

“JÚLIO DE MESQUITA FILHO”
Faculdade de Ciências e Letras
Campus de Araraquara - SP

Vladimir Bertapeli

AS METAMORFOSES DO NOME: história, política e
recombinações identitárias entre os Tupi Guarani



ARARAQUARA – S.P.

2015

Vladimir Bertapeli

AS METAMORFOSES DO NOME: história, política e recombinações identitárias entre os Tupi Guarani

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós Graduação em Ciências Sociais da Faculdade de Ciências e Letras – Unesp/Araraquara, como requisito para obtenção do título de Mestre em Ciências Sociais.

Linha de pesquisa: Diversidade, Identidades e Direitos

Orientador: Prof. Dr. Paulo José Brando Santilli

Bolsa: CAPES

ARARAQUARA – S.P.

2015

Bertapeli, Vladimir

As metamorfoses do nome: história, política e
recombinações identitárias entre os Tupi Guarani /
Vladimir Bertapeli – 2015
222 f.

Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) –
Universidade Estadual Paulista "Júlio de Mesquita
Filho", Faculdade de Ciências e Letras (Campus
Araraquara)

Orientador: Prof. Dr. Paulo José Brando Santilli

1. Tupi Guarani. 2. Identidades. 3. Política indígena.
4. História. I. Título.

Vladimir Bertapeli

AS METAMORFOSES DO NOME: história, política e recombinações identitárias entre os Tupi Guarani

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós Graduação em Ciências Sociais da Faculdade de Ciências e Letras – UNESP/Araraquara, como requisito para obtenção do título de Mestre em Ciências Sociais.

Linha de pesquisa: Diversidade, Identidades e Direitos

Orientador: Prof. Dr. Paulo José Brando Santilli

Bolsa: CAPES

Data da Defesa: 23/03/2015

MEMBROS COMPONENTES DA BANCA EXAMINADORA:

Presidente e Orientador: Prof. Dr. Paulo José Brando Santilli
Universidade Estadual Paulista – FCLAr

Membro Titular: Prof. Dr. Renata Medeiros Paolliello
Universidade Estadual Paulista –FCLAr

Membro Titular: Dr. Maria Inês Ladeira
Centro de Trabalho Indigenista (CTI)

Local: Universidade Estadual Paulista-
Faculdade de Ciências e Letras
UNESP – Campus de Araraquara

Para Marilene, minha mãe

Filha de Maria,

Neta de “Mãe” Tile

Agradecimentos

Os meus agradecimentos vão para todos aqueles que de alguma forma contribuíram para o desenvolvimento deste trabalho. Em primeiro lugar, agradeço aos Tupi Guarani pela amizade e por getilmente terem compartilhado um pouco do seu modo de ser. Ao Prof. Paulo Santilli, meu amigo e orientador, o qual sou grato por me inserir na etnologia indígena e sempre atentar para o compromisso que esta ciência deve ter para com os povos indígenas. Agradeço a Maria Inês Ladeira (CTI), a Prof.^a Renata M. Paoliello e ao Prof. Edmundo A. Peggion pela atenção, pelas preciosas observações que fizeram ao longo do desenvolvimento deste trabalho e também por aceitarem em participar das bancas de qualificação e defesa. Aos professores do PPGCS, sobretudo a Angelo Del Vecchio e Enrique A. Zevallos pelo apoio. A professora Andreza M. Leão, do Departamento de Psicologia. Aos funcionários da FCLAr, sobretudo às secretárias do Departamento de Antropologia, Filosofia e Ciências Política, Cleusa Nery e Cristiana Gobato Lopes Castro, aosfuncinários da Biblioteca e trabalhadores tercerizados. E não poderia deixar de agradecer aos professores da FFC-UNESP, Mirian Lourenção Simonetti (minha amiga e orientadora de iniciação científica), Andreas Hofbauer, Sérgio A. Domingues, Antônio M. da Costa Braga, José Camargo Marangoni, Francisco Corsi, Odair Paiva (hoje na UNIFESP) e Paulo E. Teixeira. Agradeço também aos amigos da UNESP de Assis, sobretudo aos funcionários Rodrigo e Carolina do CEPAD (Centro de Documentação e Apoio a Pesquisa). Aos funcionários do Arquivo Público do Estado de São Paulo a minha gratidão. E também agradeço a CAPES por ter me proporcionado estes dois anos de bolsa. Agradeço aos amigos que fiz em Araraquara, Fabio, Alexandre, Andréia, André, Jéssica, Michele, Gabriel Papa, Michel, Gilberto, Carlos, Djaine, Yssysay, Ana, Carmem, Felipe Johnson, Nathalia Aline, Natália, Aline, Pedro, Valdirene e Ismael. O meu obrigado para os amigos de Marília, Mariele, Patrick, Wendel, Amanda e Victor, André Scantimburgo, Fernando Fiameng, Carol Pradella, Aline Maciel, Emiliano e Aline, Marcos e Mayara. E aos amigos de São Carlos: Amanda Danaga, Tereza Cristina, Luciano Umutina Balatiponé (UFSCar) e aos estudantes, professores e funcionários da Escola Estadual Jesuíno de Arruda, sobretudo a Toninho, Clézio, João, Paula, Eduardo, Ester, Elza, Guadalupe, Marcos Terra, Evair, Ivan, Fábio, Fábio Cunha e Adriana por terem me acolhido e pela amizade. A Orestes e Ademir, amigos de longa data. E os meus agradecimentos também vão para minha mãe, Marilene, e minha irmã, Viviane. Obrigado pelo carinho e pelos ensinamentos. E, por fim, a Fernanda, minha amada.

Notas sobre a grafia

As palavras em tupi-guarani, em *itálico*, seguem a grafia ensinada pela professora Itamirim, da Aldeia Tabaçu Rekó Ypy. Também estão em *itálico* alguns termos e expressões em língua portuguesa utilizadas pelos meus interlocutores.

“Tupi or not tupi, that is the question”

Oswald de Andrade (1928, p.3)

“A abundância que havia de mestiços e mamelucos, que, segundo os jesuítas, eram os autores de tantas invasões de índios indômitos no sertão, vem em auxílio dos que cremos que o tipo índio desapareceu, mais em virtude de cruzamentos sucessivos que de verdadeiro e cruel extermínio. ”

Varnhagen ([1854] 1975, p.215)

“Não esquece, sou Tupinambá”

Domingos Mirim (86 anos, Aldeia Piaçaguera, 2014)

Resumo

O estudo que segue versa sobre o etnônimo Tupi Guarani e sua constituição por um grupo étnico homônimo que forma a aldeia Tabaçu Rekó Ypy, localizada na Terra Indígena Piaçaguera, no litoral do Estado de São Paulo. Conforme as informações obtidas em campo, estes indígenas alegam que sua identidade está embasada na “mistura”, ou seja, nos casamentos que foram se realizando ao longo do tempo pelos seus antepassados Tupi e Guarani. As fontes históricas e antropológicas consultadas confirmam que as relações entre os remanescentes dos grupos Tupi – que habitavam os antigos aldeamentos do São João Batista de Peruíbe, Itariri e seus arredores, respectivamente localizados no litoral paulista e Vale do Ribeira – e os Guarani – Apapocúva, Tañyguá e Oguauíva – começaram após a chegada destes últimos nas décadas finais do século XIX e início do XX. A história ainda evidencia que os antepassados dos Tupi Guarani receberam várias designações ao longo da história. Assim, eles foram chamados de “índios civilizados”, “mansos”, “aldeados”, “Carijó”, “aculturados”, etc. Logo, esses termos contrastavam com aqueles atribuídos aos Tapuia, que foram apelidados de “selvagens”, “bravos”, “botocudos” e “autênticos”. Consta nas fontes históricas que estas denominações serviram tanto para o estabelecimento de alianças entre indígenas e não indígenas como também convieram para engendrar conflitos. Ademais, estes termos contribuíram para a condução de uma legislação indigenista que oscilava entre a amenidade e a repressão. De mais a mais, pesquisadores e demais autoridades consideravam que os descendentes dos Tupi e Guarani que viviam pelas matas ou nos arredores das cidades litorâneas e pelo interior de São Paulo não passavam de fragmentos ou arremedos dos antigos nativos que habitavam a costa. Logo, isto trouxe para tais povos uma série de problemas, tanto políticos como sociais. Desse modo, esta pesquisa versa sobre esse processo histórico, político e social de constituição do etnônimo Tupi Guarani. Veremos que a identidade étnica do grupo em questão foi construída – na verdade, ela está em um constante processo formação – através das diversas relações estabelecidas por esses atores com outros grupos indígenas e não indígenas. Portanto, este estudo procura demonstrar que a identidade tupi guarani é fruto de eventos históricos e da interação desses atores com outros povos indígenas e com a sociedade nacional.

Palavras – chave: Tupi Guarani. Identidades. Política indígena. História.

Abstract

The study that follows is about the ethnonym Tupi Guarani and its constitution by an eponymous ethnic group that forms the “aldeia Tabacu Reko Ypy”, located in the “Terra Indígena Piaçaguera”, in the São Paulo state coast. According to the information obtained in the field, these natives claim that their identity is grounded in the “mistura”, ie in marriages that have been taking place over time for their Tupi and Guarani ancestors. The consulted historical and anthropological sources confirm that relations between the remnants of the Tupi groups – who inhabited the ancient “aldeamento São João Baptista de Peruibe”, “Itariri” and its surroundings, respectively located on the coast and Vale do Ribeira – and Guarani – Apapocúva, Tañyguá and Oguauíva – began in the late nineteenth century and early twentieth. The story also shows that the ancestors of Tupi Guarani had various names throughout history. Thus, they were called “índios civilizados”, “mansos”, “aldeados”, “Carijó”, “aculturados”, etc. Thus, these terms contrasted with those assigned to Tapuia, which were also dubbed “selvagens”, “bravos”, “botocudos” and “autênticos”. The story also points out that these designations also served both to establish alliances between indigenous and non-indigenous but also served to engender conflict. Moreover, these terms contributed to the conduct of an indigenous law that ranged from the amenity and repression. Moreover, researchers and other authorities considered that the descendants of the Tupi and Guarani who lived in the woods or around the coastal cities and the countryside of São Paulo were just fragments or imitations of ancient natives who inhabited the coast. So this brought to such people a lot of problems, both political and social. Thus, this research deals with this historical process, political and social constitution of the ethnonym Tupi Guarani. We will see that the ethnic identity of the group in question was built – actually, it is in constant process training – through the various relationships established by these actors with other indigenous groups, the city and its non-indigenous representatives. Therefore, this study argues that the identity Tupi Guarani is the result of historical events and interaction of this group with other indigenous peoples and national society.

Keywords: Tupi Gurani. Identity. Indigenous Policy. History.

Lista de figuras

Figura 1	Albert Eckhout <i>Mulher Tupi</i> (274x163cm) e <i>Homem Tupi</i> (272x163cm), óleo sobre tela. (1641).	39
Figura 2	Albert Eckhout, <i>Homem Tapuia</i> . (272X 165cm) e <i>Mulher Tapuia</i> (272x163 cm), óleo sobre tela. (1643).	40
Figura 3	Ata de fundação do Serviço de Proteção aos Índios, 1910.	102/103
Figura 4	Anúncio jornal para vendas de lotes de terrenos em Itanhaém, 1946.	128
Figura 5	Ordem de Serviço que demonstra tentativa de desbulho das terras indígenas de Peruíbe, 1959.	129
Figura 6	Telegrama cujo conteúdo informa a invasão das terras indígenas em Itariri, 1960.	130
Figura 7	Átomos de parentesco que demonstram a noção de mistura, segundo os não indígenas.	154
Figura 8	Átomos de parentesco que demonstram a noção de mistura, segundo os Guarani.	155
Figura 9	Átomos de parentesco que demonstram a noção de mistura, segundo os Tupi Guarani.	156
Figura 10	Genealogia da família de Domingos Mirim, aldeia Piaçaguera.	158
Figura 11	Genealogia da família de Dora, aldeia Tabaçu Rekó Ypy.	159
Figura 12	Genealogia da família de Nambi, aldeia Djako Aty	160

- Figura 13** Diagrama que representa o movimento circular do txondaro jeroky, segundo a descrição dos Tupi Guarani. 169
- Figura 14** Diagrama que demonstra a dança dos guerreiros antes de conhecerem o *xondaro jeroky* dos Guarani. 171
- Figura 15** Croqui da Aldeia Tabaçu Rekó Ypy, feito por Itamirim. 182

Lista de Fotos

Foto 1	Estação ferroviária de Peruíbe, 1914.	89
Foto 2	Indígenas contatados, sem data.	96
Foto 3	Família Guarani, Posto Indígena Araribá, 1923.	110
Foto 4	Serralharia do P.I. Araribá, 1922.	116
Foto 5	Índios Terena e Guarani, 1922.	116
Foto 6	Jovem e crianças indígenas do P. I. José de Anchieta (Peruíbe), 1965.	131
Foto 7	Posto Indígena José de Anchieta (Peruíbe), 1965.	132
Foto 8	Indígenas e o chefe do P.I. José de Anchieta (Peruíbe), 1965.	132
Foto 9	Itamirim e Pitu, Aldeia Tabaçu Rekó Ypy, 2014.	173
Foto 10	Registro do registro. Na Aldeia Djaiko Aty, Dora filma Lucas Karaí a preparar o peixe na casa de reza, 2014.	176
Foto 11	Preparativos para o Vivência na Aldeia, 2014.	183
Foto 12	A beira da rodovia, indicando o caminho da aldeia, 2104	184
Foto 13	Arrumando o telhado, 2014.	185
Foto 14	Mais preparativos para o Vivência na Aldeia, 2014.	185

Lista de Mapas

Mapa 1	Aldeamentos e povoados paulistas, séculos XVI e XVII.	55
Mapa 2	Rotas das expedições de apresamento.	58
Mapa 3	Rotas migratórias empreendida pelos Guarani.	83
Mapa 4	Núcleos coloniais efetivos e em fase de implantação no estado de São Paulo em 1908.	91
Mapa 5	Anteprojeto e subdivisão em glebas das terras devolutas do perímetro de Peruíbe-SP, com indicativos de preços em 1933.	95
Mapa 6	População indígena no Brasil.	141
Mapa 7	Aldeias e Terras Indígenas no Estado de São Paulo.	143
Mapa 8	Mapa da Terra Indígena Piaçaguera.	165

Lista de Tabelas

Tabela 1	Relação de "índios aldeados" de São Paulo em 1868.	80
Tabela 2	Dados demográficos da população indígena no Brasil (1500-2010)	140
Tabela 3	Aldeias Guarani no estado de São Paulo em 2012	142

Sumário

INTRODUÇÃO: Primeiras cenas: a construção do campo	18
<i>Cena n° 1</i>	19
<i>Cena n° 2</i>	22
<i>Cena n° 3</i>	23
CAPÍTULO 1: Dos primeiros contatos e seus desdobramentos	32
<i>Tupi e Tapuia</i>	33
<i>Alianças esporádicas, escambo e guerras</i>	42
<i>Indígenas e jesuítas: a constituição dos aldeamentos paulistas</i>	48
<i>Indígenas e colonos: as expedições de apresamento</i>	56
<i>No cotidiano dos aldeamentos</i>	61
<i>O fim dos aldeamentos paulistas e o esbulho da terra</i>	71
CAPÍTULO 2: Sob a égide republicana	86
<i>Estradas de ferro e a expansão das monoculturas: o que fazer com os índios?</i>	87
<i>A instituição do Serviço de Proteção aos Índios</i>	100
<i>Oguatá: novas levas migratórias guarani e os Postos Indígenas</i>	106
<i>A vida diária nos Postos Indígenas</i>	114

<i>O fim do SPI e a instituição da FUNAI</i>	123
CAPÍTULO 3: <i>Entre os Tupi Guarani: de volta ao campo</i>	134
<i>A renascença indígena</i>	135
<i>“Somos Tupi Guarani”</i>	148
<i>A lógica da mistura</i>	151
<i>Como os Tupi Guarani constroem e manifestam sua identidade étnica?</i>	163
<i>Os Tupi Guarani, seus “parceiros” e as fronteiras étnicas</i>	180
CONSIDERAÇÕES FINAIS	188
FONTES PRIMÁRIAS	192
REFERÊNCIAS	194
ANEXOS	205
ANEXO A	206
ANEXO B	207
ANEXO C	211

Introdução

Primeiras cenas: a construção do campo

Cena n°1

The mirrors itself is the instrument of a universal magic that changes things into spectacle, spectacles into things, myself into another, and another into myself (MERLEAU-PONTY, 1964, p.168).

*C*omo em qualquer cidade do litoral paulista, é comum ver indígenas vendendo nas feiras livres o artesanato por eles produzido e o que retiram da floresta, como palmito pupunha, bromélias, etc. Nestes dias, quando as barracas dos feirantes são erguidas nas ruas centrais de qualquer urbe litorânea, também é possível vê-los nas calçadas ou visitando o comércio local. Aliás, é nessas andanças que muitos deles aproveitam para quitar suas dívidas nas lojas, comprar algum produto ou simplesmente, como costumam fazer os jovens, passar o tempo com passeios pela via pública ou reunidos então grupos nas praças até o momento de retornarem com os demais para casa no final do dia. No caso de Itanhaém, os indígenas que costumam frequentar as feiras deste município são, em sua maioria, procedentes das aldeias Bananal, Aldeinha e Rio Branco e as aldeias que localizadas na Terra Indígena Piaçaguera. Assim, trazendo comigo esses dados, decidi viajar para o litoral e procurar num desses espaços um homem cujas poucas informações que eu tinha a seu respeito ser resumia a seu nome e apelido (chamava-se Elias, mas todos o conheciam por Pitotó) e que vendia ervas, “garrafadas” e seus conhecimentos para quem quisesse obtê-los nas feiras da região.

Assim, numa manhã de sexta-feira, um dia após a minha chegada ao litoral paulista, fui tentar a sorte numa dessas feiras livres. Logo que cheguei, avistei alguns Guarani da Aldeia do Rio Branco que estavam a vender artesanato e, sobretudo, palmito. Sabia quem eram por ter estabelecido contato em outra ocasião. Conversei então com alguns deles que me reconheceram. Em seguida, após algumas trocas de palavras, decidi então me embrenhar no interior da feira, na esperança de encontrar o meu interlocutor. Enquanto caminhava entre as barracas de frutas e hortaliças, a dinâmica daquele espaço se processava através do alarido de sons, sobretudo os gritos dos feirantes que procuravam assim atrair os clientes; somado a profusão de cores que vinham das frutas, verduras e das de roupas expostas sobre as bancas. Então, perdido nesse

emaranhado de sons e cores, fui resgatado pela figura de duas crianças guarani que me fizeram lembrar o propósito de estar ali. Continuei então minha caminhada. Fui até o final da feira e não tinham me deparado com aquele a quem eu desejo encontrar. Assim, como estava com sede, decidi parar e tomar um pouco d'água numa barraca de pastel. Como estas barracas estavam localizadas na entrada da feira, tive que retornar. Então, enquanto caminhava para o início de onde parti, encontrei um homem que trazia sobre sua cabeça um diadema que avaliei ser feito de penas de papagaio e gavião. Fiquei intrigado com aquela figura. Pensei: “será este o dito Pitotó?” Então, continuei a dirigir-me até a barraca de pastel. Como havia uma próxima ao indígena, decidi ficar por ali mesmo. Pedi um refrigerante. Enquanto isso, coloquei-me a observar aquela figura, que estava sentado num caixote de madeira, a arrumar as raízes, folhas e extratos de plantas medicinais que seriam comercializadas naquele dia.

Observei, acho, por uns quinze ou vinte minutos. Nesse ínterim, de vez em quando vinha alguém interessado em trocar algumas palavras com aquele indígena. Assim, esse alguém aproveitava para vasculhar com os olhos e mãos os produtos que tinham sido dispostos num pedaço de lona. Finalmente, quando encontrava algo que lhe interessava, apontava e dizia alguma coisa – com certeza estava a perguntar o preço –, então, o cliente retirava do bolso uma nota amassada de 10 reais e passava ao vendedor que, por sua vez, devolvia o valor da nota na mercadoria indicada por aquele. Então, o comprador ia embora. O homem com cocar olhava para os lados antes de colocar o dinheiro no bolso, e continuava a arrumar os seus produtos. Às vezes, levantava-se e ia em direção de algum Guarani que estava por perto. Falavam em tupi-guarani, o que chamou atenção de alguns transeuntes. Ouviam-se também algumas risadas. De repente, a brincadeira só foi quebrada quando alguém disse em voz alta: “O Pitotó, presta atenção! Olha lá o cliente!” Então, sem perder tempo, o homem com cocar voltou-se rapidamente para seu posto.

Confirmada a minha suspeita, de que aquele homem com cocar seria quem eu procurava, o Pitotó, decidi me apresentar. Após um cliente ser atendido, fui até lá. A primeira coisa que fiz foi perguntar-lhe se havia alguma dentre as raízes e folhas que pudesse aliviar ou curar-me de um inchaço localizado na região lombar. Então, ele me pediu para tirar a camisa. Olhou, pressionou com os dedos e, por fim, perguntou se estava dolorido. Disse-lhe que sim. Em seguida ele pegou uma mochila que estava perto dele, abriu e passou a vasculhá-la. Instantes depois, ele me entregou um pequeno frasco. Recomendou-me passar aquele extrato de jacarandá por uma

semana e eu estaria livre do inchaço. Levei o extrato. Enquanto ele embrulhava o produto e, sem perder mais tempo, aproveitei para perguntar-lhe seu nome. Respondeu-me que se chamava Elias, mas que todos o conheciam como Pitotó. Ao escutá-lo, respondi que estava há algum tempo a procurá-lo. Disse-lhe então meu nome e de onde eu vinha. Ele, um tanto surpreso, perguntou se eu conhecia o pessoal que fez a demarcação da T. I. Piaçaguera. Respondi que conhecia apenas os professores, já as estudantes que contribuíram no grupo de trabalho só pelos textos que produziram.

Ensaiei algumas palavras sobre o motivo que me levou a estar ali diante dele. Mas como um ajuntamento de pessoas estava a se formar a nossa volta, Pitotó perguntou-me se eu estaria interessado em estender aquela conversa noutra dia, lá na aldeia onde morava. Assim, combinamos que nos encontraríamos no dia seguinte.

No outro dia, estava eu lá na aldeia, sentado num banco de madeira e, a minha volta, acompanhado de Pitotó, Pitu e Itamirim, que segurava em seus braços a recém-nascida Itisy. Nesse primeiro encontro, disse-lhes um pouco sobre mim, falei que dava aulas numa escola pública de São Carlos – nesse momento, percebi uma satisfação ao ouvir o que eu fazia, pois, Pitotó comentou que Itamirim também é professora – expus os motivos que me levaram a estar ali. Disse-lhes que gostaria de estudar a forma como eles entendiam e usavam seus corpos. Após ouvirem a minha exposição, fez-se silêncio por um curto espaço de tempo. Então, Itamirim tomou a palavra e fez-me uma pergunta que, até hoje, considero difícil de respondê-la de imediato. Perguntou-me o porquê em desenvolver uma pesquisa com os Tupi Guarani. Depois de refletir por alguns instantes, respondi-lhe que, diante dos acontecimentos que eles enfrentavam em relação ao fato de não serem reconhecidos como indígenas por muitos daqueles que viviam nas adjacências da terra indígena e, uma proposta de estudo como aquela que apresentei talvez pudesse contribuir para os seus propósitos de serem reconhecidos como indígenas.

Parece que tal argumento, embora feito no calor da hora, agradou aos ouvidos dos meus interlocutores. Digo isso porque, ao terminarmos a conversa, Itamirim disse que eu seria bem-vindo à aldeia e que teriam enorme prazer em ajudar em tal empreitada, mesmo que o projeto sofresse alguma alteração no desenrolar de sua feitura.

Proféticas palavras. Vendo agora, percebo o quanto forma assertivas as palavras de Itamirim.

Ao final da tarde, quando eu saí de lá, lembrei-me que aquela foi a terceira vez que estive numa aldeia indígena. As outras foram há muito tempo atrás, quando eu nem imaginava entrar na universidade. O curioso é que as outras foram na aldeia Barragem, também de Guarani.

Cena n° 2

Em um dado momento de nossa conversa, enquanto limpava o seu petynguá, revelou-me o txeramôe Guaira um pouco sobre o que pensava a respeito da história de seu povo. “Olha, antigamente só os Tupi viviam aqui na praia. Depois, os Guarani lá daqueles lados do Mato Grosso do Sul e do Paraguai veio pra cá e cada um deles foi se casando com gente daqui, se misturando. Entende?... Daí surgiu a gente que é Tupi Guarani.”

Logo em seguida, fez-se silêncio, o que traduzi como sendo um sinal de que o meu interlocutor vasculhava em sua memória alguma outra lembrança. Enquanto pensava, ele principiou a picar um pedaço de fumo-de-corda com a ajuda de uma minúscula faca. Depois, quando já tinha o suficiente, depositou o fumo picado no petynguá. Logo em seguida, compactou o tabaco com o dedo polegar e pôs fogo. Então, principiou a pitá-lo. Não demorou muito para pequenas nuvens de fumaça surgissem ao redor de seu rosto.

Estávamos acomodados em bancos, em frente à sua venda, que fica em uma praça que, por sua vez, está incrustada no centro do bairro Gaivota, o último de Itanhaém, na divisa com o município de Peruíbe. Esse cenário era composto por seis vendas, contando com a do meu interlocutor, que comercializa artesanato, beberagens, raízes e plantas medicinais; uma banca de jornal; um pequeno palco para apresentações; jardineiras com pequenos arbustos e mirrados coqueiros; um ponto de ônibus que simplesmente se resumia a um toco de madeira, pintado nas cores azul e branco, que correspondiam às tonalidades da bandeira da cidade, ficando no chão. Na outra extremidade, que não pertencia mais ao domínio da praça, instalara-se um parque de diversões. E, finalmente, tubulações de esgoto e uma placa do Governo Federal indicavam que ali seria instalada a rede coletora de esgoto completavam a cena. É curioso o fato de inexistir árvores nativas em tal espaço. Aliás, a maioria das praças em Itanhaém é constituída por pequenas palmeiras.

O dia estava ensolarado e quente. Ensejo para que grupos de banhistas, constituídos por mulheres e crianças, dirigissem à praia. De vez em quando um deles se desgarrava do bando e ficava a olhar as pequenas lojas que se estendiam ao longo do caminho da praia. De repente, o silêncio foi quebrado. O meu interlocutor retomara a palavra como a seguinte afirmação: “Sabe, muitos dos jurua^a acham que a gente não é mais índio!”

Sem dúvida, esta última análise feita por Guaíra é precisa. Afinal, existe a opinião entre a população local que os indígenas da T. I. Piaçaguera não podem ser considerados como tais, pois acreditam que estes perderam os seus costumes, etc. Constatei isso em diversas ocasiões, sobretudo aquelas que me obrigavam a ir até o bairro próximo à T. I. Piaçaguera em busca de alimentos. Lembro-me das indagações feitas por um comerciante. Certa vez, o dono de uma mercearia, ao observar uma criança indígena que me acompanhava, quis saber se o menino estava comigo. Com a resposta afirmativa, perguntou-me se eu estava na aldeia. Respondi que sim e expliquei-lhe os propósitos da minha permanência entre os indígenas daquela aldeia. O homem, aparentemente incrédulo, encerrou a conversa dizendo que eu estava no lugar errado, “que fosse pro Xingu pesquisar índios”.

Assim, o comentário do comerciante e as palavras do txeramõe são efeitos desse primeiro evento conhecido como “descobrimento” ou “invasão”. Logo, isso se faz presente na relação entre os não indígenas e os Tupi Guarani da Terra Indígena Piaçaguera, assim como de outras aldeias.

Cena n° 3

O barulho da cidade há muito tempo foi deixado para trás. Agora, em lugar da cacofonia e demais balbúrdias que caracterizam a vida urbana, apenas reinavam os sons da mata. Não parecia que eu estava a poucos metros da rodovia que corta a T. I. Piaçaguera. E tampouco parecia que eu estava em São Paulo. Não havia nenhuma nuvem no céu e o sol estava a pino. Pelo calor que fazia, deduzi que seria um pouco mais do meio-dia. E, pelos meus cálculos, restavam apenas uns vinte minutos de caminhada até chegar ao meu destino, a Aldeia Tabaçu Rekó Ypy. Isto é, contando a partir da rodovia que passa pela terra indígena até a chamada “gleba b”, local onde está localizada a referida aldeia. Para distrair-me, dirigi o meu olhar para

os desenhos feitos no chão de areia. Percebi então que as figuras, umas mais nítidas do que as outras, foram desenhadas em diferentes momentos: tinha as marcas de galochas, pezinhos descalços de crianças, marcas de pneus de bicicletas e patas de cães.

Como já estava exausto, parei um pouco para descansar. Coloquei a mochila no chão e tomei um gole d'água. Permaneci assim por alguns instantes. Depois, quando recobri as energias, levantei-me e continuei a caminhada. Então, ao chegar numa clareira, avistei um homem que vinha ao meu encontro. Caminhava de forma vagarosa e despreocupada. Logo vi que se tratava de Pitotó. Ao me avistar, abriu logo um sorriso e gritou de disse algumas palavras em tupi-guarani enquanto se dirigia em minha direção: “Tarde, Txemôe¹! Pensei que tava perdido. Onde tava?” Ao ouvi-lo, cumprimentei com um aceno de mão e continuei a seguir em sua direção. Enquanto andava, disse-lhe que estava a prostrar com seu irmão Guaíra e que não tinha percebido o tempo passar. Já próximos um do outro, cumprimentamo-nos com um aperto de mão.

Pitotó então ofereceu ajudar-me com a bagagem que eu trazia. O que aceitei. Assim, voltei a caminhar em direção a aldeia, mas desta vez acompanhado. Enquanto andávamos, fui informado sobre os planos que o meu interlocutor tinha reservado para nós naquele dia. Disse que, assim que deixasse as minhas coisas na escola e de me apresentar aos demais membros da aldeia, visitaríamos um amigo txeramõe que tinha muito apreço e que eu precisava conhecer.

Sendo assim, depois de colocar a minha mochila na escola – local este que seria a minha morada nos próximos meses –, seguimos para Aldeia Piaçaguera, onde residia aquele que visitaríamos naquele dia. A supracitada aldeia não estava muito longe de onde estávamos, bastava apenas retomar a caminhada que fiz até a Tabaçu, só que em sentido contrário, atravessar a Rodovia Padre Manoel da Nóbrega e depois seguir por mais trinta minutos até a aldeia Piaçaguera, que fica à beira mar. Assim era o tempo que eu costumava levar logo que visitei pela primeira vez a terra indígena. Mas, para minha surpresa, o tempo de fazer tal percurso durou mais do que eu poderia esperar. Isto porque o meu guia resolvera visitar os amigos que moravam ao longo do caminho. Consequentemente, isso me possibilitou estabelecer contato com alguns membros das demais aldeias.

Então, antes de alcançarmos o nosso destino final, circulamos por vários pontos situados tanto na terra indígena como também fora dos seus domínios. Durante o trajeto, tomei contato

¹Txemôe é uma abreviação de txeramõe e significa avô ou aquele que sabe.

com várias pessoas que conheciam Pitotó e que vinham trocar algumas palavras conosco. Dentre estas, destaco um pastor evangélico e um dono de uma venda que dizia ser caiçara. O primeiro, quando nos avistou na estrada vicinal à rodovia, já próximo do bairro do Gaivota, veio saudar-nos. Fez algumas brincadeiras e, aproveitando a oportunidade, questionou os motivos da ausência do meu guia aos cultos religiosos. Por consequência, este respondeu com um argumento que nitidamente ele tinha inventado naquela ocasião. Já o segundo, conheci quando o encontramos acomodado numa cadeira posta à frente de seu comércio. Chamava-se Josias, alegava ser caiçara nascido em Cananeia, cujos pais vieram para Itanhaém após o seu nascimento. No interior do comércio do senhor Josias, percebi que as paredes estavam enfeitadas com arcos e flechas, tacapes e lanças que foram adquiridas dos Tupi Guarani. Observei também que o comerciante vendia os mais variados tipos de produtos, desde frutas, pão a cachaça e cerveja.

