mostrar como alternativa para o trabalho autônomo na agricultura.

Como se pode notar pelo Quadro 2, é grande o número de casamentos interétnicos, em especial com civilizados, o que talvez possa indicar uma predisposição dos Kaingang para esta modalidade de união. O grau de mestiçagem encontrado no Vanuíre é um dos grandes responsáveis pela generalização da

língua portuguesa, falada por todos, sem exceção. As gerações mais novas, fruto das diversas modalidades de miscigenação, falam apenas o português. Os mais velhos ainda falam sua língua de origem, mas, por força do casamento interétnico, adotam o português como única forma de comunicação com o cônjuge e filhos, exceto as famílias Kaingang, cujos jovens falam ou compreendem a língua de seus pais.

No que se refere às condições materiais de sobrevivência, há no Vanuíre um quadro homogêneo. A habitação pode ser descrita em poucas palavras: casas de madeira, construídas pela FUNAI por volta de 1973, todas de quatro cômodos, sem banheiro. O equipamento das casas é simples, reduzido e de pouco valor.

Cada domicílio abriga uma família que possui uma roça. Toda a família trabalha na roça, com exceção de crianças muito novas. O trabalho da mulher e das crianças é utilizado mais intensamente na época da colheita. Os instrumentos de trabalho são simples: os mais utilizados são o arado manual e o animal, este geralmente puxado por apenas um animal. O Posto, igualmente mal equipado, possui um arado e uma junta de bois, cedidos com frequência às famílias indígenas.

POSTO INDÍGENA ICATU

O Posto Indígena Icatu, localizado no município de Braúna, dista apenas 6 quilômetros desta cidade e 35 quilômetros de Penápolis, o centro regional. Com uma população de 59 pessoas, distribuída entre as etnias Kaingang e Terena — 33 Kaingang, 9 Terena, 7 mestiços de Kaingang com Terena, 5 mestiços de Kaingang com civilizados e 5 civilizados (4 deles formam uma mesma família) — o Icatu é a menor das três reservas, possuindo 119 alqueires de terras demarcadas.

Nesta reserva existe uma diferenciação mais marcante entre as duas etnias predominantes. Os Terena, cuja presença na área remonta à época em que o Icatu era uma colônia penal indígena (os dois indivíduos atualmente mais velhos são filhos de um homem procedente de Mato Grosso que cumpriu pena no Icatu), procuram parceiros de sua própria etnia para o casamento; em geral, essa procura se dá fora da reserva, quer seja no Araribá quer nas aldeias Terena de Mato Grosso. Há certa hostilidade por parte dos Kaingang em relação aos Terena, a quem consideram estranhos em suas terras. Um casamento de uma mulher Kaingang com um homem Terena não foi suficiente para eliminar este tipo de conflito.

Assim como no Vanuíre e Araribá, as habitações foram construídas em 1973, respeitando a mesma modalidade de construção. Aqui também, cada casa abriga uma família nuclear, cuja atividade econômica principal dentro da reserva é o cultivo de pequenas roças. O Posto tem uma junta de bois e um arado que é cedido aos índios: os Kaingang tomam ambos emprestados e os Terena apenas a junta de bois, porque possuem um arado.

POSTO INDÍGENA ARARIBÁ

Localizado no município de Avaí, a 18 quilômetros da sede e 42 quilômetros de Bauru — o centro regional —, o Posto Indígena Araribá possui 890 alqueires de terras demarcadas, tendo uma população predominantemente Terena. Como se pode ver pelo Quadro 3, o segundo grupo étnico de maior concentração populacional é Guarani, existindo aqui também alto grau de mestiçagem, principalmente com civilizados.

QUADRO 3 — Distribuição da população por etnia

Etnia	Número de pessoas
Terena	122
Guarani	36
Kaingang	2
Terena × Guarani	20
Kaingang × Xavante	7
Crenaque	1
Kaingang × Guarani	3
Mestiços	34
Civilizados	13
Total	238

Criada inicialmente para abrigar o contingente Guarani que habitava a região na época em que os Kaingang foram neutralizados (1912), a reserva estava praticamente desabitada no final da década de 20, em função de terem sido os Guarani dizimados por um surto de gripe espanhola que os atingiu por volta

de 1919. No final da década de 20, chegam ao Araribá as primeiras famílias Terena, procedentes de Mato Grosso do Sul³.

Existem, atualmente, no Araribá, dois aldeamentos separados: um Terena e outro Guarani. Apesar dos casamentos interétnicos entre os dois grupos, os Guarani consideram os Terena como intrusos em sua terra e, por sua vez, os Terena, assumindo o estereótipo civilizador que lhes foi designado, atribuem aos Guarani o comportamento de maus trabalhadores.

Aqui também, cada casa abriga uma família nuclear, sendo que cada uma dessas famílias cultiva uma roça independente. No aldeamento Guarani existe também um pátio cerimonial, com uma cruz cravada ao chão, característica que assinala a presença de todo agrupamento desta etnia.

USO DA TERRA

Nas três reservas, existe um quadro bastante homogêneo no que se refere às atividades produtivas. Em pequenas roças, plantam-se diversos produtos agrícolas: abóbora, amendoim, arroz, batata, feijão, melancia, milho, mandioca. No Icatu e no Vanuíre há insistência das pessoas mais velhas, principalmente das mulheres, para que se plante o milho Kaingang (milho vermelho ou preto, utilizado para fazer iamí, uma espécie de bolo, comida tradicional dos Kaingang). No Araribá algumas famílias desenvolvem a atividade de criação de casulos de bicho-da-seda, o que exige, além dos cuidados com os ranchos de criação, uma plantação de amoreiras.

O milho é o principal produto de cultivo nas três reservas. Destinado basicamente à comercialização, é utilizado eventualmente na alimentação de animais, tais como porcos e galinhas, criados por algumas famílias.

Os dados sobre a produção agrícola nas três reservas deixam claro a sua baixa produtividade, não havendo aplicação de recursos que permitam alterar este quadro. Uma série de fatores explicam esta situação.

3. Edgard de Assis Carvalho. *As alternativas dos vencidos*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1979. Neste livro, o autor analisa em profundidade a trajetória Terena, do Chaco Paraguai, sua terra de origem, até São Paulo. A região chaquenha, uma das áreas culturais mais complexas e interessantes da América Latina, lega ao Mato Grosso influências culturais, principalmente através das nações Terena e Caduveu. Os Terena, excelentes agricultores e ceramistas, acabam sendo utilizados pelo Serviço de Proteção aos Índios como exemplo de civilização aos índios brasileiros, em particular os Kaingang e Guarani de São Paulo.

Inicialmente, a própria fertilidade do solo impõe séria limitação. As áreas das três reservas estiveram durante muitos anos sob arrendamento para diversos tipos de produção, desde o café até o gado. Quando a FUNAI proibiu os arrendamentos⁴, as conseqüências do uso intensivo da terra já se mostravam irreversíveis: as mais graves foram o desgaste do solo e a erosão. Atualmente, as plantações nas três reservas são feitas às margens de buracos cavados pela erosão. Nem os arrendatários, nem a FUNAI empregaram quaisquer recursos para corrigir os danos. Os índios, por sua vez, nunca dispuseram de recursos para recuperar o solo.

Este problema afeta a produtividade física, de forma muito acentuada. No caso do milho, por exemplo, enquanto a média de rendimento do produto no Brasil é de 100 sacas de 60 kg por alqueire, empregando-se tecnologia intermediária, nas três reservas, em 1976-77, a produção indígena alcançava, em média, 50 sacas, por alqueire.

Além disso, a capacidade de ocupação do solo é muito pequena. A área cultivada por todas as roças familiares não chega a 15% da área total das reservas.

QUADRO 4 — Área ocupada por lavouras domésticas, em relação à área total das reservas — Ano agrícola 1975-76

P.I.	Área total (alqueires)	Área ocupada com lavouras domésticas (alqueires)	Porcentagem sobre o total (%)
Araribá	890	66,5	7,4
Icatu	119	36,4	30,5
Vanuíre	250	69,8	27,9

A primeira pergunta que se impõe é: qual a razão que comanda esta baixa ocupação do solo? Em nenhum Posto existe qualquer restrição, formal ou informal, que defina o tamanho das roças. Cada produtor escolhe livremente o local e a quantidade de alqueires que quer roçar⁵.

4. Estatuto do Índio, Título III, Cap. I, Art. 18 — "As terras indígenas não poderão ser objeto de arrendamento ou de qualquer ato ou negócio jurídico que restrinja o pleno exercício da posse direta pela comunidade indígena ou pelos silvícolas".

5. Segundo informações colhidas durante a pesquisa. Delvair M. Mellatti, em sua obra *Aspectos da organização social dos Kaingáng paulistas*, FUNAI, 1976, p. 66, afirma que em 1971: "Os chefes de Postos fornecem a quantidade de alqueires de terra que cada família terá capacidade de 'tocar' (cuidar, trabalhar), independente do desejo do índio em aumentá-la".

Se fizermos um cálculo grosseiro, dividindo a área total de cada reserva pelo número total de domicílios, veremos que a terra disponível para cada família representa área bem maior do que a ocupada pelas roças.

QUADRO 5 — Terras disponíveis e terras efetivamente cultivadas: comparação — Ano agrícola 1975-76

P.I.	Área total (alqueires)	Número de domicílios*	Média para cada domicílio (alqueires)	Tamanho médio das roças (alqueires)
Araribá	890	43	20,6	1,7
Icatu	119	14	8,5	3,3
Vanuíre	250	30	8,3	3,0

* Total de domicílios existente em cada reserva.

Estes dados mostram que a capacidade de cada produtor não está limitada pela quantidade de terra disponível.

Cada casa constitui uma unidade de produção autônoma e o tamanho das roças independe do número de pessoas residentes no domicílio, embora o trabalho familiar constitua o fator de produção mais importante.

Os instrumentos de produção primam pela simplicidade:

O processo produtivo nas roças individuais é bastante primitivo: roçadas a foice, ateamento de fogo, destoca a enxada, abertura de covas a enxada, distribuição manual de sementes ou mudas e enterrio a enxada. Não usam adubos ou defensivos. A colheita é manual. Via de regra, não usam sementes melhoradas⁶.

Pode-se assim concluir que são as precárias condições que cercam a produção local os principais determinantes da situação econômica vigente nas três reservas.

A COMERCIALIZAÇÃO

A produção agrícola nas três reservas é destinada basicamente ao mercado. Apenas no Araribá a maior parte dos produtos cultivados destina-se ao consumo familiar, e seis produtores produzem exclusivamente para o consumo. No Icatu e no Vanuíre nenhum produtor deixa de comercializar sua produção.

Ao contrário do que ocorre no Araribá, no Icatu e no Vanuíre a lavoura é ocupada principalmente por cultivos comerciais, e muito pouco com cultivos destinados ao consumo familiar.

6. CESIND — Programa de desenvolvimento comunitário indígena. Tecnagro, São Paulo, setembro de 1977, mimeografado, p. 10

Em geral, a comercialização é feita através de intermediários que vão à reserva buscar o produto. Quando isto acontece, o preço da saca é menor, pois desconta-se o transporte e a sacaria, a cargo do intermediário. Todos os produtores preferem levar o produto diretamente à cidade porque lá conseguem preço melhor. No entanto, para fazer isto, necessitam, entre outras coisas, alugar carroto para o transporte da mercadoria. Este fato acaba por impor a primeira modalidade de transação como a prática mais comum nas reservas.

Os produtores indígenas estão isentos do pagamento de qualquer espécie de imposto. Para vender seus produtos, recebem da FUNAI uma espécie de "nota fiscal". Assim é que, quando vão negociar sua produção, devem sempre passar pela sede do Posto, porque se se apresentam ao comprador sem o documento especial vêm-se obrigados ao pagamento dos impostos.

Neste sentido, toda a atividade comercial existente na reserva passa pelo controle do funcionário chefe. Este não só fornece aos índios o documento para isenção de impostos, como orienta e supervisiona os produtores nos seus negócios.

O encarregado do Posto é, na verdade, aquele que escolhe o comprador para os produtos das lavouras indígenas.

No caso da produção de bicho-da-seda no Araribá, também a transação com a Fiação Bratac é assim supervisionada.

O TRABALHO ASSALARIADO

Como ficou demonstrado, a produção agrícola nas três reservas é pequena e insuficiente para o sustento de uma família durante o ano todo. A renda conseguida com a comercialização dos produtos da lavoura não cobre sequer as necessidades alimentares da família.

Não tendo outra possibilidade de sobreviver senão através da compra dos produtos de consumo, tais como alimento e roupa, ou instrumentos de produção, tais como facões, enxadas etc., as famílias buscam o único meio disponível de acesso ao dinheiro: o trabalho assalariado nas fazendas vizinhas.

A quase totalidade das famílias lança mão do assalariamento. Uma boa parte assalaria-se durante o ano todo, todas as vezes que aparece serviço. Outra parte locomove-se para as fazendas apenas na colheita. Nesta época, saem quase todos: crianças, mulheres e homens. Durante a pesquisa, tivemos oportunidade de presenciar, no Vanuíre, um período de colheita de

amendoim nas redondezas. A reserva fica praticamente abandonada desde a madrugada até o início da noite. Com exceção de crianças muito pequenas e algumas maiores que ficam para cuidar das menores, ou de velhos, não fica ninguém. Nessas ocasiões, a reserva serve apenas de dormitório para a maioria das famílias.

Para se ter uma idéia da intensidade do trabalho assalariado, basta comparar a mão-de-obra ocupada nas lavouras domésticas e a que se emprega como assalariada.

QUADRO 6 — Mão-de-obra ocupada nas lavouras domésticas e mão-de-obra que se emprega como assalariada: comparação — Ano agrícola 1975-76

Reserva	População (total)	Força de trabalho disponível (16-65 anos de idade)	Lavoura familiar (n.º de pessoas ocupadas)	Trabalho assalariado (n.º de pessoas ocupadas)
Araribá	238	129	135	88
Icatu	59	30	26	14
Vanuíre	149	69	72	67
Totais	446	228	233	169

Como se deduz do quadro acima, 74,1% da força de trabalho disponível nas três reservas conjugam o trato da roça familiar com o trabalho assalariado. O índice mais alto está no Vanuíre, onde 97,1% da força de trabalho empregam-se nas fazendas. Apenas 3 famílias, de civilizados, não recorrem ao assalariamento. No Araribá, onde o índice de assalariamento é de 68,2%, apenas 4 famílias não recorrem a esta modalidade de relação de trabalho.

No Icatu, onde é mais baixo o índice de assalariamento (46,6%), o salário é proveniente de outras fontes. Todos os funcionários braçais da FUNAI no Posto são índios, inclusive a merendeira da escola, e 4 domicílios possuem um residente velho, para os quais a FUNAI conseguiu aposentadoria pelo FUNRURAL.

De qualquer modo, o salário é responsável pela maior parte da renda familiar nas três reservas. Um cálculo aproximado permite visualizar a renda média anual familiar e a renda proveniente da produção agrícola.

QUADRO 7 — Valor médio anual da produção das lavouras domésticas e renda média familiar anual — Ano agrícola 1975-76

Reserva	Valor da produção (cruzeiros)	Renda familiar (cruzeiros)
Araribá	4.985,00	18.814,50
Icatu	6.996,80	12.860,00
Vanuíre	7.895,42	18.106,70

* Valores em cruzeiros referentes ao ano de 1976.

Veja-se que o valor médio da produção agrícola não ultrapassa a metade da renda anual familiar nas três reservas. No entanto, os dados referentes ao Araribá e ao Vanuíre são mais significativos porque o fluxo de assalariamento é mais intenso durante o ano todo. Nestas duas reservas, o valor da produção não representa nem a metade da renda familiar anual, donde se conclui que o trabalho assalariado é o principal responsável pelo sustento das famílias.

Em resumo, a baixa capacidade produtiva das lavouras familiares é compensada pelo trabalho assalariado nas fazendas, na medida em que este propicia o acesso ao dinheiro que completa a renda familiar. Ao mesmo tempo, o trabalho assalariado tende a ser o principal fator de sobrevivência, deslocando a capacidade de trabalho dentro da reserva para fora. Certamente, obter dinheiro através do assalariamento é mais fácil, pois retira dos índios o peso do investimento que a lavoura requer, em contrapartida, eles vão perdendo cada vez mais a capacidade de ocupar a terra que lhes pertence.

Atualmente, os índios estão mais voltados para a venda de sua força de trabalho do que propriamente para a produção familiar. A situação aparece invertida: a produção familiar é um complemento frente ao trabalho assalariado; há terra à disposição e a ela se recorre para a complementação da renda da família.

Apesar desta situação de fato, a aspiração de todos é deixar de trabalhar nas fazendas para se dedicarem às próprias roças.

Há outra faceta do trabalho assalariado indígena que merece registro. Os índios não mantêm nenhuma espécie de vínculo empregatício com os fazendeiros. Não possuem carteira de trabalho e não conhecem a legislação trabalhista rural. Sabem, no entanto, que os únicos trabalhadores rurais que adquirem algum direito por tempo de serviço são os que moram nas fazendas. Identificam-se com os "bóias-frias" porque ambos são diaristas e diferenciam-se dos mesmos porque têm terra. Estes elementos estão presentes na consciência dos índios, e

mais, sabem que são discriminados pelos moradores da região exatamente porque têm terra, fator que lhes dá o estatuto de "privilegiados" e de "maus trabalhadores" por não saberem tocar suas roças de forma adequada.

Nas vizinhanças das três reservas existem fazendeiros ou arrendatários que dão preferência à mão-de-obra indígena e chegam mesmo a lhes oferecer condução gratuita. O fato de os índios serem tutelados obviamente desobriga o empregador. Se ocorre algum acidente de trabalho, a vítima é imediatamente conduzida ao encarregado do Posto que tomará as providências necessárias. Qualquer espécie de problema durante a jornada de trabalho é resolvido através da intermediação do encarregado do Posto. Até mesmo o preço das diárias é combinado sob a sua supervisão. Ele é responsável pela entrada e saída do índio da reserva sob sua chefia, controlando a movimentação da mão-de-obra indígena, por ser o representante da FUNAI na área, isto é, do tutor oficial do índio.

Isso sugere que a preferência pela mão-de-obra indígena advém da vantagem que o fazendeiro goza ao se ver desobrigado de qualquer encargo social proveniente da utilização dessa força de trabalho.

REPRODUÇÃO

O padrão de consumo nas três reservas obviamente está limitado pela renda familiar e pela forma de produção agrícola.

Cada família não consome anualmente mais do que alguns instrumentos de trabalho, roupas e alimentos. Roupas são compradas apenas uma vez por ano. No geral, mais da metade do que ganha uma família anualmente destina-se ao consumo de alimento.

Todas as famílias fazem compras semanais na cidade (Araribá — Duartina; Icatu — Braúna; Vanuíre — Tupã). Uma compra padrão inclui os seguintes gêneros: arroz, macarrão, doce, feijão, farinha, café, carne, leite em pó, açúcar, sal, cebola, alho, óleo, banha, batata, chá, pão, fósforo e sabão.

Apenas no Araribá o feijão não é comprado pela maioria das famílias, por ser cultivado na maior parte das roças. O leite também é consumido quase diariamente porque o Posto possui vacas leiteiras e todas as famílias têm acesso ao produto.

O consumo de carne, nas três reservas, é semanal: cada família come carne uma vez por semana e compra o suficiente para apenas um dia. As famílias que criam galinhas usam os animais na complementação esporádica da dieta, o que é mais comum no Araribá.

O fato é que a quase totalidade dos alimentos é adquirida pela compra e a dieta alimentar é bastante pobre: os alimentos consumidos com maior freqüência são o arroz, o feijão e o macarrão.

No Vanuíre, por exemplo, o arroz é a base da dieta alimentar. Em determinadas épocas do ano, principalmente na entressafra — quando não há procura de trabalho assalariado —, famílias inteiras alimentam-se apenas de arroz.

O padrão alimentar é melhor no Araribá, porque há nas roças maior variedade de tipos de produtos e a comercialização é menor.

Os instrumentos de trabalho representam despesa pequena para cada família, e não são consumidos anualmente. Com exceção de instrumentos de pequeno porte como limas e facões, os demais têm duração mais longa.

A prática mais comum é a compra em supermercados ou grandes armazéns. O pagamento em geral é feito no ato. Algumas famílias compram fiado, pagam por mês ou quinzenalmente. Poucas são as que pagam ao vendedor em época de colheita.

As comunidades indígenas integradas reproduzem-se, portanto, nos estreitos limites que a vida em reserva condiciona. No caso de São Paulo fica claro que estes limites se expressam nas precárias condições da produção familiar, compelindo a população indígena à proletarização.