Como já estávamos com fome e sede, decidimos comprar ali mesmo alguns pães, um pouco de mortadela e refrigerante. Além disso, Pitotó recomendou que eu comprasse fumo-de-corda para presentear nosso anfitrião. Finalmente, saímos de lá e dirigimos à praia, onde nos alocamos e fizemos a nossa refeição próxima aos restos do que foi um dia uma canoa caiçara. Após terminar o seu pão com mortadela, o meu interlocutor puxou do bolso da camisa um cigarro e passou então a fumá-lo. Ao dar as primeiras baforadas, ele apontou e perguntou se eu sabia o nome de um pequeno rochedo que estava há uns cem metros diante de nós, que era castigado pela arrebentação forte do mar. Respondi que sim. Disse-lhe que se tratava da chamada “Pedra da Gaivota”. Ele, que continuava a observar o mar “quebrar” naquele rochedo onde, às vezes, viam-se alguns pescadores a se aventurar numa pescaria muito arriscada, respondeu-me que esta era a versão mais comum e também a falsa. Disse então que, outrora, aquela pedra era conhecida como a “Pedra do Guarahú”, local onde Pero Corrêa e sua tripulação atracavam seus escales e se embrenhavam na mata em busca de indígenas para serem escravizados.

Logo em seguida, perguntou se eu já tinha visto uma placa do projeto Passos dos Jesuítas, da Secretaria da Cultura do Governo do Estado de São Paulo, que foi colocada na entrada da T. I. Piaçaguera. Respondi-lhe que não, que não tinha conhecimento de tal placa. Então, após ouvir minha resposta, ele teceu alguns comentários relativos ao referido projeto. Perguntava se aqueles que idealizaram o projeto desconheciam a história. Assim, considerava tal atitude uma

afronta. Para ele, portanto, as figuras dos jesuítas José de Anchieta e Manoel da Nóbrega eram tão assassinas quanto foram os bandeirantes. Contou-me ainda um episódio em que foi convidado a proferir algumas palavras no espetáculo religioso “Aparição da virgem Maria a Anchieta” que ocorre anualmente em Itanhaém, disse algumas palavras que contrariaram a expectativa das autoridades e do público presente.

Assim, feitos tais questionamentos, levantamos e continuamos a caminhar. Desta vez, seguimos pela praia e depois nos embrenhamos pela mata. Esta, uma pequena vegetação típica de regiões litorâneas, composta por jundu, salsa da praia e outras espécies de plantas.

Enfim, chegamos à casa do nosso anfitrião. Pitotó, que foi o primeiro a pular a cerca, foi logo chamando pelo nome do seu amigo em voz alta: “Txeramôe Mirim, ka' aru! Akaru tsé”.²

Não se ouvia resposta. Apenas os sons que vinham de um rádio, que tocava música sertaneja, e os latidos de magrelos cães se faziam ouvir. Novamente, fez-se ouvir a voz de Pitotó. Minutos depois, ouvimos uma voz masculina que vinha do fundo da pequena casa e que dizia: “Oh, Mirim, parece que o senhor tem visita!” Então, o meu guia se voltou para mim e disse para irmos para a parte de trás da casa, pois era ali que seu dono costumava ficar. Então, dirigimo-nos até lá. Assim, quando atravessamos o quintal, o primeiro a nos receber foi o dono da voz que anunciara a nossa visita. Ao avistar-nos, disse: “Ah, é você Pitotó! E aí?” Pitotó então lhe respondeu a saudação e, em seguida, apresentou-me ao seu amigo que se chamava Amâncio. Então, ouvimos uma voz que julguei ser daquele a quem o meu guia desejava que eu conhecesse. Em tupi-guarani ele nos saudou: “Ka' aru! Marai txéé ñandé adjerowia ndeé!”³ Em seguida, Pitotó retribuiu dizendo: “Aweté!”⁴

Fomos então convidados a entrar. No interior da moradia, uma pequena casa feita de madeira e que correspondia a dois cômodos, encontramos Mirim sentado ao pé da cama, enquanto segurava em uma das mãos o seu petyngué. Sem cerimônias, Pitotó pegou-lhe a mão que estava livre e, como sinal de saudação, apertou-a. Logo em seguida foi a minha vez de cumprimentá-lo com um aperto de mão. Acomodamo-nos em dois bancos que estavam dispostos pelo canto do quarto que também servia de cozinha. Domingos Mirim, como um bom anfitrião, indicou-nos a garrafa de café que estava sobre a mesa: “Pegue um pouco de café. O menino acabou de trazer”.

² “Txeramôe Mirim, boa tarde! Estou com fome!”

³ “Boa tarde! Estou feliz com vocês!”

⁴ “Obrigado!”

A aparência de Domingos Mirim era de um homem que, conforme o meu cálculo teria em torno de 80 anos de idade – mais tarde, em outra conversa que tive com ele, confirmei a sua idade, estava com 86 anos. Aparentava ter sido um homem de estatura mediana, mas a velhice roubara-lhe um pouco de sua altura original. Embora fosse calvo, gostava de manter compridos os poucos cabelos que ainda persistiam nas têmporas e nuca. Na parte detrás das orelhas, duas pequenas tranças pendiam-lhe até a altura do maxilar. As pontas estavam adornadas com pequenos pedaços de madeira. Havia sobre os braços, ombros e antebraços, algumas tatuagens que não consegui identificá-las. Estava cego e vivia sob os cuidados dos parentes que moravam em seu entorno.

Agora já acomodados, Pitotó e Mirim principiaram uma conversa em tupi-guarani. Amâncio, por sua vez, também participava com alguns comentários que soltava lá do quarto ao lado. A conversa explodia, de vez em quando, em risos e gargalhadas. E eu apenas a observar a cena. Acredito que tal prosa tenha ocorrido por meia hora. Assim, ao ver-me do outro lado do quarto, o meu guia lembrou-se de mim e, em tupi-guarani, supus que havia retornado a me apresentar a Mirim. Deduzi que dissera ao dono da casa que eu era estudante e que gostaria de conhecê-lo. Enquanto isso, o velho Mirim, como sinal de que tinha entendido o que acabou de escutar, apenas balança a cabeça para cima e para baixo. Ele, então, fez um gesto de quem aguardava ouvir-me. Assim, satisfiz-lhe o gesto com algumas palavras de agradecimento pela hospitalidade e com o fumo-de-corda que entreguei em suas mãos. Disse-lhe também que estava ali por causa do conhecimento que tinha e que esperava aprender com ele. Em contrapartida, o txeramõe agradeceu as minhas palavras e ao presente. Modesto, Mirim, que segura o pacote de fumo, o qual ele imediatamente abriu e passou a picotar o fumo em pequenos pedaços até ficar do jeito que queria, disse que estava honrado em conversar comigo e que faria o possível para ajudar-me.

Para dar início a conversa, aproveitei a ocasião e perguntei sobre o lugar onde ele nasceu. Respondeu que suas origens estão naquelas terras, próximo às ruínas do Abarebebê. Disse ainda que seu pai e sua mãe nasceram na Aldeia do Bananal. O primeiro chamava-se Samuel dos Santos, um Tupi, enquanto sua mãe chamava-se Prescedina, uma mulher branca. Já seus avós, o meu interlocutor afirma que seu avô era Guarani, oriundo do Mato Grosso, e sua avó era uma índia Tupi, originária do Bananal. Enquanto que seu bisavô se chamava Mby, era Guarani cuja

procedência desconhecia, e, por fim, sua bisavó Domingas Ribeiro era uma índia Tupi (Tupinambá) que viveu no Bananal e em outras aldeias daquela região litorânea.

Na medida em que remexia suas memórias, fiquei sabendo que seus pais separaram – sendo a não adaptação de sua mãe à vida na aldeia como o motivo alegado. Então, sua mãe o levou consigo para a cidade de São Vicente, onde permaneceu até os seus 13 anos. Mas, ao completar os seus estudos na escola primária, ele decidiu voltar à Aldeia do Bananal, onde seu pai e seus tios o aguardavam. Contou que ali aprendeu tudo que um Tupi precisa saber, isto é, “caçar, pescar e se virar na mata”. Ali, ele permaneceu até os vinte e poucos anos. Então, seguindo um sonho de conhecer a cidade grande, ele resolveu partir para o Rio de Janeiro.

Na então capital do país, Mirim passou a trabalhar nas companhias cinematográficas em atividade na época. Através desse emprego, ele conheceu sua primeira esposa, uma mulher de origem italiana. Assim, entre outras idas e vindas que ocorreram em sua vida, Mirim retornou ao Bananal e, mais tarde, acompanhando as demais famílias tupi guarani que moravam na citada aldeia, ele veio a se estabelecer na Aldeia Piaçaguera. No final, quando já estávamos de saída, o txeramôe disse: “Não se esqueça, sou Tupinambá!”

Deixei a casa de Domingos Mirim intrigado com a sua última afirmação. Perguntava-me sobre o que ele realmente queria dizer quando afirmava ser um Tupinambá? Carreguei essa indagação comigo pelo resto daquele dia e pelos próximos dias que vieram. Pois, lembrei-me que os textos históricos e antropológicos afirmavam que, desde o Visconde de Porto Seguro até os mais contemporâneos, consideravam como extintos os Tupinambá da costa litorânea. Desse modo, em pleno século XXI, encontrei um homem que afirmava ser um Tupinambá. Certamente, isso faz contrariar as estimativas de que se afirmava que os indígenas não chegariam a ver o século XXI.

As cenas descritas acima foram retiradas do meu caderno de campo. Relendo-as agora, tenho a impressão de que tudo ocorreu num átimo de tempo. Mas isso é mera impressão. O que de fato ocorreu, se for contabilizado desde o primeiro dia em que decidi realizar essa pesquisa até o momento que escrevo estas últimas palavras, foi um conjunto acontecimentos, idas e vindas,

que, de alguma forma, tiveram algum efeito sobre mim e, logo, na construção deste estudo. O que quero dizer é que a minha visão sobre os povos indígenas foi se transformando gradualmente, na medida em que eu me embrenhava em uma de suas realidades. Embora, desde a minha infância, sempre os avistasse circularem pelas cidades da Baixada Santista, seja vendendo artesanato, palmito e bromélias, ou a fazer suas apresentações em escolas e em datas comemorativas, não imaginava em tê-los como interlocutores. Ademais, eu estava interessado em sair do estado de São Paulo e seguir para algum lugar distante, onde eu pudesse encontrar o meu Outro. Pensei então em seguir para o norte do país e estabelecer contato com algum povo amazônico. Certamente, as leituras de *Tex* e *Tenente Blueberry*, mais os seriados televisivos de “faroeste” que assisti quando criança e depois as leituras dos livros *Do Roraima ao Orinocoe* e *As lanças do Crepúsculo*, sendo obras respectivamente de autoria de Koch-Grünberg e Descola, que fiz nos últimos anos de minha graduação, estimularam esse desejo em conviver com povos de terras distantes. Talvez, pensando como os meus botões, estes sejam os motivos que me levaram a fazer antropologia.

Mas o desejo por povos distantes foi perdendo força – ou melhor, tomando outra forma –, pois entendi que não precisaria ir muito longe para encontrar o Outro, como disse há pouco. Lembrei-me então daqueles homens e mulheres que com quem volta e meia eu deparava pela cidade. Compreendi que, apesar de sempre tê-los visto, não sabia nada a respeito deles. O meu conhecimento estava embasado em senso comum, semelhante o argumento usado pelo dono da venda (Cena nº 2).

As três cenas descritas, além de indicarem a forma como o campo foi sendo construído por mim e pelos indígenas que tive contato, também demonstram o que será discutido no decorrer desta pesquisa. Isto é, procuro apresentar ao longo deste texto a trajetória do etnônimo Tupi Guarani, além de outros termos designativos, que foram sendo apropriados e recombinaados tanto por indígenas quanto pelos não indígenas, bem como projeto político que esses termos carregam consigo.

Para efeitos de organização, este trabalho está estruturado em três capítulos, sendo que cada qual aborda um ou dois momentos da história de contato entre indígenas e brancos. No primeiro capítulo, traço um panorama histórico dos primeiros contatos e seus desdobramentos, procurando demonstrar a complexidade contrastiva no emprego dos termos designativos “Tupi” e “Tapuia”, bem como as suas variações que se processaram no tempo e no espaço (“civilizado” e

“selvagem”; “manso” e “bravo”; “Tupi” e “Botocudo”; “índio aculturado/integrado” e “isolado/não integrado”). Também procuro demonstrar que os europeus (portugueses, espanhóis e franceses) valeram-se amplamente e exploraram as divisões entre grupos locais, tomando os termos designativos dos grupos costeiros aliados e projetando-os no tempo e espaço com a imposição de novas relações e na instalação de bases para a extensão dos seus domínios territoriais.

No segundo capítulo, que compreende o final do século XIX e até a década de 1960 do século XX, teremos como pano de fundo a implantação da monocultura do café e banana, a extensão da malha ferroviária pelo estado de São Paulo, bem como a criação do Serviço de Proteção aos Índios (SPI), os novos deslocamentos empreendidos pelos grupos Guarani, bem como o cotidiano de alguns Postos Indígenas da 5ª Inspeção e, por fim, a substituição do SPI pela Fundação Nacional do Índio (FUNAI). Em meio a esses dados históricos, veremos que muitos dos termos que foram anteriormente empregados para designar os grupos indígenas do litoral (Tupi, índio aldeado, manso, etc.) entraram em desuso, outros permaneceram (Guarani) e outros entraram em cena (Tãnyguá, Apopocúva, Oguauíva, nhandeva, aculturado, puro, etc.).

E no terceiro e último capítulo, veremos que, os Tupi Guarani – e não mais Tupi e Guarani, Nhandeva ou Xiripá – passaram a formular e expressar suas identidades étnicas através da categoria nativa “mistura”, isto é, o etnônimo Tupi Guarani é o resultado de casamentos entre as famílias de origem Tupi (Tupinambá e Tupiniquim) e Guarani que ocorreram ao longo da história. Portanto, ressalta-se que a construção de tal identidade é uma resposta à sociedade nacional e aos demais grupos étnicos. Assim, a afirmação identitária é uma estratégia política encontrada pelos Tupi Guarani.

Por fim, este estudo está calcado tanto no trabalho etnográfico como em pesquisa com fontes históricas. Pois, como bem observa João Pacheco de Oliveira (1999), a compreensão das sociedades indígenas não pode passar sem uma reflexão e uma recuperação críticas de sua dimensão histórica. Denise Maldini (1993), por sua vez, atenta para as possibilidades que o uso de fontes orais e textuais tem para a construção de uma história dos povos indígenas. E, por fim, Carmack (1979) observa o fato de que a história indígena implica em um conjunto de técnicas voltadas para recolher, preparar e analisar as tradições orais e escritas.

Nesse sentido, as fontes primárias utilizadas provêm de consultas feitas em arquivos do Museu da Imigração de São Paulo, Museu do Índio, Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro,

bibliotecas das universidades públicas paulistas (UNESP, USP e UNICAMP), o Acervo Florestan Fernandes (Biblioteca da UFSCar), Arquivo do Estado de São Paulo, Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro, Arquivo Nacional, Assembleia Legislativa do Estado de São Paulo e o acervo do Centro de Trabalho Indigenista (CTI). Ademais, a etnografia foi realizada durante um período compreendido em cinco meses de campo (distribuído ao longo desses dois anos de pesquisa: julho e dezembro de 2013; janeiro a março de 2014), além de visitas de curta duração.

Capítulo 1

Dos primeiros contatos e seus desdobramentos

Tupi e Tapuia

Pardos, nus, sem coisa alguma que lhes cobrissem as vergonhas. Traziam arcos nas mãos e suas setas. Vinham todos rijamente em direção ao batel. E Nicolau Coelho fez sinal para que pousassem os arcos. E eles o depuseram. Mas não pôde deles haver fala nem entendimento que aproveitasse, por o mar quebrar na costa. Somente arremessou-lhe um barrete vermelho e uma carapuça de linho que levava na cabeça, e um sombreiro preto. E um deles lhe arremeçou um sombreiro de penas de aves, compridas, com uma copazinha de penas vermelhas e pardas, como de papagaio. E outro lhe deu uma rama grande de continhas brancas, miúdas que querem parecer de aljôfar, as quais as peças creio que o Capitão manda a Vossa Alteza. [...]

A feição deles é serem pardos, um tanto avermelhados, de bons rostos e bons narizes, bem feitos. Andam nus, sem cobertura alguma. Nem fazem mais caso de encobrir ou deixar de encobrir suas vergonhas do que de mostrar a cara. [...]

Ali andavam entre eles três ou quatro moças, bem novinhas e gentis, com cabelos muito pretos e compridos pelas costas; e suas vergonhas, tão altas e tão cerradinhas e tão limpas das cabeleiras que, de os nós muito bem olharmos, não se envergonhavam. [...]

Ali andavam entre eles três ou quatro moças, bem novinhas e gentis, com cabelos muito pretos e compridos pelas costas; e suas vergonhas, tão altas e tão cerradinhas e tão limpas das cabeleiras que, de as nós muito bem olharmos, não se envergonhavam (ou: não nos envergonhamos) (ARROYO, 1976 apud CAMINHA [1500] 1976, p.45-46, 49-50).

No limiar do século XVI, o rei de Portugal, D. Manuel I, recebia do escrivão Pero Vaz de Caminha uma carta em que informava os feitos de uma missão⁵ a qual este último fizera parte. Sendo uma testemunha fidedigna dos acontecimentos que presenciou, além de ressaltar as informações alusivas à topografia, fauna e flora de uma nova terra recém-descoberta, o referido

⁵A missão da qual fala Pero Vaz de Caminha, confiada ao fidalgo português Pedro Álvares Cabral e sua armada, consistia em confirmar a hipótese de Vasco da Gama e a afirmação de Duarte Pacheco Pereira sobre a existência de novas terras naquela região ocidental do Atlântico Sul e, principalmente, rumar para as Índias e retomar a cidade portuária de Calicute, que estava sob o domínio muçulmano (HOLANDA, [1959] 1994a; GARCIA, 2000). Garcia (2000, p.8) ainda afirma que a expedição de Cabral surge como uma sequência da viagem de Vasco da Gama. De acordo com as palavras do autor, “[...] para conseguir chegar ao oceano Índico, tinham de se adaptar aos condicionalismos da natureza, sendo por isso obrigado, no Atlântico Sul, a realizar uma grande volta para ocidente, de forma a poderem encontrar a sul do equador os ventos de Sudeste e depois daqueles que lhes permitiriam rumar para leste, de forma a dobrar o cabo da Boa Esperança. É plausível admitir a possibilidade de Pedro Álvares Cabral, ao ser obrigado a rumar para sudeste a fim de encontrar os referidos ventos, como lhe aconselhava Vasco da Gama, ter aproveitado a ocasião para verificar se haveria por aí terras que estivessem situadas no âmbito geográfico [...] do Tratado de Tordesilhas, assinado a 7 de junho de 1494. [...] Duarte Pacheco Pereira alegou ter procedido a uma exploração em terras ocidentais por ordem de D. Manuel, a qual poderá ter decorrido na actual costa do Brasil, nomeadamente nas proximidades da foz do rio Amazonas.”

escrivão revela em seu escrito as impressões que teve acerca dos primeiros povos nativos que foram contatados naquele momento pelos navegadores. Como se pode constatar nos trechos contidos na epígrafe que abre o presente capítulo, sendo tais excertos retirados do alusivo documento que, por sua vez, pertencem ao que foi posteriormente alcunhado como a certidão de nascimento de uma nação que viria a se constituir séculos mais tarde, representam também as primeiras notícias que se têm sobre os ameríndios daquele período.

É evidente que outros relatos vieram logo após a carta de Caminha. Pois, a notícia sobre a descoberta de novas terras no Novo Mundo percorreu o continente europeu e tão rapidamente despertou o interesse dos reinos da Espanha, França e Holanda. Desta feita, um contingente de indivíduos, tendo cada um os seus motivos – sobretudo instigados por questões de cunho religioso, a busca pela riqueza, ou o simples desejo de se obter alguma aventura – foi impelido para a travessia do Atlântico. Então, soldados, piratas, corsários, degredados, religiosos e colonos aventuraram-se por estas paragens assim que tomaram conhecimento da expedição comandada pelo fidalgo Pedro Álvares Cabral.

Consequentemente, um conjunto de documentos – cartas, relatórios, ofícios, iconografias, etc. –, cada qual contendo preciosos dados que revelavam os aspectos naturais e sociais das terras da colônia portuguesa na América, foi produzido ao longo da história. Destes, é possível extrair um considerável repertório de informações alusivas aos povos nativos desta parte da América. Este é, por exemplo, o caso do capitão francês Binot Paulmier de Gonneville e sua tripulação, do soldado de origem germânica Hans Staden, do calvinista francês Jean de Léry, do português Pero de Magalhães Gândavo, o jesuíta Fernão Cardim e o senhor de engenho e sertanista Gabriel Soares de Sousa, entre outros.

Ante a relevância que esses registros suscitaram à historiografia e, certamente, continuam ainda hoje a ter, principalmente para o que se pretendo aqui apresentar nesta seção, creio que seja conveniente dedicar algumas páginas acerca de determinadas passagens das respectivas obras que tais autores deixaram para a posteridade. Sendo assim, inicio com o capitão Binot Paulmier de Gonneville e sua tripulação do navio *L'Espoir*. Os estudos de Tristão de Alencar Araripe (1886) demonstram que, em 1504, o citado capitão francês e seus homens chegaram numa terra por eles desconhecida e que mais tarde seria identificada como o litoral de Santa Catarina. Em seu relato,

o capitão revela que fez contato com índios Carijó e que, por parte destes, trataram-no com cordialidade durante os meses em que esteve no Novo Mundo.

Mais tarde, quatro décadas depois do contato estabelecido entre a tripulação do *L' Espoir* e os Carijó, Hans Staden relata sua aventura com os nativos do Novo Mundo. Mas os escritos deixados por Staden ([1557] 2011) revelam um cenário mais complexo do que aquele descrito por Paulmier de Gonneville. Em tal relato, o jovem de Hessen afirma que foi feito cativo pelos Tupinambá que habitavam ao norte da Vila de São Vicente e, por pouco, escapou de ser por eles devorado num ritual antropofágico. Ademais, em tal texto encontramos importantes observações concernentes à composição étnica ameríndia daquele tempo. O autor cita os Caeté, Potiguara, Carijó, Tupiniquim e Tupinambá, também chamados pelos seus inimigos de Tabajara.

Já o calvinista Jean de Léry ([1578] 1980, p. 31), que descreveu sua experiência em terras brasílicas, sobretudo quando esteve na Baía de Guanabara, cenário onde foi erguida uma colônia francesa, a chamada França Antártica, afirma que os nativos eram “[...] gente arisca e selvagem, sem nenhuma cortesia nem humanidade, muito diferente de nós em seus costumes e instrução.” Nas páginas escritas pelo calvinista é possível extrair alguns nomes que fazem referência aos indígenas que conheceu. No texto encontramos os seguintes termos: Uetacá, Margaiá, Tupiniquim, Tupinambá e Maracajá.

Os escritos de Pero de Magalhães Gândavo que vieram a formar o seu livro *História da província de Santa Cruz a que vulgarmente chamamos Brasil*, considerada a obra inaugural da historiografia e da geografia brasileira, também tiveram um grau de contribuição para uma descrição sobre os povos indígenas daquele período. Neste trabalho, o primeiro desta qualidade a ser publicado em língua portuguesa sobre o Brasil, seu autor afirma que os nativos habitantes da região litorânea, embora “[...] ainda que estejam divisos, e haja entre eles diversos nomes de nações, todavia na semelhança, condição, costumes e ritos gentílicos todos são um [...]”, já aqueles que habitavam o interior, “Outros índios doutra nação diferente se acham nestas partes, ainda mais ferozes e de menos razão que estes. Chamam-se aimorés, os quais andam por esta costa como salteadores, e habitam da capitania dos Ilhéus até Porto Seguro, vieram ter sertão mais ou menos no ano de 55” (GÂNDAVO, [1576] 2004, p. 133-164).⁶

⁶Não há dúvida que o “desinteresse” inicial da Coroa lusitana sobre o continente americano seja um fator explicativo sobre o motivo pelo qual os relatos acerca das terras brasílicas, cujo conteúdo de cada um deles contém descrições relativas à fauna, flora e, sobretudo, à população nativa, começaram a surgir de forma mais sistemática no último quartel do século XVI. Com exceção da carta de Pero Vaz de Caminha e de Gândavo, os textos portugueses mais

Mas este quadro de autores não estaria completo se eu não fizesse qualquer menção ao trabalho do padre Fernão Cardim ([1625] 1925), sobretudo o que ele apresenta em *Do princípio e origem dos Índios do Brasil*, um dos livros que formam seu *Tratados da terra e gente do Brasil*, o qual aborda o período histórico em questão. De acordo com este autor

Em toda essa província há muitas e varias nações de diferentes línguas, porém uma é a principal que comprehende algumas das dez nações de Índios: estes vivem nas costas do mar, e em uma grande corda do sertão, porém são todos estes uma só grande língua, ainda que algumas palavras discrepão e este é a que entendem os Portuguezes [...] Os primeiro desta língua se chamão Potyguaras, senhores da Paraíba, 30 léguas de Pernambuco, senhores do melhor pau-brasil e grandes amigos dos Francezes e com elles contratarão até agora, casando com elles suas filhas [...] Perto deste vivia grande multidão de gentio que chamão Viatã, destes já não há nenhuns, porque sendo elles amigos dos Potyguaras e parentes dos Portuguezes os fizerão entre si inimigos [...] Outros há a que chamão Tupinaba; estes habitam o Rio Real até jundo dos Ilhéos, estes entre si erão também contrários, os da Bahia com os Camamu e Tinarê.

Por uma corda do Rio de São Francisco vivia outra não que chamão Caaeté, e também havia contrários entre estes e os de Pernambuco.

Dos Ilhéos, Porto Seguro até Espírito Santo habitava outra nação que, chamavão Tupiniquim; estes procederão dos de Pernambuco e se espalharão por uma corda do sertão, multiplicando grandemente, mas já são poucos [...] Há outra nação parente destes, que corre do sertão de São Vicente até Pernambuco, a que chamão Tupiguae: estes erão sem numero, vão se acabando, porque os Portuguezes os vão buscar para se servirem delles, e os que lhes escapão fogem para muito longe, por não serem escravos. Há outra não vizinha a estes que chamão Apigapigtanga e Mariapigtanga. Também há outra nação contraria aos Tupiniquins, que chamão Guaracaio ou Itati.

Outra nação mora no Espírito Santo a que chamão Tegmigminó: eram contrario dos Tupiniquins, mas já são poucos. Outra nação que se chama Tarnuya, moradores do Rio de Janeiro, estes destruirão os Portuguezes quando povoarão o Rio, e delles há muito poucos, e alguns que há no sertão se chamão Ararape.

Outra nação se chama Carijó: habitão além de São Vicente com oitenta léguas, contrários dos Tupiniquins de São Vicente; destes há infinidade e correm pela costa do mar e sertão até o Paraguay, que habitão os Castelhanos. Todas essas nações acima ditas, ainda que diferentes, e muitas dellas contrárias umas as outras, têm a mesma língua e nestes se faz a conversão, e tem grande respeito aos padres da Companhia e no sertão suspirão por elles, e lhes chamão Abarê e Pai, desejando as suas terras converte-los, e é tanto este credito que alguns Portuguezes de ruim consciencia se fingem de padres, vestindo-se em roupetas, abrindo coroas na cabeça, e dizendo que são Abarês e que os vão buscar para a igreja de seus pais, que são os nossos, os trazem enganados, e em chegando ao mar os repartem entre si, vendem e ferrão, fazendo primeiro nelles lá no sertão grande mortandade, roubo e saltos, tomando-lhes as filhas e mulheres, etc. [...] Há outras nações contrárias e inimigas destas, de diferentes linguas, que em

significativos permaneceram inéditos por séculos (MONTEIRO, 2007). Talvez isso se deva pelo fato de tais escritos conterem preciosas informações relativas às possessões de Portugal na América meridional.

nome geral se chamão Tapuya e também entre si são contrários; primeiramente no sertão vizinho aos Tupiniquin os Guaiamurês, e tomão umas oitenta léguas da costa, e param o sertão até quando querem, são senhores dos matos selvagens.[...] Além destes, para o sertão e campos de Caátinga vivem muitas nações Tapuyas, que chamão Tucanuço, estes vivem no sertão do Rio Grande pelo direito de Porto Seguro; têm outra língua, vivem no sertão antes que cheguem ao Aquitigipe e chamão-se Nacai. Outros ha que chamão Oquigtajuba. Ha outra nação que chamão Pahi; estes se vestem de panno de algodão muito tapado e grosso como rede, como estes se cobrem como com saios, não tem mangas; tem diferente lingua. No Ari ha outros que chamão Parahió, é muita gente de diferente língua.

Outros que chamão Nhandeju, também de diferente lingua. Ha outros que chamão Macatû. Outros Napara; estes têm roças. Outros que chamão Cuxaré, estes vivem no meio campo do sertão. Outros que vivem no mesmo campo que chamão Nuhinú. Outros vivem para a parte do sertão da Bahia que chamão Guayaná, têm lingua por si. [...] (CARDIM, [1625] 1925, p.194-199).

Nessa mesma época, Gabriel Soares de Sousa, outro autor que deixou significativas contribuições, comenta também essa divisão sobre os povos indígenas desta parte das terras brasílicas. Este português, que passou parte de sua vida na Capitania da Bahia de Todos os Santos, foi, em 1587, a Madri com a intenção de obter apoio régio para seu projeto de devassar o vasto sertão baiano em busca de prata e ouro. Para se credenciar junto à Coroa, ele apresentou informações relativas à terra, gente e à história das colônias portuguesas que surgiam na América (MONTEIRO, 2007). Destas informações, contidas em três manuscritos e que mais tarde foram reunidos numa única obra, que ficou conhecida como *Tratado descritivo do Brasil*, na qual encontramos as seguintes palavras

[...] Ainda que os Tupinambás se dividiram em bandos, e se inimizaram uns com os outros, todos fallam uma língua que é quasi geral pela costa do Brazil, e todos tem uns costumes que não adoram nenhuma cousa, nem tem nenhum conhecimento da verdade, nem sabem mais que morrer e viver, e qualquer cousa que lhes digam, se lhes meta na cabeça, e são mais bárbaros que quantas creaturas Deus creou.

Tupinaês é uma gente do Brazil semelhante no parecer, vida e costumes dos Tupinambás, e na linguagem não tem mais diferença uns dos outros, do que tem os moradores de Lisboa dos de Entre Douro e Minho [...] e pelo nome tão semelhante d'estas duas castas de gentio se parece bem claro que antigamente foi esta gente toda uma, como dizem os índios antigos dessa nação [...] (SOARES DE SOUSA, [1587] 1851, p.308-309-343).

Sobre os Tapuia, o autor aponta que

Como os Tapuia são tantos e estão tão divididos em bandos, costumes e linguagem, para se poder dizer delles muito, era de propósito e de vagar tomar grandes informações de suas divisões, vidas e costumes [...] (SOARES DE SOUSA, [1587] 1851, p.350).

Como se pode deduzir no conjunto de tal profícua documentação, seja ela de origem potuguesa ou não, é plausível vislumbrar uma profusão de nomes que designam a população nativa desta parte das Américas. Portanto, as fontes quinhentistas e seiscentistas revelam uma diversidade de povos indígenas vivendo nesta parte do continente americano. Todavia, também podemos constatar as primeiras tentativas de homogeneizar esses povos em dois grandes grupos através do binômio “Tupi” e “Tapuia”. Afinal, conforme as observações de Almeida (2013), embora os cronistas reconhecessem e apontavam as diferenças existentes entre os grupos indígenas, a tendência maior era acentuar as semelhanças.