Parece que os grupos indígenas se caracterizam como os finais dos dois modos de exploração que balizam o capitalismo: um que se caracteriza pela exploração mais direta realizada sobre os operários e outra pela exploração indireta exercida sobre as formas 'tradicionais' agrícolas⁷.

Mas há ainda outra característica peculiar que se interpõe como definidora da vida em reserva: a tutela do Estado. Esta revela-se como forma de dominação que, no limite, viabiliza a submissão dos grupos indígenas aos modos de exploração a que estão historicamente destinados.

A FUNAI E OS ÍNDIOS

A política indigenista oficial, no Brasil, realiza-se através de unidades administrativas básicas que são os Postos Indígenas.

7. Edgard de Assis Carvalho. *Pauperização e indianidade*. São Paulo, 1977 — xerox, inédito.

Para execução de seus objetivos a FUNAI mantém em Brasília sua sede administrativa e técnica. Teoricamente, é ali que se definem os planos de ação destinados a traduzir o que se poderia chamar de política indigenista ou indigenismo oficial. Para transformar em realidade tais planos, a FUNAI mantém Delegacias Regionais e Postos Indígenas (além de Ajudâncias, Parques Indígenas e Bases Avançadas), distribuídos por todo o país. Em Brasília, a FUNAI conta com o Gabinete da Presidência e quatro Departamentos, respectivamente voltados para a Administração, Planejamento Comunitário, Patrimônio Indígena e Operações⁸.

Os postos são as únicas unidades que atuam em contato direto com os índios. É através deles que a política indigenista se realiza e é aí, principalmente, que seus efeitos e conseqüências podem ser avaliados.

A FUNAI mantém para cada Posto um funcionário chefe ou encarregado e mais alguns outros, dependendo do local. É comum a lotação de atendentes de enfermagem e de trabalhadores braçais. Segundo um dos chefes de Posto entrevistados, a diferença entre o encarregado e o chefe é que o segundo, chamado auxiliar técnico indigenista, passou por um curso seletivo oferecido pela FUNAI. A seleção destes funcionários é feita através de provas de suficiência sobre os conhecimentos ministrados no curso, que dura em média três meses. Quando o funcionário é aprovado e lotado em algum Posto, recebe salário mais alto e é designado chefe do Posto. O encarregado tem as mesmas atribuições do chefe, mas não passou pelo curso e recebe salário bem menor. O curso de indigenismo pode ser feito tanto por aqueles que já são funcionários da FUNAI como por pessoas que pretendem ingressar no órgão. Além deste curso, a FUNAI oferece outros, de duração ainda menor, como o de atendente de enfermagem, que consiste em um estágio de dois meses em hospitais que, através de convênios, fornecem orientação prática sobre conhecimentos elementares de primeiros socorros, partos e higiene.

Parece ser um modo insuficiente de formação de pessoal, principalmente se levarmos em conta a ideologia antiindígena que vigora na sociedade brasileira. Não é segredo o preconceito arraigado nas populações que convivem com índios e outras formas mais sofisticadas de manifestações ideológicas que atestam a inferioridade indígena. Não se exterminam povos inteiros por puro preconceito, é claro. De qualquer forma, não

8. Sílvio Coelho Santos. *Educação e sociedades tribais*. Porto Alegre, Movimento, 1975. p. 39.
Veja-se também *Regimento Interno da Fundação Nacional do Índio, Legislação*, Brasília, Ministério do Interior/FUNAI, 1975. p. 35-50.

parece ser suficiente um curso de poucos meses para quebrar os possíveis preconceitos daqueles que se interessam por um emprego na FUNAI. E valeria a pena indagar sobre o que significa estar profissionalmente preparado para trabalhar em um campo tão específico e tão cheio de contradições e conflitos.

O problema não se situa apenas na formação de pessoal. Em termos de política indigenista, o problema começa nas definições e princípios que norteiam os objetivos da ação nacional que se desenvolve junto às populações nativas.

A Convenção n.º 107, adotada em Genebra em 1957⁹, considerando entre outras coisas "que há nos diversos países independentes populações indígenas e outras populações tribais e semitribais que não se acham ainda integradas na comunidade nacional e que sua situação social, econômica e cultural lhes impede de se beneficiar plenamente dos direitos e vantagens de que gozam os outros elementos da população; considerando que é conveniente tanto do ponto de vista humano como no interesse dos países interessados procurar a melhoria das condições de vida e trabalho dessas populações mediante uma ação simultânea sobre o conjunto de fatores que as mantiveram até aqui à margem do progresso da comunidade nacional de que fazem parte", estabelece que compete aos "governos pôr em prática programas coordenados e sistemáticos com vistas à proteção das populações interessadas e sua integração progressiva na vida dos respectivos países" (artigo 2.º). Para tanto, faz-se necessária a adoção de medidas para "permitir que as referidas populações se beneficiem, em condições de igualdade, dos direitos e possibilidades que a legislação nacional assegura aos demais elementos da população"; bem como propiciar o desenvolvimento econômico, social e cultural dessas populações e assim por diante. Como em outros textos referentes aos direitos humanos, assegura-se às populações indígenas a igualdade proposta por um humanismo que tem como ponto de referência as leis de cada país. Os costumes tradicionais serão respeitados para que o processo de integração destas populações seja harmonioso; o uso da força e da coerção são condenados como instrumentos integrativos. Assegura-se ao índio o direito de "conservar seus costumes e instituições que não sejam incompatíveis com o sistema jurídico nacional ou os objetivos dos programas de integração" (artigo 7.º — 2).

9. Quadragésima sessão da Conferência Geral da Organização Internacional do Trabalho, adotada pelo Brasil em 1965 e instituída pelo Decreto n.º 58.824 — Legislação, MINTER/FUNAI. Op. cit. p. 27-33.

Um texto deste tipo, por um lado, manifesta a preocupação de todos os estados nacionais que se vêem obrigados a lidar com a questão da diversidade cultural e os problemas daí decorrentes. As populações nativas são vistas e explicadas através de um "falso evolucionismo"¹⁰ que as considera como modos sociais pertencentes a etapas de um processo único de desenvolvimento que se dirige para o estágio superior do capitalismo. Se não conseguiram até hoje avançar por capacidade própria na direção do estágio superior, devem ser submetidas a programas especiais que as ajudem a "evoluir" e portanto se integrar na "comunidade" nacional. São programas que pretendem substituir a violência — historicamente, o principal instrumento de extermínio das populações nativas e, portanto, de supressão da diversidade de culturas —, por um tipo de controle mais efetivo que se configura como uma nova forma de dominação.

Por outro lado, a ideologia da igualdade que estabelece os mesmos direitos a todos os grupos sociais e indivíduos dissimula a necessidade de suprimir as diferenças, fazendo com que a integração das populações nativas apareça apenas como o benefício de desfrutar as mesmas condições que a lei oferece às populações nacionais. Assim é que os estados nacionais, partindo da idéia de que todos os povos devem atingir o ponto de convergência do processo "evolutivo" e que, desta forma, todos podem se realizar como humanidade, tentam "suprimir a diversidade das culturas, fingindo reconhecê-las plenamente"¹¹.

Incorporando estes princípios gerais, a política indigenista brasileira atual se formaliza através do **Estatuto do Índio**. A partir deste se elaboram programas de ação que atingem diretamente as populações indígenas. A elaboração e execução destes programas exigem um quadro de funcionários que podem ser divididos em dois grupos: aqueles que planejam a ação indigenista e aqueles que executam planos e diretrizes. Os do segundo grupo são os que devem se sujeitar ao convívio direto com os grupos indígenas, enfrentando, em certos casos, condições adversas que chegam a pôr em risco sua própria vida. Que motivações teriam eles para um trabalho deste tipo? Segundo Sílvio Coelho dos Santos "de uma maneira ou de outra, os antigos servidores do SPI (Serviço de Proteção aos Índios) sempre estiveram sujeitos à influência de Rondon. Assim, nos últimos tempos de ação do SPI, os servidores que melhor atuavam

10. Claude Lèvi-Strauss. *Raça e História*, **Antropologia Estrutural II**. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1976. p. 335.

11. C. Lèvi-Strauss: *Op. cit.* p. 335-336.

tenham uma visão sobre o indígena que, em última análise, servia de justificação pessoal para os muitos sacrifícios e esforços que tinham de continuamente realizar. Esse tipo de quadro justificatório não mais aparece junto aos novos servidores da FUNAI que atuam nas chefias de postos na região sul. A objetividade de colocação da realidade é muito maior, focalizando diretamente a situação de um trabalho realizado com salário e vantagens satisfatórias" ¹².

Os Postos não têm autonomia financeira e devem seguir as determinações da administração central. A autonomia relativa do Posto depende de iniciativas do chefe de Posto, desde que não envolvam verbas suplementares. De resto, qualquer proposta do chefe de Posto depende da aprovação de Brasília. Assim é que, segundo informações dos chefes de Posto, qualquer idéia deve transformar-se em ofício dirigido à Delegacia Regional, de onde seguirá ao departamento competente em Brasília que apreciará a proposta. A resposta percorrerá o mesmo caminho de volta até o chefe de Posto. Isto pode levar meses, ano, ou o ofício poderá simplesmente ficar sem resposta. O funcionamento da FUNAI está, portanto, comprometido pelos mesmos empecilhos causados pela burocracia tão comum em outros setores do Estado e da sociedade nacional.

Outro aspecto a ser ressaltado é que, a partir da criação da FUNAI, o organismo oficial de assistência ao índio adquire um caráter nitidamente empresarial, "correspondendo às preocupações governamentais de dinamizar, e, se possível, orientar para a auto-suficiência financeira os seus mais variados setores" ¹³.

No que se refere ao serviço de assistência ao índio esse caráter se evidencia especialmente pela criação do Departamento Geral do Patrimônio Indígena (DGPI) que, entre outras atribuições, deve elaborar o "Plano de Aplicação da Renda do Patrimônio Indígena" ¹⁴. O **Regimento Interno da FUNAI** estabelece uma distinção entre o Patrimônio da Fundação e o Patrimônio Indígena e no artigo 83 lê-se: "Os bens do Patrimônio Indígena serão administrados pela Fundação, que responderá pelos danos causados pelos seus empregados a esse Patrimônio, cabendo-lhe

12. S. Coelho dos Santos. Op. cit. p. 43.

13. Sílvia Coelho dos Santos, Op. cit. p. 38.

14. **Regimento Interno da FUNAI** — artigo 63. "O DGPI coordena seus trabalhos com o Departamento de Planejamento Comunitário e possui uma Divisão de Projetos especiais à qual compete a elaboração, execução e avaliação de planos e projetos especiais atribuídos ao DGPI pelo Presidente e respectivo acompanhamento físico-financeiro". Artigo 66.

ação regressiva contra o responsável nos casos de culpa ou dolo". E o artigo 86 especifica: "A Renda do Patrimônio Indígena será administrada pela Fundação, tendo em vista os seguintes objetivos: I — emancipação econômica das tribos; II — acréscimo do Patrimônio Rentável; III — **custeio dos serviços de assistência**" (grifo meu). Ainda no mesmo Regimento, o artigo 84 dispõe que a receita da Fundação é constituída, entre outras fontes, do "dízimo da renda líquida anual do Patrimônio Indígena". No **Estatuto do Índio**, o artigo 43 está assim redigido: "A renda indígena é a resultante da aplicação de bens e utilidades integrantes do Patrimônio Indígena, sob a responsabilidade do órgão de assistência ao índio: § 1.º — A renda indígena será preferencialmente reaplicada em atividades rentáveis ou utilizada em programas de assistência ao índio".

Ainda que as características formais do Estatuto e do Regimento não permitam, por si só, generalizações para a situação indígena brasileira como um todo, poder-se-ia afirmar que essas diretrizes do órgão de assistência podem levar à consecução, nas áreas reservadas, de projetos econômicos rentáveis, cujos efeitos e benefícios não reverterão para o benefício real das populações indígenas.

No caso das três reservas estudadas, além de criação de gado, a FUNAI já tentou alguns projetos, todos fracassados. É atribuição dos chefes de Posto não só administrar estes projetos, como, eventualmente, propô-los. Vale a pena relatar alguns destes fracassos.

No Icatu, há alguns anos, foi realizada uma experiência, pelo Instituto Agrônomo de Campinas, que demonstrou serem as terras da reserva adequadas para o cultivo de determinada espécie de girassol. Foi assim que a Ajudância de Bauru promoveu uma pequena plantação na área, com o objetivo de obter sementes para aumentar a produção e posteriormente sistematizar a venda do produto. Após a primeira colheita do girassol, não se deu continuidade ao empreendimento. Logo em seguida, veio o projeto das vassouras, contado em detalhe pelo chefe de Posto:

Andei sabendo por aí que vassoura dava dinheiro: que meio alqueire de vassoura correspondia a dois de milho e resolvi plantar. Depois que colhemos, eu chamei as velhas para tirar semente, de preferência as índias idosas e ao mesmo tempo as mocinhas que estão em casa sem fazer nada. De início todas ficaram entusiasmadas. Veio um senhor de Tupã ensinar os índios a fazer a vassoura. Começamos a fazer as vassouras, por sinal as melhores que eu já vi. Tava indo tudo muito bem; mas o problema é que ninguém tava vendo o dinheiro. Também não poderia fazer dez vassouras hoje e vender as dez. A gente

queria fazer 2 mil e depois entregar as 2 mil, e todo dinheiro seria para todos os índios e índias que trabalharam (no início do relato o entrevistado afirmara que todos os índios que trabalharam nas vassouras iriam receber pelo número de dias trabalhados, após a venda das vassouras). Isso foi começado no ano passado e até agora não foi vendida nenhuma vassoura.

No Araribá, a criação de bicho-da-seda é considerada pela FUNAI regional como um destes projetos ¹⁵.

O chefe de Posto relata um empreendimento mais recente:

Para melhorar a fonte de renda e o problema da ida semanal a Duartina que os índios pagam pelo transporte, vendi no ano passado uma quantidade de grama com a finalidade de organizar aqui no P.I. um pequeno armazém onde o índio pudesse comprar o que tem em Duartina ou nas vendas da redondeza. A vantagem do armazém seria a compra em grande escala, o que poderia acarretar a baixa do preço. O armazém poderia ter óleo, carne seca, cerveja preta, K-Suco, feijão etc.

Com o dinheiro da grama, plantei uma roça de abacaxi no P.I. e gastei algum dinheiro com adubo e pagamento de diária para alguns índios (segundo dados da Ajudância foram plantados 15.500 pés de abacaxi). Gastei mais ou menos Cr\$ 6.000,00, mas o abacaxi não foi de boa qualidade e não consegui vender na cidade porque o preço estava muito baixo e toda a plantação não amadureceu na mesma época. A solução que encontrei foi distribuir o abacaxi a todos os índios que quiseram vir buscar e para consumo interno do P.I.

Em nome da proteção e do benefício do índio muita coisa já se fez e continua sendo feita. Os resultados destes projetos é que põem em dúvida sua primeira intenção. "Várias outras razões poderiam vir a ser arroladas para justificar o interesse da FUNAI em dinamizar tais projetos econômicos, mas parece que a pretensão de ampliar seus recursos orçamentários seja o motivo predominante." ¹⁶

O problema maior da política indigenista parece ser mesmo o seu objetivo principal: "integrar o índio à comunhão nacional, através de um processo pacífico e gradual" (conforme o artigo 1.º do Título I, do **Estatuto do Índio**). O significado deste objetivo demonstra-se na prática indigenista do decorrer do século.

15. Os Terena aprenderam a atividade "diretamente com os japoneses que vivem nos arredores. Houve um período, por volta de 1940 em que japoneses foram levados para o Posto a fim de incentivar a lavoura. Os resultados não foram estimulantes e eles se retiraram. No entanto, deixaram ensinamentos relacionados com o bicho-da-seda, ensinamentos que se difundiram e que atualmente se concretizam na prática de criação". (E. de A. Carvalho. Op. cit. p. 84.)

16. S. Coelho dos Santos. Op. cit. p. 48.

O SPI foi criado em meio a uma polêmica a respeito do índio. De um lado, estavam as opiniões mais radicais sobre a incapacidade do índio, selvagem que representava um empecilho ao progresso. De outro lado, estavam seus defensores, que não o viam como selvagem mas como pessoa capaz de despojar-se de seu modo de ser e transformar-se em ser "civilizado". A política indigenista oficial orientou-se por esta última postura.

Tratava-se, portanto, na prática, de transformar o índio e sua terra em elementos produtivos para o sistema econômico dominante. Isto só poderia ser feito se o organismo oficial mostrasse, nos próprios locais em que atuava, os sinais desta civilização. Por outro lado, não se pode esquecer que o SPI foi sempre um organismo vinculado ao governo federal e foi esquecido ou lembrado conforme as conveniências políticas. Com a FUNAI — Fundação Nacional do Índio, criada em 1968 — não é diferente.

Como verdadeiro agente civilizador, coube ao serviço de proteção ensinar aos índios o que é trabalho assalariado, mostrar que instrumentos de produção de metal são mais eficientes, sem falar na interferência, direta ou indireta, em outras esferas da vida cultural nativa. "Essa orientação... está inspirada no pressuposto de que a redenção do índio só pode ser alcançada pelo trabalho. Este, em si mesmo, não tem nada de alarmante. Mas o que nos leva à perplexidade é a noção de trabalho que os responsáveis pela política indigenista possuem. Trabalho para eles — ao que tudo indica — é a atividade regular na produção de bens passíveis de interesse comercial na sociedade brasileira. Desse modo, as unidades de base do SPI, i.e., os Postos Indígenas, passariam a se transformar em empresas, voltadas ao lucro financeiro, na crença de que com este suas populações viriam a alcançar o bem-estar social" ¹⁷.

Darcy Ribeiro, em sua viagem pelo sul do Brasil em 1953 ¹⁸, conta, por exemplo, que, os índios do Vanuíre trabalhavam como assalariados na zona rural, mas que conheciam esta modalidade de trabalho desde 1920. Nesta mesma viagem, o antropólogo teve oportunidade de registrar o progresso que ainda restava nos três Postos. Na época, o Icatu era um Posto exemplar: contava com um cafezal de dez mil pés, açude com boa criação de peixes e água puxada a moinho de vento. Foi a época de um

17. Roberto Cardoso de Oliveira. *A sociologia do Brasil indígena*. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, São Paulo, Editora da USP, 1972, p. 63. O autor está se referindo à última fase da existência do SPI.

18. Darcy Ribeiro. *Diário de campo*, inédito.

encarregado que lá permaneceu por mais de vinte anos; período que é lembrado, até hoje, como o tempo de prosperidade que tanto beneficiou o Icatu.

Em 1941, quando se iniciava o empreendimento, o chefe da 5.^a Inspetoria do SPI falava sobre as construções de alvenaria (casas para os índios), sobre o açude, criação de peixes, gado, porcos, fornecimento de água, pomar e casa de máquinas que estavam sendo implantados.

A instalação em curso é a melhor da Inspetoria, e só com ela é que o Sr. Érico poderá tirar o proveito todo de que é capas o Icatu¹⁹.

No mesmo relatório, Nicolau Horta Barbosa refere-se ao moinho já instalado no Vanuíre, no salto do Piran, e do projeto de implantar lá os mesmos benefícios do Icatu. Mas o grande orgulho da 5.^a Inspetoria era mesmo o Araribá, que já possuía luz elétrica (através de gerador) e uma próspera serraria:

a serra trabalhava e era grande a madeira beneficiada. Acredito haverse impressionado e convencido das possibilidades e forças do SPI e deseja que o mesmo programa se realize em Vanuíre, pelas vantagens que o Piran herdará, sobretudo o açude e a luz...²⁰

Nove anos mais tarde, outro relatório do SPI registra a prosperidade do Araribá.

Dentre os estabelecimentos do SPI pode-se afirmar sem receio que o P.I.N. Curt Nimuendaju²¹ é um dos mais prósperos e progressistas e onde em mais alto grau se faz sentir o amparo que o SPI presta aos índios disseminados pelo vasto território nacional.

Localizado numa das mais ricas regiões de S. Paulo e servido por boas estradas de rodagem, o P.I.N. Curt Nim., que já foi o grande produtor de café, presta-se às mais diversas culturas, assim como à criação de gado, possuindo ainda uma regular reserva de madeiras de lei, principalmente a peróba, outróra uma de suas maiores fontes de riqueza.

Atualmente, quási todo o sólo do P.I.N. está debravado e aproveitado com boas invernadas e uma intensa plantação algodoeira, fonte principal dos recursos financeiros da região.