Também se pode enfatizar que foram dos grupos Tupi da região costeira que os cronistas se apropriaram da noção de que o mundo indígena se dividia em dois grandes blocos: os Tupi e os Tapuias. Os primeiros eram formados por grupos Tupinambá, Terminó, Tabajara, Tamoio, Tupiniquim, Carijó, etc., que falavam uma língua comum, embora existisse vários dialetos, e praticavam costumes semelhantes. Já os segundos eram chamados pelos Tupi de Tapuia, cujo significado é “escravo”, o que correspondia aos inúmeros outros povos indígenas filiados à família linguística jê e alguns de língua isolada (RIBEIRO, 1983; MONTEIRO, 1994).

Servindo-se também de tais termos, o pintor holandês Albert Eckhout, que na segunda metade do século XVII esteve no Brasil⁷, desenvolveu uma série de pinturas que retrata a população e a natureza daquela porção da colônia portuguesa na América que passara a ser de domínio holandês durante os anos de 1630 a 1654. Destas, para fins desta pesquisa, apresento quatro obras dedicadas à representação dos povos indígenas. As duas obras assinadas pelo artista, figura 1, retratam uma mulher e um homem Tupi, habitantes da região do Nordeste brasileiro na época da invasão holandesa. Em ambos os quadros, o pintor holandês aborda a integração e assimilação dos Tupi às atividades coloniais, uma vez que possuem os signos considerados indígenas (o uso de arco e flecha, a cesta) e não indígenas (o uso de vestes que lhes cobrem o

⁷ Segundo Gouvea (1998), o Conde Maurício de Nassau, militar e funcionário da Companhia das Índias Ocidentais, após algumas tentativas, conseguiu tomar daqueles a região nordeste das possessões portuguesas na América. Assim, o domínio holandês se estendia do Recife até o que conhecemos hoje como os estados de Sergipe, Paraíba, Rio Grande do Norte e Ceará. Dentre os feitos de Nassau, destaco a constituição de uma comitiva artística e científica, tendo os nomes de Guilherme Piso, Georg Marcgrave e dos artistas Franz Post e Albert Eckhout.

corpo e produtos manufaturados que podem ser vistos no cesto e a faca de metal que está à cintura do homem tupi).



Figura 1: Albert Eckhout *Mulher Tupi*. 1641. 274x163cm/ e *Homem Tupi*. 1643. 272x163 cm, óleo sobre tela. Nationalmuseet, Copenhage - Dinamarca.

Mas as pinturas sobre os Tapuia, como podemos ver na figura 2, o artista dá um tratamento diferente ao que foi expedido às duas pinturas anteriores. Assim, observa-se que tanto o homem como a mulher tapuia estão nus – embora uma folhagem cobre a genitália feminina – e ainda enfeitam seus corpos com adornos. Nesse caso, o homem usa os adornos labiais, de face e o estojo peniano. Verifica-se ainda que em “Mulher Tapuia”, o pintor retrata a antropofagia praticada pelos Tapuia. As obras artísticas em questão expressam então a visão dos europeus sobre tais indígenas como atrasados e relutantes ao processo civilizatório.



Figura 2: Albert Eckhout, *Homem Tapuia*. 1643. 272X 165cm e *Mulher Tapuia*. 1641. 272x163 cm, óleo sobre tela. Nationalmuseet, Copenhage - Dinamarca.

Por outro lado, é importante atentarmos para o fato de que o material iconográfico é a parte mais vulnerável da documentação sobre os nativos no Brasil. De acordo Manuela Carneiro da Cunha (1992), a ausência de iconografias portuguesas, entre os séculos XVI e XVII, se deve pelo fato de que, na época, os portugueses estavam mais interessados nas relações comerciais com Oriente. De mais a mais, as descrições pictóricas de primeira mão dão lugar a reproduções estereotipadas. Estas, talvez, informam mais sobre a Europa e sua reflexão moral do que sobre os ameríndios do Brasil.

Assim, os relatos e as iconografias utilizavam os referidos termos designativos, apreendidos junto aos nativos que habitavam a costa, para referenciar as relações que foram se estabelecendo, e estendendo progressivamente a uma maior diversidade de grupos locais. Sendo que o termo “Tapuia” era aplicado para recobrir uma diversidade crescente de grupos étnicos e linguísticos

que viviam na extensão mais interiorana do continente, e eram apresentados como selvagens e indomáveis; ao passo que “Tupi” representava aqueles nativos que viviam à costa litorânea e eram vistos como mais dóceis e receptivos para qualquer tipo de aproximação.

Porém, lembra-nos Chamorro (2008) que o termo Tupi foi largamente utilizado apenas no começo da invasão portuguesa com os escritos de Hans Staden ([1557] 2011) e Jean de Lery ([1578] 1980), que o empregaram para designar a língua dos Tupinambá, falada na costa da colônia portuguesa na América. A autora também menciona que Ulrich Schmidl (1567) considerava que a fala dos “tupi” era de gente das terras do rei de Portugal, que pronunciavam uma língua quase idêntica à falada pelos Carijó, grupo Guarani que ocupava a região onde foi fundada Assunção. Depois disso, o termo desapareceu.

Além do mais, conforme observa o jesuíta Antonio Ruiz de Montoya (1876 apud CHAMORRO, 2008), os povos agrupados sob a denominação Tupi e Guarani – neste último caso, o autor refere-se aos Carijó ou Carió, Itatim, Tapé, Guarambaré, etc. – falavam uma única língua.

Tão universal, que dominava ambos os mares, o do Sul por todo o Brasil, e costeando todo o Peru, com os dois maiores rios que conhece a orbe, que são o do Prata, cuja boca em Buenos Aires é de oitenta léguas, e o grande Maranhão, a ele inferior em nada, que passa bem perto da cidade de Cuzco, oferecendo suas águas ao Mar do Norte (MONTROYA, [s.d] 1876, p.s.n. apud CHAMORRO, 2008, p.34).

Quanto à origem desses grupos Tupi e Guarani, o linguista Arion Dall’igna Rodrigues (1945) evidencia que estes têm sua origem na região localizada entre os Rios Paraná e Paraguai, onde hoje é o atual Paraguai, cujos descendentes, depois de diversas migrações, vieram a constituir os grupos em questão que os portugueses e espanhóis, entre outros, encontraram no período da “descoberta”⁸.

⁸ Devo também acrescentar que Varnhagen, o Visconde de Porto Seguro, foi o responsável pela introdução e propagação do termo “tupi”. Pois, com a Guerra da Tríplice Aliança (1865-1870), este historiador considerava o termo “guarani” como uma língua usada pelos “inimigos” paraguaios e, por esse motivo, passou a contrapor o referido termo ao “tupi”. Desta feita, ele chegou ao ponto de acrescentar aos títulos *Arte, Tesouro y Vocabulario de la Lengua Guarani*, a expressão “o más bien tupi” Além disso, o etnólogo alemão Karl Von Den Steinen quem criou o termo “tupi-guarani”. O objetivo do etnólogo era usar tal termo para designar a língua falada pelos povos de origem Tupi e Guarani (CHAMORRO, 2008). Contudo, o linguista Arion Dall’igna Rodrigues (1963) ressalta que, desde o final do século XIX, a utilização indiferenciada dos termos “tupi” e “guarani”, em âmbito acadêmico na expressão “família linguística tupi-guarani” deve ser questionada. Na atualidade, o termo “tupi-guarani” designa 41 línguas catalogadas, sendo muitas já mortas. No Brasil há 28 línguas da família “tupi-guarani”. Considera-se que o

Das várias migrações que se realizaram, observa-se-á aqui aquela que se deu no sentido de oeste para leste, em época pré-colombiana: os tupi deixaram seu primitivo hábitat, dirigindo-se em grande quantidade, para o oriente, atravessando o território dos atuais estados do Paraná e S. Paulo, alcançando o litoral e distendendo-se por quási tôda a costa, poucos séculos antes da descoberta [...] Pelo litoral, com o correr do tempo, foram os tupis dividindo-se em várias tribos, sendo que no século XVI foram encontradas as pelos europeus as tribus: tupinambá, tupinaquim (tupiniquim, tupinanquim), tobajara (tabajara), tamoio, termiminó (temininó), caeté, maracajá, etc. Por sua vez, os guarani, que se mantiveram ao sul, também se dividiram em tribus várias, sendo a sua maioria conhecida pelo nome carijó (kari'ó), estendendo-se desde o litoral até as regiões paraguaias, pelo sul do trópico de Capricórnio. [...] Tendo se separado os tupis dos guaranis, o proto-tupi-guarani que eles falavam, tomou rumos evolutivos diferentes juntos a uns e a outros: distinguiram-se, então, dois dialetos do proto-tupi-guarani – o proto-tupi e o proto-guarani (RODRIGUES, 1945, p335).

Diante do exposto, a questão que trago para este primeiro capítulo é a complexidade contrastiva no emprego dos termos “Tupi” e “Tapuia”, bem como as suas variações que se processaram no tempo e no espaço através de pares de oposição como, por exemplo, os seguintes termos: índio “civilizado” e “selvagem”; índio “manso” e “bravo”; e, por fim, “Tupi” e “Botocudo”, “índio autêntico”, “aculturado”, etc. Isto posto, tenho ainda por objetivo demonstrar que os lusobrasileiros souberam explorar as divisões entre grupos nativos locais, tomando tais termos das sociedades indígenas da costa e os projetando no tempo e espaço com a imposição de novas relações e na instalação de bases para estender domínios territoriais. Para isso, este estudo contempla a província paulista, sobretudo o Vale do Ribeira e a região litorânea paulista, sendo este espaço geográfico o primeiro palco onde as “bandeiras de apresamento e de prospecção” se originaram, bem como a constituição de um primeiro aldeamento, o São João Batista de Peruíbe.

Alianças esporádicas, escambo e guerras

No período que envolve os anos de 1500 a 1530, denominado pela historiografia como “pré-colonial”, a atividade entre portugueses e os grupos indígenas da costa se resumia a troca de produtos como espelhos, ferramentas, tecidos, etc., isto por parte dos europeus; em contrapartida, para receber tais produtos, os índios daquele período retribuía com madeira (pau-brasil),

tronco Tupi é formado por dez famílias linguísticas – Arikém, Aweti, Juruna, Mawé, Monde, Munduruku, Puruborá, Ramarama, Tupi-Guarani e Tupari (ARAÚJO, 2002).

alimentos, afora os trabalhos esporádicos realizados nas feitorias. Numa só palavra, o nome dado a essa primeira e principal atividade entre os atores envolvidos era o “escambo”⁹. Florestan Fernandes (1962) esclarece que os Tupi eram seletivos quanto ao que era oferecido pelos europeus, afinal, não aceitavam as técnicas de produção, circulação e de consumo. Os próprios indígenas, então, selecionavam os valores que desejavam incorporar à sua cultura. Isso, conseqüentemente, lembra em muito o argumento de Marshall Sahlins (1997) acerca da maneira como os povos indígenas lidam com mercadorias exógenas as suas culturas.

De tal sorte, os primeiros portugueses que aqui chegaram tiveram que “aceitar” o modo de vida dos grupos Tupi, uma vez que estes guarneciam de alimentos, de bens para exportação e eram garantia de segurança em face da hostilidade de outras nações indígenas, bem como de franceses e espanhóis, sendo estes dois últimos também interessados pela colônia portuguesa nas Américas (FERNANDES, 1962). Mas, para isso, seria preciso ter uma posição social entre os grupos locais, o que só era possível mediante a aliança estabelecida por meio de casamentos entre portugueses e as filhas dos líderes indígenas, o que possibilitaria a sua integração ao grupo¹⁰ e, com isso, a originar os “filhos de branco”, que mais tarde passaram a ser conhecidos de “mamelucos”. Como observa Nazzari (2000, p.33-34)

Este termo designativo enfatizava a importância de ter um pai branco e era vigente sobretudo no século XVI, quando muitos dos filhos de branco se tornaram os chefes da comunidade paulista ao casarem-se com as filhas das famílias paulistas importantes que por sua vez descendiam de João Ramalho, casado com a filha de Martim Afonso Tibiriçá. A expressão filho de branco foi usada até a segunda metade do século XVII, sobretudo naqueles casos em que o testador fazia legados aos seus filhos naturais ou os tornavam seus herdeiros. [...] Mas, porque estas crianças eram geralmente ilegítimas, a palavra “bastardo” começou a ser usada para as designar, sobretudo na segunda metade do século XVII. [...] A palavra usada com mais freqüência para designar indivíduos de raça mista, durante o século XVII, foi contudo “mameluco”.

Mas voltando às alianças, o advogado e historiador Washington Luís ([1918] 2004), que também foi presidente da República entre os anos de 1926-1930, ao se debruçar sobre a história da capitania de São Vicente, de 1534 a 1762, traz à baila o caso de João Ramalho e de Antonio Rodrigues, o chamado “Bacharel da Cananeia”. Segundo o autor, Rodrigues possuía terras em

⁹ De acordo com Marchant ([1942] 1980), o sistema de escambo termina com a vinda de Martim Afonso de Sousa.

¹⁰ Como veremos na próxima seção, a aliança entre esses atores através do casamento se tornou um fator primordial para os planos de expansão portuguesa em sua nova colônia.

Tumiaru e havia se casado com a filha de Pequiropi; enquanto aquele havia se casado com Bartira, filha de Tibiriçá. Já os grupos Tupi acalentavam o estabelecimento dessas uniões, sobretudo no fortalecimento de suas frentes guerreiras contra seus inimigos tradicionais. Lembremos, por isto, que os Tupinambá que habitavam a costa brasileira eram inimigos declarados dos Tupiniquim e dos Termiminó (FERNANDES, [1954] 1963, [1952] 1970). Conforme o que o padre José de Anchieta ([1555] 1933, p.72) registrou em uma de suas cartas: “Estes Índios têm grandíssimas guerras entre si, umas nações contra outras, o que é comum em toda a Índia do Brasil [...]”.

Viveiros de Castro (2002, p.206), ao avançar em tal discussão, esclarece que as alianças firmadas entre os atores envolvidos se devem a compreensão pela qual os Tupi entendiam que poderiam incorporar os europeus através da perspectiva da aliança via casamento, ou seja, por meio da troca. Logo, podemos sopesar que, além de um cálculo econômico – “[...] ter genros ou cunhados de tantos bens era certamente uma consideração de peso” –, há também que considerar os aspectos não materiais, isto é, o prestígio de entregarem suas filhas e irmãs em casamentos aos europeus.

Efetivamente, as uniões eram estabelecidas quando as lideranças indígenas conferiam uma de suas filhas aos estrangeiros d'além mar. Em troca, aqueles esperavam que fossem auxiliados em suas pelejas. Tomemos mais uma vez como exemplo o que aconteceu com João Ramalho, que viveu trinta anos de sua vida entre os Tupiniquim. Pois, segundo John Monteiro (1994), Tibiriçá consentiu aliança a Ramalho porque vislumbrava alcançar vantagens sobre os seus inimigos tradicionais.

Mas ao falar em guerras entre indígenas, estamos logo ponderando sobre a vingança. Afinal de contas, este era o elemento que alimentava e garantia a manutenção da guerra. Ademais, a vida social e o destino póstumo dos Tupi estavam organizados através da vingança: seja o casamento, a chefia, o xamanismo e até mesmo o profetismo. Sendo assim, além de motivar um conjunto de ritos organicamente integrados e interdependentes, onde também faziam parte o ritual antropofágico e o de renomeação dos guerreiros, a atividade guerreira também se fazia presente no aprendizado dos jovens.¹¹ À vista disso, a vingança – e não a antropofagia – seria o elemento

¹¹ Aliás, não eram uniformes as colocações dos autores quinhentistas e seiscentistas quanto aos reais motivos que levavam os indígenas a guerrearem entre si. Desse modo, o autor leva em consideração os seguintes aspectos apontados pelos cronistas que explicam os motivos pelos quais os indígenas faziam guerra: 1) a disputa de território (Carvajal); 2) a pilhagem como atividade guerreira (Anchieta, Thevet, Gabriel Soares e Evereux); 3) a guerra e o

fundador da organização social tupi (FERNANDES, [1952] 1970; CARNEIRO DA CUNHA & VIVEIROS DE CASTRO, 2009).

Mas a vingança só está completa quando o guerreiro capturado é morto e comido pelos seus inimigos durante o ritual antropofágico. Nas palavras de Fernandes ([1952] 1970), este ritual seria o ápice da vingança e tem como característica a mobilização de todos os membros da aldeia. Pois, desde o momento em que o inimigo é apanhado durante as pejejas, passando pelo tempo em que este permanece cativo entre os seus inimigos, até o seu destino final, isto é, quando, diante de todos os seus inimigos, é liquidado com um golpe final, desferido pelo guerreiro que o capturou. Em sequência, o corpo da vítima é então preparado para ser comido pelos demais membros da aldeia no festim antropofágico. Enquanto isso, o guerreiro que desferiu o golpe fatal é recolhido, não participa do festim, mas recebe uma nova marca em seu corpo, o que lhe dá *status* dentre os seus pares e outros benefícios sociais.

Nesse sentido, os primeiros relatos colônias apontavam que, salvo algumas diferenças, a guerra, o cativo e o sacrifício dos prisioneiros constituíam a base das relações intertribais e, mais tarde, nas relações euroindígenas. Desta feita, os anos iniciais de contato pouco afetaram a organização social indígena, uma vez que o número de europeus que aqui se instalaram era relativamente irrisório, o que garantiu a sua incorporação e acomodação à vida social nativa. Logo, eram os Tupi que controlavam a situação (FERNANDES, 1963, [1952] 1970; MONTEIRO, 1994).

Entretanto, à medida que as feitorias exigiam cada vez mais braços para o seu funcionamento, o controle indígena da situação foi pouco a pouco perdendo força. Os primeiros portugueses que chegaram a São Vicente, após constatarem a importância da guerra nas relações intertribais, dispuseram-se a intervir em tais pejejas com o intuito de fomentá-la e redirecioná-la conforme seus propósitos coloniais. Destarte, a dominação e exploração da população indígena dependiam do envolvimento dos portugueses em tais guerras, através de alianças esporádicas. A força de trabalho indígena, que a princípio era obtida por meio do escambo, passou também a ser angariada por meio da compra de cativos oriundos de guerras intertribais. Assim, em vez de serem sacrificados nos rituais antropofágicos, os cativos eram vendidos e escravizados para os portugueses (MONTEIRO, 1994; CARNEIRO DA CUNHA & VIVIEROS DE CASTRO, 2009).

canibalismo real (Carvajal); 4) a guerra como forma de vingança (Gândavo, Jean de Léry, Abbeville e Thevet) (FERNANDES, [1952] 1970).

Desta constatação, os primeiros centros de comércio de índios prisioneiros de guerra era o de Tumiaru, no antigo povoado que precedeu à Vila de São Vicente, e o de Cananeia, tendo à frente Antônio Rodrigues. Já João Ramalho e seus filhos, estabelecidos no planalto, abasteciam o primeiro daqueles entrepostos. Com a colonização, das lutas dos Tupiniquins com os Carijó e Tupinambá, aproveitaram-se também os povoadores para engrossar as levas de índios enviados desde serra acima por João Ramalho, aumentando os contingentes destinados ao livre tráfico de escravos de São Vicente. Destes, havia a preferência dos colonos pelos Carijó, pois eram agricultores, embora antropófagos (ELLIS, 1963; CARNEIRO DA CUNHA & VIVEIROS DE CASTRO, 2009).

Mas não demorou muito para que os efeitos nocivos de tais alianças logo começassem a se manifestar: a disseminação de doenças contagiosas e o uso das guerras intertribais para obtenção de mão de obra cativa. Na primeira metade do século XVI, os Tupiniquim que viviam nos arredores da capitania de São Vicente já enfrentavam esses problemas. Logo, não demorou muito para que os Tupi aliados dos portugueses recusassem a entregar seus prisioneiros de guerra, ao passo que estes últimos também se recusassem em serem salvos (MONTEIRO, 1992).

Os planos de Portugal para ocupação e fixação em terras americanas passaram então por expressivas reformulações, uma vez que era evidente o interesse de outros países europeus nas possessões coloniais portuguesas. Assim, de escambos à implantação de feitorias de apoio ao comércio, a Coroa portuguesa passou para o efetivo povoamento e amanho de terras para as grandes lavouras de cana-de-açúcar. Mas como observa Raymundo Faoro ([1959] 2001), o plano de confiar aos arrendatários a defesa da colônia não a protegia da ação de outras nações europeias, sobretudo aquelas excluídas da bula papal que confiava as terras do novo mundo à Espanha e Portugal.

D. João III, então rei de Portugal, estabeleceu então um plano de ocupação efetiva das terras brasílicas. Em 1531, Martim Afonso de Sousa foi incumbido a seguir para as possessões portuguesas na América com uma armada e, uma vez aqui, deveria expulsar os franceses, tomar posse em nome da Coroa portuguesa dentro da demarcação firmada no Tratado de Tordesilhas, bem como distribuir as sesmarias, criar e nomear cargos como de capitão-mor, governadores, tabeliães e oficiais da Justiça. Competia ainda a este fidalgo português examinar as condições possíveis que ofereceria o Brasil para uma tentativa em escala ampla de povoamento. Isso, provavelmente, levou a metrópole portuguesa a dividir sua colônia americana, o que ficou

conhecido por “capitanias hereditária¹²”, cujas dimensões iam do litoral até o meridiano de Tordesilhas (FERNANDES, 1963, [1952] 1970; LUÍS, [1918] 2004).

Com tais mudanças, a legislação indigenista colonial passaria então a refletir um conflito de interesses entre colonos e religiosos que passaram a ocupar sistematicamente o cenário colonial logo após a chegada de Martim Afonso de Sousa. Para a Coroa, os padres da Companhia de Jesus representavam a possibilidade de manter os índios em aldeamentos e, logo, estariam sob controle; os colonos, em contrapartida, garantiam os rendimentos econômicos da colônia e da metrópole. Assim, a legislação colonial¹³, que vigorou entre os séculos XVI a XVIII, ficou conhecida como “contraditória, oscilante e hipócrita” (PERRONE-MOISÉS, 1992).

Para tanto, a política indigenista portuguesa estava dividida em duas formas de tratamento: fazer guerra e escravizar os chamados “índios bravos”, proteger e os índios “aliados” ou “mansos” das investidas dos colonos. Sendo assim, as primeiras disposições da Coroa portuguesa continham essa contradição. No Regimento do governador-geral Tomé de Sousa, datado em 1548 e sendo a primeira manifestação de uma política indigenista do governo colonial, consta que o motivo do povoamento do Brasil, além de outros, era a proteção e conversão dos indígenas.¹⁴ Ainda podemos encontrar em tal Regimento o consentimento de combater os índios “hostis”, através do que se convencionou chamar de “guerra justa”. Neste caso, fazia-se guerra contra os indígenas antropófagos¹⁵ – embora esta se constitua numa questão delicada e controversa –, aqueles que se recusavam à conversão ou dificultavam a propagação da fé católica

¹² As capitanias hereditárias vigoraram, como algumas mudanças, entre os séculos XVI e XVIII. Sendo extinta pelo Marquês de Pombal em 1759. (KAYSER, 2010).

¹³ A autora também assinala que as leis que regiam o Brasil eram basicamente as mesmas da metrópole (copiladas nas Ordenações Manuelinas e, a partir de 1603, nas Ordenações Filipinas), tendo como acréscimo as legislações locais. Sendo assim, o rei, auxiliado por um corpo consultivo, assinava as Cartas Régias, Leis, Alvarás em forma de leis, Provisões Régias e os Regimentos, emitidos pelo governador-geral, sendo este o principal documento legal emitido na colônia. Além dos Regimentos e de aplicar a lei real, o governador-geral também assinava Decretos, Alvarás e Bandos (PERRONE-MOISÉS, 1992) Kayser (2010, p.105), por sua vez, lembra que a *Bula Sublimis Deus*, de 1537, o papa Paulo III havia proibido a escravidão indígena e a privação de todos os índios, tanto convertidos como dos gentios. De acordo com este autor, o motivo de tal afirmação pode ser atribuído essencialmente ao trabalho do padre dominicano Bartolomé de las Casas, que defendia a liberdade dos indígenas. Mas, segundo o autor, tal bula papal teve pouca influência na América portuguesa.

¹⁴ Aqui devo salientar o incentivo que o poder secular lusitano deu aos jesuítas para que desenvolvessem seu trabalho de conversão dos nativos. E isto aconteceu muito antes do papa Urbano VIII e Paulo III reconhecerem o trabalho de tal ordem. Desse modo, em 1548, o Governador-geral Tomé de Sousa passa a apoiar o trabalho dos jesuítas, pois compreendia que estes seriam inseridos ao projeto de colonização portuguesa (MALHEIRO, 1976; PERRONE-MOISÉS, 1992; LEITE, [1943] 2000).

¹⁵ Como observa Carneiro da Cunha (1992), é um erro histórico considerar antropófagos todos os povos indígenas. E de acordo com Calavia Sáez (1998), a ideia de que o novo continente estava infestado de antropófagos servia de pretexto à dominação europeia através da chamada “guerra justa” e a escravidão.

e contra os nativos que atacavam os povoamentos e quebravam pactos celebrados. Mas a instituição das “guerras justas”, com a aprovação real e religiosa, abriu precedente para o cativeiro lícito dos indígenas (MELLATI, 1987; BEOZZO, 1983; PERRONE-MOISÉS, 1992).

Em vista disso, os conflitos entre os atores envolvidos, ou seja, indígenas, padres, colonos, passaram a se intensificar, sendo estes frutos da imposição aos índios da fé cristã e do trabalho compulsório. Afinal, a demanda pela mão de obra indígena começou a aumentar na medida em que as empresas colônias localizadas na região costeira se desenvolvia, sobretudo a partir da década de 1540. Os grupos Tupi passaram guerrear contra os invasores que visavam escravizá-los. E, conseqüentemente, foi deflagrada em 1552, mesmo ano da implantação dos aldeamentos, a Guerra dos Tamoios, o que representava uma ameaça aos planos de colonização e exploração de Portugal para a sua colônia americana (VASCONCELLOS, [1663] 1977; FAORO, [1959] 2001).¹⁶

Dessa maneira, os interesses de colonos e jesuítas, cada qual disputando o monopólio sobre a mão de obra indígena, marcarão às próximas seções. Para começar esta discussão apresento as primeiras tentativas dos jesuítas de levar e impor a fé católica aos indígenas.

Indígenas e jesuítas: a constituição dos aldeamentos paulistas

O padre Manuel da Nóbrega, logo quando chegou às terras brasílicas, em 1549, teve uma impressão sobre os índios semelhante àquela expressa por Caminha e pelo capitão Paulmier de Gonneville, isto é, a receptividade de alguns grupos Tupi da costa litorânea. Nestes mesmos escritos também se pode ler a afirmação do padre quanto ao desconhecimento por parte do indígena sobre a “fé, lei e rei”. Lembrando, porém, que esta era uma das máximas conferidas pelos cronistas aos povos indígenas. O primeiro a afirmar isso foi Pero de Magalhães de Gândavo que, de acordo com suas considerações, o índio “[...] Carece de três letras, convém saber, não se

¹⁶A Guerra dos Tamoios foi um conflito deflagrado pelos Tupi e seus aliados franceses contra os portugueses e seus associados indígenas. Por consequência, isso fez com que os padres jesuítas Manoel da Nóbrega e José de Anchieta mobilizassem forças para convencer os principais líderes indígenas a aceitar um tratado de paz. O que, de fato, conseguiram. De mais a mais, as doenças também tiveram um papel de destaque para o fim de tal guerra, pois uma grande epidemia de sarampo eclodiu em 1563, vitimando grande parte dos Tupinambá. Mas as batalhas não se findaram, pois outros indígenas continuaram suas investidas contra os portugueses. Apenas em 1567 que tal conflito chegou ao fim (VASCONCELLOS, [1663] 1977; MONTEIRO, 1984; QUINTILIANO, 2003).

acha nela F, nem L, nem R, coisa digna de espanto, porque assim não tem Fé, nem Lei, nem Rei e, dessa maneira, vivem desordenadamente, sem terem além disto conta, nem peso, nem medida” (GÂNDAVO, [1576] 2004, p.136). Portanto, nas palavras do então animado Nóbrega ([1549] 1955, p.20-21), “Todos estes [os indígenas] que tratam commnosco, dizem que querem ser como nós, senão que nom tem com que se cubrão como nós, e este soa inconveniente tem. [...] gente que nenhum conhecimento tem de Deus, nem de ídolos, fazem tudo quanto lhe dizem”.

Com essa primeira impressão, o trabalho de conversão era feito por meio de “missões volantes”, isto é, os religiosos iam de aldeia em aldeia para cumprir sua missão de catequese. Este é o caso da região sul de São Vicente, em que os padres se dedicaram a desenvolver “missões volantes”. Somado a isso, os jesuítas também se valeram de inúmeras estratégias, como aprender a língua nativa, cortar os cabelos ao estilo dos indígenas, a pregação de sermões, cânticos, poesias e pequenas peças teatrais na língua Tupi¹⁷ (MONTEIRO, 1992; LEITE, [1943] 2000).

Mas, dez anos depois, perceberam os padres que tais estratégias não surtiam o efeito desejado. Assim como os colonos, os religiosos também intuíram que os grupos Tupi dispunham de um “sistema de crenças” no qual figuravam a vingança e a guerra. As primeiras imagens que faziam sobre os Tupi, isto é, a docilidade e receptividade em aprender os preceitos do cristianismo, esfacelaram-se e deram lugar ao que os padres e demais cronistas chamam de “inconstância indígena”. A propósito, os adjetivos “afáveis” e “inconstantes”, que podem ser facilmente encontrados nos textos quinhentistas e seiscentistas, foram largamente utilizados pelos jesuítas para definir o que eles consideravam como um atributo do caráter dos indígenas na colônia portuguesa nas Américas. Porém, tais vocábulos ainda revelam as transformações pelas quais passaram a opinião dos religiosos sobre os índios. Ademais, expressam os percalços enfrentados por aqueles no trabalho de conversão dos nativos à fé cristã. Como constata Viveiros de Castro (2002), não porque estes fossem desprovidos de inteligência – muito pelo contrário, aprendiam com facilidade tudo o que lhes transmitissem –, mas sim por deixarem os ensinamentos dos religiosos e retornarem aos antigos costumes.

¹⁷ Na verdade, o que se falava entre os jesuítas e indígenas era o *Nheengatu* ou Língua geral que, por sua vez, é uma variante da língua tupi-guarani desenvolvida pelos religiosos. Estes, como forma de controle social, impuseram tal língua em todos os lugares que atuaram entre os séculos XVI e XVIII. Afinal, como havia uma considerável diversidade cultural, sendo este considerado um impedimento para seus planos, os jesuítas obrigaram os povos indígenas que não pertenciam ao tronco linguístico tupi-guarani a aprenderem o *Nheengatu*. Portanto, esta serviu como língua de contato entre o colonizador e os povos indígenas até o século XVIII (BARROS, BORGES, MEIRA, 1996).

Em suma, os inacianos constataram depois que, apesar da receptividade, os nativos eram difíceis de conversão pelo fato de pouco se impressionarem pelas admoestações jesuíticas contra os ritos antropofágicos, mas não concebiam a coibir a vingança de sua própria memória. Por esta razão, eles tiveram que reformular o seu projeto de impor a fé católica aos indígenas (VIVEIROS DE CASTRO, 2002).

Em *Diálogo sobre a conversão do gentio*, Nóbrega ([1556-1557] 1958), através de duas de suas personagens– os jesuítas Gonçalo Álvares e Mateus Nogueira –, podemos verificar o seu descontentamento

Gonçalo Álvares:

Por demais é trabalhar com estes! São tão bestiais, que não lhes entra no coração coisa de Deus! Estão tão encarniçados em matar e comer, que nenhuma outra bem-aventurança sabem desejar! Pregar a estes é pregar em desertos de perdas.