19. Nicolau Horta Barbosa. "Relatório de Inspeção do Chefe da 5.^a Inspetoria Regional aos Postos Indígenas daquela I.R.". Documentos, S.P.I., 1941. Manuscrito, autógrafo original.

20. Nicolau Horta Barbosa. Relatório citado.

21. O P. I. Araribá recebeu este nome durante certo período, voltando posteriormente à sua denominação atual.

Para cultura do algodão suas terras são preparadas técnica-mente por meio de arados manejados por índios sob a orientação do encarregado. Um trator a óleo, de último tipo, a maior aquisição do Pôsto nos últimos anos, segundo a opinião do encarregado, reveza-se no amanho das terras dos índios, os quais requisitam os seus serviços, à medida das necessidades²².

Edgard de A. Carvalho²³ relata épocas de prosperidade no Araribá desde 1916, cinco anos após sua criação. O fato é que épocas de prosperidade sucedidas por épocas de carência quase total marcam o decorrer da história dos três Postos. Em 1976/1977 existiam no Vanuíre e no Araribá apenas os restos de seus tratores — um amontoado de ferro velho que estava para ser vendido como sucata. O açude do Icatu, apenas um enorme buraco pelo qual passava um córrego. Dos dois açudes construídos no Vanuíre, restava apenas um, mal conservado. Da madeira, nem se fala, restaram algumas pontas de mata-de-capoeira nos três Postos. Das casas de alvenaria do Icatu sobrou uma, maltratada e cheia de fendas nas paredes, onde mora uma família Terena.

O mais importante é que todos os empreendimentos feitos em áreas indígenas, além de terem um aspecto primordialmente economicista, nunca foram feitos para os índios. Muito ao contrário, usou-se mão-de-obra indígena como em qualquer outro empreendimento empresarial; depredou-se o patrimônio, as terras foram desgastadas. Tudo leva a crer que os empreendimentos atuais alimentam esses mesmos objetivos²⁴.

O recolhimento da renda indígena, por outro lado, serve a duplo objetivo — em primeiro lugar, àqueles dispostos no **Estatuto do Índio** e no **Regimento da FUNAI**; em segundo lugar, como recurso fiscalizador²⁵ do chefe de Posto que é o responsável

22. Júlio Agostinho Horta Barbosa. "Relatório do desenhista Júlio ao P.I. "Kurt Nimuendajú" — Documentos, S.P.I., 1950 — datilografado.

23. Edgard de Assis Carvalho. Op. cit.

24. "Adotando medidas concretas, onde o índio mais aparece como mão-de-obra ou simples ocupante por tolerância de certas áreas de terras, os projetos econômicos estimulados pela FUNAI objetivamente se voltaram para o alcance de lucro. E, no afã da sua execução, verdadeiramente os postos indígenas se transformaram em fazendas, sendo que seus chefes passaram a uma categoria de gerente ou capataz". Sílvio Coelho dos Santos. Op. cit. p. 48.

25. "Diante das acusações de que as chefias dos postos estavam mais ocupadas com aspectos gerenciais de empresa do que com o índio, a FUNAI criou um departamento com a finalidade específica de administrar o patrimônio indígena." "O índio deve viver", CIMI, documento, Ijuí (RS), janeiro de 1977, in Eliezer Pacheco. **O povo condenado**. São Paulo/Rio de Janeiro, Artenova, Ijuí, Fidene, 1977, p. 178-179.

local pelos empreendimentos do órgão de assistência. O que faz a FUNAI com estas rendas? O § 2.º do artigo 43 do **Estatuto do Índio** dispõe: "A reaplicação prevista no parágrafo anterior reverterá principalmente em benefício da comunidade que produziu os primeiros resultados econômicos". E no artigo 87 do **Regimento Interno da FUNAI** lê-se: "Uma cota-parte da Renda do Patrimônio Indígena deverá obrigatoriamente reverter em benefício do desenvolvimento da comunidade que a produziu". Estes artigos podem merecer diversas interpretações, mesmo porque são formulados em linguagem ambígua.

Além disso, a Renda é reaplicada em projetos destinados às áreas consideradas mais carentes. Não se conhecem exatamente os critérios para definir áreas carentes. O dinheiro é assim investido em empreendimentos que aparentemente prometem lucros certos: serrarias onde existe madeira, cultivos onde existem terras apropriadas, criação de gado onde a terra só dá para pasto e assim por diante. Um circuito aparentemente perfeito através do qual a aplicação de dinheiro geraria mais dinheiro.

Ao lado da conjuntura econômica mais global, o bom termo destes projetos parece ficar sempre sob a responsabilidade do encarregado do Posto. O sucesso ou o insucesso dos empreendimentos dependem de ser o encarregado bom ou mau "empresário".

De modo geral, os recursos regulares destinados aos Postos são pequenos. Essa limitação de verbas tende a inviabilizar a continuidade de qualquer projeto a médio e longo prazo. Os recursos gerados por um empreendimento bem sucedido desaparecem e junto com eles o próprio empreendimento. Veja-se o caso de São Paulo, onde os três Postos já tiveram épocas prósperas.

Fazer projetos parece ter-se incorporado à rotina do chefe de Posto. O chefe do Icatu conta:

Já formulei uma série de projetos: o primeiro foi a formação de um cafezal. Queria plantar uns 10 ou 15 mil pés. O projeto não foi aprovado por falta de verba. Depois disto foi um projeto de reflorestamento e também o pessoal não gostou porque era um projeto a longo prazo. Depois foi feito outro projeto, de cultura de milho e inclusive o pessoal duvidava que eu conseguisse tocar. Plantei 8 alqueires de milho com dois índios, e mais um pouco de arroz e feijão. O negócio foi tocado, às vezes eu usava todos os índios; pedia para eles darem um dia para o Posto quando estava atrasado. Deu 800 sacos ao todo. Esse milho foi vendido em Bastos e a verba, metade foi para Brasília e metade foi distribuída aos índios que trabalharam.

Afora estes já houve no Icatu o "Projeto Girassol" e o "Projeto Vassoura", já relatados.

Os dois outros chefes de Posto — do Araribá e do Vanuíre — também afirmam ser constante o envio de orçamentos a Brasília para custear novos empreendimentos: a maioria com resposta negativa.

Como já foi dito, existe certa autonomia para os chefes de Posto, desde que não envolva solicitação de verbas. Esta autonomia abre espaços à atuação do chefe de Posto, que são usados conforme sua disposição, seu modo de ser e sobretudo conforme sua visão a respeito dos índios e de seu trabalho.

O chefe do Vanuíre relata sua experiência:

Logo que cheguei aqui houve um projeto de milho, mas foi mais uma iniciativa da administração; não foi da comunidade. Era um problema imediato: cheguei na época do plantio e não conhecia a comunidade. Fizemos esse plantio através de mutirão com sítiantes vizinhos, que tombaram a terra, alguns índios espontaneamente ajudaram a plantar, outros ajudaram a limpar e tivemos uma pequena colheita de milho para as despesas do Posto, do gado na época da seca etc. Tivemos relativo sucesso e deu para comprar uma parte da semente para essa lavoura que eles plantaram agora. Fizemos pequenas reformas em casas de índios com o dinheiro desse milho. A iniciativa foi da administração mas que veio em benefício da própria comunidade e não foi recolhido pela FUNAI. Isso não tinha qualquer relação com projeto econômico, foi feito a nível de Posto Indígena mesmo.

Os três Postos Indígenas estudados dão a impressão, a qualquer visitante que chegue, de uma fazenda típica. Uma casa-sede grande e melhorada, ao redor da qual concentram-se os benefícios implantados na área: enfermaria, escola, abrigo para o gerador de luz, garagem, galpão para armazenagem, rádio. A certa distância vêem-se casas de madeira, todas iguais, formando a "colônia" onde moram os índios. Quando se fala em benefício a ser implantado em um Posto, é sempre o benefício da casa-sede, infraestrutura para a administração. Eventualmente, o recurso excedente estende-se aos índios ²⁶.

26. "E como a maioria dos chefes confunde a obtenção de bens que diretamente serão usufruídos pelos civilizados que vivem no posto, como por exemplo a energia elétrica, com aqueles que poderão estar diretamente voltadas para o uso da comunidade indígena, é claro que tudo é arrolado como benefício para os índios.

Não é de se estranhar, pois, que haja motivação entre os chefes de postos para reivindicar e executar projetos econômicos nos locais sob sua

Ao lado das qualidades mais ou menos empresariais dos chefes de Posto e da limitação de recursos, elementos que pesam no resultado do empreendimento, é de fundamental importância reter o sentido dessas ações econômicas: a permanente exclusão dos índios das etapas de organização, planejamento dos projetos e a definição das necessidades autênticas do grupo. A população indígena aparece sob a forma de mão-de-obra regular ou de cumpridores de tarefas definidas pelo funcionário federal. Apenas aparentemente são os beneficiários da dinâmica econômica que se pretende instaurar.

A DOMINAÇÃO POLÍTICA

Quando indagado a respeito das atribuições do chefe de Posto, um dos entrevistados declarou:

Não existe uma função específica de chefe de Posto. A única coisa específica é o título de chefe de Posto, o resto está em função da necessidade. Em determinadas áreas não se realizam certas atividades, porque há pessoal com condições de fazer aquilo. Em outras áreas você já faz um tipo de atendimento que não estaria implícito nas obrigações de chefe. As obrigações traçadas pelo Estado são bem delineadas, mas na realidade não se fica dentro daquilo porque o chefe do Posto vai desde a necessidade de fazer um parto até funções meramente burocráticas. O chefe faz todas essas atividades, que vão desde saúde, educação. Tem às vezes que decidir sobre problemas educacionais embora não seja técnico na área; tem que participar de um tipo de decisão e às vezes não há orientação muito precisa no campo e ele tem que decidir. Então não há função muito específica. O chefe de Posto resolve desde o problema conjugal de uma família de índio — no atual estágio não existe um sistema tribal que resolva isso —, problemas sexuais da família, problemas de educação, problemas econômicos... Em suma, o chefe do Posto faz de tudo. Não sei se faz tudo perfeito, mas a realidade é que tem que fazer, tem que se desdobrar. Às vezes fala-se que fulano é melhor chefe do que outro. Não se trata disso, mas de ser mais versátil. Não é questão de querer ser um bom chefe de Posto, é questão de dominar, mais ou menos, maior número de atividades. Isso está mais em função da capacidade criativa do chefe do que de uma orientação ou limitação de atividades por parte da FUNAI em termos oficiais. A comunidade interpreta o chefe do Posto como aquele que tem que resolver todo problema que surja, desde a própria família; qualquer relacionamento entre famílias, nesses grupos onde não há um siste-

orientação. Isto, aliás, corresponde a uma tradução concreta de certos objetivos da FUNAI, certamente enfatizados nos cursos de indigenismo freqüentados por tais funcionários". Sílvio Coelho dos Santos. Op. cit. p. 50.

ma político... o chefe de Posto tem que resolver tudo isso, embora às vezes não chegue a uma solução, dá apenas uma solução paliativa... o negócio esfria e depois continua. Essas comunidades do sul não têm mais estrutura para resolver esse tipo de problemas, principalmente nessa área.

Os três chefes de Posto são unânimes em afirmar a indefinição das atribuições do cargo que ocupam. Uma indefinição, é claro, baseada na polivalência do funcionário chefe, que é no Posto a pessoa a quem os índios devem recorrer. Efetivamente, os índios a ele recorrem para tudo, desde os pequenos problemas de família até os mais graves problemas econômicos, passando por futricas, brigas etc.

As relações dentro da reserva são de estreita dependência dos índios frente ao chefe de Posto. Dependência que é estimulada pela subserviência que se impõe como regra de comportamento regular. O chefe controla, administra e tenta disciplinar as relações que os índios mantêm entre si e com a sociedade nacional.

Parece-me que a explicação para este fato envolve a perda histórica que os indígenas sofreram. O primeiro dado que deve ser analisado é o modelo de administração adotado pelo serviço de proteção. Desde os tempos do SPI, deceparam-se as lideranças indígenas através de dois instrumentos básicos: fornecendo bens que o modo de produção original não tinha condições de produzir e, posteriormente, criando a figura do "capitão".

De há muito, o Posto, através de seu encarregado, é para os índios o doador de bens que representam a sociedade nacional. Foram neutralizados através de um processo que consiste em conquistá-los por meio de objetos desconhecidos, úteis ou inúteis, mas que acabavam por cativá-los. O civilizado apareceu sempre como o portador desses bens e o serviço de proteção como doador. Para que a política indigenista tivesse rumo pacífico, foi necessário manter os fluxos de doações. Ainda hoje, a garantia de um bom relacionamento entre a FUNAI e os índios reside nas doações regulares do organismo oficial. Pode-se dizer mesmo que, em função da necessidade de disciplinar estas doações, o serviço de proteção estimulou os índios a pedir.

Nos primeiros contatos, buscou-se identificar os lugares de passagem, as pegadas, os abrigos, para neles depositar os sinais da presença pacífica dos "brancos". Facões, painéis, espelhos são, de uma ou outra forma, oferecidos aos índios. No fortalecimento das relações, prossegue a mesma generosidade sem que a reciprocidade indígena seja exigida.

Quando, finalmente, a população passa a depender dos artigos que não produz, e já perdeu ou está prestes a perder sua vitalidade cultural, os presentes se metamorfoseiam em bens que devem ser solicitados e, se possível, retribuídos. A retribuição pode vir em forma de prestação de serviços ou de servilismo.

É deste modo que o organismo protetor passa a se sobrepor às lideranças indígenas, rompendo antigas estruturas fundadas em formas mais igualitárias e de caráter não-cumulativo. O serviço de assistência começa por fornecer os bens através dos líderes com boas relações com os agentes oficiais. E, assim, para manter as lideranças nas suas comunidades, os líderes indígenas vão estreitando os laços com o serviço de proteção, uma vez que os bens doados já se tornaram necessários²⁷.

Especialmente através destas lideranças indígenas cooptadas, os agentes do Estado vão aos poucos impondo valores, hábitos, enfim, provocando alterações na vida da comunidade e, principalmente, obtendo seu apoio e dependência.

O processo de interferência na vida comunitária desenvolve-se a ponto de o encarregado oficial passar a nomear os chefes indígenas, como é o caso das comunidades de São Paulo. Quando se chega a este ponto, a comunidade não precisa mais dos seus líderes para conseguir os bens que o Posto fornece. O próprio chefe de Posto torna-se a única fonte de autoridade e já distribui por iniciativa própria — no caso de serem bens que devam ser dados a todos — ou fica à espera de que cada um venha pedir o que necessita. Os Postos de São Paulo fornecem aos índios, com regularidade, uma parte das sementes necessá-

27. Veja-se sobre o assunto: Cármen Junqueira. *Os índios de Ipavu*. 2. ed., São Paulo, Ática, 1978. cap. I. A autora demonstra como se cria a dependência do índio frente ao serviço de proteção, de como estes bens são incorporados como necessidades, em especial os instrumentos de produção de metal. Referindo-se ao grupo Kamaiurá, habitante do Parque Nacional do Xingu, a autora observa: "A economia do grupo, para se manter, tornou-se dependente do fornecimento de bens realizado por uma agência externa. E o poder, outrora distribuído entre líderes nativos, centralizou-se, deslocando-se para fora dos limites do grupo", p. 21. "O Posto Leonardo Villas Boas assumiu papel central na distribuição de instrumentos de produção e a ele o índio recorre quando tem necessidade de algum objeto. Não há por que fazer planos com a aldeia ou consultar o líder do grupo sobre a solicitação a ser feita. É possível que a pequena distância que separa os Kamaiurá do Posto contribua para tal situação", p. 18. "O Kamaiurá vincula-se ao Posto através de uma dependência unilateral, de caráter econômico. Como único doador regular de bens, principalmente de instrumentos de trabalho, o Posto obtém dos índios a subordinação de que necessita para concretizar sua política de produção", p. 19.

rias à plantação, emprestam instrumentos de produção (arado animal), promovem assistência médica e dentária, fornecem remédios e mantêm, em cada um deles, uma escola. É comum a FUNAI permitir o abate de gado para distribuir carne às famílias indígenas, por ocasião do Dia do Índio.

A vida confinada num território delimitado e sob a supervisão de um chefe de posto é, sem dúvida, responsável pela subversão da organização política interna das comunidades. Sendo o funcionário federal representante do governo, árbitro, fiscal, regulador e distribuidor de bens, ocupa o espaço político sem deixar lugar para que lideranças autenticamente comunitárias possam emergir e desempenhar suas funções. Nesse contexto, sobra apenas o posto de "vice", de ajudante, intermediário ou capataz, variando a ênfase conforme o caso²⁸.

Os líderes "capitães" são meras figuras decorativas e acabam não cumprindo nem mesmo o papel para o qual foram designados: o de serem mediadores entre a FUNAI e os índios.

É este modelo que acaba por abafar ou mesmo substituir a vida comunitária. Nos três postos estudados, a situação é bastante evidente: no Icatu não havia "capitão" porque o chefe de Posto não considera nenhum dos homens adultos em condições de assumir o cargo, depois que o antigo "capitão" teve um derrame e ficou paralítico.

No Vanuíre, o "capitão" é um índio Kaingang que não parece merecer o respeito dos demais por ser considerado "bêbado e e puxa-saco do chefe de Posto". Peso morto, este "capitão" não serve de mediador e limita-se a prestar alguns serviços ao chefe, sendo o primeiro a dispor-se a dar um dia de trabalho para o Posto.

No Araribá, o problema é mais complexo porque Terena e Guarani formam duas comunidades. O chefe de Posto conta:

Os índios deveriam escolher seus líderes mas o processo de escolha é indireto. Nós queremos nomear, mas temos que consultar os índios para ver se estão satisfeitos... O J., por exemplo, ia ser nomeado cacique dos Terena, mas ele próprio viu muita dificuldade nisso, porque não era remunerado e ele tem problema de bronquite. Então ficou o F. P., que já é filho do T. P. (ex-"capitão", falecido) e é funcionário da FUNAI. O J. tem todas as qualidades de líder, não é nervoso e tem muita tarimba para falar com os índios. Os Terena gostam muito do F. P. embora baste ser cacique para que todo mundo reclame alguma coisa. O J. ficou como uma espécie de mediador entre

28. CESIND. Relatório de atividades, segundo semestre de 1977. São Paulo, 1978 — mimeo. p. 29.

o cacique e a comunidade. Eu disse que ele seria o capitão e o F. P. ficaria como chefe... Enfrentei um problema semelhante com os Guarani. O F. é o cacique efetivo, mas o C. é o chefe religioso e quem detém a liderança efetiva. É uma espécie de capitão dos Guarani, semelhante ao J.

Se o serviço de assistência deliberadamente alterou a organização política das comunidades indígenas — substituindo o papel das lideranças originais — é compreensível que, agora, o chefe de Posto sobrecarregue-se com funções que não são especificadas como atribuições de seu cargo funcional. O chefe de Posto é um funcionário público federal que, ao assumir a chefia de uma área, passa a ser responsável pela conservação e manutenção do Posto, pela preservação do território, pela vida e saúde dos tutelados do Estado, que são os índios. Mas, quando se instalam no Posto, são freqüentemente procurados para resolver problemas cotidianos e nem sempre previstos.

Estraga uma torneira, por exemplo, eles acham que a chefia do Posto tem obrigação de ir lá repor. Se cai a telha da casa, o chefe do Posto é que tem que mandar o funcionário lá colocar; se um animal está fazendo um estrago qualquer, eles vêm avisar o chefe do Posto; em lugar de tirar o animal da lavoura, eles vêm dizer que o animal está comendo a lavoura. Não é uma comunidade que decide aquelas mínimas coisas. Isso é geral. Em quase todos os Postos ocorre este tipo de coisa. Aqui, talvez por força da desarticulação de todo sistema comunitário, isso é muito mais freqüente. Todos os problemas, o chefe de Posto deve resolver. Se alguém está sem comer, vem aqui dizer ao chefe de Posto que está com fome, como se o chefe de Posto tivesse obrigação de alimentá-lo. A gente tem tentado tirar essa imagem de "protetor", de todo poderoso, de que o órgão é responsável por tudo que acontece a ele²⁹.

Ao estreito espaço econômico reservado ao índio soma-se um acanhado espaço político. O índio parece, assim, substituir as incertezas de um relacionamento direto com a "vida nacional", pela certeza da decisão emanada do poder mais alto. Consciente, na maioria das vezes, de modo passivo, incursões autoritárias, inclusive dentro de sua própria vida privada.

Internaliza os papéis que a estrutura social determina, assimilando valores estranhos ao seu existir tradicional. "Longe do que era, e sem conseguir ser o que pode ser exceto na pobreza, a comunidade se debate entre o apego a uma identidade que se perde num passado obscuro ('no tempo em que índio vivia no mato') e a desconfiança, consolidada pela experiência da

29. Depoimento de um dos chefes entrevistados.

fraqueza e da discriminação, de que seu modo de ser não é o mais apto para lhe permitir uma ascensão social como se vê na cidade, onde poderia abandonar o salário da roça e entrar no mundo dos 'que trabalham na sombra'" 30. Ao mesmo tempo, manifestam o desejo de continuar no campo — "a gente só deixa a roça se morrer" — vislumbrando uma condição diferente: "A aspiração é possuir um pequeno sítio, ter a terra, desligando-se da administração que os controla, onde possam construir uma vida guiada por suas próprias decisões, tendo o direito de resguardar a privacidade da sua vida familiar. Mas reconhecem nisso um sonho" 31.

A dominação a que estão submetidos traz consigo a marca de uma sociedade específica. Neste sentido, representam a sociedade que os incorpora, filtrando seu lado repressivo, o que pode ser interpretado como razão da subserviência indígena.

Na sua visão de mundo, num "encadeamento circular, acreditam que a justiça contempla apenas os virtuosos, cabendo à lei zelar pela segurança e impedir que coisas erradas sejam feitas. Aí intervém a polícia que não só executa mas também faz a lei; é quase um simulacro do 'cacique que orienta a gente'. Sua missão é prender os faltosos e decidir sobre o certo e o errado; é, acima de tudo, guardião da justiça. Justiça, lei e polícia, expressão do mundo branco, conhecem a verdade, distanciando-se de tal forma dos índios que não lhes ocorre sejam homens os seus autores.

Em suas mentes 'ter direito' é prerrogativa dos que não erram: 'se a gente anda errado não tem direito'. O direito contempla os que obedecem e como a lei não cria direitos, mas aponta erros, procurando não errar, não se precisa de lei. O governo, espécie de entidade abstrata, faz as leis, cabendo aos homens segui-las.

Uma das expressões do governo é a FUNAI, a quem cabe olhar pelos índios. Olhar é proteger e isso significa garantir médico, casa para morar, sementes para plantar. Significa, enfim, zelar pelo patrimônio dos índios e pelos próprios índios.

Num mundo povoado de repressões, para merecerem os privilégios que enumeram, é fundamental que se submetam à autoridade administrativa instalada no 'Posto Indígena' 32.

30. CESIND — Relatório citado, p. 34.

31. CESIND — Relatório citado, p. 37.

32. CESIND — Relatório citado, p. 28.

A FUNAI E O TRABALHO DO ÍNDIO

A proteção que a ação indigenista fornece acaba sendo retribuída. Como já foi visto, os grupos indígenas devem obediência ao seu tutor e o aspecto mais importante desta obediência é a utilização do trabalho indígena nos empreendimentos dentro das reservas. A FUNAI, assim como o SPI, dispõe do trabalho indígena como o camponês dispõe dos seus filhos para o trabalho familiar.

Seus empreendimentos econômicos realizam-se graças à mão-de-obra sempre disponível. Remunerando ou não a força de trabalho indígena, este foi o modo mais eficiente de mostrar ao índio o que é civilização. Foi com o serviço de proteção, tanto com o oficial como com o religioso, que o índio aprendeu a trabalhar para o outro, estranho à sua família, sem participar das decisões, como mero cumpridor de tarefas.

Esforços para ensinar aos índios toda a sorte de hábitos civilizados, ao menos em parte, podem ter se perdido no tempo ou mesmo foram esquecidos ou não foram aceitos pelos índios. Dois exemplos, referentes aos Postos de São Paulo, demonstram a inutilidade de alguns esforços do SPI.

Em 1950, Júlio Agostinho Horta Barbosa conta que os Guaraní, residentes no Araribá, possuíam um "culto fetichico mesclado ao católico". Fizeram uma demonstração cultural que é "ridicularizada por quasi todos os outros índios e também desencorajada pelo encarregado, visto como provocam fadiga intensa nos seus participantes que se entregam a uma densa desenfreada durante dias e noites seguidas"³³. Por mais que tenham sido desencorajados, os Guaraní mantêm até hoje o mesmo tipo de cerimônia.

Sobre o Icatu, em relatório da 5.^a Inspeção, consta que: "As cázias novas de material ficarão simplesmente ótimas. A cada uma corresponde aos fundos um rancho de sapé bem feito (pelos Terenos porque os Caingangs fazem mal) para dezafoço e proporcionar a esses índios o local onde possam ter paiól ou antes suas despensas de milho e arrós como primitivamente, suas cabaças e periquitos; dessa forma poderão passar suavemente aos novos hábitos de caça civilizada, onde o asseio ficará menos difícil"³⁴. O paiol, por ser de sapé, evidentemente desapareceu e em seu lugar não surgiu nem banheiro, nem um

33. Relatório do desenhista Júlio Agostinho Horta Barbosa. Op. cit., 1950.

34. Nicolau Horta Barbosa. Relatório de Inspeção da 5.^a Inspeção. Op. cit., 1941.

galpão de outro tipo. Certamente os índios sentem falta de local adequado para armazenar sementes.

Os índios — pelo menos os do Araribá, Icatu e Vanuíre — tiveram sua cultura tradicional severamente afetada, mas mantêm ainda alguns de seus elementos, como é o caso da língua e do artesanato, que se constitui em uma atividade eventual.

A estrutura da produção indígena começou a ser afetada quando os índios passaram a trabalhar para estranhos, quando começaram a trabalhar para manter as atividades de um Posto Indígena, ou de uma missão. O serviço de assistência, deste modo, antecipa relações alheias às tradicionais nativas e abre caminho para novas modalidades de relacionamento.

O trabalho indígena ainda é usado pela FUNAI com regularidade. Nos três Postos estudados, os chefes costumam pedir um dia de trabalho aos índios, trabalho nem sempre remunerado.

O chefe do Icatu conta que chama os índios para trabalhar

umas três ou quatro vezes por ano. Para limpeza dá umas duas vezes apenas. Nos Finados, eu chamo o pessoal para limpar o cemitério e aproveito faço limpeza em volta de tudo... O Posto tem uma roça que é distribuída às velhas. É o Posto que toca, os funcionários que tratam dela. Se mais tarde os dois funcionários não derem conta, eu reúno o pessoal para dar uma mão na limpeza. Porque um dia é suficiente. Na hora de quebrar, eles também dão uma mão. O que é muito justo. Eles não ganham nada, mas é justo.

Há situações em que o trabalho indígena é remunerado, como por exemplo relata o chefe do Vanuíre:

No caso da construção que está sendo feita agora, a mão-de-obra especializada veio da cidade (pedreiro) e a mão-de-obra sem especialização, rústica, foi recrutada aqui mesmo e é paga como diarista. O padrão de pagamento é o externo, para não gerar aquilo que já foi dito: dar emprego aqui para dois, pagando muito mais que lá fora e todo mundo querer trabalhar, não querer mais trabalhar lá fora. Isso geraria problema. Com relação ao pomar, convoca-se os índios para ajudar, no fim de semana, ou os civilizados (residentes na área) que dão uns dias de trabalho para o Posto. Faz-se a limpeza do pomar, que é um trabalho mais pesado. Esse não é remunerado, porque são eles mesmos que utilizam as frutas.

Roça para ser distribuída pelas velhas, frutas que todos comem — sempre se encontra justificativa para usar a força de trabalho indígena e não remunerá-la. Evidentemente, o que fazem

os chefes de Posto não é nada diferente do que sempre fez o serviço de assistência. Estes dados mostram apenas a realidade da ação indigenista brasileira exercitada no Estado de São Paulo³⁵.

Os funcionários da FUNAI aprenderam, através de sua experiência e das orientações que recebem da administração central, a justificar, em nome do benefício do índio, tudo o que se faz no âmbito do Posto Indígena. A FUNAI dá uma grande arma aos seus funcionários: sempre poder falar em nome da assistência e da proteção. Como nada é discutido, nada é avaliado do ponto de vista do índio, mas sempre do ponto de vista da própria FUNAI; como tudo depende da ação do chefe de Posto, certamente, quando alguma coisa funciona, não importa como, isto constitui-se em uma vitória, em uma conquista a mais do chefe de Posto.

Alguns têm dúvida, por exemplo, se o Posto pode ou não ter uma roça própria; mas não têm dúvida se podem ou não usar o trabalho indígena. Um dos chefes de Posto entrevistados avalia os índios da seguinte maneira:

Os índios aqui, quase na sua totalidade, são ótimos. Você convoca eles para uma limpeza, vem todo mundo... De modo geral, os índios aqui são bons, são obedientes, são carinhosos com o pessoal deles, tratam bem a mulher. Quando têm dinheiro procuram comprar roupas. Em outras aldeias, o índio não se preocupa com a mulher. Eles são honestos, praticamente não há problema de roubo; briga é muito difícil, aqui é só briga de boca. Em comparação a outras aldeias que eu conheço, esses índios daqui são santos. Agora, tem as exceções...

35. Conforme Delvair M. Melatti (Op. cit. p. 76-77), em 1970, o chefe do Icatu concebeu um plano de "roça coletiva", autorizado pela FUNAI em julho de 1971, de dez aldeias cuidadas por dois funcionários do Posto. "Está isolada das roças indígenas. As sementes e as inseticidas são enviadas pela Ajudância de São Paulo. O chefe escala os dias em que os demais índios deverão trabalhar na 'roça coletiva'. Trabalham em grupo, durante dois ou três dias por semana, na época do plantio e colheita dos cereais. Quando há excesso de serviço durante a colheita, trabalham de 15 a 21 dias seguidos, não recebendo gratificação. Algumas mulheres participam da colheita e as crianças não as acompanham... Um informante Kaingáng acha este método de trabalho desagradável, pois atrapalha o desenrolar das atividades em suas roças individuais, atrasando o serviço agrícola. Chegou à conclusão que 'por isso os índios não melhoram, pois são obrigados a trabalhar de graça'. Tanto este informante, como os demais índios dos outros Postos, não aceitam este esquema de trabalho e não compreendem porque são obrigados a fazer estes serviços gratuitamente, sendo que há preocupação constante de alimentar a família". A autora verificou situação semelhante no Vanuïre, em função de um "Plano Agrícola" posto em prática pelo chefe de Posto.

Ou então, como disse outro chefe:

Accontece que o Kaingang é mais fácil de manipular, mais fácil de manejar. O Terena não. É índio mais individual, principalmente os que já têm roças grandes.

Equilibrando as despesas dentro dos pequenos orçamentos, o chefe de Posto precisa lançar mão dos mais variados recursos para suprir as necessidades do Posto e as suas próprias. Não é só a assistência médica que exige a manutenção de amizades com os fornecedores de serviços das redondezas dos Postos. Precisa ser amigo do médico para conseguir consultas, do prefeito para obter condução e reparos nas estradas de acesso ao Posto e assim por diante.

Como funcionário federal, o chefe não é autoridade apenas dentro da reserva, é também na região. Todos procuram manter boas relações com um funcionário federal. Forma-se então uma rede de relações entre autoridades e cidadãos "importantes", onde o chefe de Posto pode acabar por dever favores.

O chefe do Icatu dá-nos um bom exemplo disto:

Meus melhores amigos são o prefeito e o delegado, genro do prefeito. Tenho boas amizades com a polícia; a gente precisa deles, às vezes a turma vai a um bar, bebe demais, a gente vai, dá uma prensa e eles me ajudam.

As relações dos chefes com as pessoas da região estendem-se aos compradores da produção indígena e aos fazendeiros que empregam índios.

O chefe do Icatu relata que:

A FUNAI nem no curso disse quais eram as tarefas específicas do chefe de Posto. Conforme vai se apresentando, surge um problema, a gente mesmo que é a pessoa máxima dentro da área, então a gente tem que resolver. É uma briga, é um civilizado querendo explorar o índio, então a gente sempre está de olho. É um negócio que índio quer fazer com branco, tem que vir pedir autorização; a gente vai supervisionar, vai ver se realmente aquilo que ele está comprando, o negócio que ele vai fazer com o índio é correto, se ele está pagando preço certo... Conheço todos os compradores da produção indígena. Em Braúna, existem quatro ou cinco máquinas que compram cereais. Todas as vezes que eles vão vender eu peço para eles correrem todas as máquinas e ver o melhor preço. Mas antes de vender ele vêm com a relação de preços. As vezes alguém paga um pouco menos mas vem com o caminhão buscar, fornece sacaria. Então a gente vai, escolhe e vê qual é o melhor preço e pede ao índio, aliás mostra a eles que é mais negócio vender para Fulano de Tal... Quando tem alguém mais retraído que quer vender alguma coisa, pego o meu carro, vou junto e procuro um preço melhor.

Além do relacionamento amistoso que os chefes de Posto mantêm com fazendeiros, a movimentação da mão-de-obra que trabalha nas fazendas está sob o seu controle. O chefe do Araribá, por exemplo, conta:

Aqui no Araribá, os índios já estão acostumados a trabalhar nas fazendas e o relacionamento com os administradores é bastante fácil. Há duas fazendas que mais empregam serviço. O índio não é obrigado a ir, só vai quem quer. O trator vem todo dia buscar e traz de volta. Vai homem, mulher, às vezes, é paga pela metade, dependendo do serviço que faz. A criança sempre ganha menos. Não tenho interferência nenhuma, só quando o administrador faz alguma queixa, ou quando sei que o fazendeiro paga menos do que se paga normalmente. O trabalho nas fazendas é o único jeito do índio ganhar algum dinheiro, porque só com a roça não dá mesmo para nada.

Importante registrar que os chefes de Posto, do mesmo modo que os índios, fazem um diagnóstico da condição indígena na reserva bastante realista. Os três entrevistados admitem que o maior problema dentro da reserva é o da alimentação e da falta de condições para a plantação familiar. Um deles afirma:

O grande mal do trabalho diarista é esse: ele garante pelo menos a sobrevivência, embora em níveis críticos. O índio que está acostumado a receber 50, 60 cruzeiros por semana como diarista, quando recebe 4.500 cruzeiros do que colheu ele acha que está com um dinheiro na mão, se esquece do que passou. A época da colheita coincide com a época de melhor oferta de emprego no amendoim, milho etc. Então ele recebe bom salário, além daquilo que tirou de sua própria colheita. Uma família com três meninos com capacidade de trabalho pode tirar 200 cruzeiros por dia, até 300, na colheita de amendoim. É uma época de festa, faz-se verdadeira esbanjação: compra-se caixa de foguetes, vai-se à cidade e volta-se de táxi, pagando 100 cruzeiros o táxi, em lugar de voltar de ônibus. Logo em seguida entra o período crítico: a entressafra. Como não há condições para armazenar, pois cada um teria que ter seu paiol, e não há mais madeira por aqui, então o que acontece: ele vende todo o milho, como consequência, não pode criar uma galinha porque não tem milho para ela — tem índio que compra galinha para comer, compra ovo, embora morando na zona rural. No período crítico, não há serviço, não tem nada armazenado, não tem a semente para plantar, aí começam a trabalhar de bóia-fria, comer às vezes uma vez por dia. Começam a produzir menos no trabalho, e seria hora de trabalhar dobrado, para fora e para eles, mas mal alimentado cai a capacidade de trabalho. Quando ele começa a se recuperar, inicia-se novo ciclo. Isso vem há anos, há gerações.

O chefe de Posto pode facilitar ou dificultar a utilização da mão-de-obra indígena. O chefe do Icatu relata uma passagem significativa:

Os índios daqui trabalham para um sitiante aqui do lado. Antes trabalhavam para um tal de Bordam e eu não me dava com ele; houve uma passagem muito triste; por causa dele quase morre uma criança daqui; ele não quis fazer uma corrida de carro para levar a criança no hospital em Penápolis. Depois disto eu mandei passar um cadeado no portão da estrada interna do Posto, que ele sempre usava.

A criação de bicho-da-seda no Araribá, por exemplo, passou toda para o fornecimento da Fiação Bratac. Através de alguns acordos que o chefe de Posto estabeleceu com o gerente da Fiação, tais como adiantar dinheiro para os índios produtores, a entrada da Bratac no Araribá foi facilitada.

Assim é que devido à necessidade de improvisação que se impõe ao chefe, no quadro das relações que estabelece com os fornecedores de serviços locais, ele pode se transformar progressivamente em agenciador da produção e do trabalho indígena.

A tutela, pensada inicialmente como proteção aos grupos indígenas, transforma-se em instrumento de dominação, na medida em que deve realizar a política de integração destes grupos à sociedade nacional. Interpondo-se entre os grupos indígenas e a sociedade, o serviço de assistência toma para si o papel de conduzir o processo de integração da população indígena na estrutura de classes.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A terra, na organização social primitiva, tribal, fornece as condições materiais de existência; não é apropriada através de nenhum instrumento jurídico e nem individualmente, em parcelas. O uso da terra é a apropriação da Natureza, garantia básica, material, da reprodução de um grupo humano. Este uso está condicionado apenas à existência de uma comunidade que regula a organização do trabalho e as relações entre os homens. Pertencer à comunidade é, portanto, a única condição para se ter acesso aos recursos que proporcionam a vida. Para as sociedades indígenas onde vigora a mediação da comunidade e a produção de valores de uso, a apropriação da terra se iguala às condições mesmas de existência.

Quando estas sociedades deparam-se com a propriedade privada e são alcançadas pelo capital, a propriedade da terra

transforma-se então em problema, na luta principal. Antes mesmo da dissolução das relações de produção primitivas, há que se garantir a posse do território. O movimento de expansão do capital sobre o campo impõe às sociedades indígenas o cerco da propriedade privada.

A esta sujeição, os grupos indígenas brasileiros reagem e lhes restava apenas a fuga para matas ainda não ocupadas; recurso que ao longo do tempo se esgotou. A própria sociedade que está se expandindo intervém nas comunidades remanescentes através de missões religiosas ou de postos do serviço de proteção oficial. Esta intervenção retardou a expropriação imediata, ainda que seu intuito fosse o de estender seu domínio sobre os povos indígenas. Deste modo, o Estado ou a Igreja aparentemente substituem a mediação da comunidade como garantia da posse da terra, impondo-lhes uma forma peculiar de existência — a reserva indígena. Este fato, por si só, representa uma série de limitações.

Como populações reservadas, portanto fixadas, vão assistindo ao esgotamento dos recursos naturais, através da ação predatória exercida mais pelos invasores de suas terras e pelo próprio serviço de assistência do que por elas mesmas.

O esgotamento de recursos naturais, somado ao estreitamento progressivo das relações com a sociedade nacional, acabam por impor a estas populações a condição de pequenos produtores agrícolas, participantes menores do mercado capitalista regional. Como tal, enfrentam adversidades para conquistar um lugar no mercado: contando com recursos muito simples para a produção, vêem-se obrigados a enfrentar árduas condições de trabalho, que acabam por canalizar a maior parte do seu tempo em esforços na produção de bens para a troca. Somente assim conseguem obter produção em quantidade que, apesar de pequena, é comercializável. Deste modo, vão se igualando ao pequeno produtor agrícola nacional.

A Natureza, que antes era o arsenal, devastada deixa de propiciar os recursos necessários à subsistência. O que já ocorre em boa parte das reservas indígenas é que bens de diversos gêneros não podem mais ser produzidos — não há mata, portanto não há caça, frutos, fibras, ervas; não há rios que proporcionem pesca; não há onde procurar argila de boa qualidade para cerâmica etc. Quando a situação chega a este ponto, também o serviço de assistência já não está mais fornecendo as panelas, os facões, o machado, o anzol etc., isto é, os bens que fornece com certa regularidade aos grupos indígenas menos integrados. Quando o índio já se transformou em pequeno produ-

tor agrícola, na melhor das hipóteses recebe do serviço de assistência sementes, remédios ou acesso a um arado de tração animal e pouco mais que isto.

É um processo irreversível no qual se exige dos produtores indígenas cada vez mais tempo de trabalho para a produção agrícola mercantil, vinculando-o intimamente a uma economia monetarizada. Fecha-se, assim, o processo da circulação simples, dado que produzem para obter dinheiro e com este comprar as mercadorias necessárias ao consumo familiar.

A introdução da economia montária faz com que as populações indígenas se voltem principalmente para a aquisição da moeda, pois, afinal, já perceberam, é a garantia da sobrevivência.