Mateus Nogueira:

Se tivessem rei, puderam-se converter ou se adoram alguma coisa. Mas como não sabem que coisa é crer nem adorar, não podem entender a pregação do Evangelho, pois ela se funda em fazer crer e adorar a um só Deus e a êsse servir; e como êste gentio não adora nada, não crêem em nada, tudo o que lhes diga se fica nada (NÓBREGA, [1556-1557] 1958, p.175).

Na sequência, transcrevo um trecho de uma carta escrita por Anchieta que tece alguns comentários a respeito das dificuldades, bem como as possíveis saídas que os padres encontrariam para a conversão dos índios, ou como ele os chama de “brasis”.

Os impedimentos que ha para a conversão e perseverar na vida cristã de parte dos Indios, são seus costumes inveterados, como em todas as outras nações, como o de terem muitas mulheres; seus vinhos em que são muito continuo em lhes tirar-lhos ha ordinariamente mais dificuldade que em todo o mais, por ser como seu mantimento, e assim não lhos tiram os Padres de todo, senão o excesso que neles ha, porque assim moderado quase nunca se embebedam nem fazem outros desatinos. Item as guerras em que pretendem vingança dos inimigos, e tomarem nomes novos, e títulos de honra; o serem naturalmente pouco constantes no começado, e sobretudo faltar-lhes temor e sujeição, porque, como em todos os homens, assim nestes muito mais *initium sapientice timor Domini est*, o qual lhes há de entrar por temor da pena temporal, porque havendo isto tomam julgo da lei de Deus e perseveram nele ao menos com muito mais pecados que os Portugueses, pois já o tornarem atrás da fé de maravilha se viu neles, porque, como nada adoram, facilmente crêm o que se lhes hão de crêr: mas por outra parte, como não têm muito discurso, facilmente se lhes meterá em

cabeça qualquer cousa, ao menos de maus costumes. [...] Todos êstes impedimentos e costumes são mui faceis de se tirar se houver termôr e sujeição, como se viu por experiencia desde o tempo do Governador Men de Sá até agora; porque com os o obrigar a se juntar e terem igreja, bastou para perceberem a doutrina dos Padres e perseverar nela até agora, e assim será sempre, durando esta sujeição, havendo residencia de mestres com eles que os deixem cair por sua natural frieza, e os incitem cada vez a maiores cousas, como se vê agora que são muito amigos de vir a missa todas as festas, e alguns pela semana, confessarem muitas vezes e serem muito capazes da Santissima Comunhão, para a qual se aparelham com muita devoção, jejuando e disciplinando-se á vespera; e os que não têm ainda comungado trabalham muito de se aparelhar para isso, fazendo tudo o que se lhes ordena (ANCHIETA, [1584] 1933, p.347-348).

Além da vingança e guerra, os jesuítas ainda notaram outro elemento que dificultava o convertimento dos nativos à fé cristã. Refiro-me à ação dos *Karáí* ou *Caraíba*. Em relação a estes, Manuel da Nóbrega ([1549] 1955) afirma que, de tempos em tempos, certos “feiticeiros” que, oriundos de distantes terras, vagavam pelas aldeias e exortavam os demais indígenas a partirem com ele. Sobre isso, Ronaldo Vainfas (1995) assegura que os *karáí* estimulavam os bravos a guerrear e a buscar a morada dos heróis antigos, isto é, *ywy marãey*, a “Terra sem mal”, lugar da bem-aventurança onde não se morre jamais.

Pierre Clastres ([1980] 2004), por seu turno, argumenta que estes não eram considerados *xamãs* e tampouco sacerdotes. Eram, pois, profetas que anunciavam o fim deste mundo e exortavam a todos deixarem tudo e rumarem com ele para outro lugar, a *Terra sem Mal*. E de acordo com os apontamentos de Alfred Métraux ([1928] 1979), o mito da *Terra sem Mal*, sendo parte constitutiva da cosmologia tupi e guarani, entende que este mito foi também uma reação à invasão europeia nos séculos XVI e XVII. Pois, observa o etnólogo francês que, quando os povos são vencidos ou subjugados e que suas crenças ou tradições são ameaçadas, revelam-se as nostalgias do passado. E, por consequência, essas nostalgias servem para alimentar um *devir*. Assim, o autor entende que isso ocorreu entre os Tupi.¹⁸

¹⁸Por outro lado, Pierre Clastres ([1974] 1978) descarta qualquer influência cristã e o impacto da colonização enquanto propulsores dos deslocamentos indígenas. Na visão deste autor, as migrações correspondiam às tensões internas da sociedade nativa. Ressalta ainda que os processos migratórios eram uma reação ao surgimento de chefes indígenas que buscavam apenas o poder para dominar e coagir. Compartilhando a mesma perspectiva, Hélène Clastres ([1975] 1978) assegura que o colonialismo não tem nenhum peso na irrupção mística e no surgimento migratório dos Tupi no século XVI. Entende que a busca pela *Terra sem Mal* precedeu à chegada dos portugueses e a ela sobreviveu. Egon Schaden (1962) afirma a existência de uma influência cristã sobre a crença de encontrarem as bem-aventuranças na *Terra sem Mal*. Contudo, como assinala Florestan Fernandes ([1952] 1970) e Ronaldo Vainfas (2005), a procura por esse paraíso terrestre absorvera significados anticoloniais e anticristãos com o decorrer do tempo. Assim, o mito é atualizado através da incorporação do evento. Temos, portanto, um exemplo que ilustra a relação diacrônica e sincrônica que envolve o mito e o evento. Pois, segundo Sahlins (2008) e Carneiro da Cunha

Em razão da ação dos *karai*, Nóbrega teve que reformular seus planos catequéticos. Entendera o jesuíta que era preciso em primeiro lugar civilizar, ou seja, era necessário impor a “lei” e o “rei” ao índio antes de inculca-lhe a “fé”. Portanto, o superior dos Jesuítas no Brasil percebera a necessidade de retirar os índios de seu próprio ambiente. Para isso, Nóbrega elabora, em 1557, dez anos depois de sua chegada, o *Plano Civilizador* ou *Plano das Aldeias*, no qual propõe novos fundamentos para a catequização indígena.

[...] Este gentio é de qualidade que não se quer por bem, senão por temor e sujeição, como se tem experimentado e por isso, S. A. os quer ver todos convertidos mande-os sujeitar e deve fazer entender os cristãos pela terra dentro e repartir-lhes o serviço dos índios àqueles que os ajudarem a conquistar e senhorear em outras partes de terras novas [...], sujeitando-se o gentio, cessarão muitas maneiras de haver escravos mal havidos muitos escrupulos, porque terão os homens escravos legítimos, tomados em guerra justa e terão serviço e vassalagem e a terra se povoará e Nosso Senhor ganhará muitas almas e S. A. terá muita renda nesta terra [...] A lei, que lhes hão-de dar, é defender-lhes comer carne humana e guerrear sem licença do governador; fazer-lhes ter uma só mulher, vestirem-se pois têm muito algodão, ao menos depois de cristãos, tirar-lhes os feiticeiros, manter-lhes em justiça entre si e para com os cristãos; fazerem-lhes viver quietos sem se mudarem para outra parte, se não for para entre cristãos, tendo terras repartidas que lhes bastem e com estes padres da Companhia para os doutrinarem (NÓBREGA, [1558] 1955, p.280-282).

E nas palavras de Serafim Leite (1954, p.54), Nóbrega

[...] apresenta o Índio com os costumes em que fora criado, e também com capacidade para se converter, pois é homem como todos os outros e, como todos ou outros, dentro da economia geral da graça, apto a recebê-la com a pregação do Evangelho quando chegar a sua hora.

A liberdade da selva em que os Índios viviam não compaginava com o Evangelho: era preciso dar-lhes outra criação e sujeitá-los a uma lei comum, tirando-lhes duas liberdades, a comerem carne humana (contra as exigências da lei natural) e a de terem muitas mulheres (que é pelo menos contra a lei cristã). A chegada do Governador Mem de Sá em fins de 1557 veio facilitar o estabelecimento da civilização ocidental, que é a do Brasil moderno, e que Nóbrega em 1558, a respeito dos Índios, concentra nestes seis pontos essenciais: A lei que lhes hão-de dar é:

[1] Defender-lhes comer carne humana, e guerrear sem licença do Governador;

(2009), um dado evento é incorporado à perspectiva de cada povo conforme seus mitos. Dessa forma, é impossível negar a maneira como os diversos movimentos, que tem por base o mito da Terra sem mal, absorveram os elementos ocidentais em sua mensagem de iminente destruição deste mundo e a esperança de encontrar um refúgio em outra localidade transcender o eminente cataclismo. A própria inversão do sentido das migrações – que antes rumavam do interior do continente para a costa e, mais tarde, passou a ser do litoral para o interior – sugere a influência das relações estabelecidas com os portugueses e espanhóis nas manifestações e práticas religiosas dos nativos.

- [2] fazer-lhes ter uma só mulher;
- [3] vestirem-se, pois têm muito algodão, ao menos depois de cristãos;
- [4] tirar-lhes os feiticeiros;
- [5] mantê-los em justiça entre si e para com os cristãos;
- [6] fazê-los viver quietos, sem se mudarem para outra parte, se não for para entre os cristãos, tendo terras repartidas que lhes bastem e com estes Padres da Companhia para os doutrinar.

Nóbrega passara então a acreditar no uso da força como pré-requisito necessário para o trabalho de evangelização. Considerava que primeiro os índios sejam subjugados pelas armas, para que então inicie o trabalho catequético (BEOZZO, 1983). Assim, os jesuítas voltavam-se à constituição de aldeamentos e a fixação da população indígena nos moldes de povoamentos coloniais. Deslocavam então a ênfase de sua atuação, da celebração dos ritos litúrgicos junto às aldeias, para a arregimentação da população nativa em núcleos fixos de colonização. Com isso, os padres procuravam deslocar a população indígena de seu ambiente nas aldeias, dos terreiros em que celebravam seus ritos e festins, das casas coletivas que abrigavam parentelas extensas, enfim, do espaço em que praticavam as formas próprias de sociabilidade, para distribuí-los em pequenas casas destinadas a grupos domésticos compostos por famílias elementares (pai, mãe e filhos), arruadas em torno de igrejas ou postos da administração colonial. Ademais, a questão é da maior relevância porque estratégica ao comprometer a autonomia e mobilidade dos índios, a sua reprodução social e cultural, e forçar seu engajamento nos trabalhos agrícolas, produção de alimentos excedentes, serviços religiosos e empreendimentos militares.

A criação dos aldeamentos visava então promover a “domesticação” de índios e a fomentar sua sedentarização. Além do mais, tais espaços eram destinados tanto aos grupos indígenas agricultores quanto aos caçadores e coletores. Então, só para termos alguns parâmetros, a colonização incidiu inicialmente numa estreita faixa de terras localizadas na região costeira, forjando aí a primeira tentativa de implantar uma economia de mercado que, posteriormente viria se consolidar no planalto paulista. De mais a mais, as iniciativas de aldeamento, em meio à propagação de epidemias, recrutamento dos habitantes para expedições de guerra, trabalhos compulsórios, etc., afetou drasticamente a disposição espacial e a demografia indígena (FERNANDES, [1952] 1970; CARNEIRO DA CUNHA, 1992; AZEVEDO, 2013).

Desta feita, os aldeamentos¹⁹ constituíram a forma privilegiada para a arregimentação da população indígena, tanto para o projeto catequético quanto para os planos de ocupação portuguesa em sua colônia americana. Por esta razão, a formação de tais estabelecimentos é o cerne do projeto colonial, uma vez que garantia a conversão, a ocupação do território e, não obstante, permitia que tivessem à disposição a mão de obra indígena para o desenvolvimento econômico da colônia e, sobretudo, da metrópole. Assim, tais espaços surgiram como resposta dos padres da Companhia de Jesus perante as dificuldades que encontraram durante as primeiras tentativas de catequização da população indígena (LEITE, [1943] 2000).

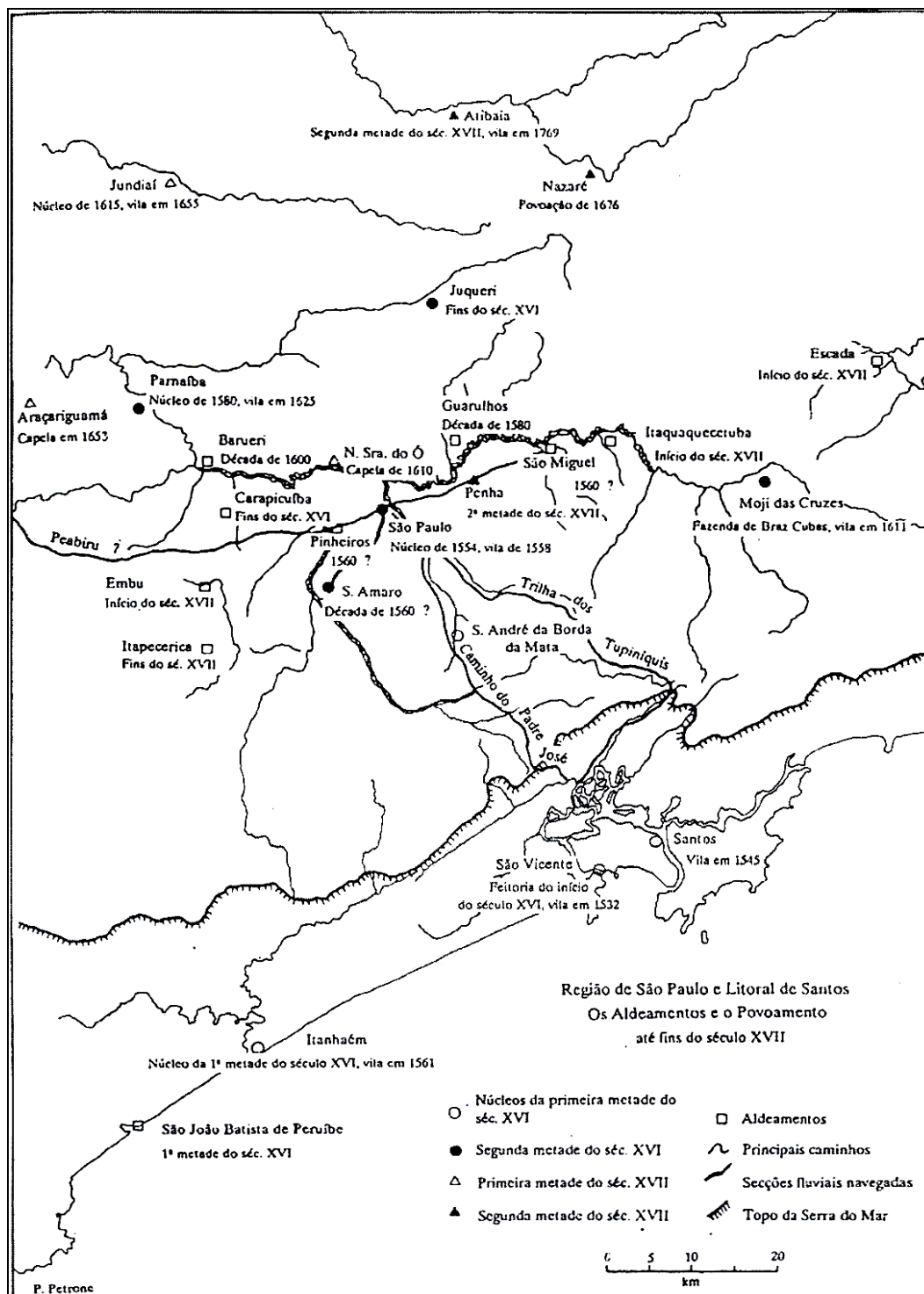
Segundo Beozzo (1983, p.15), Nóbrega defendia que “[...] os índios fossem sujeitados e que os colonos cristãos se metam na terra adentro e, aos que se aventurarem nesta empresa, sejam-lhes dadas as terras roubadas aos índios e sejam os mesmos, uma vez cativos, repartidos entre eles para os seus serviços.” Assim, os aldeamentos eram então providos pelo que ficou conhecido como “descimentos” (MONTEIRO, 1992). Estes obedeciam ao seguinte itinerário: “[...] devem ser ‘descidos’, isto é, trazidos de suas aldeias no interior (‘sertão’) para junto das povoações portuguesas; lá devem ser catequizados e civilizados, de modo a tornarem-se ‘vassalos úteis’, como dirão documentos do século XVIII” (PERRONE-MOISÉS, 1992, p.118).

Conforme podemos verificar em um mapa elaborado por Pasquale Petrone (1992) a partir de fontes quinhentistas, mapa 1, página 54, até o final do século XVII havia nas terras paulistas 10 aldeamentos: São João Batista de Peruíbe (fundado na primeira metade do século XVI); Carapicuíba (final do século XVI); São Miguel e Pinheiros (1560); Nossa Senhora da Conceição dos Guarulhos (1580); Embu (início do século XVII); Barueri, Escada e Itaquaquetuba (1600); Itapecerica (final do século XVII).

Em contrapartida, o levantamento feito por José Joaquim Machado de Oliveira (1846) demonstra a existência de mais aldeamentos: São José; Nossa Senhora da Conceição de Itanhaém (que era um povoamento); São Xavier; Santo Ignácio e Encarnação. Estes três últimos, de acordo com o autor, estavam localizados nas margens do rio Paranapanema – tratavam-se de reduções

¹⁹ Seguindo as colocações de Pasquale Petrone (1992), o termo “aldeia” foi trazido pelos colonizadores portugueses e pode ser entendido como uma forma particular de determinar um habitat rural concentrado que corresponde ao *villaggio* italiano, o *village* francês e o *dorf* alemão. Por aqui, o citado termo passou a identificar o habitat indígena. Quanto ao “aldeamento”, este implica a própria noção de processo de criação de núcleos ou aglomerados. Além do mais, a expressão “aldeamento”, segundo Azevedo (1959), serve para distinguir os aglomerados “criados” daqueles outros considerados “espontâneos”. Estes são núcleos propriamente indígenas, isto é, as aldeias indígenas. Diz também o autor que são três os fatores que devem ser considerados para entendermos a origem e distribuição dos aldeamentos. O autor assinala que, em primeiro lugar, “o processo de colonização”, logo em seguida “a distribuição e mobilidade indígena” e, por fim, a “ação jesuítica”.

guaraníticas, fundadas por jesuítas espanhóis no Guairá, sob a direção de Montoya, tomadas em assalto pelos bandeirantes (descritas na *Conquista Espiritual...*) que as devastaram e escravizaram seus sobreviventes. Já o aldeamento de São João de Queluz foi fundado em 1800.



Mapa 1: Aldeamentos e povoados paulistas, séculos XVI e XVII. **Fonte:** Pasquale Petrone (1992).

Indígenas e colonos: as expedições de apresamento

Nas páginas anteriores, certifiquei que os colonos procuravam suprir-se da mão de obra indígena através do escambo e da compra de cativos oriundos das guerras intertribais. Mas, ao arrolar do tempo, quando a colonização portuguesa de fato se tornou efetiva, onde a exploração da terra passou a requerer mais e mais o braço ameríndio, o que levou a recusa destes últimos, tais estratégias mostraram-se pouco eficiente. E, embora Affonso Taunay ([1924] 1975) afirme em seu texto que os objetivos das bandeiras se modificaram no decorrer do período (apresamento, sertanismo de contato, prospecção, comércio e monções), Monteiro (1994, p.29) argumenta que a penetração dos sertões sempre teve como objetivo “[...] a necessidade de conseguir mão de obra indígena para tocar os empreendimentos agrícolas dos paulistas”.

Com base nos registros do jesuíta Simão de Vasconcellos ([1663] 1977), a iniciativa dos paulistas em empreender tais expedições se deve às condições naturais e sociais encontradas na capitania vicentina. Embora essa capitania fosse a primeira a possuir um engenho de açúcar, jamais teve condições de competir com os engenhos da região nordeste da colônia, uma vez que suas condições naturais não eram favoráveis. E segundo consta nas cartas de Anchieta ([1554-1594] 1933), as vilas vicentinas litorâneas – Santos, São Vicente e Itanhaém – eram pobres, de pouco mantimentos e gado, possuindo apenas quatro engenhos de açúcar. Calixto (1924), por sua parte, evidencia que a agricultura, pecuária e os engenhos de açúcar nessa região eram incipientes. A pecuária, por exemplo, estava apenas iniciada no Engenho de São Jorge dos Erasmos (São Vicente), em Itanhaém e Piratininga.

No avançar do século XVII, os colonos paulistas, bem como de outras vilas, passaram a intensificar os meios de recrutamento de índios para seus serviços. Independente às restrições legais²⁰, os lusobrasileiros empreenderam a captura e escravidão indiscriminada de indígenas.

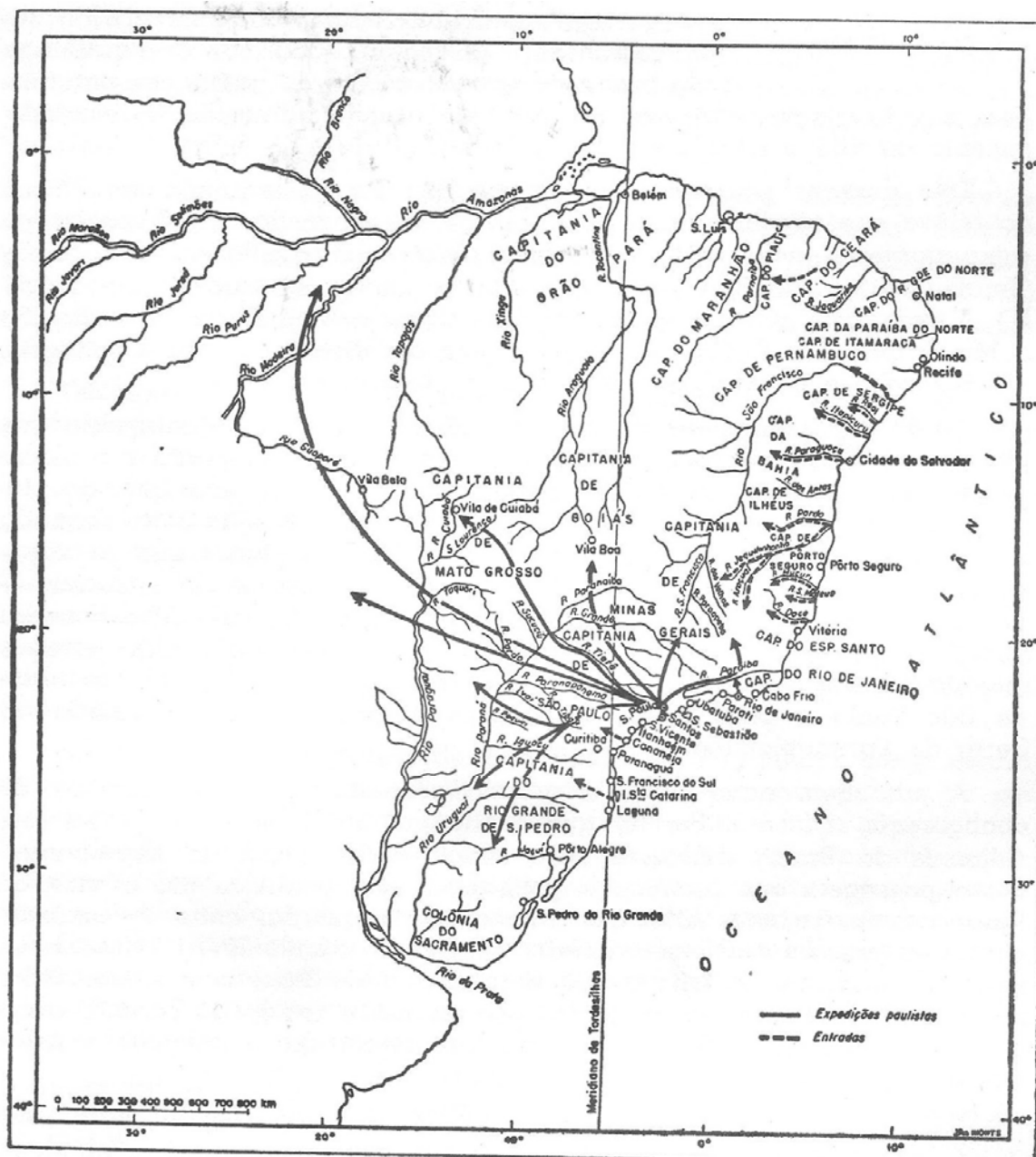
²⁰ Ao longo dos séculos XVI, XVII e XVIII, uma série de leis, referentes ao tratamento dado aos índios, foram expedidas pela Coroa portuguesa. Como informa Perrone-Moisés (1992), cada uma delas ora atendia os anseios dos colonos, ora pedia para os propósitos dos jesuítas. A Lei de 20 de maio de 1570, do Rei D. Sebastião, na qual impede os abusos contra índios e proíbe os cativados chamados ilícitos. Assim, diante da oposição dos colonos, foi expedido uma nova Carta Régia (1573) que restabelecia o antigo sistema de resgates e fazia a seguinte recomendação: “[...] No que toca ao resgate dos escravos se deve ter tal moderação, que não se impeça de todo o dito resgate, pela necessidade que as fazendas deles têm, nem se permitam resgates manifestamente injustos, e a devassidão que até agora nisso houve” (MALHEIRO, 1976, p.165). Já em 1559, quando Portugal estava unido à Espanha (1580-1640), os jesuítas obtiveram à Corte de Madri a Lei de 11 de novembro daquele ano, seguida da Provisão de 26 de junho de 1596, a de 5 de junho de 1605, que restringiam o cativo dos índios, e, por fim a de 30 de junho de 1609, que confiava os cuidados dos índios a Companhia de Jesus. Em contrapartida, os colonos e as

Assim, foram realizadas centenas de assaltos às aldeias indígenas de inúmeras regiões e de diferentes sociedades, os quais foram levados para suas fazendas e sítios sob a condição de “serviços obrigatórios” (MONTEIRO, 1994).

Em cada bandeira havia um armador, responsável pelas funções militares e administrativas, sendo geralmente alguém que possuía alguma fortuna, e seus ajudantes que, em grande medida, estavam ligados aquele por laços de parentesco ou de compadrio. Para além desses sujeitos, havia índios, sendo muitos destes escravizados em outras expedições ou índios livres aliados, que serviam como soldados da expedição e eram responsáveis pelo transporte das provisões. Por fim, havia um grupo de homens livre, normalmente mestiços de brancos com índios que tinham a função de guiar a expedição e de serem intérpretes (TAUNAY, [1924] 1979; MAIA, 2010).

As primeiras expedições em busca de índios para torná-los escravos, também conhecidas por “bandeiras de apresamento”, atuaram nos arredores dos núcleos de São Vicente e da Vila de São Paulo de Piratininga; depois, passaram a percorrer o interior do continente – o que viria a alargar as possessões portuguesas. A região da vila de Nossa Senhora da Conceição de Itanhaém foi uma das primeiras a ser “vasculhada” para o apresamento e escravização de índios. As aldeias indígenas de Bertioga, São Vicente e outras que ficavam ao sul – Paraná-mirim, Guarahú e Una da Aldeia, esta localizada na foz do Rio Ribeira de Iguape – foram também arrasadas pelos portugueses. O padre Leonardo Nunes (o Abarebebê), assim que chegara nessa região, encontrara índios escravizados por Pero Correia e, logo depois do regresso de Martim Afonso de Sousa à Piratininga, pelo capitão-mor Francisco de Moraes Barreto. Ademais, as expedições que saíram de Itanhaém, seguiram pelo Rio Ribeira de Iguape, passaram por Cananeia, Paranaguá e alcançaram Rio Grande de São Pedro (atual Rio Grande do Sul). Os bandeirantes também seguiram e fundaram povoações desde Juqueriquerê até Angra dos Reis, bem como no Planalto, atravessando a Serra da Mantiqueira e chegando as “Minas Geraes” ou “Cataguases” (CALIXTO, 1905, 1924; MONTEIRO, 1992; SCHWARTZ, 1999).

Câmaras das vilas pressionaram as autoridades seculares e conseguiram, através da Lei de 10 de setembro de 1611, que os jesuítas fossem dispensados dos serviços de aldear os índios, criando em seu lugar o cargo de Capitão, que tinha por incumbência a administração dos aldeamentos, restando-lhes apenas os serviços de vigários. Mas em 1639, uma nova Lei concedia liberdade aos índios. Seguiram-se então violentas reações por parte dos colonos e das Câmaras do Rio de Janeiro e de São Paulo. Neste último caso, os inácianos foram expulsos de São Paulo, o que também sucedeu aos jesuítas de Santos e São Vicente. Três anos depois, por meio de um acordo firmado em 14 de maio de 1653, no qual se comprometiam a tratar apenas do espiritual e não se meterem na escravização indígena, que os jesuítas puderam retornar para as terras paulistas (BEOZZO, 1983).



Mapa 2: Rotas das expedições de apresamento. Fonte: Ellis (1963).

Segundo Monteiro (1994), as bandeiras seguiram até o Paranapanema, onde alcançaram as missões jesuíticas de Guaiara, Tape e outras reduções daquela região, sendo estas os principais alvos dos paulistas. Isto porque os bandeirantes tinham preferência pelos Tupi e Guarani pelo fato destes serem em maior número, pela facilidade da comunicação através do *Nheengatu*, e a possibilidade de formar alianças. Ademais, os paulistas consideraram os Tupi e Guarani mais trabalhadores do que os demais grupos indígenas. Nesta última observação é possível observar os efeitos do binômio Tupi e Tapuia. O autor menciona um trecho da obra de Gabriel Soares em que

este afirma que os colonos viam os Guainá de São Paulo, um grupo Tapuia, como pessoas “[...] folgazã de natureza e não sabe trabalhar” (MONTEIRO, 1994). No Guaira, o padre Antonio Ruiz de Montoya ([1892] 1985, p.125-130) registra em seus escritos as seguintes observações.

Entrou essa gente [bandeirantes], pior que 'alarbes' [referência aos árabes, segundo a nota nº4, p.129] em nossas reduções: cativando, matando e despojando altares. [...] Pedimo-lhes que nos devolvessem os que haviam cativado, pois não eram poucos os que possuíam acorrentados. [...] A liberdade dos de São Paulo avolumou-se mais, e foi por falta de castigo. Assim, desde o ano de 1628 até os tempos presentes, não cessaram eles de combater a cristãos, de cativá-los e vendê-los. Fizeram com mão hostil a sua entrada na redução de São Francisco Xavier, povoado de muitos moradores, onde desde muito tempo se achava colocado o Santíssimo Sacramento.

Para mais desse relato, cito o trecho a seguir que foi extraído de um documento em que manifesta a preocupação das autoridades espanholas em coibir a entrada dos paulistas em suas possessões.

Contra los Portugueses.

en la ciud de la asumpon. en beinte dias del mês de Junio de mil y seisientos y desiseis as. el capitan pon. de obelar tente. genl. de gor. y jusa. Mayor en estas provinsias del paraguay por su magd. dixo que por quanto su magd. tiene proibido el entrar Portugueses esPañoles estranjeros por el puerto a las probinsias de guaira por lo notable daño y perjuisio q. an hecho y hazen en los naturales de las dhas. Provincias y de preste. An benido quatro portugueses de los entrados por puerto de san Pablo a los quales su mrd. tiene presos para hazerle lisensia com ellos y saber quien les dio fabor y ayuda em las Provincias de guaira Para Pasar a esta ciudad y pa. castigar culpados y se ebiten y ataxen las desordenes q. a abido y ay em las dhas. provinsias y ansi mando parecer ansi celuno dellos que dixo. llarmarse albaro de caraballo de qual se tomo y Resivio juramto. Em forma de dro. y abiendolo hecho bien y cumplidamte. Prometio de desir berdad y declaro lo siguiente. Preguntado de donde es natural y q. ofisio tiene dixo q. es de la isla de la madira y q. Es labrador y esto Responde – Preguntado si sabe que su magd. Tiene proybido el entrar portugueses y otras nasiones por el puerto de san Pablo dijo y declaro quien le dio fabor y ayuda pa. pasar a esta ciud. dixo q. no sabe de la dha. Proibision y que dos mansebos le traxeron a este y a sus conPañeros hasta el puerto de guaira y q. eran naturales de san Pablo (roto) de alli se binieron a esta ciud. (roto) Provinsias de guaira y maracayu y que asi llegaron (roto) ciudad y esto dixo ser la berdad só cargo del juramto. que en efecto leyosele su declaracion [...](AUTO DE CABESA DE PROCESSO PARA LA AVERIGUACION DE QUIEN DIO FAUMTO. A JUDA, Y A QUATRO PORTUGUESES, QUE DENTARAN A ESTA POR LA VIA DE SAN PABLO CONTRA LO PROHIBIDO.PREFEITURA MUNICIPAL DE SÃO PAULO, [1616] 1949, p. 20-21).