Enfrentando as condições adversas da pequena produção agrícola, são compelidos a lançar mão do trabalho assalariado para ter acesso regular ao dinheiro. É um processo contraditório, marcado por uma política indigenista que, em atendimento a interesses nacionais, pretende a transformação do índio em trabalhador produtivo.

A contradição que caracteriza a política indigenista não é nova; vestindo outra roupagem depois da criação da FUNAI, o serviço de proteção serviu para amortecer os conflitos advindos da expropriação das terras indígenas. O indigenismo oficial, na sua proposição de "integrar" pacificamente o índio na sociedade nacional, interferiu nos hábitos e costumes tribais com maior ou menor vigor, dependendo das mudanças na direção do organismo protetor, que oscilava conforme a política nacional. No entanto, sob dois aspectos nunca houve oscilação: a interferência deliberada no sistema político tradicional e o treinamento do índio para o trabalho assalariado.

O resultado da ação indigenista, mesmo precário, tem sido conseguir reter um pouco da terra dos índios. Mas este resultado leva ainda mais longe a contradição desta ação. Afinal é o Estado que garante a manutenção das terras indígenas, em oposição aos interesses da burguesia no campo. A estrutura agrária brasileira é caracterizada por uma alta concentração da propriedade da terra, fato que ainda motiva a expropriação da pequena propriedade, das terras sob posse, das terras devolutas e, portanto, também das terras indígenas. Esta é uma das razões que colocam a questão indígena dentro da questão agrária.

Mais integrados ou mais isolados, os grupos indígenas são dependentes da FUNAI — principalmente porque é o Estado que garante suas terras. A mediação do Estado, que aparentemente substituiu a entidade comunitária nos seus aspectos mais impor-

tantes — acesso à terra e liderança política —, é contraditória pois, ao garantir acesso à terra, desintegra a comunidade original no esforço de integrá-la à “comunidade” nacional. Por isto o Estado, através do serviço de assistência, procura ser também o mediador das relações de classe a que as populações indígenas estão submetidas.

A situação dos índios no sul do Brasil, e em especial em São Paulo, dá transparência ao papel da FUNAI e pode estar apontando o destino dos grupos mais isolados. O que faz a FUNAI em reservas de grupos integrados? Não há cultura a ser protegida, também não há matas a preservar. Resta ao chefe de Posto, que não é proprietário, realizar o sonho de igualar-se aos fazendeiros da região, cumprindo seu papel de autoridade federal. Como chefes, agem em função das determinações da administração central, tomando para si o encargo de transformar cada reserva em empresa produtiva. Mesmo improvisando, dadas as limitações financeiras, tentam propor e realizar projetos econômicos lucrativos.

A comunidade indígena, já tão transfigurada, submete-se passivamente à administração oficial vendo ruir a antiga vitalidade de sua cultura, assumindo por vezes uma etnicidade este-reotipada para poder preservar a pequena parcela de terra que lhe é permitido usar. Reclamações e reivindicações são canalizadas através das vias administrativas, desestimulando-se qualquer forma de manifestação espontânea. O serviço de assistência impõe, assim, à comunidade, a ordem de que necessita para a realização de suas tarefas burocráticas. Sintomas ou tentativas de se rebelar contra a ordem estabelecida são abafados tão logo se localize o sabotador interno.

Ao índio, utilizado constantemente pelo serviço de assistência como mão-de-obra, não faz diferença trabalhar para a FUNAI ou para o fazendeiro. Aliás, trabalhar para o fazendeiro é mais seguro porque representa salário certo e os projetos da FUNAI nem sempre têm sucesso.

Como produtores agrícolas e como trabalhadores assalariados também não têm a liberdade que, aparentemente, o capitalismo oferece. Sob a justificativa de ser responsável pelos tutelados que residem nas reservas, o chefe de Posto está sempre “orientando” os índios no sentido de “escolherem” o melhor comprador para os seus produtos ou fazendeiro que oferece melhores condições de trabalho.

No seu papel de mediador das relações de classe, na aparência percebidas como relações étnicas, o serviço de assistência acaba por se transformar em agenciador da produção e da

força de trabalho indígena. No que se refere ao emprego de trabalhadores indígenas, isto representa uma série de vantagens para o fazendeiro. Em primeiro lugar, o índio é um trabalhador que tem onde morar, que complementa sua alimentação com produtos ou com dinheiro proveniente de sua lavoura. Em segundo lugar, ele é tutelado; isto significa que é o Estado que responde por ele e que lhe fornece os benefícios da previdência social.

Se a população indígena brasileira não fosse numericamente tão reduzida, poder-se-ia dizer que as reservas indígenas constituem-se em viveiros de força de trabalho. Com a dupla vantagem, para o capital, de que o custo de reprodução da força de trabalho é muito baixo, uma vez que o Estado assume parte dos seus custos e a produção familiar, outra. Em escala bastante reduzida, é isto que ocorre nas reservas de São Paulo.

É um índio diferente dos índios tribalizados. É um novo tipo de índio, que trabalha e produz através da mediação do Estado, mediação contraditória que, ao mesmo tempo que o leva ao extermínio, garante-lhe o fator fundamental da sua reprodução como índio — a posse da terra.

Assim, as comunidades indígenas integradas têm sua própria história projetada na dimensão histórica da sociedade nacional. Como segmento desta, à sua condição de exploradas, soma-se o componente étnico que lhes atribui uma identidade, isto é, a especificidade que as acompanha no quadro da contradição mais ampla que está na base da sociedade dominante.

LÚCIA HELENA RANGEL

Professora de Antropologia da Pontifícia
Universidade Católica de São Paulo.

ALDEIAS LIVRES GUARANI DO LITORAL DE SÃO PAULO E DA PERIFERIA DA CAPITAL

LOCALIZAÇÃO

Além dos Postos Indígenas da FUNAI, Araribá, Vanuíre e Icatu (situados no interior do Estado) e P. I. Peruíbe (no litoral sul), onde os índios Guarani vivem junto aos Kaingang, Terena e mestiços, encontram-se nas encostas da Serra do Mar e na periferia da capital cerca de seis aldeias Guarani e dois núcleos familiares, em territórios ocupados livremente, independentes da assistência da FUNAI.

Estas aldeias são formadas pelos Guarani que vêm migrando do sul do país acentuadamente no decorrer deste século e pelos que aqui resistiram, denominados pelos Guarani do sul de Tupi-Guarani ou Xiripá. Esses remanescentes índios da costa concentraram-se, nas últimas décadas, nas regiões de Peruíbe e Itariri, conservando parte de seu território que hoje abriga também as famílias MBY'A¹, originárias do sul.

As aldeias Guarani não-assistidas pela FUNAI foram formadas ou preservadas pela vontade própria das famílias indígenas, segundo sua específica mobilidade social, independentemente da FUNAI, ou do antigo SPI (Serviço de Proteção ao Índio). Sua formação contraria fundamentalmente a origem dos Postos Indígenas do Interior e do Posto Indígena de Peruíbe, para onde a maioria dos índios foi levada artificialmente. Este Posto foi criado para absorver os índios de Peruíbe, antes numerosos, antigos ocupantes da área, e dos desterrados de Abarebebê, onde sobrevivem apenas as ruínas do convento. No momento de sua criação, foi desarticulado o P. I. Itariri, com um pequeno contingente populacional que se pretendia juntar à população de Peruíbe. Esta

1. MBY'A quer dizer estrangeiro, estranho, aquele que vem de fora, de longe, segundo informação do cacique José. Os Guarani da costa assim se referiam aos Guarani que vieram do sul.

pretensão não se consumou e os Guarani de Itariri continuam até hoje em sua aldeia.

O Posto Indígena de Peruíbe chamado pelos Guarani de aldeia do Bananal, como todo Posto Indígena Guarani, apresenta uma população mista composta de índios Tupi-Guarani, MBY'A mestiços e brancos que se relacionam problematicamente.

Devido a sua função de administrar, o Posto acaba impondo modelos externos à sociedade indígena, tanto no que se refere ao trabalho (sistema de produção e comércio de alimento), à moradia (casas construídas e dispostas contrariamente ao padrão Guarani) e ao convívio social. Assim, no intuito de absorver os agregados à sociedade indígena ou os elementos transitórios desta mesma sociedade, a FUNAI, como agente administrativo exterior, passa a interferir diretamente na dinâmica social Guarani até que esta se desintegre ou, por seus mecanismos próprios, resista, expelindo os elementos não-integrados de fato ao seu modo de vida e não respeitosos à sua organização interna.

Como o chefe do Posto e o aparato administrativo da FUNAI são outra fonte de poder de decisões quanto ao uso do espaço físico da aldeia, em geral a decisão de não aceitar um indivíduo ou família em determinada comunidade Guarani (poder interno) esbarra com a anuência da chefia externa, ou vice-versa.

Há pouco tempo, os Guarani da aldeia do Bananal expulsaram várias famílias de mestiços e brancos, permitindo somente a permanência daqueles cuja convivência é pacífica, em virtude do acatamento e respeito aos seus princípios internos e ao cacique.

A aldeia do Bananal é composta de dois subgrupos diferentes, os Tupi-Guarani (com alguns casamentos entre brancos) e os Guarani MBY'A que lá estão há menos tempo.

As aldeias Guarani livres estão assim distribuídas no Estado: no litoral sul, nos municípios de Itanhaém e Itariri, situam-se as aldeias do Rio Branco e Itariri, e, no litoral norte, as aldeias do Rio Silveira no município de São Sebastião e Boa Vista em Ubatuba. Na periferia de São Paulo encontra-se a aldeia da Barragem (junto à represa Billings), chamada pelos índios de "Morro da Saudade", à qual se integra socialmente o núcleo do Cruçu situado na mesma região. Próximo de Itapeçerica da Serra temos a aldeia de Mboi-Mirim.

Na capital, nos bairros da Barragem e do Jaraguá, e, no litoral, em Mongaguá, Peruíbe e Juqueí, famílias Guarani vivem semiintegradas às populações regionais, mantendo vínculos sociais e políticos, em graus variados com as diversas aldeias.

QUADRO GERAL DAS ALDEIAS GUARANI — CAPITAL E LITORAL DE SÃO PAULO

ALDEIAS	MUNICÍPIO	ÁREA APROXIMADA	POPULAÇÃO	SUBGRUPO GUARANI PRÉ-DOMINANTE	TEMPO DE EXISTÊNCIA (EM 1984)
MORRO DA SAUDADE	São Paulo	8 alqueires	35 famílias	MBY'A	20 anos
CRUCUTU	S.B. Campo	18 alqueires	2 famílias	MBY'A	8 anos
MBOI-MIRIM	São Paulo	11 alqueires	6 famílias	MBY'A	17 anos
JARAGUÁ	São Paulo	1 alqueire	1 família	MBY'A	25 anos
RIO BRANCO	Itanhaém	350 alqueires	10 famílias	MBY'A	>80 anos
BANANAL (P. I. PERUÍBE)	Peruibe	240 alqueires	20 famílias	Tupi-Guarani e MBY'A	>90 anos
ITARIRI	Itariri	400 alqueires	7 famílias	MBY'A e Tupi-Guarani	>90 anos
SILVEIRA	São Sebastião	350 alqueires	7 famílias	Tupi-Guarani e MBY'A	>90 anos
BOA VISTA	Ubatuba	250 alqueires	16 famílias	MBY'A	42 anos 17 anos

NOTA: Em dezembro de 1983, a SUDELPA iniciou a demarcação das terras Guarani. Em breve, poderemos apresentar um quadro definitivo das áreas das aldeias.

As aldeias de São Paulo estão inseridas em terras que variam de 8 a 400 alqueires aproximadamente, mas a importância política e social desses núcleos não depende da sua dimensão e sim do contingente populacional e do grau de coesão social, que é determinado principalmente pela liderança religiosa local. Podemos ver estão uma aldeia com cerca de 8 alqueires de área total, abrigando cerca de 30 famílias nucleares enquanto outras de 400 alqueires agregam 7 ou 8 famílias.

PEQUENO INFORME SOBRE AS ALDEIAS INDEPENDENTES

Aldeia Morro da Saudade

A aldeia da Barragem (denominada Morro da Saudade ou Vila Guarani) está localizada a leste do município de São Paulo, junto à represa Billings, a 10 quilômetros do bairro Colônia, no Distrito de Parelheiros. Circundam-na sítios de pequenos produtores, casas de campo e vastas regiões de terra pertencentes à Eletropaulo.

Um dos limites da aldeia é com um terreno da Rádio Tupi, cuja sede e instalações estão desativadas desde o final de 1981. Este terreno, caminho de passagem ao Bairro da Barragem, abrigou durante certo tempo uma família Guarani e até hoje os índios o ocupam, utilizando a água do lago por eles construído.

A aldeia situa-se a 60 quilômetros do centro de São Paulo e, apesar da facilidade de acesso por carro, por meio de transportes coletivos o percurso é demorado (mais ou menos 4 horas de viagem) e caro, uma vez que do bairro de Colônia até à Barragem não há ônibus e o trajeto só pode ser feito por uma lotação, cujo preço e horário não são fixos.

Como os meios de subsistência do grupo são precários e a área da aldeia se restringe a 8 alqueires, esses Guarani locomovem-se com frequência à aldeia do Rio Branco para tirar proveito dos recursos da Serra do Mar.

Os índios que trabalham como diaristas nas chácaras vizinhas são aqueles que não fazem parte da população fixa da aldeia e que acham ser esta uma forma imediata de conseguir dinheiro para prosseguir viagem ou retornar à sua aldeia. Os Guarani da Barragem vêm aperfeiçoando um sistema de comercialização do artesanato, em função de um controle interno da comunidade.

Em razão do fácil acesso a esta aldeia, grande quantidade de pessoas e entidades, com valores e propósitos muito heterogêneos, procuram interferir, cada qual com uma sugestão dife-

rente (mas quase sempre preconceituosa), nos hábitos de trabalho (da roça ao artesanato), educação e higiene.

Entre as aldeias de São Paulo, Morro da Saudade, apesar da sua pouca terra, é a que mais vem aumentando em população. Atualmente, o número de pessoas que lá vivem oscila de 120 a 140 entre a população estável e a flutuante (parentes e amigos). Apesar das condições físicas precárias, esta aldeia é um dos pontos políticos mais importantes devido a sua liderança religiosa, atraindo várias famílias que acabam ali se fixando.

Nos últimos anos, ela se tornou um ponto importante de passagem dos Guarani que transitam do sul ao litoral e vice-versa. É um local estratégico para o encontro e troca de informações. Apesar das dificuldades, os Guarani que vivem nesta aldeia jamais pensam em abandoná-la.

A história de sua formação é contada mais adiante no depoimento do índio Nivaldo.

Crucutu

Crucutu é uma região próxima à Barragem localizando-se cerca de 5 quilômetros além da comporta que atravessa a represa. O trajeto, para quem não tem carro, deve ser feito a pé pois a lotação só faz o percurso Colônia-Barragem. Ali, predominam chácaras de proprietários japoneses, com grandes plantações de verduras comercializáveis.

Num terreno de cerca de 18 alqueires desde 1976 aproximadamente vive uma família extensa Guarani, integrada ao quadro social da aldeia Morro da Saudade (Barragem). Há plantações de banana e cana feitas pelos índios. Os Guarani da Barragem e do Crucutu eventualmente trabalham em mutirão nas roças de milho e feijão.

Por ter área superior à da aldeia da Barragem, que abriga muitas famílias, e pela boa qualidade da terra para o plantio de alguns gêneros, o terreno do Crucutu apresenta-se como recurso indispensável aos Guarani da Barragem.

Outro grupo familiar já morou na região. Mas, depois de ameaçados, abandonaram o local. Tiveram sua casa derrubada por homens que se achavam com direito sobre a terra, temerosos de que, com a proliferação dos índios, se tornasse impossível sua expulsão. Em vista de outras ameaças recebidas posteriormente, os Guarani resistem em aumentar o número de famílias no Crucutu com medo de represálias. Entretanto, garantem o terreno com uma ou duas famílias, esperando a ocasião propícia e segura para uma ocupação definitiva.

Aldeia de Mboi-Mirim

Encontra-se próxima de Embu-Guaçu, no quilômetro 30 da Estrada Mboi-Mirim, perto da divisa com o município de Itapeerica da Serra. Totalmente inserida no Instituto Rural Cardeal Agnelo Rossi, da Arquidiocese de São Paulo, a área ocupada pelos índios é de cerca de 11 alqueires. O trajeto até a aldeia é bem acessível e há uma trilha de 500 metros, ligando-a à estrada.

Nos anos 60, este grupo originário do rio das Cobras chegou à aldeia da Barragem, em São Paulo. Algum tempo depois, por questões políticas, este grupo familiar aceitou o convite do padre José, coordenador do Instituto Rural na ocasião, para que fosse viver no local, num alojamento de madeira compartimentado, onde estão até hoje.

Plantam milho, mandioca e feijão, tirando pouco proveito da terra. Assim como os Guarani da Barragem, viajam frequentemente ao vale do Rio Branco, em busca de recursos. Devido às precárias condições físicas do local, a venda do artesanato é a principal fonte de subsistência.

Na área do Instituto, moram ainda algumas famílias de brancos, em geral operários, que não cultivam as terras por trabalharem fora. O Instituto Rural que, em sua sede, oferecia assistência e promovia atividades educacionais e religiosas aos moradores brancos, está há vários anos totalmente desativado.

Aldeia do Rio Branco

Localizada no município de Itanhaém, a aldeia do Rio Branco dista cerca de 15 quilômetros do mar, no vale do Rio Branco, próximo à Serra do Guapewuvu. Partindo de São Paulo, o acesso é feito pela Rodovia Pedro Taques até o quilômetro 100, onde se inicia uma estrada de terra, de cerca de 30 quilômetros, que vai para Porto Velho. A aldeia situa-se a 10 quilômetros do ponto até onde é possível o trânsito de veículos, e este trecho tem de ser feito a pé, pela mata. Os Guarani da Barragem e de Mboi-Mirim fazem, habitualmente, todo o percurso a pé, cortando caminho pelo mato num total de 37 quilômetros que levam 8 horas para percorrer.

A aldeia do Rio Branco está localizada na Serra do Mar, região chuvosa e quente, propícia para o cultivo de banana, milho, arroz e feijão. Uma das maiores queixas dos Guarani que lá residem é a grande quantidade de borrachudos, que atrapalham

sobretudo as atividades na roça, pois suas picadas às vezes infeccionam, provocando feridas difíceis de curar. Este é um motivo bastante enfatizado pelos Guarani da Barragem para explicar por que não permanecem muito tempo na região, apesar da existência de caça e de bastante terra.

Nas suas matas, ainda se encontram alguns animais de pêlo: veado, paca, cachorro-do-mato, porco-do-mato etc., e vários tipos de ave.

Os meios de subsistência, além de alguma caça e pesca, vêm de pequenas roças familiares de milho, arroz, feijão e raízes.

O artesanato do Rio Branco é vendido na cidade de Itanhaém, nos períodos de férias, quando aumenta o afluxo de turistas, e, no decorrer do ano, em Santos, cidade mais populosa.

A aldeia formou-se há mais de oitenta anos, quando um grupo MBY'A se deslocou, provavelmente do leste paraguaio e nordeste argentino, para o litoral de São Paulo, fixando-se na região. Segundo o Capitão Zezinho, remanescente dos primeiros Guarani que lá chegaram, o Grupo recebeu do Governo, em 1957, quando seu pai Francisco de Oliveira era o Capitão, a área de 350 alqueires ao longo do Rio Branco. Atualmente a aldeia é circundada por três grandes fazendas de banana: São Pedro, Mambu e Áurea.

Vivem na aldeia cerca de 40 pessoas (10 famílias), em casas distribuídas numa faixa de mais ou menos 3 quilômetros. A maior parte das famílias dessa aldeia descende de famílias que vieram do P. I. Mangueirinha, no Paraná.

Aldeia do Rio Silveira

Encontra-se no litoral norte do Estado de São Paulo no município de São Sebastião, distante cerca de 15 quilômetros da estrada que liga Bertioga a São Sebastião, na região de Barra do Una. Está situada nas cabeceiras do rio Silveira, próxima ao rio Una e seus afluentes e tem cerca de 300 alqueires.

Esta aldeia formou-se na década de 40. Em seu cemitério estão enterrados três caciques que a lideraram e outros Guarani que lá viveram.

Atualmente, 7 famílias têm residência fixa na aldeia, embora ela abrigue vários Guarani de outras regiões que para lá se dirigem em busca de recursos naturais.

Os Guarani do Silveira têm uma criação de galinhas, relativamente grande, para consumo próprio.