E Beozzo (1983) confirma que os bandeirantes trouxeram das missões jesuíticas do Guaíra 15.000 índios prisioneiros. Por outro lado, existem outras cifras comentadas pelo autor, cujo número é maior. Destas, é de se destacar no referido texto as narrativas dos jesuítas que acusaram os paulistas de terem cativado, entre os anos de 1614 e 1630, em torno de 300.000 índios. Já o Governo de Buenos Aires afirma que, neste mesmo período, os paulistas haviam apesado 60.000 índios das missões jesuíticas.

Neste caso, julgo ser necessário, mais uma vez, reportar aos escritos do padre Ruiz de Montoya. Mas, desta vez, faço referência a um documento escrito por este jesuíta quando era então procurador da Província do Paraguai. No trecho que segue, extraído de uma carta expedida pelo religioso ao Vice-Rei do Peru, encontraremos uma requisição de armas de fogo para que os índios daquela província pudessem se defender dos ataques realizados pelos bandeirantes. Em tal documento, é possível ler

El Pe. Antonio Ruiz de Montoya de la comañia de JHS Procurador de la Provincia del Paraguay Dize que el y SUS compañeros fundaron com licencia de sua Mag. muchas poblaciones de Indios ynfielos reduciendolos a Pueblos a costa de la sangre que derramaron siete compañeros suios com atroces martírios que lês dieron los Gentiles y haviendolos ya Pacificado, reducido y Bautizado y estando pacificamente dotrinadolos fueron ynvadidos hostilmente por los Portugueses del Brasil y hallando casi ninguna resistencia em los Indios por no tener otras armas que flechas fragiles de ca... deshicieron en la Provincia de Guaira obispado de Paraguay once reducciones de a setecientos de a ochocientos y de mil Indios y em la Provincia del Tape jurisdicion de Buenos Ayres destruyeron otras tantas descuarticando (MONTROYA, [S.D] 1970, p.434-435).

Assim, os indígenas capturados em tais expedições eram alocados nas fazendas coloniais paulistas, bem como foram empregados nas lavouras e nos engenhos de açúcar do Nordeste. Mas, no final do século XVI e princípios do XVII, vieram a ser substituídos pela mão de obra de africanos escravizados. Neste caso, os motivos que levaram substituição da escravidão indígena pela africana estão oposição de algumas ordens religiosas, sobretudo ajesuítica, contra a escravidão de índios e a suscetibilidade dos nativos às doenças até então desconhecidas por eles. Todavia, isso não significou o fim da escravidão dos indígenas. Pois, além de serem as leis consideradas como “letras mortas” na América portuguesa e espanhola, o emprego da mão de obra indígena ainda estava presente nos lugares onde não se podia valer da mão de obra africana, como o caso de São Paulo daquele tempo (MONTEIRO, 1992; SCHWARTZ, 1999).

Na segunda metade do século XVII, a captura de índios dava sinais de enfraquecimento, pois as expedições passavam a enfrentar sertões distantes, pouco conhecidos e, sobretudo, a resistência de indígenas. Por consequência, isso fez com que a economia paulista entrasse em declínio. A maioria dos colonos, dispendo de apenas alguns cativos, afastara-se da produção comercial; enquanto outros conseguiram manter uma considerável força de trabalho, mas reorientaram os seus para outras atividades; alguns, ao procurar substituir a mão de obra indígena, introduziram a de africanos escravizados (MONTEIRO, 1989). Dessa forma, veremos os efeitos que esses fatos causaram para os chamados indígenas aldeados (ou “mansos”) e “administrados”, bem como a disputa entre moradores, religiosos e autoridades seculares pelo controle e administração dos aldeamentos.

No cotidiano dos aldeamentos

Certamente, os escritos do padre Antonio Vieira (1951), que dentre outros assuntos abordados, revelam brutalidades cometidas contra os índios pelos luso-brasileiros. Logo, a obra do autor indica o seu comprometimento para com a liberdade indígena – uma liberdade que, deve-se deixar claro, tutelada pelos padres da Companhia de Jesus. Sendo o maior cronista das atrocidades cometidas pelos portugueses contra os indígenas, Vieira (1736), em meados do século XVIII, apregoava a maneira como os colonos e jesuítas em São Paulo deveriam tratar os índios. No excerto abaixo encontramos as seguintes recomendações do jesuíta

Quanto aos Párcos; que estes sejam regulares, e que os Indios dos dizimos, que não pagão das suas lavouras, lhes fação a congrua conveniente, com que terão a doutrina necessaria, e quem lhes administre os Sacramentos a toda a hora, e lhes diga Missa nos dias de guarda, e não vivão, sendo bautizados, como muitos hoje, que apenas huma vez no anno vem à Igreja.

Quanto aos administradores; que ponha Sua Magestade hum tributo aos Indios (como vassallos, que já serão) nas suas lavouras, o qual tributo sirva de sallario aos administradores, e que estes sejam alguns daqueles moradores de S. Paulo; os quaes foram tão timorados, que no tempo das entradas ao certão nunca quizerão ter parte nellas, merecendo por isso esta confiança, e premio; e digo, fallando destes Indios, vassallos, que já serão, porque o efeito dos pactos, que se fazem com os isentos, he jurarem elles justamente vassallagem a Sua Magestade.

Quanto ao serviço dos Portugueses; e que os Indios das ditas administrações fiquem obrigados a elle alternativamente quatro até seis mezes no anno, como no Maranhão o aceitarão com applauso de todos; e que o estipendio, ou jornal de

cada dia seja, o que for mais justo, e accomodado e contentamento das partes, sendo a especie da paga em pano de algodão, como he costume aos Indios, e de mais comodidade em S. Paulo, qual pano terão sufficientemente, com que se vestir a si, as suas mulheres, e fillhos.

E quanto ao exercicio dos Indios nos mezes livres; que os administradores os não deixem estar ociosos, obrigando-os com a moderação de livres a que trabalhem, e fação suas lavouras, de que abudantemente se sustentem, estando a preferente repartição, para que licita, e suavemente se consigaõ os quatro itentos santos, e verdadeiramente Reaes de Sua Magestade, a saber, a liberdade dos Indios, a consciencia dos Paulistas, a conservaçaõ de suas povoaçoens, e serviço, e remedio de suas famílias (VIEIRA, 1736, p.164-165).

A menção a Vieira se deve ao fato de termos nesta seção para as relações cotidianas de colonos, autoridades e indígenas na província paulista. Nesta seção, lanço luz sobre o convívio rotineiro entre missionários, colonos e a população indígena “aldeada” e “administrada” – sendo estes últimos aquelas que não viviam em aldeamentos, mas que estavam sob o julgo das famílias paulista – na província de São Paulo. Consequentemente, veremos nas próximas páginas as tentativas dos padres e autoridades seculares em impor um modelo de vida aos índios que viviam nos aldeamentos e nas matas próximas às vilas. Para isso, inicialmente faço alusão ao caso do uso de índios aldeados para empreender a guerra contra outros grupos indígenas e a busca de ouro e outros metais preciosos.

[...] Afonso Sardinha o moço hera ido ao sertão e levou em sua companhia outros mãsebos e mais de cem indios xpaõs e levarão intento de ir a guerra e saltar e corer a terra e ã intensão de irem tirar ouro e outros metaes [...] (ACERVO FLORESTAN FERNANDES. ACTAS DA CAMARA DA VILLA DE SÃO PAULO, 1598, p. 185).

Outro episódio digno de menção, pois sendo uma peça-chave que pode servir numa reconstituição aproximada do que seria o cotidiano dos atores envolvidos em tal cenário, é o que consta em um requerimento encaminhado pelos moradores ao então governador da província paulista, Luiz de Souza, ao visitar a vila de Santos. Logo abaixo, reproduzo um trecho de tal documento.

[...] arreparem nesiedade de ajudar a vir o jentio carijo que voluntariamente se vem para esta capta. E os moradores lhe saião ao caminho com suas feramtas ñatmtos para os ajudarem a vir e com isto granjear as vontades e ver os queren servir pagando com vestir [...] (ACERVO FLORESTAN FERNANDES. ACTAS DA CAMARA DA VILLA DE SÃO PAULO, 1612, p. 324).

Com relação ao conteúdo deste fragmento de texto, o governador da província de São Paulo recebeu as queixas dos moradores santistas contra o administrador Matheus da Costa Aborim que, por seu turno, proibia-os de negociar com o “jentio cariço”. Em outra Ata da Câmara paulista, documento este datado em 1622, é possível observar que “homens pobres” pediam autorização ao governador da província para utilizarem a mão de obra indígena no trabalho diário.

[...] clamava dizendo que herão homens pobres e que p^a remedear suas nesidades lhe era nesario mtas. vezes cada dia pedir ao snr gdor. quatro indios assim para fzer seus mātimentos. p^a comer como pera hire as minas e tirar outro p.^a seu remedio e dele pagare os quintos a sua magte. E que depois ao sair [...] hião as aldeãs e não acharão indios nem querião hir com eles e quando hião não cumprião o termo de obrigasão do aluguel e com as pagas na mão se tornavam para a aldea deixando os moradores em as minas com os mantimentos perdidos e suas pessoas sem ter quem os benefisiases e que esto causava não terem os ditos indios nas aldeas capitão nem justise que os apremesse a comprir com as pagas que recebem e que rezoltava mto. dano p^a ditos moradores por ficarem perdidos perdendo os seus mātimentos. paga a tempo e os ditos indios fazendo zombaria dos moradores exigindo e alavãntãdo-se a maiores e sua magte. perdendo seus reais quintos e sendo as aldeas desta capitania sempre sugeitas aos capitães e justisas desta dita villa agora se introduzia pelo dito gentio hu rumor dizendo que não conhesião sinão aos padres por seus superiores e os ditos padres dizendo pca mente que as ditas aldeas herão suas e que senhores no temporal e no esperitual e que herão paga a sua cabessa por ser cousa nova e dezacostumada e ningue até oje tal dominio nem pose dos ditos padres da companhia se tere depois que esta capta. se fundou ate oje avendoa pretendido os ditos padre por mtas. vias e modos (ACERVO FLORESTAN FERNANDES. ACTAS DA CAMARA DA VILA DE SÃO PAULO, 1622, p. 314).

Nesta mesma passagem, onde se lê “[...] não acharão indios nem querião hir com eles e quando hião não cumprião o termo de obrigasão do aluguel e com as pagas na mão se tornavam para a aldea deixando os moradores em as minas com os mantimentos perdidos e suas pessoas sem ter quem os benefisiases [...]”, é possível observar as queixas que os colonos faziam quando os indígenas descumpriam o “termo de obrigasão do aluguel e com as pagas”. Mas não posso deixar de mencionar outra importante informação que traz esta fonte primária, isto é, a obediência dos índios aos jesuítas e o que estes diziam que os aldeamentos lhes pertenciam.

Como toquei a pouco sobre as contendas acerca das autoridades seculares e religiosas pela administração dos aldeamentos e, logo, pelo controle da força de trabalho indígena, aludo agora o caso do aldeamento São João Batista de Peruíbe. Segundo frei Röwer (1957), durante o século

XVII, esteve sob a administração de representantes da Câmara, que faziam uso da mão de obra indígena, de padres jesuítas, franciscanos e carmelitas. No que envolve os administradores seculares, o governador geral nomeou Pedro de Laguarda a capitão e administrador do aldeamento. Entretanto, a Câmara da vila de Itanhaém intervinha na administração e nomeava seus capitães. Da parte dos índios aldeados, estes viviam sofriam maus tratos e, por conta disso, muitos deles abandonaram o aldeamento. Logo depois, muitos deles foram novamente capturados.

Em 1692, a administração do aldeamento de Peruíbe foi entregue aos franciscanos por meio do ato de Martim Garcia Lumbria, então capitão-mor e governador da Capitania de Itanhaém, em obediência ao alvará do governador-geral Antonio Luiz Gonçalves Coutinho. Mas, tempos depois, os oficiais da Câmara, com o objetivo de explorar as terras e a mão de obra indígena, invadiram o aldeamento e expulsaram os frades. Contudo, passados alguns meses depois, os religiosos retornaram à aldeia através de uma ordem judicial. Este aldeamento passou às mãos dos capuchinhos, sendo estes remunerados tanto pela Fazenda como também eram sustentados pelo trabalho dos indígenas (MACHADO DE OLIVEIRA, 1846; RÖWER, 1957). Portanto, a administração de tal aldeamento esteve ora sob o domínio dos padres pertencentes às diferentes ordens religiosas – jesuítas, capuchinhos e franciscanos –, ora nas mãos de leigos.²¹

E curioso observar que, conforme o levantamento de Pasquale Petrone (1992, p.288), as 47 unidades familiares que viviam no aldeamento São João Batista de Peruíbe dedicavam-se

²¹ A procura pela força de trabalho indígena, além dos exemplos citados, era requisitada pelos moradores não indígenas daquela vila até meados do século XIX. Em uma viagem que fez em vários pontos da província de São Paulo, tendo como objetivo conhecer o que as terras paulistas ofereciam em matéria de minérios, Martim Francisco Ribeiro de Andrada ([1805] 1977, p.179-180), irmão de José Bonifácio, faz uma descrição sobre o que encontrou em Itanhaém. Escreve o autor em seu diário que a população itanhaense daquela época era estimada em um pouco mais de mil habitantes – o que estava incluso o aldeamento – e tinha como principal fonte de sustento o cultivo da mandioca, café, cana e a extração de madeira, o que lhes garantiam um minguado rendimento. Além disso, a explicação encontrada pelo pesquisador para a pobreza econômica daquela população estava na sua indolência. Diz o autor que tal indolência se deve ao fato de que aquela população não se sujeitava ao trabalho braçal, pois o julgava indigno e, sendo uma sociedade escravocrata, entedia que atividades como essa eram exclusivas aos negros e indígenas. Portanto, como era diminuta a população negra escravizada naquela área – o que poucas famílias tinham a possibilidade de valer-se trabalho do africano e seus descendentes escravizados, uma vez que, para tê-lo, era preciso ter uma grande soma em dinheiro –, muitos então procuravam recorrer a mão de obra indígena. Como afirmam Simão e Goldman (1958), a mão de obra africana estava direcionada para a grande lavoura canavieira. Logo, os autores entendem que foi mínima a participação do negro na composição étnica de Itanhaém. Consequentemente, a estratificação social na vila de Itanhaém, embora sem alcançar as fases desenvolvidas nas áreas da grande lavoura canavieira, configurou-se da mesma maneira. Ensaando a economia monetária em novas circunstâncias de vida, os europeus ali inscreveram as primeiras divisas de uma estratificação, que, a uma vez, diferenciava-os e incluía ou marginalizava os nativos.

[...] à agricultura, enquanto 24 conseguiam o necessário por intermédio de serviços geralmente prestados fora do núcleo. Em quatro fogos, seus moradores viviam de esmolas. A grande maioria dos que praticavam a agricultura, num total de 16, tinha na mandioca a principal cultura. Essa planta marcava, de resto, o caráter litorâneo do aldeamento. Completavam as atividades referidas o preparo de fibras de tucum e a feitura de chapéus, presumivelmente da mesma fibra. No ano referente, 20 fogos, foram vendidas 218 libras de tucum, a maioria entre 8 e 12 libras por unidade familiar. Em 19 fogos, fabricaram-se chapéus, tendo sido vendidas 185 dúzias. Alguns exemplos podem ilustrar melhor o que foi dito. Uma família vive “de suas lavouras, planta mandioca para sustento vende chapeos dúzias, 8 vende tucum libras 10 que tudo tem despendido no percizo de sua caza”; outra “vive de agências para sustento e vistuario que mal chega para paçar”; outra” vive de suas lavouras para sustento e vistuario”.

É possível ainda averiguar em tal passagem que o autor não cita a produção açucareira naquela região. O que ele informa é o cultivo da mandioca, a prestação de mão de obra para a produção de alimentos, bem como a coleta de fibras e a fabricação de chapéus como as principais atividades praticadas pelos indígenas em tal aldeamento. Não obstante, em 1722, o frei Constantino de Santa Maria, religioso franciscano responsável pelo aldeamento São João Batista de Peruíbe naquele período, escrevera uma carta em que se lê as seguintes informações

Excelencia

Fui entregue da carta que Vossa Excelencia me fez onra escrever; Elogo mepus a fazer a lista, que meordena, lha mande Suponho vai tudo de clarado, com Vossa Excelencia quer. E vam todos sem ficar criansa depeito, pera que saiba o que tem a Aldea, e as idades de todos, nella vera Vossa Excelencia oquam diminuta esta degente para poderem acudir, aos servissos de El Rey meu Senhor, segundo as ordeñs dos seus ministros, que estas minas tem destruído, as Aldeas por quem osleva. os não os trazem mais e por ca ficam ella morem os pobres molheres, aqui ficam ao dezemparo. Agora fica a Aldea sem ter que mevâ pescar hum peixe para pasar cummeu companhero; so me ficam sinco velhos que para levar as argento Mayor Manoel Gonçalvez de Aguiar, os des que Vossa Excelencia ordena, mal ospude prefazer, Com um rapas ja capas; o Senhor Governador de Santos la tem sinco adous mezes, que osmandou pidir para oservisso nesesario, ementa dizer que cada dous mezes os mande revezar eu os não tenho que já la lhe es crevi pella falta conque estam as Aldeas, emais esta que de tudo he pobre muitas criansas verâ Vossa Excelencia na lista porem que sirvam sam esses. Vossa Excelencia ponha seus olhos depiedade aque venham para suas Aldeas os que por la andam segundo lhe relato na lista os que aqui faltam e muitos por la sam mortos. Vam os tres indios segundo aordem que Vossa Excelencia ordena ao Cappitamda ordenança hum delles chamado Hjeronimo Dias he o Cappitam Mayor desta Aldea feitura deme padre provincial porser índio de conta e não a ver outro Capas elle dará Conta o porque para Ca veyo junto. Com os mais todos tem suas molheres e a molher do Jorge não vai por estarem Capas edoente vam obedeser a Vossa Excelencia e darlhe a noticia e o Cappitam em formarâ tudo o

estado da Aldea que eu so tomara ter muitas ocaziõs deobeser a Vossa Excelenca entudo o que meordenar e darlhe muitos gostos e aosmeus perlados e fazer aquella obrigasam que devo etenho ao meu cargo. Deos o guarde por muitos annos a Vossa Excelenca para emparo dos pobres Adeya de Saõ Joaõ.

10 de março de 1722 annos.
de Vossa Excelenca seu humilde vassallo
Frei Constantino de Santa Maria.

(ARQUIVO PÚBLICO DO ESTADO DE SÃO PAULO. CARTA, 1722a).

Neste documento podemos notar a menção de uma lista de indígenas que habitavam tal aldeamento, na qual ainda se observa a escassez de homens quando estes eram obrigados a seguirem para as minas de ouro, tal como podemos ler no trecho em destaque, “[...] nella vera Vossa Excelenca oquam diminuta esta degente para poderem acudir, aos servissos de El Rey meu Senhor, segundo as ordeñs dos seus ministros [...]”. Além disso, podemos também observar que “[...] que estas minas tem destruído, as Aldeas por quem osleva. os não os trazem mais e por ca ficam ella morem os pobres molheres, aqui ficam ao dezemparo”. Noutra carta, o mesmo frade, ao responder uma carta enviada por um general, cujo nome não é citado, acata a ordem de enviar índios aldeados para outro aldeamento, de Manoel Gonçalves de Aguiar.

Fui entregue das cartas de Vossa Excelenca onra escrever huã pelos indios que fora a sua prezensa onde meordena que vindo o Sargento maior Manoel gonçalvez de Aguiar da Sua viagem os Remeta para sua Aldeia. Assim o farei e tudo o mais que Vossa Excelenca meordena e meordena. Na lista que mandei a Vossa Excelenca lhe declarei os indios que me faltam nesta aldeia que sabe Deos ane cesidade que passa esta aldeia pela falta delles porque as mulheres vivem Ca nesecitadas e sem ter que vistirem pela falta de seus maridos e agora vam estes dês por ordem de Vossa Excelenca e o Senhor Governador de Santos me pede indios pera apraça e me não ficam na aldeia mais que Coatro velhos que me pede cada dous mezes os mande revezar e eu os não tenho que na lista vera Vossa Excelenca os indios que ha. Agora nesta que recebi de Vossa Excelenca vejo o que meordena não he culpa dos meus antesesores porquanto os superiores os não mandam e nem alugam mais do que ate essa Cidade os que levam para longe Sam enduzidos destes homeñs que os e eu estou muito de a cordo disso porque depois que para aqui vim o meu cuidado e desvelo he trazelos para a doutrina e missa nesta praia a seus ganhos eso ao Covento osmando pera ir aessa Cidade a conduzirem esmolos e o Padre geral lhes paga a todos e eu tenho todos em rol. e nenhum me falta dos que tomei posse e publicarei aordem de Vossa Excelenca enhum dia santo na igreja para que venha a noticia de todos e eu estimo muito sua ordem por menaõ perseguirem que esses senhores aqui he que batem e com a ordem de Vossa Excelenca para me prover a Aldea de Cabos que estes Sam bizonhos para o que lheseid mandar nomeados os capazes e eu muito obediante as suas ordeñs com seu humilde vassalo eapessoa de Vossa Excelenca guarde Deos por muitos annos.

Aldeia São Joam, 8 de abril de 1722anos.
Do mais humilde servo de Vossa Excelenca,
Frei Constantino de Santa Maria
Excelentissimo Senhor General.
(ARQUIVO PÚBLICO DO ESTADO DE SÃO PAULO. CARTA, 1722b).

Mas ainda é possível verificar em tal documento a informação sobre o estado de penúria que se encontra as mulheres do aldeamento quando os homens são obrigados a se deslocarem para outros estabelecimentos, uma vez que “[...] e me não ficam na aldeia mais que Coatro velhos que me pede cada dous mezes os mande revezar e eu os não tenho que na lista vera Vossa Excelenca os indios que ha.”

E, não apenas o episódio de Peruíbe, também temos o caso do aldeamento de São Miguel que, em 1745, foi entregue aos capuchinhos pelo ouvidor João Rodrigues Campelo, um admirador de tal ordem religiosa. Segundo Arouche Rendon ([1823] 1979), Campelo, ainda se encarregou em manter povoado o aldeamento com índios que estavam dispersos ou que eram resgatados da escravidão. Ademais, o autor expressa que, uma vez sob o jugo dos capuchinhos, os indígenas eram privados da liberdade.

Por conseguinte, já no ano de 1793, os padres criaram o *Regimento para todas as aldeias das missões*, que estabelecido por atas do Capítulo Provincial e que foi celebrado no Convento de Santo Antônio do Rio de Janeiro. Dentre as leis que formam o regimento, Arouche Rendon ([1823] 1979) destaca o Capítulo 7, o qual determina que todo o índio que não cumprir o preceito da quaresma receberia trinta açoites e passaria três dias preso. No Capítulo 14, lê-se que é proibido aos índios hospedarem os não indígenas, salvo os casos de devotos ou de algum passageiro pobre. Em caso de desobediência, o indígena receberia trinta açoites e dois dias preso ao tronco. No Capítulo 16, por seu turno, é determinado que o indígena que trabalhar fora da aldeia, sob a permissão prévia, deverá entregar a terça parte ao padre superior.

Para adiante das disputas pela administração dos aldeamentos e o controle sobre o comércio direto entre índios e colonos, outro ponto revelador diz respeito ao fato de que, no século XVIII, os índios aldeados e administrados, bem como negros e mestiços, eram proibidos de possuírem qualquer tipo de arma. Como aponta o memorando do governador e capitão-mor da capitania de São Paulo, Antonio de Albuquerque Coelho de Carvalho, que reproduzo a seguir

[...] Ordeno e mando que nenhum mameluco e bastardo mulato, carijó ou preto, escravo ou forros, possam trazer alguma arma de fogo, traçado ou catana e

menos entrar nas villas com elas, salvo em companhia de seus senhores, os quaes só sendo nobres, e republicos poderão indoe vindo de suas fazendas, ou de jornadas trazer até seis armas de fogo a que tirarão os fechos à entrada das villas, e outrassim poderão mandar algum escravo ou servoseu com arma de quatro palmas para cima à caça ou alguma dilligência dando-lhe escrito por ele assignado para que conte, como também poderá trazer a sua arma, o homem branco, ainda que não seja nobre, e mameluco, ou bastardo que forem casados senhores de sua casa e com bens, e moradores nestas ditas villa, indo em jornadas, ou as suas fazendas, com declaração, que o que o contrário fizer sendo dos acima referido forros, ou escravos, serão açoitados no pelourinho, e setenceados nas formas das leis do reino, pagando seus senhores seis mil reis para as despesas da Camara, e a arma perdida para quem denunciar, ou fizer a prisão, a qual hei por muito encarregada às justiças das villas, cabos e officiaes, de guerra dellas, o que tambem se entende para que não possam trazer pistolas em cavallos, senão cabos de guerra de capitão para cima, ou ministros de justiça, e com estes, e seus officiaes se não entende a prohibição de armas, porque as poderão trazer em dilligencias do serviço de sua Magestade, e qualquer prisões e para que possa este meu bando (ACERVO FLORESTAN FERNANDES. REGISTRO GERAL DA CÂMARA MUNICIAPAL DE SÃO PAULO, 1717, p. 12-14).

Convém ainda ressaltar nesta passagem, e em outra anteriormente citada por mim, a referência ao etnônimo “carijó”, pois tal termo designativo era considerado como um sinônimo para “índio aldeado” ou “administrado”. Tanto que muitos indígenas, conforme Monteiro (1994), para se livrarem dos maus tratos se autodeclaravam como “carijó”.

Enfim, afora a vida diária nos aldeamentos, creio que esta minha exposição não estaria completa se eu não fizesse referência à outra figura que também constitui o elenco daquela época. Refiro-me aqueles indígenas que eram designados como “índios administrados”. Segundo Monteiro (1989), estes eram capturados nas matas, vendidos ou trocados rotineiramente como propriedade e transmitidos regularmente para novos donos através de heranças. Em fontes primárias, cujas datas remetem aos séculos XVIII e XIX, ou seja, documentos estes que correspondem ao período colonial e imperial, constam o uso da mão de obra de tais índios pelos moradores das vilas paulistas. A carta enviada por d. Pedro de Almeida e Portugal à Câmara da Província de São Paulo revela tal situação.

Mando que toda pessoa de qualquer qualidade ou condição que seja que tiver no seu serviço ou das fazendas algum indio que pertença as aldeias de administração de qualquer dos conventos desta cidade, o mande logo entregar no convento, a que pertencer dentro do termo de vinte quatro horas os que se acharem nesta cidade e os que estiverem fora dela dentro de três dias [...]

(ARQUIVO PÚBLICO DO ESTADO DE SÃO PAULO. REGISTRO DA CÂMARA MUNICIPAL DE SÃO PAULO, 1717, p. 247).

A preocupação das autoridades seculares em reduzir os indígenas à condição de “índio administrado” também se faz presente em um documento escrito em meados da década de trinta do século XIX. Como consta no ofício produzido pelo Juiz de Paz Francisco de Sousa Queiroz demonstra tal preocupação. De acordo com o que consta no documento que segue

Constando a este Governo que o Juiz de Paz do Distrito de Juquiá reduziu a estado de amizade trinta e três Indígenas que viviam errantes pelas matas do dito Distrito, os quais devem ser conduzidos a vila de Iguape; o Vice-Presidente da Província ordena que o Senhor Juiz de Órfãos desta vila distribua os ditos Indígenas pelos habitantes abastados, capazes de tratá-los bem e procurem ao mesmo tempo, que se empreguem, emalgummister, por meio do qual os indenizem de todas as despesas que com eles fizeram, e sirva não só para que se habituem ao trabalho, mas também para que adquiram um modo de vida, com que possam viver em Sociedade sem causar-lhes peso: o que o mesmo Vice-Presidente muito recomenda ao Patriotismo do dito senhor Juiz de Órfãos, e mais habitantes da Vila de Iguape, tanto pela utilidade que pode resultar a mencionada Vila pelo aumento da população, como por ficarem livres da agressão dos referidos indígenas, tendo porém lugar esta medida somente enquanto a Assembléia Legislativa Provincial não providenciar distintivamente à este respeito.

Palácio do Governo de São Paulo, 12 de Setembro de 1835.

Francisco Antonio de Sousa Queiroz
(ARQUIVO PÚBLICO DO ESTADO DE SÃO PAULO. OFÍCIO, 1835 apud
ANTUNHA BARBOSA, 2011).

Pode-se ainda constatar na presente passagem a informação pela qual o Vice-Presidente da Província de São Paulo ordena “[...] que o Senhor Juiz de Órfãos desta vila distribua os ditos Indígenas pelos habitantes abastados [...]”, tendo como propósito “[...] que se empreguem, em algum mister, por meio do qual os indenizem [as famílias abastadas] de todas as despesas que com eles fizeram, e sirva não só para que se habituem ao trabalho, mas também para que adquiram um modo de vida, com que possam viver em Sociedade sem causar-lhes peso [...]”. Com tais palavras, juntamente com a ata da Câmara da Vila de São Paulo, de 1622, que transcrevi a pouco, fica comprovado que tanto as famílias ricas quanto pobres requisitavam o trabalho dos “índios administrados”. E é possível ainda declarar que esta era uma das práticas

utilizadas pelas autoridades da época. Não obstante, este também é mote do próximo ofício que foi escrito pelo juiz de órfãos Francisco dos Santos Carneiro, no ano de 1836.

Participo a V. S. que em dias do mês e ano findo fugiram da Casa do Cidadão Baldoino Francisco da Costa os Indígenas constantes da relação inclusa e como fugissem do Sitio desse em Peroupava que me dizem fica perto da Serra denominada Pouso Alto que vai conter bem perto dessa freguesia de Santo Antonio de Juquiá, é bem provável que eles aí aparecerame por isso assim o comunico a V. S. para fazer constar no seu distrito dando as providencias que julgar convenientes para que sejam recebidos com afago e brandura em qualquer sitio onde aparecerem: e no caso de que eles aparecendo queiram ficar agregados a algum cidadão, e este tenha meios de os manter, educar, e aplicar ao trabalho da Lavoura moderadamente V. S. as integrará participando me para depois eu dar as providencias que forem precisas e de tudo dar conta ao Exmo. Presidente da Província, visto que estes indígenas se acham a meu cargo em virtude da Lei, e Ordem Superior; o que assim espero de S. S. por bem do serviço público nacional.

Deus Guarde a V. S.

Iguape, 7 de janeiro de 1836.

Francisco dos Santos Carneiro, Juiz de Órfãos

(ARQUIVO PÚBLICO DO ESTADODE SÃO PAULO. OFÍCIO, 1836 apud ANTUNHA BARBOSA, 2011).

Como se pode deduzir, o conteúdo deste documento reforça as informações contidas em outras fontes históricas reproduzidas anteriormente, sobretudo quando se observa em suas entrelinhas a preocupação das autoridades em capturar os indígenas e distribuí-los às famílias abastadas. E as palavras do Juiz de Órfãos também trazem novos elementos que podem servir para melhor compreendermos o convívio entre indígenas e não indígenas do período em questão. Pode-se, portanto, verificar no trecho em que se afirma a fuga “[...] da Casa do Cidadão Baldoino Francisco da Costa os Indígenas constantes da relação inclusa [...]” que nem todos os indígenas aceitavam a condição de “índio administrado”.