Na região compreendida entre a cidade de São Sebastião e Bertiooga, onde se situa Barra do Una, estão se intensificando aceleradamente as especulações imobiliárias, tornando turísticos alguns povoados cujo acesso foi facilitado pela construção da estrada Rio—Santos e da estrada Mogi—Bertiooga.

A aldeia do Rio Silveira é considerada por muitos Guarani de São Paulo como a que apresenta condições físicas mais apropriadas ao seu modo de vida. A terra é de boa qualidade para a agricultura, prevalece na região a mata nativa, existindo árvores de porte e palmito silvestre. Segundo os Guarani da Barragem e de Ubatuba, essa é a região do litoral onde existia mais caça.

As atividades de subsistência são basicamente as roças de milho, mandioca, batata-doce e feijão, caça e pesca. Comercializam, para obtenção de dinheiro, algumas caças pequenas e artesanato, que são vendidos em Barra do Una, Bertiooga, Mare-sias e São Sebastião.

As terras desta aldeia hoje estão ameaçadas pela invasão de pretensos proprietários que nunca as ocuparam, mas as reclamam com base em título de propriedade e pretendem implantar projetos imobiliários turísticos e agropecuários, tendo já destruído grande área de mata natural.

Por intermédio do Centro de Trabalho Indigenista, a comunidade Guarani do rio Silveira propôs duas ações com base no artigo 198 da Constituição Federal e na Lei 6.001 — **Estatuto do Índio** — que assegura as terras indígenas para usufruto exclusivo das suas comunidades.

Estes processos correm na Justiça em São Sebastião, tendo o juiz concedido liminar favorável à comunidade Guarani. Apesar disso, as terras indígenas da aldeia do Rio Silveira continuam ameaçadas com a invasão sistemática dos pretensos proprietários que, embora sem autorização e desrespeitando o parecer judicial, continuam invadindo a área.

Aldeia Boa Vista

Localiza-se no sertão do rio Pró-Mirim, 20 quilômetros ao norte da cidade de Ubatuba, centro urbano essencialmente turístico.

Esta aldeia formou-se há aproximadamente 17 anos, com três famílias que abandonaram a Aldeia do Rio Silveira, devido a uma cisão política. A área ocupada pelos Guarani é de cerca de 250 alqueires e a população atual é de aproximadamente 60 pessoas (16 famílias).

Parece que o solo da região não é muito fértil, observando-se apenas pequenas e esparsas plantações de milho e mandioca. Predominam as plantações de banana e cana. Próximo à aldeia, ainda existe palmito silvestre. As atividades de subsistência do grupo restringem-se às pequenas roças e à confecção de artesanato para venda nas feiras-livres da cidade. Alguns habitantes da aldeia trabalham, eventualmente, como diaristas em fazendas vizinhas.

As terras desta aldeia estão situadas num vale incrustado nas elevações da Serra do Mar, e totalmente compreendidas no Parque Estadual da Serra do Mar conforme o Decreto n.º 13.313 de 06 de março de 1979.

Aldeia de Itariri

Situa-se no município de Itariri, distando cerca de 13 quilômetros do centro, no bairro do Araribá, próximo à Serra dos Itatins, junto ao rio Comprido, afluente do rio Azeite. A principal via de acesso asfaltada é um desvio da Rodovia Pedro Taques, que liga as cidades de Itariri e Peruíbe (mais ou menos 25 quilômetros). De Itariri até a aldeia, pela estrada do Araribá, tem-se mais ou menos 13 quilômetros de estrada de terra, com alguns trechos intransitáveis (mais ou menos 4 quilômetros).

A área da aldeia é toda montanhosa, com alguns vales banhados por rios. O local onde estão construídas as casas indígenas, no vale do rio Comprido, é o único apropriado para a agricultura. Existem, na região, plantações de bananas e algumas árvores frutíferas.

Através de decreto de 28-01-1962, o então governador do Estado de São Paulo, Carlos Alberto de Carvalho Pinto, delimitou uma área de 809 hectares no município de Itariri, comarca de Itanhaém, para usufruto dos índios Guarani, ficando sob administração do Serviço Florestal do Estado de São Paulo. Esta área entretanto é toda montanhosa e, embora nela predomine a mata nativa de que os índios necessitam, não compreende as terras onde estão suas moradias, o cemitério indígena e a construção da antiga sede do Posto.

DINÂMICA DA MOBILIDADE GUARANI EM SEUS TERRITÓRIOS: COMENTÁRIOS

A origem das aldeias mais recentes tem história comum, decorrente do processo migratório que se estende pelos estados do Rio de Janeiro e Espírito Santo.

As aldeias mais antigas, de formação no fim do século passado, como as de Itariri e Rio Branco, atraem famílias extensas, principalmente dos postos indígenas do sul do país que, descontentes com as pressões sofridas e com o modo de vida a que são submetidas pela FUNAI, partem em direção ao litoral de São Paulo à procura de uma vida melhor, "à procura da Terra sem Males". Esse percurso não é aleatório pois vários pontos do litoral são tidos como território onde viveram seus antepassados e a perambulação e procura de fixação sempre ocorre nestes mesmos locais.

Depois de permanecerem algum tempo em Itariri e Rio Branco, as famílias migrantes do sul partem para fundar suas próprias aldeias nas regiões já conhecidas do litoral norte.

Assim, a aldeia do Rio Silveira, fundada pela líder religiosa D. Maria, vinda do Rio Grande do Sul, que hoje vive na aldeia "Boa Esperança" no litoral do Espírito Santo, tornou-se mais um ponto de passagem obrigatória para as famílias que formariam as aldeias da Barragem e de Mboi-Mirim. A aldeia "Boa Vista" originou-se de uma cisão política da aldeia do "Rio Silveira", que fez com que um grupo familiar liderado por outra líder religiosa, D. Catarina, fosse parar no sertão do rio Pró-Mirim, em Ubatuba, onde seus filhos e netos ainda vivem. As aldeias da Barragem, de Mboi-Mirim e de Ubatuba são as mais recentes e foram formadas por volta da década de 60.

Os deslocamentos dos índios Guarani, chamados de ciganos ou nômades pelos leigos, só acontecem, então, nos territórios já conhecidos e conservados a partir da visão de mundo Guarani, essencialmente religiosa.

Os aldeamentos Guarani do litoral são formados por pequenos contingentes populacionais e, apesar de terem certa autonomia política (já que cada núcleo tem seu próprio dirigente religioso e a coexistência de dois líderes de grupos familiares diferentes numa mesma aldeia é inviável), estão interligados por uma rede de relações de parentesco, de casamentos e econômicas. Invasões, desmatamentos e conflitos de terra atingem, portanto, todas as demais aldeias Guarani, que dependem do intercâmbio dos recursos existentes em cada uma delas. Os cipós, as penas, taquaras e paus usados na confecção do artesanato, a caça miúda encontrada na Serra do Mar não são propriedade apenas da comunidade que habita a região. Mesmo as roças, feitas em mutirão nas aldeias onde há mais espaço, provêm o sustento de todos os que as visitam. Sem os recursos da aldeia da Serra do Mar, as aldeias da periferia de São Paulo sucumbiriam, pois as 50 famílias que dividem um espaço infe-

rior a 20 alqueires não teriam condições de sobrevivência, apesar das doações paliativas das associações beneficentes que fervilham na capital.

A mobilidade dos Guarani entre suas aldeias faz com que o território Guarani no Estado extrapole o limite da área de suas aldeias. Com a abertura de estradas e com o crescente desmatamento junto à Serra do Mar para fins imobiliários, os Guarani vêm desviando seu trajeto, embora ainda identifiquem, com precisão e à distância, onde se situavam, e ainda se situam nas regiões não-desmatadas, as trilhas de acesso aos locais de coleta, caça, pesca, extração de matéria-prima para o artesanato e às aldeias.

O caminho que liga as aldeias da Barragem e Crucutu à do Rio Branco é o mais utilizado. Este percurso, que é feito a pé pelos índios em busca de recursos naturais e nas visitas sociais, demonstra a estratégia da localização de seus núcleos.

A sobrevivência da sociedade Guarani como um todo depende, portanto, das terras junto à Serra do Mar, da qual utilizam os recursos ao mesmo tempo que a preservam, pois sabem que a Natureza é a sua garantia de vida e de seu modo de ser. Assim, os sinais Guarani de ocupação antiga como os de ocupação recente são bem distintos dos sinais de ocupação do branco, pois visam antes de tudo a preservação das matas.

Para o Guarani, a vida, e tudo o que está diretamente relacionado com ela, é sagrada: o alimento, as plantas, o trabalho, a terra. A religiosidade que norteia toda a visão de mundo Guarani não permite que eles destruam ou retirem da Natureza mais do que o essencial, que plantem além do necessário para o consumo ou comercializem o excedente, que lutem ou usem de força, a não ser a espiritual, para defender suas terras, embora saibam que delas dependem para viver.

Entre os Guarani não existe o conceito de propriedade em relação às terras, ao espaço para se viver. As terras que abrigam muitas ou mesmo poucas famílias são consideradas **território Guarani**, que todos têm direito de usufruir.

Segundo D. Maria — líder espiritual da aldeia Boa Esperança (ES) — “a terra é um bem divino a que todo vivente tem direito”. Pensamento compartilhado por todos e confirmado pelas palavras de Honório, da aldeia da Barragem: “não existe dono da terra, o único dono é Deus. A terra foi feita para todos viverem: índios, brancos, animais e plantas”.

Há séculos os Guarani mantêm-se em contato permanente com a nossa sociedade, com a qual estabelecem relações econômicas imediatas: venda de artesanato, prestação de serviços

esporádicos remunerados, aceitação de doações (roupas, gêneros alimentícios). Isto não quer dizer que seus padrões econômicos sejam iguais aos nossos e nem que a proximidade do branco, para espanto deste, consiga interferir na autonomia da vida social e dos hábitos diários dos Guarani aldeados.

Para preservar sua autonomia, os Guarani não aceitam viver sob o controle da FUNAI, querendo ter o domínio pleno de seus territórios. (Impera entre os Guarani forte preconceito em relação aos Postos Indígenas da FUNAI, principalmente os do Estado de São Paulo onde, ao contrário das aldeias independentes, predominam, em número, os mestiços.) Quando isto não é possível, partem sempre em grupos familiares em busca de um local onde possam viver segundo seus padrões. Atualmente, um desses grupos familiares, vivendo há anos na aldeia da Barragem, está na expectativa de formar uma nova aldeia uma vez que na Barragem já se encontra configurada a prevalência de outro grupo familiar, que se fixou anteriormente.

A FUNAI, e antes o SPI, pretendia confinar todos os Guarani de São Paulo numa só reserva, em Peruíbe, onde já existe um Posto Indígena. Isto se opõe totalmente aos mecanismos de reprodução da sociedade Guarani, que são determinados justamente pela dinâmica da mobilidade das famílias entre as várias aldeias, garantia essencial da sobrevivência da sociedade Guarani enquanto tal.

DEPOIMENTO DE NIVALDO ², CACIQUE DA ALDEIA MORRO DA SAUDADE, BARRAGEM (01-02-84) SOBRE A HISTÓRIA DA MIGRAÇÃO DE SUA FAMÍLIA PARA SÃO PAULO

"Antigamente, quando eu estava no Paraná, eu não sabia como a gente vivia lá, porque lá vivi no tempo de criança.

Não tinha escola antigamente. Já tinha Posto da FUNAI mas eu não estudei porque não tinha escola lá. Mas eu trabalhava na lavoura. Mas naquele tempo, com 15 anos, quando trabalhei, era 50 mil réis, 50 cruzeiros e o adulto ganhava o mesmo.

Não aprendi a falar como o branco. Até 17 anos. Trabalhar eu trabalhava. Quando o patrão mandava eu fazia, só que falar, eu não falava.

2. Nivaldo é originário da aldeia de Palmeirinha, Posto Indígena de Mangueirinha, PR. Sua família, liderada por sua avó, fundou a aldeia da Barragem, atualmente a mais numerosa de São Paulo.

Obs.: Para facilitar a leitura, foram suprimidos alguns erros de fala e feitas algumas concordâncias gramaticais.

E vai indo, vai indo até que um pouco aprendi.

E naquele tempo, a criança não usava roupa. Meu pai não comprava, não tinha calça, não tinha nada. Antigamente era só aquele paninho de pôr nas costas, amarradinho, como camisa. Acha um paninho e põe, não tem costura nada.

Até 20 anos, eu fiquei em Palmeirinha, trabalhando na lavoura. Aí eu conheci o Posto, mas não tinha nada.

Quando tem doença os índios morrem, morrem. Nós usávamos o remédio da Natureza, mas acabavam morrendo os velhinhos, as crianças. E não tinha remédio de branco no Posto, nada.

E nós vivíamos com os Kaingang. E naquele tempo não tinha muito branco como agora, até que eu tinha 20 anos não tinha estrada, aquela estrada lá dentro da aldeia.

E eu fui crescendo. Conhecia o avô, a avó do meu pai, a avó da minha mãe que morreram só da idade. E hoje em dia quase não tem velhinho, só gente nova. Naquele tempo existia velhinho que até nem andava mais. Tinha que o neto, a neta pegar no braço para andar por aí.

Depois que nós viemos para São Paulo, eu aprendi mais a falar como branco, assim. Não aprendi tudo. Tem lugar que o branco fala e eu não estou sabendo também. Agora, de hoje pra diante, as crianças que nós temos vão aprendendo mais rápido. Eu não aprendi a escrever na aldeia. Hoje em dia mudaram a vida dos índios. Até o alimento já esqueceram.

Naquele tempo, em Palmeirinha, nasci lá mesmo, banha de porco, óleo não usava. A pessoa que fazia a comida, fazia sem banha, só um pouquinho de sal. Tinha gente que não comia sal. Mas trabalha. Planta feijão, milho, mandioca, batata, melancia, pepino. E criava bastante galinha, que nem o Jejocó lá no Silveira. Mas cada um, cada família morava longe da outra, distante de dois quilômetros. E vai indo. Mas tinha muitas famílias.

As mulheres cozinhavam. Tem ano que planta arroz então come, se não come quirera com feijão e batata, assim. Agora, hoje em dia, nossa família que cresce não conhece esse alimento, tem hora que não quer quirera com feijão. Naquele tempo, caça no mato tinha bastante, e matava mesmo. Porque o branco não entrava para caçar. Só pouco. Agora é difícil de achar a caça do mato porque já tem muita batida dos brancos e a mata não é muito grande mais.

Eu vivia no mato mesmo, e a caça pegava na armadilha. E, naquele tempo, não conhecia macarrão. E o trigo comprava pouco, mas não usava como hoje. E café não usava, só o mate de

erva. E açúcar não usava, só mel do mato. Naquele tempo, quando nós andava só no mato, procurava o mel e furava e trazia, e aquilo que era o açúcar. E palmito, alimento dos índios, comia com mel. Hoje a criançada nem sabe que era o alimento. E muito milho.

Eu saí de Palmeirinha por causa do Posto. Naquele tempo, o primeiro chefe que conheci, o Atílio. O primeiro chefe do índio³ que existiu lá. Então, quando conheci, ele já estava mandando os índios fazerem o serviço, a troca de quítera mesmo. Então duas Kaingang ficaram de cozinheira, e quarenta, cinqüenta pessoas trabalhavam no Posto, só homens. Às vezes trabalhávamos vinte dias. Até que o chefe mudou e o trabalho ficou o mesmo: faz isso, faz isso, faz isso. Obrigado fazer. Então, se não fazia por preguiça já vinha a polícia em cima da gente. Então tinha que ficar amarrado e depois levavam e ficava na cadeia dois, três dias. Depois tinha que tocar o serviço. E trabalhar sem ganhar também, trabalhar na roça. E alimento só quítera e fubá e polenta, de manhã. Todos os dias, um mês, quinze dias, até enjoava comer só aquilo. Tinha hora que ia o feijão. Agora se a gente reclamava, tinha que ficar na cadeia. Até que o Vítor entrou de chefe e nós resolvemos pensar em sair de lá. Ele mandou fazer roça de novo. Setenta alqueires mandou roçar. Aí trabalhamos, até quinze dias. Nós trabalhamos quinze dias e depois nós fugimos de noite. Porque não agüentava mais fazer isso. Fugimos por causa do chefe. Uma turma. Cinco, seis famílias, todos parentes. Minha avó era mais moça, morreu aqui. Meu avô já era morto faz tempo. Ela veio com a gente. Aí nós viemos. Famílias, todos parentes.

A primeira viagem que nós fizemos, para chegar em São Paulo, nós fizemos em três meses. A pé. O chefe do Posto não veio atrás de ninguém, porque não adianta procurar os índios que fogem. Fugiu, pronto, veio embora.

Víamos a pé, chegava a noite, nós dormíamos na beira da estrada. A gente vinha vindo, até chegar em São Paulo. Na viagem tinha mais ou menos quinze pessoas: crianças, adultos. A primeira vez que nós saímos de lá nós fomos até Itariri.

Em São Vicente, o Higino do Xapé falou que lá tinha aldeia, que era bom, que dava pra viver.

Nós tiramos passagem do Buri no Paraná, então deram passagem até São Vicente.

3. Quando se refere ao chefe, é ao Chefe do Posto Indígena da FUNAI.

Não sabíamos que tinha aldeia porque a gente não conhecia o lugar. Conversamos com Higino em São Vicente, porque ele é índio Guarani também. Aí, lá de São Vicente, o Higino conversou com o delegado. Aí então ele arrumou um carro de trem pra levar a gente para Itariri. Aí, nós fomos até Itariri. Chegamos, encontramos o Antônio Branco⁴. Também lá tinha pouca gente, a mesma coisa que agora.

Ficamos três meses, mas nós sofremos. Porque nós tirávamos palmito, fizemos trabalho e vendemos. Antônio Branco já não queria dar de graça o cacho de banana. Tinha que comprar ou senão não come banana verde. Ele estava vendendo. E ainda mais, nós éramos bastante. Crianças também bastante. Então resolvemos sair de lá. Agora, se a pessoa contava que queria sair de lá, ele não deixava sair também, o Branco. Então, uma vez, o pai falou que ia mudar para o Silveira. Então nós já estávamos até na cidade de Itariri. Quando nós chegamos lá, ficamos esperando trem que ia pra Santos. E Antônio Branco chegou na delegacia, já conversou com o delegado para prender a gente, então ele prendeu. E os homens ficaram todos na cadeia em Itariri. E as mulheres eles levaram de volta pra Aldeia, de noite. E ficamos lá uma semana de cadeia, na delegacia. Aí o marido da Tereca lá do Silveira, que tá vivendo com o Jejocó agora, que chamava João também e morava em Itariri. Ele fez força para os parentes saírem da cadeia.

Então ele conversou com o delegado: Por que motivo que meus parentes estão sofrendo aqui? Então você pode soltar porque eles não estavam matando ninguém. Os índios aqui são novos. É que não acharam bom o lugar e eles estão querendo sair, por isso que ele (o Antônio Branco) botou eles na cadeia, mas não pode fazer isso.

E depois de dez minutos já mandaram sair tudo. Com tudo foi seis dias. Porque ele, o João, não estava sabendo que nós estávamos na cadeia, porque não contaram também. E saíram todos e voltamos até Itariri na aldeia. Até três dias. E, à noite, nós resolvemos fugir. Tinha que fugir mesmo, porque não dava. Aí, de noite, nós fugimos de lá da aldeia e nós fomos até lá na Raposo Tavares. De lá que nós pegamos o trem até Mongaguá. Em Mongaguá nós chegamos seis e meia da manhã. Nós descemos lá e achamos a estrada que vai para o Rio Branco, a Sorocabana. E nós chegamos lá e quando nós chegamos lá, o capitão era bom. Era o falecido Francisco. E nós sabíamos que

4. Antônio Branco ainda hoje é cacique da aldeia de Itariri.

tinha aldeia lá, porque já contaram o pessoal de Itariri. Quando eu estava no Paraná não sabia. Quando nós viemos pra cá, já nós soubemos onde que tinha Guarani onde não tinha mais. Quando nós viemos, não sabíamos para onde ir. Então nós fomos pra Itariri, depois viemos pro Rio Branco, depois nós passamos no Silveira.

E nós chegamos no Rio Branco, em dois dias. E chegamos lá, e quando cheguei lá tudo era bom, porque na hora não se vê muita coisa também. Naquele tempo tinha bastante gente, e tinha muito mosquito também. Nem tanto como agora, mas daquilo (dos mosquitos) nós estávamos reclamando também. Aí nós fomos até o Silveira.