Logo, os inventários e testamentos revelam que os “índios administrados” eram contabilizados no patrimônio das famílias paulistas. No século XVII, segundo Nazzari (1999), o procurador Felipe Campos fizera objeções aos preços e ao modo como o juiz de órfãos vendera os índios da família de seu irmão. Mas a legislação daquela época dizia que os índios não eram de maneira alguma propriedade, uma vez que a escravidão indígena era proibida²². Pois, como observa Monteiro (1989, p.46), “[...] apesar de um vasto repertório de leis régias e de bulas

²² Depois da Lei de 1758, em que foi decretada a plena liberdade dos indígenas, muitos deles ainda permaneciam ainda em situação de semelhante dependência em relação às famílias paulistas (NAZZARI, 1999).

papais a favor da liberdade dos índios [...] surgiram em São Paulo colonial, relações de exploração nitidamente escravistas.”

O fim dos aldeamentos paulistas e o esbulho da terra

Criada em meados do século XVIII pelo primeiro ministro Sebastião José de Carvalho e Melo, o Marquês de Pombal, que esteve à frente do governo português entre os anos de 1750/55 a 1777, o *Diretório que se deve observar nas povoações dos índios do Pará e do Maranhão enquanto sua majestade não mandar o contrário*, mais conhecido por *Diretório Geral dos Índios* ou simplesmente *Diretório Pombalino*, tinha por base as Leis de 6 e 7 de abril de 1755, que estavam restritas às missões do Maranhão e Grão Pará, na qual versavam sobre a liberdade dos índios e o afastamento dos religiosos da administração temporal dos aldeamentos, bem como a elevação dos maiores à categoria de vilas. Logo depois, essa nova legislação indigenista foi estendida para as demais províncias (ALMEIDA, 1997; MOREIRA NETO, 2005).

As missões, por consequência da promulgação de tal conjunto de leis, quase foram extintas. Com isso, o governo lusitano passou a assumir o controle da administração dos aldeamentos através da substituição de padres por funcionário, isto é, os chamados “diretores de índios”. Com isso, o Diretório tinha por finalidade a inserção dos indígenas na sociedade colonial através do aprendizado da Língua Portuguesa, em detrimento das línguas nativas e da Língua Geral (*Nheengatu*); o incentivo de casamentos entre brancos e indígenas e a disseminação do trabalho agrícola (ALMEIDA, 1997; POMPA, 2006; FRÜHAUF GARCIA, 2007).

Com certeza, a iniciativa de criar o Diretório Geral dos Índios está diretamente ligada ao projeto pombalino de retomar o controle nacional sobre todas as riquezas que fluíam das possessões ultramarinas à metrópole lusitana. Mas a política pombalina dava sinais de arrefecimento após a morte do Rei Dom José I (MAXWELL, 1996).

Em 1798, após a saída do Marques de Pombal da política através da Carta Régia de 12 de maio de 1798, que abolia todos os dispositivos pombalinos, o Diretório Geral dos Índios foi revogado (MOREIRA NETO, 2005). Por consequência, houve um vazio na política voltada aos índios. Mas Carneiro da Cunha (1992a) afiança que, apesar da falta de diretrizes durante esse

período compreendido entre 1798 e 1845, o Diretório Pombalino permaneceu oficiosamente em vigor.

Este era então o quadro político quando o tenente-coronel José Toledo de Arouche Rendon foi promovido ao cargo de Diretor Geral dos Índios pelo então governador da Província de São Paulo, o capitão-general Antônio Manuel de Melo Castro Mendonça. Mesmo assim, o tenente-coronel ficou responsável em verificar o cumprimento do Diretório Geral dos Índios, cujo poder já era relativamente debilitado em São Paulo. Assim, o novo Diretor Geral dos Índios visitou os aldeamentos existentes naquele período (São João Batista de Peruíbe, Carapicuíba, Pinheiros, São Miguel, Itaquaquecetuba, Escada, São José, M'Boy, Itapecerica e Barueri), examinou seus arquivos, bem como aqueles encontrados na Câmara de São Paulo. Desse levantamento resultou um relatório pelo qual o tenente-coronel faz uma série de considerações acerca das péssimas condições dos aldeamentos existentes em São Paulo naquele período (AROUCHE RENDON, [1823] 1979; MONTEIRO, 2001).

De acordo com este levantamento, o número de índios aldeados declinava desde o começo do século XVII. Para o Diretor de Índios, muitos indígenas vieram aumentar as povoações de Goiás, Cuiabá, Minas Gerais e Rio Grande de São Pedro do Sul (atual Rio Grande do Sul). Assim, sob o pretense argumento de que era preciso corrigir os erros do passado que, a seu ver, levaram ao fracasso a empresa de civilizar e catequizar os índios, Arouche Rendon ([1823] 1979) afirmava que, uma vez eliminados os abusos, reformada a lei e a exação do poder executivo, aumentaria o número de índios e, logo, o Estado teria um considerável número de súditos e mão de obra disponível.

Na visão do tenente-coronel, os aldeamentos administrados tanto por religiosos como pelos leigos – sendo estes governadores e administradores-gerais, ouvidores e pela Câmara da cidade – tratavam os indígenas conforme o seu arbítrio. Por exemplo, os ouvidores foram os primeiros a determinar que tirassem das mãos dos índios as terras que lhes foram concedidas para suas lavouras. Para mais, as câmaras das vilas só se lembravam de nomear capitães administradores que executassem bem os seus mandatos e de aforar e cobrar foros das terras dos índios.

Assim, após constatar as condições dos aldeamentos paulistas, Arouche Rendon ([1823] 1979) propôs que estes deveriam ser transformados em cinco freguesias. A capela existente no aldeamento de São João Batista de Peruíbe deveria tornar-se filial da Vila da Conceição de Itanhaém; São José continuaria como freguesia; Escada tornar-se-ia freguesia e deveria ter um

vigário recomendado e pago pela Fazenda Real; Itaquaquecetuba, que contava com um vigário, tornar-se-ia capela filial e abrangeria o aldeamento de São Miguel; Pinheiros deveria tornar-se capela filial de São Paulo; M'Boy tornar-se-ia distrito e abrangeria os dois aldeamentos vizinhos, Carapicuíba e Itapecerica; enquanto Barueri seria elevado a freguesia.

Contudo, havia aqueles que pensavam o contrário do que foi proposto pelo tenente-coronel. Portanto, aproveitou a ocasião para evidenciar a querela que envolveu os defensores de meios brandos e aqueles que defendiam métodos violentos para o trato com os indígenas. Neste último caso, já no início do século XIX, com d. João VI recém-chegado ao Brasil, em virtude da invasão napoleônica em Portugal, retomou as práticas seculares para o extermínio dos nativos considerados hostis aos portugueses e direcionou mais uma das grandes mobilizações guerreiras contra lançou uma guerra contra os genericamente chamados “Bugres” e “Botocudos”, considerados como “índios bravos”.

Antonio José da França e Horta, do Meu Conselho, Governador e Capitão General da Capitania de São Paulo, vos Envio muito saudar. Sendo-Me presente o quazi total abandono em que se acham os Campos Geraes de Coritiba, e os de Guarapuava, assim como todos os terreros, que desagão o Paraná, e formão do outro as cabeceiras do Uruguay, todos comprendidos nos limites dessa Capitania, e infestados pelos Índios denominados Bugres, que matão cruelmente todos os Fazendeiros e Proprietários, que nos mesmos Países tem procurado tomar as Sesmarias, e cultivá-las em benefício do Estado, de maneira tal, que em todo o terreno, que fica ao Oeste da Estrada Real, desde a Villa da Faxina até a Villa de Lages, a maior parte das Fazendas que estão na dita Estrada, se vão despovoado, umas por ter Índios Bugres morto os seus moradores, e outras com o temor, que sejam igualmente vítimas [...] sendo-Me também igualmente presentes os louvaveis frutos, que tem reduzido das providencias dadas contra os Botocudos, e fazendo-se cada dia mais evidente, que não ha meio algum civilizar Povos Barbaro, senão ligando-os a huma escola severa, que por alguns annos os force a deixar, esquecer da sua natureza e lhes faça conhecer os bens da Sociedade [...] Que logo desde o momento que receberdes esta Minha Carta Régia, deveis considerar como principada a Guerra contra esses bárbaros Índios: Que deveis organizar em corpos aquelles Millicianos de Coritiba, e do resto da Capitania de São Paulo, que vulluntariamente quizerem armar-se contra elles, e com a menor despeza possível da Minha Real Fazenda, perseguir os mesmos Índios Infestadores do Meu Território (DOM JOÃO VI, 1808, s.n.).

Com esta Carta Régia, conforme a argumentação proposta por Carneiro da Cunha (1992a), a guerra aos indígenas, que até então era justificada pelo seu caráter defensivo, abriu precedente

para que se estendesse a outros grupos de índios, estando também sujeita às interpretações dos poderes locais.²³

O capitão-general Antonio José da França e Horta, então à frente da província paulista entre os anos de 1802 e 1811, sendo o mesmo que foi outrora requisitado por dom João VI a guerrear contra os chamados índios “bravos”, isto é, os “Botocudos” e “Bugres”, adotou as seguintes medidas: 1) Revogou os cargos de diretores na administração dos aldeamentos; 2) Os indígenas estariam sujeitos a ingressar no Corpo das Ordenanças²⁴, poderiam viver onde quisessem e se tornariam cidadãos comuns; 3) O uso de expressões “aldeamentos” e “índios aldeados” não seriam mais permitidos. Percebe-se que, com estas medidas, o governador da província paulista pretendia apagar qualquer vestígio que lembrasse a existência dos aldeamentos e, sobretudo, dos índios que neles residiam. Estes, por sinal, são os indicativos do esbulho pelas quais passaram as terras destinadas aos indígenas (FERREIRA, 1990).

Ainda segundo as palavras desta autora, o esbulho das terras indígenas e a miscigenação foram os fatores responsáveis pelo fim dos aldeamentos. O primeiro caso deve-se tanto ao descaso como ao oportunismo das autoridades que, apesar das ordens que solicitavam a medição das terras dos aldeamentos, resistiam à realização de tal tarefa. A autora também considera que o aumento do número de colonos vivendo nas adjacências dos aldeamentos fez com que muitos casassem com indígenas e, logo, incorporassem as terras indígenas às suas. Isso foi usado como argumento para a apropriação das terras dos aldeamentos, pois alegavam que não havia mais índios vivendo nelas ou que seus membros estavam inseridos à população local; tornando, assim,

²³ Por outro lado, os partidários de uma postura mais amena no trato com os indígenas – Machado de Oliveira, Arouche Rendon e José Bonifácio, dentre outros nomes – argumentavam que se deveria valer de meios brandos e persuasivos no trato com os índios. Por exemplo, José de Bonifácio, ao submeter um texto de sua autoria, *Apointamentos para a civilização dos índios bravos do Império do Brasil*, às Cortes Gerais e, mais tarde, com algumas modificações a Assembleia Geral Constituinte e Legislativa (MOREIRA NETO, 2005). Em tal escrito, Bonifácio ([1823] 2002, p.190) apresenta 44 itens que sugerem a forma como o Estado deveria proceder para com os “índios bravos”. Dentre estas, destaco aquela em que o autor afirma que se deva agir com “[...] brandura, constância e sofrimento da nossa parte, que nos cumpre como usurpadores, e cristãos.” Mas, segundo Carneiro da Cunha (1992a), tais apontamentos não foram incorporados ao texto da Constituinte, que se contentou em declarar competência das províncias para promoverem missões de catequese de índios. Dissolvida a Constituinte por D. Pedro I, a Constituição de 1824 não menciona os índios. Apesar de brandas, as propostas de Bonifácio soam hoje como ingênuas, preconceituosas e não fugiam à regra, uma vez que tratavam da sujeição ao julgo da Lei e do trabalho, bem como tratavam de aldeamentos.

²⁴ O “Corpo das Ordenanças” formava, ao lado do exército e milícias, a força militar terrestre. Juntamente com as milícias, as ordenanças eram formadas pelos homens livres, o que excluía negros escravizados, mulheres e “índios bravos” e estavam situadas nas freguesias e municípios, conforme o domicílio dos habitantes. Ademais, era um instrumento de ascensão social, à medida que os postos de oficiais de ambas as linhas se constituíam em meios formais de prestígio e reconhecimento social (WEHLING & WEHLING, 2008).

as terras passíveis de aforamentos. Ademais, a população indígena aldeada, pelo menos aquela que restou, passou a ser incluída nas listas de povoação como pardos e brancos.

Talvez isso tenha contribuído para que as autoridades e colonos considerassem não haver mais índios habitando nas terras destinadas aos aldeamentos. A partir dessa constatação, aqueles usaram tal argumentação para justificar a requisição de aforamentos dentro das terras dos aldeamentos indígenas. Logo em seguida, apresento um excerto que foi retirado de uma carta escrita por Machado de Oliveira e enviada a José Antonio Saraiva, presidente da província de São Paulo, que ilustra tais colocações.

[...] visto que os descendentes dos Indios do primitivo estabelecimento acham-se disseminados por diversos distritos, e já muito confundidos na massa commum da população [...] como essas aldeias ao serem [ilegível] se concedessem terras para cultura (aldeias de S. Miguel e Pinheiros tiveram, cada uma, seis léguas confundidas em uma só sesmaria, [ilegível] Deu-lhes terras o seu fundador, e a de Peruybe coube uma legua em quadra, por vontade do Alvará de 23 de novembro de 17 [ilegível].

José Joaquim Machado de Oliveira (ARQUIVO PÚBLICO DO ESTADO DE SÃO PAULO. CARTA, 1854).

Para Pasquale Petrone (1992), os aldeamentos situados ao redor da vila de São Paulo foram perdendo suas características de núcleos indígenas e passaram a ser identificados com uma população predominantemente mestiça que se formava a seu redor ao longo do século XIX. Este é o caso dos aldeamentos de Mogi das Cruzes e o São João Batista de Peruíbe. O conteúdo do ofício escrito e remetido por Machado de Oliveira ao presidente da Província de São Paulo, José Antonio Saraiva, informa que tais aldeamentos não possuíam seus Diretores de Índios pelo fato de que suas populações indígenas já estarem assimiladas à sociedade local (ARQUIVO PÚBLICO DO ESTADO DE SÃO PAULO, OFÍCIO, 1854).

Mas, ao retomarmos a leitura do relatório de Arouche Rendon ([1823] 1979), conferiremos que as terras do aldeamento de São João Batista de Peruíbe ficaram à disposição de usufrutuário. Em 1851, alguns moradores obtiveram títulos de propriedade das glebas que ocupavam. Já no ano de 1856 ou 1857, as terras indígenas foram reintegradas à Igreja. Em relação à situação dos indígenas que viviam naquela região, o autor apenas menciona que estes foram integrados a sociedade local através da miscigenação. Benedicto Calixto (1905), o pintor e historiador de Itanhaém e das demais cidades litorâneas paulistas, ainda relata que, em meados do século XIX, encontravam-se duas aldeias na região adjacente ao aldeamento São João Batista de Peruíbe. A

primeira, localizada no interior do continente, é a aldeia Bananal; mais ao sul, no vale do Ribeira, está a aldeia Itariri. Por fim, o autor encerra suas observações sobre o aldeamento de Peruíbe com a constatação de que este foi reduzido à capela e o aldeamento tornara-se apenas um “pequeno bairro” que está a caminho do mar.

Como afiança Carneiro da Cunha (1992a), a “questão indígena” em tal período deixou de ser uma questão de mão de obra para tornar-se uma questão de terras. O discurso do então presidente da Assembleia Legislativa da Província de São Paulo, Manuel Felisardo de Souza e Mello, em 1844, marca tal momento histórico

Ao lançar os olhos sobre a Carta Topographica de nossa Província, a presença dos extensos sertões ainda desconhecidos, e a lembrança de que n’elles existe inumara porção de homens, que poderão aumentar nossa diminuta população, e contribuir para o engrandecimento de nossa agricultura, e industria, com nosco partilhando os benefícios da Religião, e da Sociedade, suscitão naturalmente a idéia de empregar todos os esforços para atrahíl-os á civilização, arrando-os da vida errante, que o habito lhe tem feito adotar. Bem que pareça ter-se sepultado no tumulto de nossos maiores o espírito de cathequese, que promoveo outr’ora grandes aldeamentos d’Índios, transformados hoje em Povoações florescentes, contudo, imitando seu zelo, e constante perseverança, usando meios próprios, e adequados, poderemos conseguir o estabelecimento d’aqueles tribus, que mostrarem-se mais propensos a civilização, com o que de certo muito lucrará nossa Província [...] (ARQUIVO PÚBLICO DO ESTADO DE SÃO PAULO. RELATÓRIOS DE PROVÍNCIA, 1844, p.47-48).

Em 1853, três anos depois da promulgação da Lei de Terras (Lei n.601, de 18 de setembro de 1850)²⁵, o governo paulista solicitou aos juízes de órfãos e aos diretores dos aldeamentos dados sobre a situação dos contratos de trabalho²⁶ vigente entre a população indígena da província. O governo de São Paulo buscava ainda informações relativas à ocorrência de expedições contra indígenas. Todavia, foram poucas as respostas a tal solicitação. Mas os parques

²⁵ A Lei de Terras, segundo Maria Lígia Osório Silva (1990), define as terras devolutas como sendo aquelas que não estão sob o domínio de particulares, sob qualquer título legítimo, nem aplicado ao uso público federal, estadual ou municipal. E estabelecia ainda que a aquisição de terras só por meio da compra. Carneiro da Cunha (1992a) observa que, cinquenta anos após o Regulamento das Missões, a Lei de Terras reafirma a conveniência de se assentarem os indígenas. Assim, para seu aldeamento, que é compreendido como transitório, serão reservadas áreas dentre as terras devolutas, áreas que serão inalienáveis e destinadas o seu usufruto.

²⁶ Conforme Canabrava (1950), a questão dos contratos de trabalho dos índios devia regular-se pela Lei de 13 de setembro de 1823, que versava sobre os contratos por escrito sobre a prestação de serviço em todo o Império e, portanto, regulava as condições de trabalho livre no Brasil. A autora ainda observa que essa lei, elaborada para atender os interesses do locador de serviços, colocou nas mãos dos empregadores um mecanismo simples de justiça para os aprisionamentos e estipulava indenizações ao empregador, as quais dificilmente o empregado podia satisfazer.

relatórios enviados contêm informações que corroboram aos dados anteriores relativos às condições de vida dos indígenas de São Paulo (CANABRAVA, 1950).

Destarte, os dados fornecidos pelas autoridades consultadas informam que em suas regiões não possuíam índios. No vale do Paraíba, por exemplo, os juízes de órfãos de Lorena, Silveiras, Taubaté e Jacareí asseguraram a inexistência de indígenas. Em Tatuí, São Roque e Sorocaba a resposta é a semelhante. A região sul da província, por outro lado, os juízes e delegados notificam a existência de poucos indígenas. Em Itapeva, Apiaí e Xiririca (atual Eldorado), além de suas freguesias e capelas (freguesia de Itaporanga, Santo Antonio de Juquiá e a capela de São João Batista da Faxina) o juiz de órfãos declarava que indígenas viviam na região, além disso, ressalta que estes trabalhavam por conta própria e não sujeitos ao cativo. Entretanto, os relatórios de Botucatu e Lençóis confirmam a existência de numerosos grupos indígenas vivendo naquela região. Região esta que, naquela época, era mal conhecida e que, conforme observa o autor, eram locais onde ocorriam intensos conflitos de terras que envolviam indígenas e colonos (CANABRAVA, 1950).

Sob outra perspectiva, as atas deliberadas pelos juízes de paz, bem como aquelas enviadas pelos juízes de órfãos, confirmam a existência de indígenas vivendo pelas matas. Incluo, logo abaixo, um apanhado de relatórios, cartas e ofícios que os considero como indicativos que compravam tal situação.

Cumpre-me levar ao conhecimento de V^a. S^a. que no dia 17 de Maio próximo passado aparecerão em minha Fazenda isto nos campos da Laranjeira neste Distrito, quarenta Índios [Ilegível] com Famílias, vindos dos certões do Parana, e todos na melhor paz e sem algum indicio de ostilidade a vista do que eu os conservei em minha casa por alguns dias e em sua ... eu os municiei com alguãs... e roupas, de que podia dispor na ocasião [...] eu vim no conhecimento por suas informações, que estes são os selvagens que antigamente vinhão a estes lugares sem cometer violências, e a cinco annos mais ou menos, tem cometido as maiores atrocidades, e os que incendiarão o acampamento do... do que V. Ex^a estará certamente informado, estou tão informado que existem por nestas imediações vinte e cinco ao todos pelo que conlucio a existência de mil e quinhentos Índios mais ou menos, com V. Sr. Presidente, he natural que os mencionados Índios voltem a m.^a casa com [Ilegível] de levarem para suas manadas mais alguns recursos, julgo que serei mito acertado V. Ex^a ter a minha disposição alguãs ferramentas como foices, maxados e alguns panos de algodão para fim de suprilos, pois que acho ser este um meio de os ir chamando a vida civilisada, e de ir previnindo seus assaltos cujos são mormente a [Ilegível] a pilhagem de roupas e ferramentas; no intanto que eu participarei a V.^a Ex^a. De qualquer occurrencias. He por inquanto o que tenho de dizer ao conhecimento de

V.^a Ex.^a. D. G. dos Índios (ARQUIVO PÚBLICO DO ESTADO DE SÃO PAULO. CARTA, 1852).

Em resposta a Portaria de V. Ex.^o datada de 23 de abril passado do corrente ano, para poder informar a V. Ex.^o acerca dos Índios existentes no Distrito da minha jurisdição foi-me preciso recorrer as pessoas por quem foram distribuídos os que se reduziram a amizade no ano de 1853, constantes da respectiva tabela naquele tempo organizada, e tendo obtido de tais pessoas, bem como do Subdelegado da Freguesia de Juquiá suas respostas, tenho a honra de levar ao conhecimento de V. Ex.^o, declarando que vivendo aqueles Índios, isto é os que ora existem em Juquiá, como aldeados nenhuns contratos com os mesmos hão, por isso que não são dirigidos por ninguém, sendo o seu número os que constam dos referidos documentos juntos.

Deus Guarde V. Ex.^o.

Iguape, 15 de outubro de 1853.

Joaquim José de Oliveira. Juiz Municipal e Órfãos, 1.^o Suplente
(ARQUIVO PÚBLICO DO ESTADO DE SÃO PAULO. OFÍCIO, 1853, apud
ANTUNHA BARBOSA, 2011).

Em concomitância ao questionamento sobre a existência ou não de índios habitando no interior das matas da província paulista, processava-se o esbulho das terras que foram destinadas aos aldeamentos. Conforme o ofício encaminhado, em 1853, por Machado de Oliveiraa Josino do Nascimento Silva, presidente da província de São Paulo, comprova tal situação no aldeamento de Itariri.

Para poder informar a V. Ex. sobre o que V. Ex. exigiu pelo seu despacho de 28 de janeiro ultimo, a respeito das extorsões que estão sofrendo os índios do aldeamento de Itariri no município de Iguape, paralisadas nas terras que lhe foram concedidas, como expor a camara municipal, em seu ofício de 15 daquele mes, exigi do respectivo diretor que a cerca disso me desse os precisos esclarecimentos para que os que tenho de dar a V. Ex, em cumprimento do seu despacho sejam fundados no maior conhecimento de causa, e logo que os obtenha as transmitirei a V. Ex. Deus Guarde a v. Ex. (ARQUIVO PÚBLICO DO ESTADO DE SÃO PAULO. ACTAS DA PROVÍNCIA, 1853).

Em seu texto, Canabrava (1950) argumenta que grupos indígenas deveriam habitar a província, mas não foram assinalados no inquérito de 1853, pois foram ignorados pelas autoridades pelo fato de serem identificados como mestiços e confundidos com a população local. Como exemplo, a autora cita o caso do aldeamento de Queluz, onde, em 1854, viviam quarenta índios aldeados, e dos quais o governo da província não foi notificado.

Lembrando que, nesse mesmo período, o governo paulista iniciara um processo de identificação das terras devolutas, conforme a Lei de Terras. Isso pode ser confirmado em um relatório de enviado, em 1858, por José Joaquim Machado de Oliveira – o mesmo que outrora ocupava o cargo de Diretor Geral dos Índios e que, tempos depois, foi designado a Diretor Geral do Serviço de Discriminação de Terras Públicas – ao Ministério dos Negócios do Império, no qual constam informações relativas às medições e localização das terras devolutas da Província de São Paulo. Cito, logo abaixo, algumas passagens do relatório

Comarca de Itapetininga: Itapeva – Presume a Câmara Municipal desta villa que hajão unicamente algumas posses em poder de primeiros ocupantes que estão sujeitas à legitimação. [...]

Comarca de Itapetininga: Xiririca [atual município de Eldorado] – a respectiva Câmara Municipal que nas adjacências desses rios não existem terras propriamente ditas devolutas ou que sejam livres de complicações. [...] Com excepção dessa regra, há nas cabeceiras do rio Xiririca, que fica a um dia de viagem da villa do mesmo nome, e na direção do caminho que sai do município do Capão-bonito, grande extensão de terras devolutas mediante um imenso sertão coberto de matas virgens [...] e que aplica-lhes a colonização pode dar vantajosos resultados. [...]

Comarca de Sorocaba: Itu – Informa a respectiva Câmara municipal que de terras devolutas só existem uma estreita faixa no circuito da cidade do mesmo nome, que é considerado com logradouro publico.

Comarca de Santos: Itanhaém – A respectiva Câmara Municipal dá como terras devolutas, e que se podem considerar livres de complicações, do que ficão na costa, e a distancia de tres a quatro léguas da mesma costa. São grandes em extensão, abastecidas de matas virgens, contadas de rios navegáveis, summamente férteis, adaptadas para todo gênero de cultura [...] (ARQUIVO PÚBLICO DO ESTADO DE SÃO PAULO. RELATÓRIO, 1858).

Por esta razão, a tabela 1, localizda na página seguinte, ratifica um quadro geral dos aldeamentos paulistas, bem como os seus habitantes no ano de 1868. O seu autor, Francisco Antonio de Oliveira, então Diretor de Índios na Província de São Paulo, em carta a Assembleia Legislativa paulista menciona a dificuldade que teve em organizar tais dados, pois foram poucos os diretores dos aldeamentos que atenderam sua solicitação. Observa-se nesta tabela a ausência de dados demográficos sobre o aldeamento São João Batista. Mas não se atendo somente aos fatores já mencionados, é perceptível averiguar a existência de mais dois aldeamentos, Itariri e Tijuco-Preto, respectivamente criados em 1820 e 1864.

MAPPA demonstrativo do pessoal existente nos diversos aldeamentos de índios desta provincia, conforme os dados fornecidos pelos respectivos directores.

ITANERY	Homens de 1 a 9 annos.	8		
	Ditos " 9 " 55 annos.	9	17	
	Mulheres " 1 " 9 annos.	4		
	Ditas " 9 " 50 annos.	10	14	31
TUPUÇO-PRETO	Homens " 1 " 9 annos.	11		
	Ditos " 9 " 60 annos.	24	35	
	Mulheres " 1 " 9 annos.	12		
	Ditas " 9 " 60 annos.	28	40	75
S. JOÃO BAPTISTA	Não foi até hoje remettido o mappa do pessoal.			
PINHEIROS	Homens " 4 " 14 annos.	9		
	Ditos " 14 " 60 annos.	9	18	
	Mulheres " 1 " 14 annos.	7		
	Ditas " 14 " 55 annos.	18	25	43
ESCALA	Homens " 4 " 18 annos.	7		
	Ditos " 18 " 60 annos.	14	21	
	Mulheres " 14 " 30 annos.	15		
	Ditas " 30 " 70 annos.	12	27	48
QUELUZ	Homens " 3 " 13 annos.	14		
	Ditos " 13 " 52 annos.	19	33	
	Mulheres " 3 " 14 annos.	15		
	Ditas " 14 " 40 annos.	18	33	66
MBOY	Homens " 1 " 13 annos.	20		
	Ditos " 13 " 80 annos.	25	45	
	Mulheres " 1 " 14 annos.	12		
	Ditas " 14 " 78 annos.	30	42	87
S. MIGUEL	Homens " 1 " 12 annos.	21		
	Ditos " 12 " 70 annos.	24	45	
	Mulheres " 1 " 12 annos.	19		
	Ditas " 12 " 80 annos.	39	58	103
ITAQUAQUECETUBA	Homens " 1 " 20 annos.	86	86	
	Mulheres " 20 " 40 annos.	47		
	Ditas " 50 " 80 annos.	14	61	147
BARNERY	Não foi até hoje remettido o mappa do pessoal.			
CABAPUCUAYBA	Idem, idem			

Directoria geral dos índios, em S. Paulo, 26 de Outubro de 1868

O Director geral—Francisco Antonio de Oliveira.

Tabela 1: Relação de "índios aldeados" de São Paulo, 1868. **Fonte:** Biblioteca Nacional.

O que é atinente ao aldeamento do Itariri, Nimuendaju (1987) afirma que, em 1837, os Tañyguá receberam do governo paulista algumas terras nas imediações do Rio do Peixe e do Rio Itariri. O autor ainda evidencia que, em 1877, os Tañyguá somavam 150 indivíduos e, em 1885, havia apenas 50 destes.

Mas é preciso acentuar que tais excertos aqui reunidos, além de revelar a existência de indígenas vivendo no interior das matas ou nos arredores dos antigos aldeamentos, também demonstram as novas levas migratórias que os grupos Guarani empreenderam ao longo do século XIX. Certamente, como anteriormente demonstrei, as ações dos profetas indígenas, os *karaí*, que conseguiam arregimentar muitas famílias Tupi e Guarani em levas migratórias, tendo a finalidade de alcançar *ywy marãey*, podem também ser um dentre outros indicativos que explicam a situação pela qual se encontravam os aldeamentos de São Paulo no final do século XIX.

Segundo Nimuendaju (1987), os Tañyguá, Oguauíva e Apapocúva, sendo estes subgrupos, ou, nas palavras do autor, "bandos" Guarani, foram instigados pelos seus líderes religiosos a partirem com eles para encontrar *ywy marãey* – cuja localidade muitos afirmavam que estava a

leste, para além do Atlântico, e outros, uma minoria, que acreditava estar no centro da Terra. Assim, muitos deles saíram do extremo sul do Mato Grosso, no baixo do Rio Iguatemi, afluente da margem direita do Rio Paraná, e, após uma longa jornada, na qual fundaram aldeias em Itapetininga, Itapeva da Faxina, Piraju e no Rio Verde (Itaporanga), finalmente chegaram e se estabeleceram em diversas localidades do litoral de São Paulo e no Vale do Ribeira. Neste caso, essas novas levadas migratórias vieram juntar-se aos Tupi da costa que, como vimos no capítulo anterior, eram considerados extintos da costa litorânea de São Paulo, seja pelo processo de miscigenação ou mesmo pelo extermínio.

Em conformidade com os dados pelos quais o autor trabalha, os Tañyguá, em meados do século XIX, após constituírem aldeias em Itapetininga, Itapeva, Piraju e no Rio Verde, foram os primeiros desta nova leva migratória a chegar ao Vale do Ribeira, para ser mais exato nos arredores de Itariri. No entanto, estes indígenas foram presos e encaminhados pelo juiz de órfãos às famílias abastadas da região na qualidade de “índios administrados”. Mas, felizmente, conseguiram escapar e retomaram a sua busca pela Terra sem Mal. Tempos depois desse ocorrido, um grupo de Oguauíva, procedentes do rio Verde e influenciados pelos Tañyguá que ali chegaram, também iniciou o seu deslocamento para leste. Mas tiveram que retroceder um pouco para oeste, entre os rios Taquary e Itararé, vivendo nas terras do Barão de Antonina que, por seu turno, os presenteou com um pedaço de terra entre o Rio Itararé e o Verde (NIMUENDAJU, 1987).

Quanto aos Apapocúva, originalmente vizinhos dos Tañyguá, Nimuendaju (1987) indica que estes deram início a seu deslocamento em meados de 1870. No ano de 1890, este grupo se estabeleceu nos arredores do Rio Verde, próximo às terras onde habitavam os Oguauíva. Contudo, aqueles ficaram por pouco tempo neste local e foram se estabelecer na região do Rio Feio. Mas eles, em confronto com os Kaingang, tiveram que se retirar e foram se estabelecer na foz do Rio Avai.

Em contrapartida, o sertanista John Henry Elliott apresenta outros motivos às peripetivas dos Guarani. Segundo Antunha Barbosa (2013), o relato de viagem do estadunidense John Henry Elliott, ou João Henrique Elliott²⁷, que demonstra em suas páginas o contato que teve com os Cayuáz, indica que os deslocamentos guarani, que o autor foi testemunha, foram motivados por

²⁷Sobre esse autor, Thomas Bigg-Winther (1878 apud HARTMANN, 1975) escreve que o encontrou em São Jerônimo, já velho e muito pobre, vivendo numa casa que o Barão de Antonina lhe dera. Conta-nos o autor que o sertanista nasceu em 1809, de pai estadunidense e mãe inglesa, que servira na marinha americana e, durante a Campanha Cisplatina, havia se engajado nas forças navais brasileiras.

fatores políticos e sociais. As suas observações sobre tais indígenas são fruto das às expedições que fez a mando do Barão de Antonina, que tinham por objetivo encontrar uma nova via de acesso entre as províncias de São Paulo, Paraná e Mato Grosso através dos vales dos rios Tibagi, Paranapanema e Paraná.

Para este sertanista, estes seriam descendentes dos índios aldeados nas missões jesuíticas do Guairá que, depois desta ser destruída pelos bandeirantes, passaram a viverem dispersos pelas matas. Logo depois, “[...] tomaram paradeiro as matas que se estende desde o Rio Iguatemy até o Invinheyma ou Iguary, e desde os campos de Xerez até o Grande Paraná” (ELLIOTT, 1898, p.434 apud ANTUNHA BARBOSA, 2013).

Depreende-se aqui que o autor considera que os motivos das levas “migratórias” destes Guarani foram provocados pelas contingências locais, históricas e políticas. Nesse mesmo texto, Elliott (1898) argumenta que, ao longo do século XIX, levas e levas desses indígenas, provenientes do extremo sul do então Mato Grosso foram surgindo na região norte do Paraná. Muitos deles encontraram abrigo nas terras do Barão de Antonina.



Mapa 3: Rotas dos deslocamentos empreendidos pelos Guarani. Fonte: Nimuendaju (1989).

Afora isso, reforço que as presentes hipóteses, que versam sobre os motivos dos deslocamentos dos Tupi e Guarani, não são díspares. Compreendo que estas são complementares, uma vez que as ações políticas de tais povos obedecem às regras sociais que estão, por sua vez, calcadas na cosmologia de tais povos. Afinal, como bem observa Bartomeu Melià (1989), as migrações são um traço marcante dos grupos Tupi e Guarani, uma vez que estruturam o seu pensamento e suas vivências.

Mas voltando ao assunto anterior, os escritos de Arouche Rendon ([1823] 1979) e Machado de Oliveira (1846) denotam o iminente desaparecimento dos aldeamentos paulistas. Para estes autores, as causas que levaram o esvaziamento desses espaços foram os maus tratos, a fuga para o interior das matas e a miscigenação com grupos locais não indígenas, bem como a disputa entre colonos, autoridades seculares e religiosas. Por conseguinte, além daqueles indígenas que se refugiaram nas matas, outros, porém, permaneceram nas terras tradicionais onde foram os erguidos os aldeamentos (este é o caso de São João Batista de Peruíbe), coabitando próximo à população local.

Em linhas gerais, o que se pode aqui depurar é a ocorrência duas alternativas para os índios. No primeiro caso, sendo nitidamente de distanciamento, algumas famílias indígenas optaram pela invisibilidade, ou seja, optaram pelo afastamento e passaram a viver no interior da Mata Atlântica. Já o segundo, no sentido da aproximação, outras famílias indígenas estreitaram as relações com os colonizadores luso-brasileiros.

Todavia, entendo como incompleta a explicação dada ao destino de tal povo indígena, na qual se decreta o seu desaparecimento através da miscigenação e na sua incorporação à sociedade local. Lembrando que tal argumento se concentra unicamente numa única perspectiva, isto é, o ponto de vista oficial. Tendo por base o que vimos ao longo deste capítulo, entendo que esse tipo de explicação apenas endossa o discurso oficial daquele período, deixando de lado os reais motivos que levaram a expropriação das terras reservadas aos indígenas (aldeamentos). Ademais, não leva em consideração a criatividade contida no pensamento político indígena na lida com as imposições coloniais, o que se pode perceber nas entrelinhas da documentação histórica. Apesar de não levar em consideração os deslocamentos migratórios empreendidos pelos Tupi e Guarani no último quartel do século XIX, uma vez que pode ser um fator importante por explicar o esvaziamento dos aldeamentos.

Por esta razão, assinalo que tenho como perspectiva a reação dos povos indígenas ante a dominação dos brancos através das mais variadas estratégias desenvolvidas, seja por meio da guerra, da fuga para as matas e, por fim, a aparente submissão e o recurso de mesclar-se com a população não indígena. Assim, estes foram os meios encontrados pelos nativos para não sucumbirem ou mitigarem ante à violência que se abateu sobre estes desde o primeiro contato.

Ao longo deste primeiro capítulo, vimos também um conjunto de termos que foram usados para designar os povos indígenas ao longo do período colonial e imperial. Em um primeiro momento, colonos, autoridades seculares e religiosas utilizaram largamente os termos “Tupi” e “Tapuia”, que tomaram dos grupos indígenas aliados que habitavam a região costeira, para “ordenar” o mundo indígena. Logo depois, à medida que a colonização portuguesa se fixava em terras brasílicas, outros termos também foram empregados para se referir aos indígenas. Neste caso, as designações mais usadas foram “índio aldeado”, “índio administrado”, “manso” e “bravo”, “Tupi” e “Botocudo” e “civilizado” e “bárbaro”. É importante observar que, no caso dos Tupi, enquanto a realidade indígena estava posta conforme o que busquei construir, os poetas e escritores do indianismo exaltavam a alma tupi como símbolos de uma nacionalidade, sobretudo ao longo do século XIX. Afora que pesquisadores como Martius (1845), Varnhagen ([1854] 1975), Couto Magalhães ([1875] 1975) e Ihering (1907) decretavam o fim dos Tupi seja por meio do extermínio ou da miscigenação com o branco.

Vimos também que os grupos Tupi, população nativa encontrada pelos portugueses ao longo da faixa litorânea, que ia do Maranhão até o litoral sul de São Paulo, foi considerada oficialmente extinta. Assim, o uso de tais termos, cada qual contendo o seu par de contraste, revelam também a forma como os portugueses se valeram de tais termos para projetar no tempo e espaço o seu projeto de exploração das sociedades indígenas e dos seus territórios. No próximo capítulo, além de abordar às condições políticas e sociais pelas quais os grupos Tupi e Guarani tiveram que enfrentar, veremos que outras designações também foram usadas para distinguir os indígenas do litoral. Mas desta vez, o termo “Tupi” caíra em desuso, uma vez que seria visto como sinônimo de índio extinto, assim como “Tapuia”, “índios aldeados”, “administrados”, “índio manso”, e “bravo”, etc. também não seriam mais usados.

Capítulo 2

Sob a égide republicana

Estradas de ferro e expansão das monoculturas: o que fazer com os índios?

E depois, ficaram os políticos de tocar o imperador fora. E ficou a lei da República, e depois daí começou meus índios viver perturbado pelo terreno, pela área de terra que eles vão vivendo (Trecho do depoimento concedido pelo Capitão Antônio Branco a AZANHA & LADEIRA, 1988).

Decorrido os primeiros séculos da colonização portuguesa em terras americanas, que teve o seu início na costa litorânea e, sendo baseada em alianças militares e no uso indiscriminado da força de trabalho indígena, vimos no capítulo anterior que, no final do século XIX, com a exaustão das práticas de apresamento de índios e após sucessivos procedimentos de esbulho das terras destinadas aos aldeamentos, que era justificada pela redução do número de “índios aldeados” e pela miscigenação, decretou-se oficialmente a extinção dos Tupi²⁸. Assim, novos fatores de colonização e exploração econômica viriam incidir com maior continuidade e abrangência sobre o litoral paulista e o vale do Rio Paraná, o maior sistema fluvial ao sul do continente, território de ocupação tradicional Guarani e dos grupos Jê e tantos outros grupos falantes de línguas alófilas. Logo, encontraremos no presente capítulo os elementos formadores²⁹ deste cenário que, como vimos, vinha se esquematizando desde o final do século XIX, bem como os termos usados para se referir aos indígenas desta parte do Brasil.

Entre a segunda metade do século XIX e o início do XX, a sociedade brasileira passava por transformações significativas em seu quadro político, econômico e social. Isto é, tais mudanças correspondiam à industrialização e modernização das cidades, o aumento do fluxo migratório, sobretudo de europeus e asiáticos, além da efervescência política e social que perpassava o aludido período. Em relação ao estado de São Paulo, a produção cafeeira, aliada às condições econômicas globais, teve destaque na construção desse cenário³⁰. Certamente, a implantação da

²⁸ Segundo Fernandes ([1954] 1963), os Tupi foram a primeira população nativa encontrada pelos portugueses ao longo de uma ampla faixa litorânea que se estendia do Maranhão até o litoral sul de São Paulo

²⁹ Refiro-me a implantação da monocultura do café e banana, a extensão da malha ferroviária pelo estado de São Paulo e, em decorrência dela, a criação do Serviço de Proteção aos Índios (SPI).

³⁰ Certamente isto só foi possível graças a um conjunto de fatores que se delineou no final do século XVIII, quando a crise aurífera em Minas Gerais, que São Paulo mantinha uma economia baseada na agricultura de subsistência e no

estrada de ferro foi entre os fatores que possibilitou o delineamento de tal projeto. Afinal de contas, o itinerário da monocultura cafeeira seguiu o trajeto das linhas férreas pelo interior paulista, cuja origem era o Vale do Paraíba e seguia para o Oeste Paulista. A partir de Campinas, os cafezais seguiram para Mogi-Mirim, Casa Branca, Ribeirão Preto, Jaboticabal, etc. E no final do século XIX, o café viera a ocupar grande parte do território paulista (MARQUES DE SAES, 2009, PAIVA, 2013).

Já no litoral paulista, a cultura do café chegou ao final do século XVIII à região de Ubatuba, São Sebastião e Vila Bela. Esta constituía a chamada zona cafeeira litorânea, cuja produção elevou-se rapidamente em um período de 20 anos. Mais ao sul, nas cidades de Iguape e Cananeia, surgiram centros comerciais e zonas produtoras de arroz e café. Assim, a região costeira de São Paulo e o Vale do Ribeira tiveram um breve período de prosperidade agrícola e comercial. Mas Itanhaém não participou desse surto econômico proporcionado pelo café. O motivo reside nas condições naturais e pouco favoráveis à cafeicultura e ao precário transporte da região. Então, ao mesmo tempo em que gerou riquezas, o café também gerou “cidades moribundas”, fazendas em ruínas e sítios de subsistência e populações entregues a própria sorte (ARAÚJO FILHO, 1950; MÜLLER, 1980).

Contudo, em 1914, o Litoral Sul paulista recebeu a linha férrea Santos-Juquiá.³¹ Construída pela *Companhia Inglesa Southern São Paulo Railway*, essa ferrovia transformou significativamente o cenário litorâneo, uma vez que provocou uma ruptura no relativo isolamento dessa região. Por fim, ao ligar Santos a Juquiá, localizada no vale do Ribeira, a estrada de ferro permitiu um maior fluxo de pessoas, bem como o escoamento da produção da região para o Porto de Santos e para o planalto. Em seu traçado original, a *Estrada de Ferro Southern São Paulo Railway* ligaria a cidade de Santos a Curitiba, no Paraná, mas a companhia inglesa conseguiu apenas estender os trilhos até a cidade de Juquiá. Mais tarde, com a falência da companhia inglesa, o trecho foi incorporado ao patrimônio do Estado de São Paulo, passando a se chamar *Estrada de Ferro Sorocabana* (ARAÚJO FILHO, 1950; SIMÃO & GOLDMAN, 1950).

comércio de muare. Afinal, desde a descoberta de jazidas auríferas em Minas do Ouro, região que hoje conhecemos como Minas Gerais, houve um grande afluxo de pessoas para essa região, o que levou São Paulo apresentar uma reduzida produtividade agrícola e uma diminuta população. Assim, diante de reduzidas perspectivas econômicas, os paulistas passaram a dedicar-se no abastecimento da zona mineira através do comércio de muare e às monções. Em 1720, a capitania de São Paulo e Minas do Ouro – criada em 1709, após a Guerra dos Emboabas (1707-1709) – é desmembrada em duas capitanias: São Paulo e Minas. Logo depois, em 1748, foram criadas as capitanias de Goiás e de Mato Grosso (HOLANDA, [1945] 1990; SOUSA, 2006).

³¹ Lembrando que foi nesta ferrovia que, segundo Nimuendaju (1987), os Tañyguá assistiram a companhia inglesa passar os trilhos sobre os túmulos dos seus antepassados.



Foto1: Estação ferroviária de Peruibe, 1914. **Fonte:** Museu Ferroviário de Bauru.

Entretanto, para explorar as vastas terras que ainda restavam a oeste e ao sul do estado de São Paulo, foi preciso que a elite agrária e o Governo do Estado de São Paulo concentrassem forças e se valessem de um significativo contingente de profissionais. E tal quinhão era constituído por colonos, engenheiros, cientistas, funcionários públicos, além de grupos de indivíduos contratados por particulares e por funcionários das empresas envolvidas para expulsar e matar os indígenas que habitavam aquelas terras, os chamados “bugreiros”.

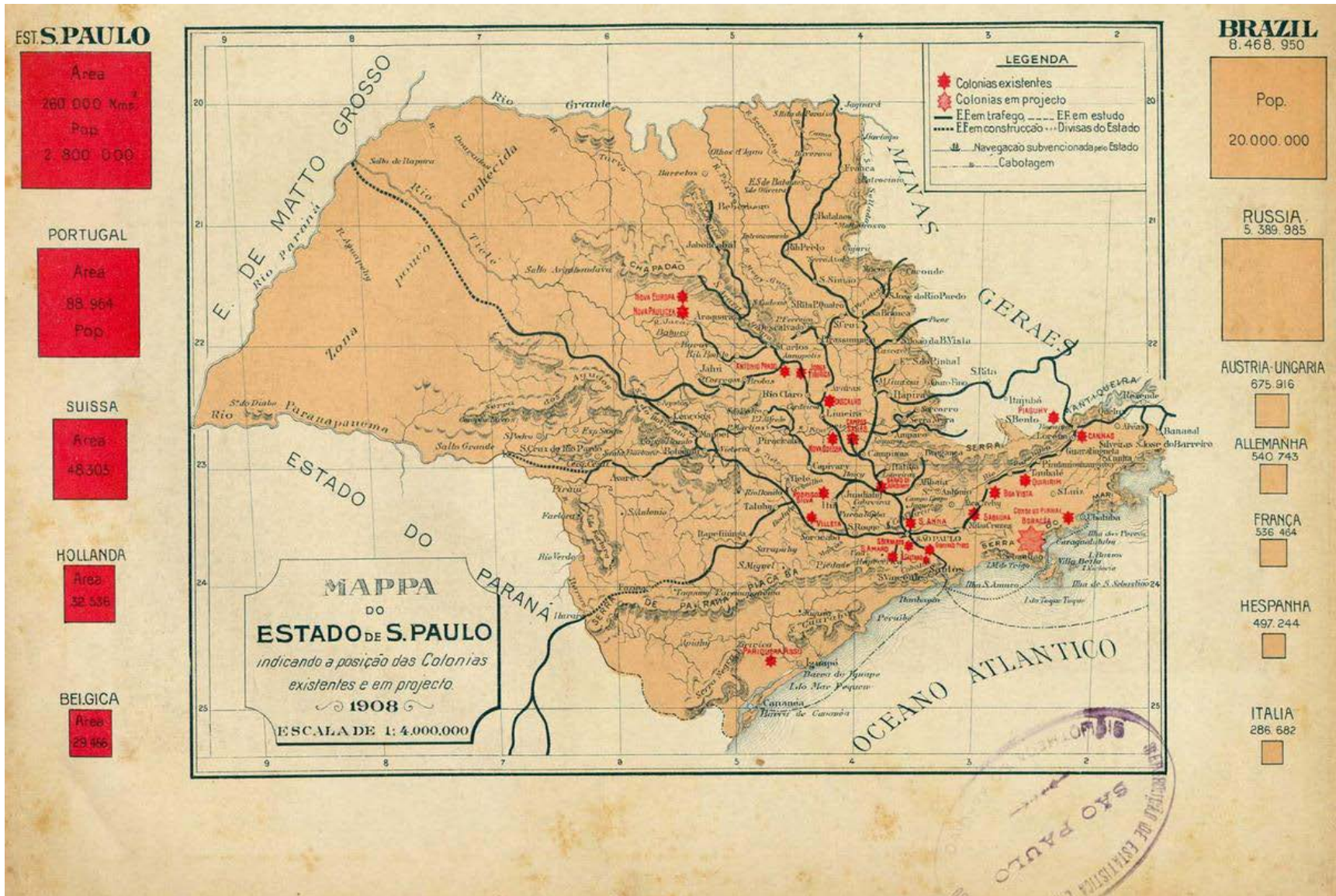
Dentre os sujeitos envolvidos em tal empreitada estão os cientistas e técnicos que faziam parte da Comissão Geográfica e Geológica de São Paulo, a CGG-SP³². Os trabalhos realizados pela Comissão compreendiam os extremos do território paulista, isto é, o Oeste Paulista, Litoral Sul e Vale do Ribeira. Nesses estudos, encontramos informações mineralógicas, botânicas, arqueológicas e etnográficas. Tais pesquisadores e técnicos buscavam então identificar os recursos disponíveis, sobretudo as melhores terras para o cultivo do café, além de outros recursos naturais que poderiam ser comercialmente utilizados. Os apontamentos ainda versavam na necessidade de

³²Os funcionários provinham de instituições como o Departamento de Estatística e Arquivo do Estado, o Instituto Agrônomo, o Museu Paulista e a Comissão Geográfica e Geológica de São Paulo (CGG-SP). Destes, destaco os trabalhos realizados pelos pesquisadores e técnicos dessa última instituição. Criada em 1886, a CGG-SP atou até 1930, depois foi desmembrada em outras instituições: Instituto Floresta, Instituto Botânico, Instituto Astronômico e Geofísico, Instituto Geográfico e Cartográfico, Instituto Geológico (FIGUERÔA, 1987).

adotar um plano de colonização das terras e a instalação de um transporte adequado para o escoamento da produção. Sem dúvida, a nova constituição de núcleos coloniais se deve muito às recomendações dos pesquisadores da Comissão Geográfica e Geológica de São Paulo (FIGUERÔA, 1987; GIAVARA, 2008).

Destas propostas sugeridas pela CGG-SP, a Secretaria da Agricultura de São Paulo resolveu empenhar-se em uma delas ao acatar a sugestão de se criar Núcleos Coloniais que estariam, sobretudo, ligados à expansão da monocultura cafeeira em diversas áreas do estado. E, como demonstra o historiador Odair da Cruz Paiva (2013), esses Núcleos, até 1914, correspondiam a 14 estabelecimentos e estavam presentes nas proximidades das ferrovias – Central do Brasil no Vale do Paraíba; Mogiana; Paulista, no Centro Norte do estado, Sorocabana e a Noroeste. E, entre 1829 a 1933, foram fundados 37 Núcleos e Áreas de colonização.

Logo a seguir, página 91, temos no mapa 4 uma demonstração da nacionalidade dos imigrantes, os núcleos colônias existentes em 1909, bem como a possibilidade de implantação de novos estabelecimentos. Nota-se ainda que a região oeste do estado é intitulada como “zona pouco conhecida”. Ademais, atraídos pela propaganda de baixo preço da terra que o governo fazia, as famílias formadoras desses núcleos coloniais eram também originárias de outros estados da Federação (Paraná e, sobretudo, da região Nordeste) e de outros países (Japão, Itália, Estados Unidos, Alemanha, etc.) (MÜLLER, 1980; PAIVA, 2010, 2013).



Mapa 4: Núcleos coloniais efetivos e em fase de implantação no estado de São Paulo em 1908. Fonte: Secretaria de Agricultura de São Paulo.

Devo ainda acrescentar que, afora a região oeste do estado de São Paulo, o projeto de criação dos núcleos coloniais também foi posteriormente estendido para o Litoral Sul e Vale do Ribeira entre os anos de 1930 e 1950. Contudo, a região tivera no período imperial uma experiência de abrigar tais estabelecimentos. Este é o caso dos Núcleos de Pariquera-Açu e Registro, cujas fundações correspondem aos respectivos anos de 1861 e 1862, sendo os únicos dos sete núcleos que tiveram uma relativa prosperidade (MÜLLER, 1980; PAIVA, 2009).

Porém, esses núcleos não alcançaram os resultados esperados. Pois, as condições nada favoráveis e a escolha de produtos que não se adaptavam ao ambiente litorâneo e do Vale do Ribeira foram os elementos que explicam o fracasso de tais empreitadas. Este é o caso das colônias de imigrantes alemães e estadunidenses que, no final do século XIX, vieram para o litoral paulista e Vale do Ribeira. Consequentemente, muitos desses colonos não conseguiram se adaptar ao clima da região e passaram a se deslocar para o interior paulista, sobretudo para as cidades de Campinas, Americana e Santa Bárbara d' Oeste. Em contrapartida, os núcleos nipônicos foram os que mais prosperaram. Isto se deve graças a dois fatores decisivos para que garantissem um relativo sucesso: a ação do Estado japonês através da *Cia Imperial Japonesa de Imigração* e a escolha do arroz e do chá como produtos a serem cultivados nas terras onde estavam situados esses núcleos (PETRONE, 1966; MÜLLER, 1980).

É de notabilizar que a constituição dos Núcleos Coloniais foi de grande valia para a viabilização do projeto agrário paulista. Então, tais espaços serviram como pólos de atração e fixação de uma parcela significativa de imigrantes que chegavam a São Paulo nas primeiras décadas da República. Por conseguinte, esses estabelecimentos eram vistos como reservatório de mão de obra, sobretudo nos períodos de plantio e colheita, uma vez que o seu trabalho era sazonal e não onerava os proprietários nos longos períodos de latência produtiva (PAIVA, 2009).

Além do café, foram cultivadas outras monoculturas em terras paulistas. Este é o caso do arroz, do chá – já anteriormente mencionadas – e da banana que foram desenvolvidas no Litoral Sul e Vale do Ribeira. Pois, a bananicultura foi a que se destacou como principal produto comercial nessas regiões, cujas primeiras mudas foram importadas das Ilhas Canárias por agricultores espanhóis e portugueses (ARAÚJO, 1957; PETRONE, 1966).

Em 1890, as primeiras plantações de banana foram cultivadas nas várzeas alagadiças de Santos e São Vicente. Com a obtenção de resultados positivos, o cultivo da banana foi logo estendido para outras cidades da Baixada Santista, Litoral Norte e, posteriormente, para o Litoral

Sul e Vale do Ribeira. Sendo que, no caso de Itanhaém e o Baixo Ribeira de Iguape, tal monocultura chegou, respectivamente, nas décadas de 1920 e 1940. Certamente, com a bananicultura, o município de Itanhaém teve pela primeira vez um produto que possibilitaria o seu crescimento econômico e demográfico. Pois os bananais, cuja produção correspondia em 1940 a 40% da produção exportada para países como a Argentina, Paraguai e Uruguai, trouxeram lucratividade e, concomitante a isso, elevou a demografia da cidade através do contingente de pessoas que, com o objetivo de trabalhar nas plantações de banana, deslocaram-se de suas regiões de origem para as terras itanhaenses (ARAÚJO FILHO, 1957; SANTOS, 1983).

No que é concernente ao uso da terra, conforme o que consta no mapa 5, na página 95, cujas informações referem-se a um anteprojeto de subdivisão das glebas do Perímetro 18³³ das chamadas terras devolutas de Peruíbe para fins agrícolas, com indicação de preços, todas adjacentes da aldeia do Bananal (conforme a indicação). De tal modo, as autoridades e os produtores locais buscaram estender suas possessões para além dos limites originais.

Outro episódio histórico que evidencia o interesse sobre as terras indígenas por parte de autoridades, colonos e até mesmos funcionários públicos é o que aconteceu no antigo aldeamento de Itariri. Reproduzo logo a seguir duas cartas escritas e encaminhadas ao pintor e historiador Benedicto Calixto pelos indígenas Benedicta Ribeiro e José Pupo Ferreira, na qual cada um denuncia a apropriação de lotes de terras dentro da área correspondente a esse aldeamento pelo encarregado e por seus parentes. Reproduzo na íntegra o conteúdo dos aludidos documentos.

Illmº Senhor Benedito Calixto

Aldeamento Rio do Peixe, fevereiro de 1907

Em primeiro lugar saúdo-vos a V. S^a com a Exm^a família a quem Deus guarde também. Venho mui humilde respeitosamente pedir-vos uma proteção além do mais favores que V. S^a tem feito a favor de nós Índios sobre o Aldeamento comunicar-lhe a V. S^a como Homem grande que é considerado como Político e sabe da lei; avisar-lhe dos absurdos e a imoralidade que tem havido entre o Senhor Bento Manoel Ribeiro residente do Rio do Peixe sendo gente de fora teve a Ousadia de procurar intrigas comigo e quase com todo pessoas Guarany o qual ele declarou que na morada que ele estar ninguém pincha com ele porque ele tem seus documentos passado o qual ele se acha morando dentro do aldeamento faço ver a V. S^a ficar ciente que nós índios vive corrido e sem

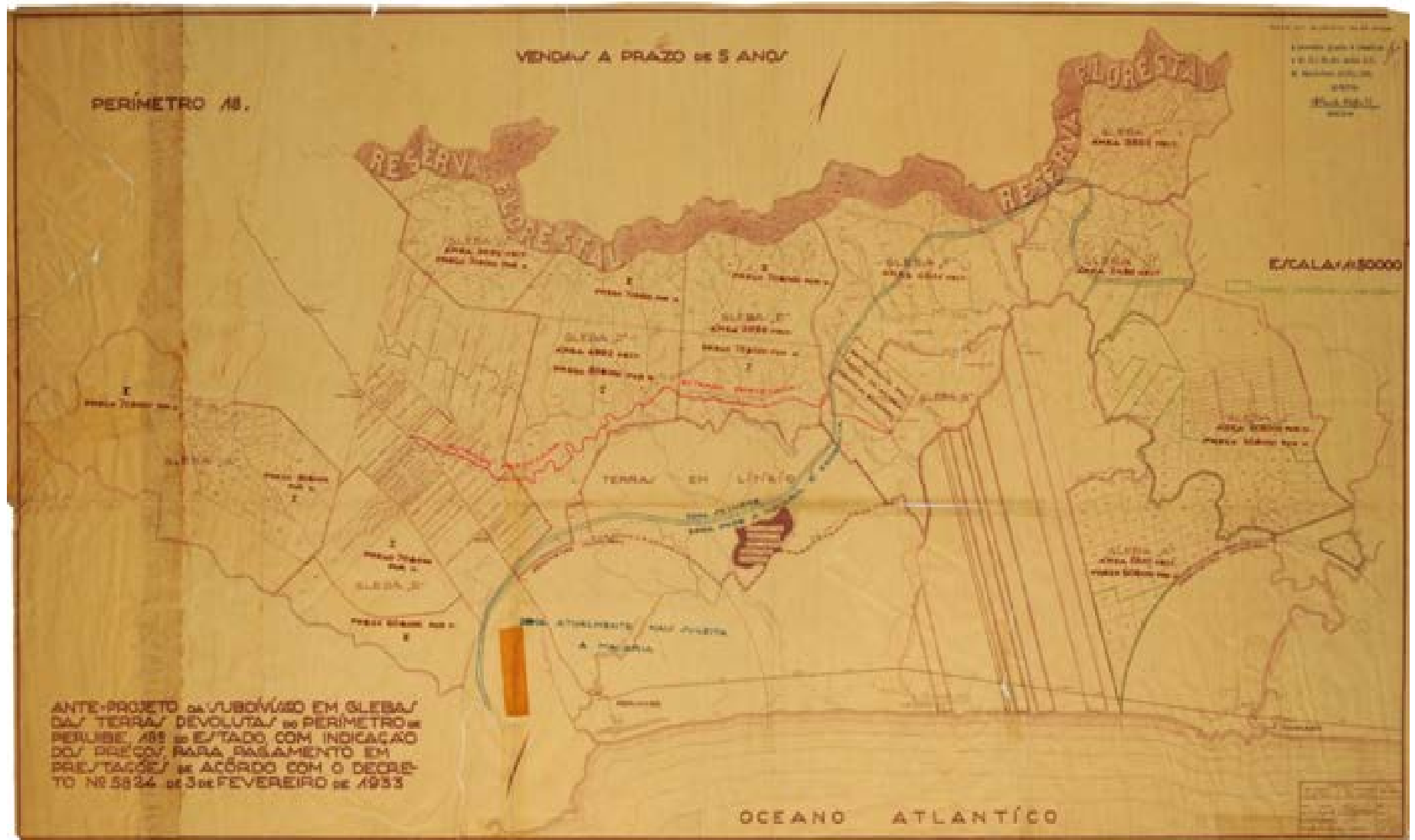
³³ Na década de 1930, a Secretaria da Agricultura do Estado de São Paulo produziu um estudo com sugestões para venda dessas terras no estado. O “Perímetro 18” corresponde a área de terras devolutas que envolve a região de Peruíbe a Iguape (PAIVA, 2010).

recurso o Snr. Bento Manoel Ribeiro é irmão do Inspetor por nome José Baptista Pr. o qual também se acha intimando dentro do Rio do Peixe com papeis falsos e o Inspetor como não gosta de nós Índios só vive a fazer mal e dando parte na Prainha⁴ haveis só por fazer armadilha: por isso eu dou prova entre os Índios todo. Peço-lhe a V. S^a pelos vossos carinhos filhinhos e pelas Dores de Maria que é nossas Mãe fazer ver ao Governo do Estado pedindo-vos proteção e ao mesmo lugar medição para nós ficar ciente e sair da cisma (ARQUIVO PÚBLICO DO ESTADO DE SÃO PAULO. CARTA, 1907a).

Illmo. Senhor Benedito Calixto,

Atesto José Pupo Ferreira, residente do aldeamento e toda a nação de Índios vem debaixo de todo o respeito levar ao vosso conhecimento dos absurdos e a imoralidade que tem havido neste aldeamento de algumas pessoas de fora que se acha residente no aldeamento; o qual V. S. sabe muito bem que o aldeamento é uma colônia de 1 qualidade que foi dada pelo Ex. Monarca Dom Pedro que está sempre em vigor para nós índios o qual hoje nós se acha corrido e insultado e sem ter meios de viver e nem para fazer alguma armadilha para nós sustentar os nossos filhinhos; Nós índios pede a V. S. pelo bem da vossa excelentíssima família e pela chaga de N. S. J. C. Além dos mais favores que V. S. tem feito para conosco fazer ver empenhar-se com o Governo do Estado de São Paulo o que se tem dado neste Aldeamento para ver se assim o Governo se compadeça de nós: Snr. nós Índios vive num cisma não sabemos direito as divisas do Aldeamento sei que as divisas é do Caracol até a Ribeira da Fiagem. N. B. O inspetor que se acha no Rio do Peixe é homem ruim não gosta de nós as vezes só por se fazer Armadilha ele está nele o dito disse que ele está de pé firme porque tem seus documentos o qual eu acho que os documentos o qual eu acho que os documentos que ele tem e mais alguns é falso e nula. Os Índios todo do Aldeamento reclama e pede ao Governo e V. S. todo possível e reclamação. E. R. M. A rogo de José Pupo Ferreira Com testemunhas (ARQUIVO PÚBLICO DO ESTADO DE SÃO PAULO. CARTA, 1907b).