Do Silveira contaram lá do Rio Branco. A pessoa disse que primeiro morava no Rio Branco e depois mudaram para lá. E quando nós chegamos no Silveira estava o falecido Gumercindo. Ele também era bom, quando não bebia era cacique bom também. Quando bebia, ele mudava a vida. E brigava, mas eu não ligava. Até que nós agüentamos três meses também. Depois de três meses já fomos.

E tinha mesmo gente no Silveira. Dali de Ubatuba era tudo do Silveira, naquele tempo. E no fim nós saímos pra Serrinha. Naquele tempo, morava o Inácio que morreu em Mongaguá. E nós fomos todos, e o Inácio falou: — Se você quiser ficar, fica à vontade.

E vai indo assim e ficamos mais um mês. E aí mandaram a gente embora dizendo que nós éramos ruins que saímos de lá do Paraná porque nós estávamos devendo, porque nós matamos no Paraná. É conversa. Então as pessoas não queriam deixar lugar pra nós. Quando nós chegamos numa aldeia já tinham falado que a gente devia, que nós matamos, é conversa.

Aí nos falamos que se nós tivéssemos matado um cara, como viajaríamos com família, crianças? É porque não devia, senão não viajaria com a família.

E assim, quando nós chegamos em Itariri, já tinham falado. No Rio Branco já tinham falado assim. Nós chegamos no Silveira, já tinham falado assim. Dizem que nós somos muito valentes, não sei. Aí as pessoas tinham medo, não queriam que nós ficássemos ali. Aí nós fomos pra Serrinha, e depois nós saímos e voltamos.

Em Bertioga nós ficamos três semanas, na cidade. E depois nós saímos de lá. Em São Vicente nós ficamos um mês, só assim, atrapalhados, porque nós não sabíamos aonde ir agora. Por-

que nós já conhecemos todos os lugares e o Cacique que não quer.

Aí nós viemos assim. De São Vicente nós viemos pra São Paulo e primeiro nós fizemos assim, e depois nós voltamos pro Paraná de novo. E depois, quando nós chegamos no Paraná, já o chefe de Posto não deixava mais ficar, não tinha lugar mais pra ficar. Então nós ficamos só um mês em Palmeirinha, depois nós voltamos. E assim, assim nós chegamos até São Paulo. Naquele tempo estava o Joaquim aqui na Dutra. E eu conheci ele na cidade. Encontrei na rua e aí ele era índio também e prometeu levar na casa dele, e aí que fomos parar lá. E ficamos, ficamos assim e depois nós descemos pro Rio Branco também, segunda viagem. Depois voltamos, assim, e viemos aqui na Ponte do Socorro. Saímos do Rio Branco por causa do mosquito mesmo. No Paraná tinha, mas não igual, só pouco. Tinha dias que tinha bastante, tinha outro que não tinha. E nós ficamos na Ponte do Socorro, acho que três meses. Aí que o japonês foi lá, chegou lá, conversou com as pessoas. Eu não acreditei também porque tem muita gente que engana também. O Sessé (o japonês) chegou lá e falou que tinha lugar pra morar, trabalhar. E na primeira conversa ninguém falou pra vir aqui. E voltaram depois de quatro semanas. Depois de outra semana eles chegaram de novo. Aí falaram. Aí que o pai falou para mim: — Acho que é bom de ver o lugar, de ver como está isso aí. Se é verdade mesmo, dá pra ir morar.

Mas não vinha ninguém. Aí ele voltou de novo. Depois de uma semana ele foi de novo, aí que ele já trouxe as pessoas. Aí que eu falei pro meu pai: Agora você tem que mandar duas pessoas, uns homens, lá para ver o lugar. Pra ver se a gente gosta. Aí veio o Calixto e mais um com o Sessé. E ficaram uma semana. Pescaram peixe, mataram gambá. Naquele tempo, ninguém mexia nesse matinho também. Caçaram tatu, e depois que eles voltaram. Aí que o Calixto falou: Acho que o lugar é bom. O japonês dando a terra mesmo, acho que é bom. Aí que eu resolvi. Eu fiquei alegre porque agora eu acho que o japonês vai dar a terra mesmo. Aí eu falei: Vamos embora. O japonês foi também, junto com as pessoas. Carregamos panela, saco velho, nós viemos de trem. Naquele tempo tinha dois trens. De manhã vinha para cá, ia outro pra lá. Aí nós viemos todos para aqui. Viemos e ficamos, ficamos. E nessa parte, tudo ali era mata, boa mesmo, e capoeiras.

E ele comprava alimento, até um ano. Cada mês comprava feijão, arroz, trigo, banha. Depois que o Sessé resolveu fazer

lavoura. O Xapé⁵ eu já conhecia aqui em São Paulo. De primeiro morava ele com a filha, o filho. Antes, diz que o Xapé estava aqui. E depois Sessão falou: Eu queria fazer lavoura de mandioca, pra mim. E queria que vocês me ajudassem a plantar mandioca, pra vender pra mim.

Só aquilo que ele queria. E nós ajudamos fazer isso. Aí depois de dois anos ele falou: Agora não preciso mais. Não preciso mais pra mim porque agora vocês já estão pagando a terra. Você ficam morando, plantem alguma coisa que vocês quiserem que eu não estou ligando. Ele ficou um ano com nós aqui. Vendeu mandioca e o resto que sobrou, aí ficou pra nós. O que ele encaixou, ele vendeu tudo. O resto, o miúdo, os índios comeram. E depois ele falou: Agora eu vou viajar para o Japão. Vou passear, vou ficar um ano por aí. Aí que ele deu aquele papel que eu tinha aqui. Aí ele saiu daqui e dentro de um mês um cara chegou de lá de Santo Amaro. Eu nem conhecia o cara também. Ele queria mexer com essa terra.

E chegaram numa pick-up. Ele e a mulher. Aí ele falou pra mim: E quem mandou você vir morar aqui? Aí eu falei: O japonês que falou pra gente vir morar aqui, então nós viemos.

— O japonês é ladrão. A terra é minha, essa casa, é tudo meu. Então, pra vocês não perderem essa terra, uma parte eu vou dar, aqui em baixo na represa. Nessa beirada aqui da represa eu vou dar.

Um alqueire só. Para todas as famílias morarem. Aí eu fiquei pensando. Nem mostrei aquele papel. Eu fiquei quieto. Tinha essa máquina velha aí (máquina de costura). Eu arrumava as coisas aí, nem falei. Fiquei arrumando a máquina velha e daqui a pouco saiu o cara. Foi embora. No outro dia voltaram de novo. Aí ele trouxe um serrote pra serrar madeira. Aí ele falou: Ei, vocês não estão mudando essas casas aí, vocês podiam desmanchar essas casas daí porque nós demos pra você fazerem a casa ali e morar lá embaixo. Vão morar lá. Esse pedaço aqui, essa parte é minha. Vou mandar arar, fazer lavoura. Fiquei esperando, só. Não falei.

— E o japonês é ladrão mesmo. Ladrão da terra. Se eu tivesse encontrado o japonês, eu matava esse japonês.

Aí que falei: É porque ele saiu, ele foi pro Japão.

5. Xapé é cacique da aldeia do Bananal (P. I. Peruíbe), há 1 ano. Juntamente com sua família foram os primeiros habitantes Guarani da atual aldeia da Barragem.

E foram de novo. Falou: Amanhã eu volto. Se amanhã você não estiver desmanchando, se você não mudar, então, amanhã, não sei o que eu vou fazer.

Aí fiquei quieto. Depois que eu lembrei do papel. Eu vou mostrar pra ver se ele vai valer isso aí.

Aí, outro dia voltaram. Porque ele queria vender essa terra, porque o Dito Paulino já morava nessa terra.

Então eles estavam sócios os dois. Entrando para vender o lugar. E sem saber o Sessão. Aí, um pouco da terra diz que vai dar, pra gente.

Aí outro dia voltaram com pick-up, chegaram. E as casas o mesmo, igual. Ninguém, dos índios, tirava ou mexia.

E chegaram lá e ele falou pro Dito Paulino: Como é que nós vamos fazer com esses índios aí?

Aí que o Dito Paulino, não sei se pensaram nesse problema aí: Bom, já que os índios não estão querendo sair mesmo, então vamos partir a parte assim e aí, o lado que não tem ninguém fazemos lavoura. E ali embaixo também. E nós ficamos no meio. E vai cortar por baixo e por cima.

Aí o cara falou: Agora que vocês não vão sair mesmo, então nós queremos dividir. Pra cá nós queremos fazer lavoura e pra lá nós queremos também fazer lavoura.

Aí que eu lembrei do papel. Aí eu tirei o papel. Aí eu mostrei pro cara: Agora, esse papel que eu tenho, o japonês fez, mas não sei se prestou ou não prestou. Você lê aí, você pode ler isso aí. Aí eu botei na mesa, o cara pegou, nem falou, mas ele leu tudo. Aí ele passou para mulher. A mulher dele também leu, mas não falaram nada. Mas eu nem escutei também. Só arrumando, mexendo com máquina velha, essa aí.

Aí depois a mulher passou o papel na minha mão, o marido falou: Daqui a pouco nós voltamos. E até hoje aquele cara não aparece. Sumiu, sumiu mesmo. Então assim, foi assim."

O ARTESANATO COMO MEIO DE SUBSISTÊNCIA

Todos os dias, ou quase todos, as mulheres da aldeia de Mboi-Mirim reúnem os artesanatos e caminham até a estrada onde passa o ônibus que as leva até o Largo 13 de Maio, em Santo Amaro, São Paulo. Este grupo é liderado pela esposa do Cacique que, com suas filhas, a nora e as netas são encontradas sempre em algum canto da praça.

Embora não seja atividade exclusiva das mulheres, em geral elas se ocupam das vendas das peças, dão os preços e, mesmo

tendo mais dificuldade em falar português do que a maioria dos homens, estes lhes atribuem a tarefa de negociar com o freguês.

É comum nas viagens dos Guarani da Aldeia da Barragem encontrarmos um só homem acompanhando várias mulheres e crianças, que ocupam, intercaladamente, vários pontos do centro da cidade, como o Largo São Francisco, Viaduto do Chá, Praça das Bandeiras e Praça da Sé.

Ao contrário dos índios do Mboi-Mirim cujo fácil e rápido acesso a Santo Amaro ou ao centro da cidade permite que vão e voltem num só dia ou mesmo numa tarde, os índios da Barragem fazem excursões à cidade que variam de três dias a um mês. Para tanto, acampam num terreno de Interlagos, alojam-se em casa de conhecidos brancos ou dormem em grupos, na calçada. O alto custo da lotação, os vários ônibus e a relativa demora da viagem até a cidade não permitem ir e voltar num só dia.

Mas para os Guarani da capital (Aldeia da Barragem a Aldeia de Mboi-Mirim) esses "passeios" já fazem parte de seu modo de vida, e a dinâmica da transação comercial permite uma relação de igualdade índio e Juruá (branco).

Essas viagens são organizadas nas épocas em que, não tendo chegado ainda o tempo de plantar, e tendo se esgotado todos os gêneros já colhidos, a sobrevivência da comunidade depende quase que exclusivamente dos produtos comprados nos mercados. Esses períodos, embora não sejam rígidos, ocorrem principalmente entre os meses de março e julho.

As peças são confeccionadas sempre na Aldeia, em casa. Algumas peças são feitas pelos homens, como a maioria das cestas, as zarabatanas, as espadas, os machadinhos, os arcos e flechas, enquanto as mulheres se ocupam dos colares, pulseiras, maracás. Embora ainda vigore uma visível divisão entre masculino e feminino, na feitura do artesanato religioso e de uso pessoal e doméstico, várias peças do artesanato comercial são feitas por todos, mesmo pelas crianças.

O equilíbrio da divisão do trabalho é nítido. Assim, se cabe principalmente às mulheres a responsabilidade das vendas, se ambos os sexos participam da confecção, é tarefa masculina a extração e coleta do material.

Os Guarani da capital vão buscar a matéria-prima, praticamente inexistente nos seus terrenos, junto à Serra do Mar, nas Aldeias do Rio Branco, Itariri e Silveira.

A contrário da venda, que pode ser feita em qualquer época do ano, desde que haja artesanato estocado, a feitura das várias

peças depende de períodos lunares, para a extração dos cipós, do crescimento de plantas, da maturidade do taquaral.

Da mata retiram a embira, o cipó imbé, as penas, as pedras, os dentes e garras de animais.

A taquara para os cestos, as contas para os colares, as penas de galinha que são tingidas e as cabaças são cultivadas e retiradas nas suas próprias aldeias, pelas mulheres e crianças. O náilon e a tinta que pode ser a de tecido (tinta Guarani), a do papel carbono ou de corantes de alimentos artificiais como o Ki-Suco são comprados nos empórios.

Já os Guarani das aldeias do litoral, além da venda direta ao consumidor vendem, ou eventualmente deixam as peças em consignação nas lojas de artesanato e cestarias mais freqüentadas pelos turistas.

Talvez pela maior quantidade de matéria-prima existente nas próprias aldeias e por escoarem seus trabalhos aos revendedores que colocam sua porcentagem de lucro nos preços, o artesanato Guarani do litoral é mais barato que o dos Guarani da capital, que são obrigados a dispender tempo e dinheiro nas viagens à Serra do Mar.

Os Guarani do litoral participam juntos, homens e mulheres, do comércio das peças, através da negociação nas lojas, nas idas às cidades e vilas, nos fins de semana. Talvez isso se deva ao fato de que o trabalho masculino de extração de material seja amenizado pela proximidade da mata às casas.

Aos sábados, nas feiras livres de Ubatuba, os Guarani da aldeia Boa Vista são assíduos vendedores e tal prática é feita pelos casais ou pela família toda. Nessa ocasião aproveitam para ver seus negócios junto aos brancos da cidade, ou nos Postos de revenda.

Em todas as aldeias da capital e do litoral, é freqüente um revezamento interno da atividade comercial. Uma família pode levar o artesanato de outra para vender, sem nada em troca ou fazendo os acertos necessários. É possível também que um Guarani com mais facilidade e mais contatos para vender, compre as peças de outro para na oportunidade revender. Isso acontece freqüentemente com as famílias que vêm dos estados do Sul, por curto espaço de tempo, para visitar os parentes e que, não conhecendo as regras do comércio em São Paulo nem os fregueses habituais, submetem-se a esta situação que de fato lhes é mais cômoda.

O artesanato Guarani obedece um padrão comum nos trançados e motivos. Mas se notamos pequenas variações entre o trabalho de uma casa e outra, as diferenças do trabalho das

diversas aldeias são bens acentuados. Essas diferenças dizem respeito ao trançado mais ou menos apertado, às cores, ao tamanho e à variedade de peças que principalmente os Guarani de Peruíbe e Itariri fazem, como os abanos, as bolsinhas e chapéus.

A atividade artesanal, desde o processo da busca de material, elaboração, comércio sob encomenda, vendas diretas ou não, é totalmente controlada pelos próprios Guarani com um sistema peculiar do qual o branco só participa na categoria de freguês.

O artesanato de uso doméstico e religioso não é comercializável. Muito mais simples, sem os adornos e as cores vibrantes, destina-se exclusivamente ao uso da comunidade. Somente sob encomenda, para museus ou exposições, os Guarani fabricam as peças (pilões, bancos, colares, maracás, cachimbos, cestos) que são vendidas novas, sem uso. Muito raramente aceitam negociar uma peça destas já usada, principalmente as peças de uso religioso como os cachimbos, os colares e maracás.

MARIA INÊS MARTINS LADEIRA

Coordenadora de projeto do Centro de Trabalho Indigenista.

Indigenista da Equipe de Resoluções de Conflitos de Terra da SUDELPA — Superintendência do Desenvolvimento do Litoral Paulista.

Trabalha desde 1978 junto aos Guarani de São Paulo.

ÍNDIOS GUARANI DEFENDEM SUAS TERRAS NA JUSTIÇA

As terras indígenas são protegidas pela legislação brasileira de forma muito clara e categórica. Mas, infelizmente, há uma grande diferença entre o que diz a lei e a prática.

Todos sabemos que a lei mais importante de um país é a Constituição à qual todos devem respeito e que nenhuma lei menor pode modificar.

As terras indígenas no Brasil estão protegidas pela própria Constituição em seu artigo 198 que diz:

As terras habitadas pelos silvícolas são inalienáveis nos termos que a lei federal determinar, a êles cabendo a sua posse permanente e ficando reconhecido o seu direito ao usufruto exclusivo das riquezas naturais e de todas as utilidades nelas existentes.

Assim, como podemos ver, a lei no Brasil é muito protetora das terras indígenas, declarando que elas não podem ser vendidas, garantindo aos índios sua posse permanente e determinando que só eles podem tirar proveito das riquezas naturais e de todas as utilidades existentes nessas terras.

E não fica só nisso a proteção Constitucional. Para impedir que terceiros venham mais cedo ou mais tarde dizer que determinadas terras habitadas por índios lhes pertencem, a Constituição ainda incluiu dois parágrafos ao artigo 198:

§ 1.º Ficam declaradas a nulidade e a extinção dos efeitos jurídicos de qualquer natureza que tenham por objeto o domínio, a posse ou a ocupação de terras habitadas por silvícolas.

De acordo com este parágrafo, mesmo que alguém tenha uma escritura ou qualquer outro documento referente a uma terra habitada por índios, este documento não tem nenhum valor. Ele é nulo.

O parágrafo segundo diz que as pessoas que têm documento sobre área habitada por índios, ou mesmo que tenham posse ou construções dentro desta área não têm direito de reclamar qual-

quer indenização, nem de propor qualquer ação contra a União, nem contra a Fundação Nacional do Índio.

Como vemos, para o direito brasileiro, basta que uma comunidade indígena habite determinado território para ter estas terras protegidas.

Porém, como os invasores de terras indígenas não respeitam leis, seria preciso que todas as terras indígenas fossem demarcadas para que todos soubessem seus limites e fossem obrigados a respeitá-los.

Por essa razão, foi feita uma outra lei complementar à Constituição — a Lei 6.001 de 1973, conhecida como **Estatuto do Índio**. Através desta lei coube ao Poder Executivo federal a obrigação de demarcar todas as terras indígenas do Brasil no prazo de cinco anos. Assim, no ano de 1978 todas as áreas já deveriam estar demarcadas. Hoje, em 1984, 11 anos depois de feita a lei, menos de 10% das terras estão demarcadas.

E por que isso ocorre? Por que o Poder Executivo não demarcou as terras indígenas quando a lei mandou que o fizesse?

A única resposta é que os interesses e as pressões dos fazendeiros, grandes empresários e multinacionais desejosos de se apossarem das últimas terras que os índios ainda possuem têm sido mais fortes do que o direito indígena.

Mas o que se pode fazer para defender as terras dos índios? O que podem fazer os próprios índios e seus amigos?

Há alguns anos começaram a aparecer entidades, sociedades de pessoas destinadas a apoiar a luta indígena, a denunciar a invasão de suas terras, a informar a opinião pública brasileira e internacional sobre o desrespeito aos direitos dos índios e a ajudar os próprios índios a se organizarem para que eles mesmos se defendam.

Os índios sempre resistem o quanto podem contra o invasor, lutam, protestam, denunciam, reclamam à FUNAI, fazem tudo o que podem para não sair de sua terra. Hoje, eles já iniciam um processo de organização que lhes possibilitará de forma conjunta uma maior resistência frente a seus inimigos.

Mas até há bem pouco tempo os índios ainda não tinham recorrido ao Poder Judiciário, que é o órgão ao qual todo cidadão deve recorrer quando tem seu direito desrespeitado ou ameaçado.

Os índios no Brasil são considerados, pelo Código Civil, como relativamente capazes, isto é, eles são equiparados às pessoas maiores de 16 anos e menores de 21 anos.

Para eles foi criado um tutor especial que é a Fundação Nacional do Índio que deve assisti-los na prática de certos atos, justamente para que tenham seus direitos mais protegidos.

Acontece que até hoje a FUNAI não se mostrou suficientemente capaz de cumprir esta obrigação que a lei lhe impôs. Na maioria das vezes, sua atuação não tem sido capaz de defender as terras indígenas dos invasores nem de assegurar os mínimos direitos previstos nas leis.

A situação dos índios Guarani que vivem no litoral de São Paulo e nas imediações da Capital, com exceção da aldeia de Peruíbe onde há um posto da FUNAI, foi sempre um pouco especial porque estas aldeias sempre foram desligadas, independentes da FUNAI.

Grande parte dos índios Guarani a que nos referimos, sobretudo os adultos, já viveram, tempos atrás, por maior ou menor tempo, em outras aldeias, no Paraná, Rio Grande do Sul etc., onde havia postos do antigo Serviço de Proteção ao Índio ou mesmo da FUNAI. A experiência que tiveram com o "órgão de proteção", na maioria dos casos, foi extremamente negativa. Via de regra, vieram para as aldeias de São Paulo fugidos das aldeias onde havia funcionários do SPI ou FUNAI.

Assim, estas aldeias de São Paulo foram construídas e mantidas de forma totalmente independente do órgão federal de assistência e essas comunidades indígenas quase sem exceção, não recorriam a ele.

No princípio de setembro de 1982, o Cacique Samuel Bento dos Santos, da Aldeia do Rio Silveira, nos procurou alarmado porque uma grande picada estava sendo aberta bem próximo às casas da aldeia.

O autor dessa picada disse ao cacique que era dono daquelas terras e que os índios deveriam sair dali. Além disto, apresentou-lhes um papel com a assinatura do juiz de São Sebastião, onde estava escrito que aquela área deveria ser entregue ao Sr. Joaquim Feliciano da Silva Netto, proprietário de um sítio não distante dali.

Atendendo ao pedido do cacique, estivemos no fórum de São Sebastião e tomamos conhecimento de uma disputa judicial entre dois particulares, justamente sobre a área onde vivem os índios. Este processo vinha rolando desde a década de 50 e chegou ao seu fim em 1981, dando vitória ao Sr. J. F. Silva Netto. Este senhor, por sua vez, vendeu parte das terras a um outro que também começou a abrir picadas do outro lado da aldeia.

Numa situação desta o que poderiam os índios fazer? Aceitar este papel do juiz e sair? Mas e o artigo da Constituição que diz que as terras onde vivem os índios são inalienáveis e que os negócios que terceiros fizerem sobre elas são nulos?

Foi diante deste problema, desta ameaça de serem expulsos

que os líderes Guarani desta aldeia decidiram fazer uma coisa que ainda não se tinha notícia ter antes ocorrido no Brasil: ir ao Cartório e, em nome da sua comunidade, passar uma procuração a advogados por eles escolhidos, para defenderem suas terras perante o juiz.

Temos defendido a tese de que a relativa capacidade do índio não o impede de praticar atos sem a presença da FUNAI, sobretudo de constituir advogados para defenderem seus direitos na Justiça.

Independentemente de ser índio ou não, o relativamente capaz não é representado pelo tutor mas sim assistido na prática de certos atos. Os atos por ele praticados sem a presença do tutor que não lhe causem nenhum prejuízo e que não sejam violadores de leis, são perfeitos e válidos. É isso o que diz o **Código Civil e o Estatuto do Índio**.

Assim, a procuração foi assinada pelos líderes indígenas Samuel Bento dos Santos, Fideles dos Santos e José Fernandes constituindo como seus advogados Dalmo de Abreu Dallari, Carla Antunha Barbosa, Marco Antonio Barbosa e Antonio Carlos Sedeh e no dia 6 de outubro de 1982 foi dada entrada num pedido ao Juiz de São Sebastião para que fosse respeitado o artigo 198 da Constituição e portanto impedidos aqueles senhores de continuarem os trabalhos de abertura de picadas. Pediu-se também ao juiz que comunicasse o fato à FUNAI para que ela também viesse ao processo defender os índios e suas terras.

O juiz Pedro Vicentini atendeu o pedido da Comunidade dos Índios Guarani do Rio Silveira no dia 24 de novembro e proibiu a continuação dos trabalhos de picadas. A FUNAI foi chamada ao processo e hoje, juntamente com os advogados dos índios, está defendendo seus direitos na ação que ainda não terminou.

O mais importante neste caso é o fato de terem sido os índios Guarani do litoral de São Paulo os primeiros a terem, em nome de sua comunidade, recorrido ao Poder Judiciário, para exigirem respeito à Constituição e, o que é principal, assegurarem assim suas terras.

É importante também porque abriram mais um caminho de luta e defesa de seus direitos e principalmente porque são eles os próprios autores da defesa desses direitos, condição essencial para a autodeterminação dos povos indígenas.

MARCO ANTONIO BARBOSA

Bacharel em Direito pela Universidade de São Paulo

Advogado Indigenista da SUDELPA —
Superintendência do Desenvolvimento
do Litoral Paulista

BIBLIOGRAFIA

Esta bibliografia compõe-se de uma seleção de fontes primárias e secundárias acessíveis, como obras de consulta. A lacuna existente entre o período colonial e o século XX se deve à carência da historiografia disponível e também para seguir à organização deste livro.

PERÍODO COLONIAL

- ANCHIETA, Padre José de. Informação dos casamentos dos índios do Brasil. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, (8) 254-62, 1845.
- Atas da Câmara da Vila de São Paulo.** São Paulo, Prefeitura Municipal, diversos volumes, 1914.
- AZEVEDO MARQUES, Manuel Eufrazio de. **Apontamentos históricos, geográficos, biográficos, estatísticos e noticiosos da Província de São Paulo.** 2. ed. São Paulo, Itatiaia/Edusp, 1980. 2 vols.
- Bandeirantes no Paraguai no século XVII;** documentos inéditos existentes no Arquivo Nacional do Paraguai. São Paulo, Divisão do Arquivo Histórico Municipal, 1949.
- BOXER, C. R. **Salvador de Sá e a luta pelo Brasil e Angola, 1602-1686.** São Paulo, Nacional/Edusp, 1973.
- BRANDÃO, Ambrósio Fernandes. **Diálogos das grandezas do Brasil.** Rio de Janeiro, Edições Ouro, 1968.
- BRUNO, Ernani Silva. O que revelam os inventários sobre escravos e gente de serviço. *Revista do Arquivo Municipal*, (188) 63-70, 1976.
- . **Viagem ao país dos paulistas;** ensaios sobre a ocupação da área vicentina e a formação de sua economia e de sua sociedade nos tempos coloniais. Rio de Janeiro, José Olympio, 1966.
- BUARQUE DE HOLLANDA, Sérgio. **Caminhos e fronteiras.** 2. ed. Rio de Janeiro, José Olympio, 1975.
- . Movimentos da população em São Paulo no Século XVII. *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*, (1) 1966.
- CARDIM, Padre Fernão. **Tratados da terra e gente do Brasil.** 3. ed. São Paulo, Nacional/INL, 1978.
- CORTESÃO, Jaime (Coord.) **Manuscritos da Coleção de Angelis.** Rio de Janeiro, Imprensa Nacional, 1951-1970, 7 vols.
- DAVIDOFF, Carlos. **Bandeirantismo;** verso e reverso. São Paulo, Brasiliense, 1982.
- FERNANDES, Florestan. **Organização social dos Tupinambá.** 2. ed. São Paulo, Difel, 1963.

- *FONSECA, Padre Manuel da. **Vida do Venerável Padre Belchior de Pontes, da Companhia de Jesus na Província do Brasil**. São Paulo, Melhoramentos, ed. fac-similar da de 1752, s.d.
- FRANCO, Francisco de Assis Carvalho. **Dicionário de bandeirantes e sertanistas do Brasil**. São Paulo, Comissão do IV Centenário da Cidade, 1954.
- Inventários e testamentos; papéis que pertenceram ao primeiro cartório de órfãos da Capital**. São Paulo, Departamento do Arquivo do Estado, 1920-1977. 44 vols.
- JAEGER, Luiz Gonzaga. **As invasões bandeirantes no Rio Grande do Sul, 1635-41**. Porto Alegre, Ginásio Anchieta, 1935.
- LEITE, Padre Serafim. **História da Companhia de Jesus no Brasil**. Lisboa, Livraria Portugália, e Rio de Janeiro, Civilização Brasileira e INL, 1938-1950. 10 vols.
- . Os jesuítas e os índios Maromimis na Capitania de São Vicente. **Revista do Instituto Histórico e Geográfico de São Paulo**, (32) 253-57, 1935.
- . (Coord.). **Cartas dos primeiros jesuítas do Brasil**. São Paulo, Comissão do IV Centenário da Cidade, 1954. 3 vols.
- LEME, Ernesto. Tibiriçá e a fundação de São Paulo. **Revista da Universidade Católica de São Paulo**, (26) 1964.
- LEME, Pedro Taques de Almeida Pais. **Nobiliarquia paulistana histórica e genealógica**, 5. ed. São Paulo, Itatiaia/Edusp, 1980. 3 vols.
- MACHADO DE OLIVEIRA, José Joaquim. Os Cayapós. **Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro**, (24) 491-524, 1861.
- . Notícia racionada sobre as aldeias de índios da Província de São Paulo, desde o seu começo até a atualidade. **Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro**, (8) 204-54, 1846.
- MARCHANT, Alexander. **Do escambo à escravidão**, 2. ed. São Paulo, Nacional/INL, 1980.
- NEME, Mário. Dados para a história dos índios Caiapó. **Anais do Museu Paulista**, (23), 101-48, 1969.
- . **Notas de revisão da história de São Paulo: Século XVI**. São Paulo, Anhembi, 1959.
- QUINTILIANO, Aylton. **A guerra dos Tamoios**. Rio de Janeiro, Reper, 1965.
- PERDIGÃO MALHEIROS, Agostinho Marques. **A escravidão no Brasil; ensaio histórico-jurídico-social**, 3. ed. Petrópolis, Vozes, 1976. 2 vols.
- Registro Geral da Câmara Municipal de São Paulo**. São Paulo, Prefeitura Municipal, 1917-23, diversos volumes.
- REIS, Paulo Pereira dos. **O indígena no Vale do Paraíba**. São Paulo, Departamento do Arquivo do Estado, 1979.
- RENDON, José Arouche de Toledo. Memória sobre as aldeias de índios da Província de São Paulo, segundo as observações feitas no anno de 1798. **Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro**, (4) 296-317. 1842.
- SCHADEN, Egon. Os primitivos habitantes do território paulista. **Revista de História**, (18) 385-406. 1954.
- SOARES DE SOUSA, Gabriel. **Tratado descritivo do Brasil em 1587**, 4. ed. São Paulo, Nacional/INL, 1971.
- TAUNAY, Affonso d'Escragnoille. **História geral das bandeiras paulistas**. São Paulo, Imprensa Oficial, 1924-50. 11 vols.
- THOMAS, Georg. **Política indigenista dos portugueses no Brasil. 1500-1640**. Petrópolis, Loyola, 1982.
- VALENTE, José Augusto Vaz. Língua: instrumento de colonização. **Revista de História**, (71) 85-104. 1967.
- VIOTTI, Padre Hélio Abranches. A aldeia de Maniçoba e a fundação de Itu. **Revista do Instituto Histórico e Geográfico de São Paulo**, (71) 389-401. 1974.

SÉCULO XX

- ANDRADE, E. L. de. *Sertões da Noroeste (1850-1945)*. São Paulo, Indústrias Gráficas Cruzeiro do Sul, 1946.
- AZEVEDO, F. de. *Um trem corre para oeste*. São Paulo, Melhoramentos, s/d.
- BALDUS, H. *Ensaio de etnologia brasileira*. São Paulo, Nacional, 1937.
- BARBOSA, Luís B. H. A pacificação dos caingangues paulistas (Conferência realizada no salão da B. N. em 19-11-1913 pelo Sr. L. B. H. B. inspetor do SPI em São Paulo). *Jornal do Comércio*. Rio de Janeiro, 1913.
- BARROS, F. R. de. *Padre Claro Monteiro do Amaral*. São Paulo, Indústria Gráfica José Magalhães, 1950.
- BORELLI, S. H. Simões. *Os Kaingang no Estado de S. Paulo; transfiguração e perplexidade cultural de uma etnia*. Tese de Mestrado apresentada à PUCSP, São Paulo, 1983.
- CARVALHO, Edgard A. *As alternativas dos vencidos; índios Terena no Estado de São Paulo*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1979.
- _____. *Reflexões sobre identidade étnico-cultural*. (mimeografado) 1982.
- CESIND — CENTRO DE ESTUDOS SOCIAIS E INDÍGENAS — *Relatório de atividades do 2.º semestre de 1977*. São Paulo, mimeografado, 1978.
- COMISSÃO GEOGRÁFICA E GEOLÓGICA — *Comissão geográfica e geológica do Estado de São Paulo. Exploração do Rio Feio e Aguapehy*. São Paulo, Typografia Brazil de Rothschild, 1905.
- _____. *Comissão geográfica e geológica do Estado de São Paulo. Exploração do Rio do Peixe*. São Paulo, Typografia Brazil de Rothschild, 1907.
- COMISSÃO PRÓ-ÍNDIO. *A questão da educação indígena*. São Paulo, Brasiliense, 1981.
- FREITAS, A. A. de. *Os Guayanás de Piratininga*. São Paulo, Laemmert, 1910.
- GIOVANETTI, B. *Esboço histórico da Alta Sorocabana*. São Paulo, Revista dos Tribunais, s/d.
- GOMES RIBEIRO, J. C. Os indígenas primitivos de São Paulo (Guayanazes, Tapuias ou Tupis?). *Revista do Instituto Histórico e Geográfico de São Paulo*, São Paulo, vol. 8, 1908.
- HELM, Cecília M. V. *A integração do índio na estrutura agrária do Paraná; o caso Kaingang*. Tese de Livre-Docência, Curitiba, Universidade Federal do Paraná, 1974.
- _____. *O índio camponês assalariado em Londrina; relações de trabalho e identidade étnica*. Tese Professor Titular, Curitiba, Universidade Federal do Paraná, 1977.
- IHERING, H. Von. Os Guayanás e Caingangas de São Paulo. *Revista do Museu Paulista*, São Paulo, vol. 6, 1904.
- _____. *A antropologia do Estado de São Paulo*. *Revista do Museu Paulista*, São Paulo, vol. 7, 1907.
- JUNQUEIRA, C. Trabalho indígena, trabalho volante e estrutura agrária no Estado de São Paulo. *Cadernos, Centro de Estudos Rurais e Urbanos*. São Paulo, vol. 11, 1.ª série, set. 1978.
- KRUG, E. Os índios das margens do Paranapanema. *Rev. do Instituto Histórico e Geográfico de São Paulo*. São Paulo, vol. 21, 1924.
- LÈVI-STRAUSS, C. *Antropologia estrutural*. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1973.
- LIMA, J. F. T. *A ocupação da terra e a destruição dos índios na região de Bauru*. Tese de Mestrado, São Paulo, Universidade de São Paulo, 1978.
- MELATTI, D. M. Aspectos da organização social dos Kaingang paulistas. *Departamento Geral de Planejamento Comunitário*. Brasília, Divisão de Estudos e Pesquisas, FUNAI, 1976.

- MONBEIG, Pierre. **Pionniers et planteurs de São Paulo**. Paris, A. Collin, 1952.
- MOREIRA NETO, C. A. Alguns dados para a história recente dos índios Kaingang. **La situación del indígena en America del Sur**. Montevideo, Tierra Nueva, 1971. Biblioteca Científica.
- NEVES, Correia das. **História da Estrada de Ferro Noroeste do Brasil**. Bauru, Tipografias e Livrarias Brasil, 1958.
- NIMUENDAJU, C. Apontamentos sobre os Guarani. **Revista do Museu Paulista**. SCHADEN, E. (trad.) São Paulo, vol. 8, 1954. Nova Série.
- . Mapa etno-histórico. **Mapa etno-histórico de Curt Nimuendaju**. Rio de Janeiro, Fundação Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística — IBGE, 1981.
- . **Textos Indigenistas**. São Paulo, Loyola, 1982.
- OLIVEIRA, R. C. de. **A sociologia do Brasil indígena**. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1972.
- PIZA, M. Notas sobre os Caingangues. **Revista do Instituto Histórico e Geográfico de São Paulo**. São Paulo, vols. 35/36, 1938.
- RANGEL, L. H. V. **Vida em reserva; três comunidades indígenas em São Paulo**. Tese de Mestrado apresentada à Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, 1979.
- REVISTA DE CULTURA VOZES. Edição dedicada à política indigenista no Brasil. Ano de 1970. n.º 3. Petrópolis, Vozes, 1976.
- REZENDE, P. Fr. Modesto de Taubaté O.M.C. e MOTTA, P. Fr. Fidélis de Primeiro O.M.C. **Os missionários capuchinhos no Brasil**. Convento da Imaculada Conceição. São Paulo, Typografia do Seminário "La Squilla", 1929.
- RIBEIRO, D. **Os índios e a civilização**. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1970.
- . Os protagonistas do drama indígena. **Rev. de Cultura Vozes**, Petrópolis, Vozes, 1977.
- SANTOS, S. C. dos. **Índios e brancos no sul do Brasil**. Florianópolis, Edeme, 1973.
- . **Educação e sociedades tribais**. Porto Alegre, Movimento, 1975.
- SCHADEN, E. A origem dos homens, o dilúvio e outros mitos Kaingang. **Revista de Antropologia**, São Paulo, vol. 1, 1953.
- . **Aspectos fundamentais da cultura Guarani**. São Paulo, 1954.
- SILVA, S. **Expansão cafeeira e origem da indústria no Brasil**. São Paulo, Alfa-Omega, 1976.
- STAUFFER, D. H. Origem e fundação do Serviço de Proteção aos Índios. **Revista de História**, São Paulo, 1960.



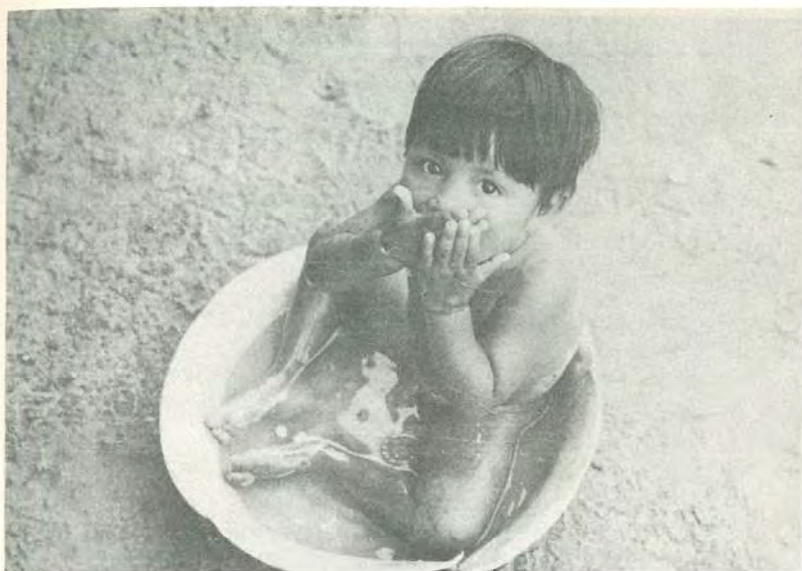
**Família Terena — P.I. Araribá
crédito: José Mauro Gagliardi**



**Casa sede — P. I. Araribá
crédito: José Mauro Gagliardi**



**Casa indígena — Modelo construído pela FUNAI em 1973 — P. I. Araribá.
crédito: José Mauro Gagliardi**



**Criança Terena tomando banho
crédito: José Mauro Gagliardi**



**Pátio cerimonial — Aldeamento Guarani do Araribá.
crédito: José Mauro Gagliardi**



**Mãe e filha — Aldeia Morro da Saudade (Barragem) 1980
crédito: Maria Inês Ladeira**



Mulheres Guarani — Aldeia Boa Vista — Ubatuba
crédito: Maria Inês Ladeira



**Família Guarani — Aldeia do Rio Branco
crédito: Maria Inês Ladeira**



Nivaldo e o filho em passeio na Aldeia Boa Vista (Ubatuba) — maio 1981
crédito: Maria Inês Ladeira



Descascando Palmito — Aldeia do Rio Silveira — jan. 1984
crédito: Maria Inês Ladeira



Área invadida — Aldeia do Rio Silveira — outubro de 1983
crédito: Maria Inês Ladeira

INTRODUÇÃO

**Silvia Helena Simões Borelli
Mara L. Manzoni Luz**

**VIDA E MORTE DO ÍNDIO:
SÃO PAULO COLONIAL**

John Monteiro

**OS KAINGANG NO ESTADO DE
SÃO PAULO: CONSTANTES HISTÓRICAS
E VIOLÊNCIA DELIBERADA**

Silvia Helena Simões Borelli

VIDA EM RESERVA

Lúcia Helena Rangel

**ALDEIAS LIVRES GUARANI DO
LITORAL DE SÃO PAULO E DA
PERIFERIA DA CAPITAL**

Maria Inês Ladeira

**ÍNDIOS GUARANI DEFENDEM SUAS
TERRAS NA JUSTIÇA**

Marco Antonio Barbosa