Lembra-nos Muller (1980, p.55) que tais terras eram oriundas de “[...] de sitiantes pobres e de tribos sobreviventes ou do que delas havia restado, desde o apresamento dos carijós, no século XVI.” Em vista disso, as terras em questão eram dos Tupi e Guarani que habitavam a região desde tempos imemoriais. Como também foi colocado no capítulo anterior, o aldeamento de São João Batista de Peruíbe, que foi erigido sobre uma antiga aldeia tupi, situava-se naquele espaço geográfico. E, segundo o que discutimos nesse mesmo capítulo, o governo paulista, através do Serviço de Discriminação de Terras Pública, iniciara um processo de identificação das terras devolutas, conforme o que está especificado na Lei de Terras, no território onde viviam os Tupi.



Mapa 5: Ante projeto e subdivisão em glebas das terras devolutas do perímetro de Peruibe-SP, com indicativos de preços. Fonte: H. Doria (1933). Museu da Imigração.

Finalmente chegamos ao último, e não menos importante, elemento formador desse cenário social. Como vimos, a ânsia de angariar terras novas e férteis provocou a expansão das fronteiras agrícolas para todos os cantos de São Paulo. Num ritmo acelerado, nunca antes visto, os invasores procuravam eliminar os povos indígenas à medida que encontravam pelo caminho. Se antes estes eram capturados e escravizados pelos bandeirantes, ou aldeados pelos missionários, agora eram exterminados por milícias de bugreiros contratadas por fazendeiros, madeireiros e encarregados das estradas de ferro. Para os fazendeiros, os indígenas eram tachados de preguiçosos, desordeiros e ladrões. Neste novo contexto, com o direcionamento de migrantes para a região, já se podia dispensar o recrutamento forçado dos índios para qualquer trabalho regular. Por esta razão, contratavam-se pessoas para assassinar os nativos encontrados nas terras cobiçadas (DEAN, [1995] 2010).



Foto 2: Indígenas contatados. Sem data. **Fonte:** FAAC-Unesp, Campus de Bauru (Projeto Memória Ferroviária).

É nessa conjuntura que entram em cena a figura dos bugreiros, sendo estes formadores de grupos armados contratados para aterrorizar indígenas que, não obstante, eram chamados naquela época de “bugres” e “selvagens”, isto para o caso dos Kaingang, que também eram denominados de Coroados; e os Guarani que eram identificados como “índios catequizados”. Para Hermann von Ihering (1907, p.216) os Tupi e Guarani “[...] não ofereciam nenhum interesse ethnográfico e aquellos [os Kaingang], que a este respeito são dignos de atenção, levam uma vida retirada e são

inacessíveis, tornando-se perigosos e á escassa população civilizada do sertão”. Aliás, logo no começo do século XX, Gomes Ribeiro (1908) questionava se os antepassados dos indígenas que habitavam as terras paulistas eram de origem Tupi, Tapuia ou Guayanazes. A preocupação levantada pelo autor era se o indígena que habitava a região paulista era “manso” ou “selvagem”. Benedicto Calixto (1905), por sua vez, se referia aos indígenas de Itanhaém como “índios mansos”. Conforme o autor, a população indígena de São João Batista de Peruíbe “[...] foram pouco a pouco assimilando-se á população e extinguindo-se afinal ou por outra, misturando-se com a raça indígena, formou essa mescla de mestiços que hoje vemos, mas onde predomina ainda o typo indígena” (CALIXTO, 1905, p.488).

Mas voltando à constituição das milícias armadas, cujo principal objetivo era aterrorizar os indígenas, Tidei de Lima (1978) enfatiza que os conflitos eram desencadeados por essas expedições de particulares que estavam a serviço dos negociantes de terras, madeireiros, empreiteiros da Estrada de Ferro Noroeste e fazendeiros. Em um artigo publicado no jornal *Deutsche Zeitung*, datado de 13 de novembro de 1908, Nimuendaju ([1908] 2013) enumera os ataques dessas expedições particulares contra os Coroados (Kaingang) que viviam nas imediações do Rio Feio.

Essa guerra, no entanto, se não quiserem pôr o sucesso em risco, não poderá ser feita por soldados, e não haveria alternativa para o governo, se estiver realmente interessado apenas na rápida aniquilação da tribo dos Coroados, do que aquela da Comissão Geográfica e Geológica no rio Feio, de empregar sertanejos experientes na luta contra os índios das referidas regiões, armá-los bem e depois soltá-los sob liderança eleita por eles, entre os Coroados selvagens. Também não seria aconselhável de juntar aos bugreiros um comissário do governo para ser levado à “dada”. Este deveria ficar sossegado em Bauru, pois sua presença perturbaria os sertanejos, privando-lhes da liderança única. Além disso, a respeito do que ele seria forçado a olhar, os relatórios deste comissário, caso ele fosse honesto, levantaria no público uma chamejante acusação contra o governo paulista e também um vergonhoso comprometimento do nosso povo que precisa de tais medidas para o caminho da cultura (NIMUENDAJU, [1908] 2013, p.271).

Reforço ainda que a ação dessas milícias de bugreiros não se restringia apenas no Oeste Paulista. Nos estados do Paraná e Santa Catarina, os Xokleng eram caçados e dizimados por tais grupos. No Sul do Mato Grosso e nos seringais localizados no Norte do país, os bugreiros também agiam sobre as populações indígenas (STAUFFER, 1951; RIBEIRO, 1992; SELEAU, 2011).

Segundo Baldus (1929), as milícias armadas também atuaram no litoral paulista e Vale do Ribeira. Para o autor, os mapas produzidos pela CGG-SP (1915) indicam os locais onde habitavam os indígenas, nas proximidades do Rio do Peixe, e que, logo depois, vieram a ser expulsos por bugreiros a mando de fazendeiros e políticos locais. Em *História de Iguape*, Young (1904) comenta que os colonos da região do Ribeira, ao receberem a notícia de que um novo grupo de índios havia chegado à região, os Tañyguá, empreenderam uma expedição contra estes. Mas os indígenas conseguiram escapar. Tal episódio também pode ser encontrado em *As lendas de Criação e Destruição do Mundo*, de Nimuendaju (1987). Contudo, são poucos os registros sobre a ação dessas milícias na região em questão.

Diante de tal quadro, a sociedade e o Estado brasileiro debatiam quais medidas deveriam ser adotadas para o que denominavam como “problema indígena”. Afinal, as visadas terras situadas tanto no Oeste quanto no litoral e Sul de São Paulo eram ocupadas tradicionalmente por povos indígenas, sobretudo pelos grupos Tupi, Guarani e Kaingang. Dessa forma, a discussão em torno de qual política nortearia a ação do Estado sobre os povos indígenas pautava-se mais uma vez sob dois argumentos: o primeiro apelava para o uso da violência; já o segundo, defendia a adoção de medidas mais brandas para a expropriação territorial indígena.

Entre os defensores do extermínio de indígenas estava Hermann von Ihering (1907), então diretor do Museu Paulista, que, em seu artigo, publicado na Revista do Museu Paulista, declarava ser favorável ao extermínio das populações nativas que impediam o avanço da civilização. Conforme suas palavras,

Os actuais indios do Estado de S. Paulo não representam um elemento de trabalho e progresso. Como também nos outros Estados do Brazil, não se pode esperar trabalho sério e continuado dos indios civilizados e como os Caingangs selvagens são um impecilio para a colonização das reigiões do sertão que habitam, parece que não há outro meio, de que se possa lançar mão, senão o seu extermínio. A conversão dos indios não tem dado resultado satisfactorio; aquelles indios que se uniram aos portuguezes immigrados só deixaram uma influencia malefica nos hábitos da população rural. É minha convicção de que é devido essencialmente a essas circunstancias, que o Estado de S. Paulo é obrigado a introduzir milhares de imigrantes, pois que não se pôde contar, de modo efficaz e seguro, com os serviços dessa população indígena para os trabalhos que a lavoura exige (IHERING, 1907, p.215).

Além de tais palavras, Ihering (1911, p.128) também afirmava que as autoridades federais e estaduais “[...] temendo a grita dos jornaes, não têm a coragem de oppor a fôrça [contra os

indígenas] e assim se abandona o sertanejo”. Em contrapartida, a proposta do Tenente-Coronel de Engenharia Candido Mariano da Silva Rondon era partidária da conquista de terras indígenas sem o uso de métodos violentos. Seguindo a experiência que teve na Comissão de Linhas Telegráficas, Rondon (1947, p.45) afirmava que “[...] Os meus abnegados companheiros de desbravamento do sertão e de explorações geográficas, aceitaram e sempre praticaram o lema inflexível que constituía o lema destas expedições: ‘afrontar todos os perigos, até a morte; matar – nunca!’”

De acordo com as palavras de Luís Bueno Horta Barbosa (1947, p.8-9), o Ministério da Viação, em reuniões ministeriais presididas pelo então Presidente da República, Hermes da Fonseca, afirmava que se devia escolher entre a alternativa de enviar “[...] uma grande força do exército para bater e exterminar ou consentir na proposta da empresa [a Estrada de Ferro Noroeste do Brasil] construtora de suspender as obras de que se achava encarregada”.

Os vitoriosos desse debate foram aqueles que defendiam a adoção de uma posição “afável” para com os indígenas. Conseqüentemente, em 1910 é criado o Serviço de Proteção aos Índios e Localização dos Trabalhadores Nacionais (SPI/LTN), que mais tarde, no ano 1918, simplesmente passaria a ser conhecido como Serviço de Proteção aos Índios (SPI).³⁴ Para os seus idealizadores, a nova instituição deveria ter como modelo de ação a experiência de Rondon quando esteve à frente Comissão de Linhas Telegráficas. Além da experiência, outros elementos que contribuíram para a sua indicação ao cargo foram o fato de ser militar e pertencer ao círculo de influência do então presidente Hermes da Fonseca. Assim, uma vez à frente de tal instituição, Rondon teria como colaboradores os seus subordinados que integravam a Comissão de Linhas Telegráficas, sendo muitos deles provenientes do Apostolado Positivista do Brasil³⁵ (RIBEIRO, 1962; SOUZA

³⁴Decreto N.º 3.454 de 6 de agosto de 1918.

³⁵ O Apostolado Positivista do Brasil foi uma das sociedades de cunho positivista que surgiram no Brasil no final do século XIX. Assim como a Igreja Positivista do Brasil, trata-se de uma dissidência da Sociedade Positivista do Rio de Janeiro. Em relação ao positivismo, este foi criado e definido por Auguste Comte, tem como propósito a reorganização da sociedade através de uma reforma intelectual do homem. Neste sentido, a teoria comteana está estruturada em torno de três temas básicos: a filosofia positiva, composta nos seguintes estados evolutivos de pensamento, a saber, o “teológico”, “metafísico” e o “positivo”; uma fundamentação e classificação das ciências baseadas na filosofia positiva; e, por último, uma sociologia que conduziria a política e determinaria a estrutura e os processos de modificação da sociedade. Isso, no entender dos seus seguidores, permitiria a reorganização da sociedade. Em um primeiro momento, o positivismo encontrou no Brasil um solo fértil, uma vez que a intelectualidade brasileira carecia de “[...] ideologias para seus anseios de desenvolvimento”. Conseqüentemente, esses intelectuais, sobretudo aqueles que faziam parte do “Apostolado Positivista do Brasil”, encontraram no pensamento de Comte os elementos que precisavam para justificar o projeto de nação que eles delineavam naqueles primeiros anos de República. Mas o positivismo, logo após os primeiros estados de euforia provocados entre os seguidores de tal linha de pensamento, não reinou hegemonicamente na intelectualidade brasileira. Outras correntes pretensamente científicas também ganharam o seu espaço no pensamento social brasileiro. Este é o caso do darwinismo e evolucionismo social de Spencer, e o monismo de Noiré. Sendo assim, a noção de evolução social era

LIMA, 1992, 1995). Pois, não apenas o debate em torno de qual postura política deveria o Estado brasileiro tomar quanto ao tratamento concedido aos povos indígenas, que levaram a fundação do SPI, devemos também ater-nos para os elementos filosóficos que estavam em voga nos primeiros anos de república e que consubstanciaram os ditames de uma política indigenista calcada na laicidade e no cientificismo. O SPI então seguia uma orientação teórica de cunho positivista. Afinal, muitos dos idealizadores de tal instituição provinham do Apostolado, sobretudo no meio militar, que levou o país abolir a monarquia e instaurar a república como regime político. Mas, como veremos mais adiante, a violência contra os povos indígenas ainda persistiria mesmo com a criação da nova instituição indigenista.

A instituição do Serviço de Proteção aos Índios

Com a criação do Serviço de Proteção aos Índios, conforme o último apontamento feito anteriormente, o Estado brasileiro seria então responsável em trazer os povos indígenas “à civilização”. Para isso, seria necessário instaurar uma política de tutela, uma vez que se acreditava que, com tal artifício, seria possível a integração dos povos indígenas à sociedade nacional (SOUZA LIMA, 1995; RIBEIRO, 1996). Logo, isto remete aos argumentos utilizados pelo médico e filósofo Luís Pereira Barreto³⁶que justificava a tutela exercida pelo Estado sobre a sociedade, em detrimento da tutela intelectual exercida outrora pela Igreja Católica. Certamente, de algum modo tais colocações vieram a influenciar a política indigenista do período em questão. Nota-se ainda a semelhança de tal pressuposto como o trabalho desenvolvido pelos missionários durante o período colonial e imperial.

Segundo Darcy Ribeiro (1996), a ação assistencial da nova instituição indigenista deveria garantir aos indígenas suas terras para a manutenção das condições básicas de vida, na introdução de novas técnicas de produção e na defesa de epidemias. Previa também que tal organização

um paradigma daquela época, mas não implicou uma única visão de época ou numa interpretação. Nesse sentido, a intelectualidade brasileira importava e se apropriava de tais teorias sem fazer qualquer tipo de leitura crítica. Assim, tais modelos foram utilizados de forma particular (GIANNOTTI, 1983; ARANTES, 1998; SCHWARTZ, 2010).

³⁶ Segundo Angela Alonso (1995), Luís Pereira Barreto era formado em medicina pela Universidade de Bruxelas, onde tomou contato com a filosofia de Comte, pertencia a uma linhagem de cafeicultores que se instalaram no Oeste Paulista. De acordo com a autora, o irmão mais velho de Luís Pereira Barreto, o Coronel José Pereira Barreto, havia organizado uma expedição em 1876 com a finalidade de explorar as terras do Oeste Paulista.

atuasse na pacificação de “índios hostis” através dos núcleos de atração, na constituição de povoações destinadas a índios já em caminho de hábitos mais sedentários e, por fim, as formações de centros agrícolas onde, já afeitos ao trabalho nos moldes rurais, receberiam terras para se instalarem juntamente com a população rural.

Sendo assim, o Estado, por meio do seu órgão indigenista, visava disciplinar e controlar através da educação escolar, registros e cadastramentos a circulação indígena e dos seus territórios tradicionais, bem como acabar com os conflitos que envolviam indígenas e não indígenas. Ademais, a constituição de reservas foi uma forma de concentrar e estatizar riquezas (terras para a agricultura, pecuária, mineração, etc.) que a administração manteve para exploração direta ou indireta, sempre com o discurso de beneficiar os indígenas (SOUZA LIMA, 1995, 2012).

Por esta razão, a política de tutela voltada para os povos indígenas seria exercida pelo Estado através da Lei N.º 5484/1918. E a lógica de tal política foi concretizada através da criação dos chamados “postos indígenas” (SOUZA LIMA, 1992; 2011). Darcy Ribeiro (1996), embora fizesse algumas ressalvas quanto à eficácia do trabalho desenvolvido pelo SPI, defendia a tutela, uma vez que compreendia que essa política indigenista como dispositivo supostamente positivo do instituto jurídico da incapacidade civil relativa dos índios estabelecida pelo 6º artigo do Código Civil Brasileiro, em vigência desde janeiro de 1917. Por essa inferência, a incumbência conferida ao SPI, que pode ser identificada logo na ata de fundação do mencionado órgão público (Figura 3).

Acta da installação do Serviço de Protecção aos Indios e Locali- zação de Trabalhadores Nacionaes.

Nos sete dias de maio de Setembro de mil novecentos e dez, vigésimo anno da Independencia e vigésimo segundo da Republica, na cidade de Rio de Janeiro, Capital da Republica dos Estados Unidos do Brazil, e no edificio do Ministerio da Agricultura, Industria e Commercio, estando presentes o Ex.^o S.^o Ministro, os Directores Gerais da Secretaria e 4-mas pessoas abalizadas e graduadas, teve lugar, com a presenca do respectivo Director Geral e Junta Geral de Engenharia, o Candidato Henrique da Silva Ponton, a installação solenne do Serviço de Protecção aos Indios e Localização de Trabalhadores Nacionaes, creada e regulamentada pelo Decreto numero oito mil e setenta e dois, de vinte do Junho do corrente anno a que accompanha a Exposição de motivos apresentada ao Ex.^o S.^o D.^o Nilo Pinheiro, Presidente da Republica dos Estados Unidos do Brazil, pelo Ex.^o H. Rodolpho Aguiar da Rocha Moura, Ministro de Estado das Negocias da Agricultura, Industria e Commercio conforme a publicação inserida no Diario Official de vinte e seis d'este ultimo mez e anno.

Por determinação do Ex.^o S.^o Ministro da Agricultura, Industria e Commercio foi escolhido o glorioso dia que hoje passa para ser o da installação solenne do respectivo Serviço de Protecção aos Indios e Localização de Trabalhadores Nacionaes como um eloquente e nobre e mais viva homenagem ao sabio Patriarcha da Independencia, e venerando pai Bonifacio de Andrada e Silva, cujo espirito acrisolado, apurando, em largo desvelar, o conjunto da situação social brasileira, lançou os fundamentos politicos da Patria, bem amada e encara superiormente a solução de magno problema da nacionalidade pela incorporação de intelligencia e pela emancipação do trabalhador nacional.

E como prova de reconhecimento filial da Pateridade, honrando a memoria augusta do Patriarcha, no dia festivo de natal da Patria, a Directoria Geral do Serviço de Protecção aos Indios e Localização de Trabalhadores Nacionaes, data ueira, mandou recomprimir, de par com aquelles actos officiaes cuja applicação esta solennidade assignala, as duas sabias memorias que o indoleto Levantador formulara para apresentar á Assembleia Constituinte Nacional, reunida no anno de mil oitocentos e vinte e tres, tratando aquella elevada e clarividente solução e que se intitulavam: Apontamentos para a civilização dos Indios bravos do Imperio do Brazil. e Representação á Assembleia Geral Constituinte e Legislativa do Imperio do Brazil sobre a escravatura, recditação eua de cujos exemplares se fara honrosa offerta a todos quantos hajam assistido a esta installação, revolvendo se eua para, opportunamente, proceder se a eua copia distribuição pelos institutos publicos d'esta Capital e dos Estados, afim de que por toda a parte, na vastidão da Patria Brasileira, se repicula sempre e mais e mais a voz autorizada de homenagem

000001

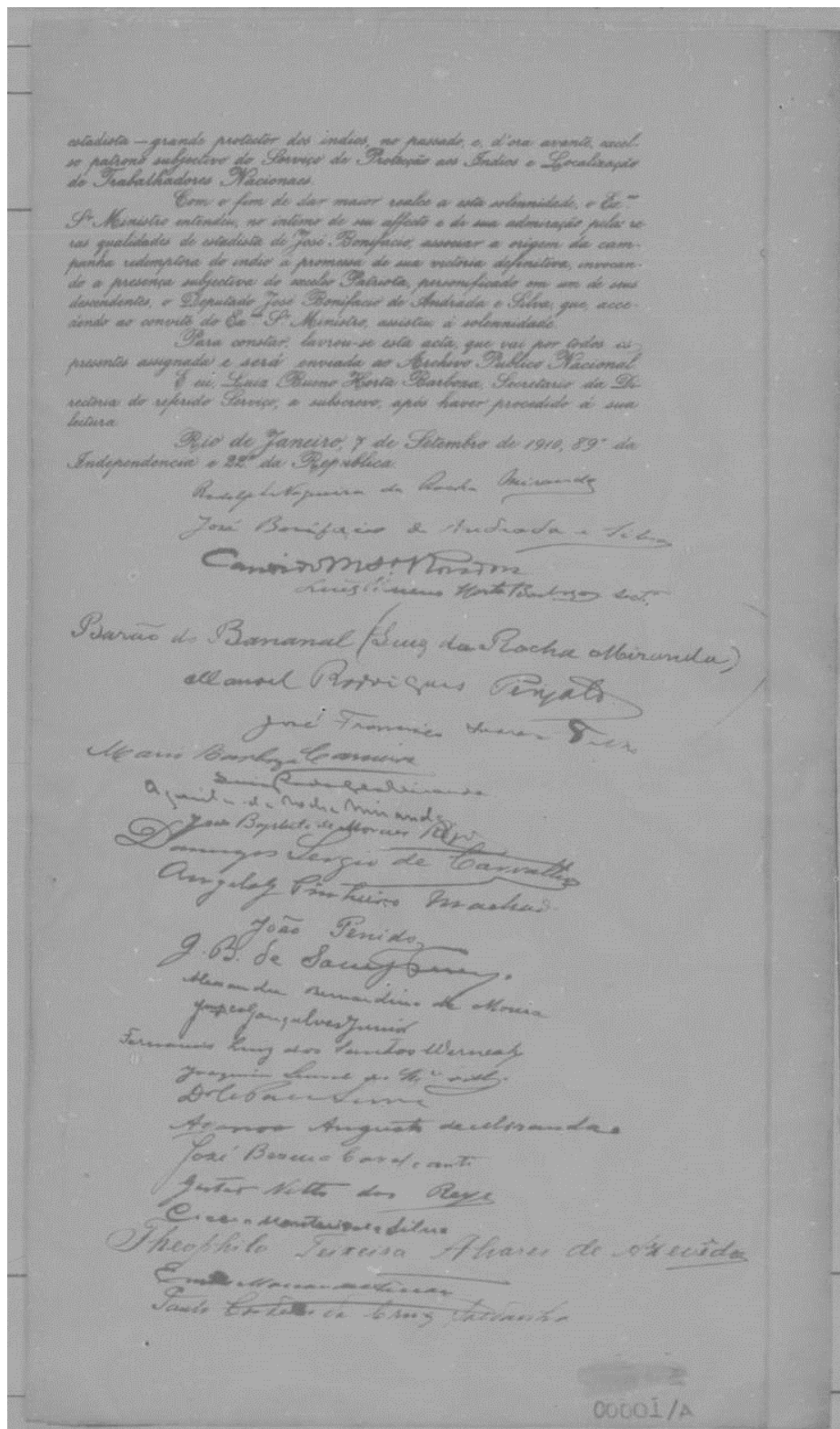


Figura 3: Ata de Fundação do Serviço de Proteção aos Índios, 1910. Fonte: Museu do Índio.

Deste documento, podemos ler o seguinte trecho que demonstra a proposta de atuação do recém-criado órgão. Logo a seguir, reproduzo o excerto de tal documento.

Aos sete dias do mez de Setembro de mil novecentos e dez, octogesimo nono da Independencia vigesimo segundo da Republica, na cidade do Rio de Janeiro, Capital da República dos Estados Unidos do Brasil, e na sede do Ministerio da Agricultura, Indústria e Comércio, estando presentes o Ex. Sr. Ministro, os Diretores Geraes da Secretaria e demais pessoas abaixo assinadas, teve lugar a posse do respectivo Diretor Geral, o Tenente-Coronel de Engenharia Candido Mariano da Silva Rondon, a instalação solene do Serviço de Proteção aos Índios e Localização de Trabalhadores Nacionais, creado e regulamentado pelo Decreto número oito mil e setenta e dois, de vinte de junho do corrente anno. [...]. Com o fim de dar maior realce a esta solenidade, o Ex. Sr. Ministro entendeu, no intimo do seu affeto e de admiração pelas raras qualidades de Estadista de José Bonifácio, associar a origem da campanha redemptora do indio à promessa de sua vitória [...] (MUSEU DO ÍNDIO. ATA DE FUNDAÇÃO DO SERVIÇO DE PROTEÇÃO AOS ÍNDIOS E LOCALIZAÇÃO DE TRABALHADORES NACIONAIS, 1910).

Isto, conseqüentemente, reforça as colocações que fiz a respeito da criação de tal instituição. Além do mais, é dotada de significado a referência que a ata de fundação da mencionada instituição faz a José Bonifácio Andrada e Silva. Pois, ao tê-lo como patrono, os idealizadores do SPI sinalizavam qual a política indigenista que o novo instituto público seguiria. Assim, como outrora abordei, esta traz uma série de elementos norteadores para o indigenismo que se configuraria dali por diante. Mas, evidentemente, é importante destacar que o regime de tutela desqualifica e aparta os indígenas da condição de cidadãos. Isto porque estes, juntamente com outros atores sociais – neste caso, as mulheres, os negros e as crianças – eram vistos como indivíduos incompletos, em vias de “civilizar”, ou seja, que deixariam a sua condição de “selvagens” e, como tal, não estariam áptos para o exercício da cidadania.

Todavia, mesmo que os seus idealizadores buscassem ao máximo afastar a nova instituição do campo de influência da Igreja e de tudo o que fosse referente ao período imperial, havia semelhanças entre os projetos indigenistas do período imperial e republicano. Afinal, o projeto adotado pela República tinha por base o programa criado e desenvolvido durante o período colonial e imperial, uma vez que, guardadas suas particularidades, os postos indígenas eram análogos aos aldeamentos (SILVA, 1981; SOUZA LIMA, 1992, 1995). Assim, a iniciativa de criação de uma instituição como o SPI, além de promover a assimilação, voltava-se à proteção dos povos indígenas através da instalação de inspetorias regionais e postos de atração. Com isso,

buscava-se então remodelar as práticas de aldeamento para a arregimentação da população indígena em um regime de tutela civil do Estado. No que concerne a sua organização, o relatório anual de 1921, encaminhado pelo SPI ao Ministério da Agricultura, Indústria e Comércio, revela que tal órgão público está estruturado da seguinte forma

O Serviço possui, atualmente, seis Inspetorias, cujas sedes se encontram nas capitais dos Estados do Amazonas, do Maranhão, do Espírito Santo, de S. Paulo, do Paraná e do Mato Grosso. No estado do Rio Grande do Sul existe a administração de uma Povoação Indígena diretamente dependente desta Diretoria. Os estabelecimentos do Serviço no interior dos Estados são de número de 36 [...] Em todos esses estabelecimentos pratica-se a agricultura e a criação de aves e de animais de grande e pequeno porte, em alguns, a criação de gado vaccum se faz em grande escala; em váreos, funcionam escolas de primeiras letras e aprendizado de musica e dos officios elementares de carpintaria, ferraria, etc. A influencia civilizadora e protetora de cada um delles não se limita à população que vive dentro de suas terras, mas estende-se, por acção direta e intencionalmente instituída, às populações dos sertões circunvizinhos (MUSEU DO ÍNDIO. RELATÓRIO, 1921).

Darcy Ribeiro (1962, p.22) comenta que o SPI atuava tanto por meio da criação de postos de atração para aqueles indígenas considerados hostis e arredios, como também “[...] povoações destinadas a índios já em caminho de hábitos mais sedentários e, daí, a centros agrícolas, onde receberiam uma gleba de terras para se instalarem, juntamente com sertanejos.”

Deve-se, apesar disso, enfatizar que o trabalho desenvolvido pelos funcionários do SPI passou por uma série de impedimentos. O orçamento era escasso, os seus funcionários lidavam com desfavoráveis condições de trabalho e o poder local fazia frente à autoridade dos chefes de postos. Para comprovar tal afirmação, basta verificarmos os relatórios encaminhados aos ministérios que a referida instituição esteve subordinada ao longo de sua existência. Como exemplo, cito uma passagem do mesmo relatório sobre as atividades que foram realizadas pelas Inspetorias, encaminhado em 1921 pelo SPI ao Ministério da Agricultura, Indústria e Comércio

[...] Entre essas falhas, torna-se cada vez mais rapidamente clamorosa, por ser fonte de inomináveis injustiças, a situação de impotência em que se acha o Serviço para obter dos poderes públicos, em certos Estados, que respeitem e façam respeitar o direito de propriedade dos índios sobre as terras que lhes pertencem (MUSEU DO ÍNDIO. RELATÓRIO, 1921).

Para corroborar com tal afirmativa, reproduzo a seguir a passagem de uma carta, escrita pelo advogado J. da Matta Cardim, em 1930, a Lindolpho Collor, então à frente do Ministério do Trabalho, Indústria e Comércio, que ilustra os problemas passados pelo SPI.

Sr. Ministro, tudo está se passando no Estado do Pará, como tem passado em outras regiões sertanejas do paiz, [...] Falta absoluta de socorros, de qualquer espécie; para os desventurosos aborígenes, quando temos um departamento público, com pomposo orçamento [...], Serviço de Proteção aos Índios e Localização dos Trabalhadores Nacionais, creado que foi, com patrióticos intuitos, pelo saudoso republicano Nilo Peçanha, na forma do Regulamento que faz baixar com o Dec. N. 8.072 de 20 de junho de 1910.

Milhares e milhares de contos de reis tem despedido a Nação no Serviço, desde 1910 até 1930, sem o resultado desejado que deveria estar representado na effectiva educação dos nossos selvícolas na civilização destes, em ensinamentos agrícolas, em collegios para seus filhos, finalmente em uma assistencia juridica permanente para a defesa das suas pessoas e de seus direitos territoriais e em dados constantes de hygiene, etc. (MUSEU DO ÍNDIO. CARTA, 1930).

Isto, na verdade, é o resultado de uma reforma institucional pela qual passou o SPI, em 1918. Segundo o que vimos na seção anterior, a reforma na nomenclatura, de SPILTN a SPI, trouxe o seu desmembramento – o Serviço de Localização de Trabalhadores Nacionais seria incorporado ao Serviço de Povoamento, enquanto o SPI continuaria com a ocupar-se com os povos indígenas – e, por consequência, este teria partes dos seus recursos alocados em outras instituições. Em suma, a política indigenista do SPI obedecia aos critérios positivistas de construção de uma sociedade. De fato, sendo através da aludida instituição, acreditavam os militares positivistas que a evolução dos indígenas se daria por meio de sua integração através da tríade: confinamento, educação formal e trabalho. É neste quadro sociopolítico que novas levas migratórias guarani chegaram ao litoral do estado de São Paulo.

Oguatá: novas levas migratórias guarani e os Postos Indígenas

Os derradeiros anos do século XIX, conforme o que foi abordado no final do primeiro capítulo, foram marcados pelas caminhadas que os grupos Guarani faziam em direção ao mar. Já no primeiro decênio do século XX, tais deslocamentos ainda estavam substancialmente presentes na vida cotidiana de muitas desses indígenas. E graças à dedicação de Nimuendaju que, sessenta

anos depois de J. H. Elliott, temos conhecimentos destas impressionantes jornadas, que foram registradas em seu célebre livro, *As lendas de criação e destruição do mundo*. (ANTUNHA BARBOSA, 2013).

Na especificada obra, Nimuendaju (1989) comenta que, no ano de 1906, os primeiros Guarani que tinham chegado à região do Rio Batalha foram, logo depois, alocados em Araribá. Mas, antes mesmo que iniciassem o preparo do solo para o plantio, muitos destes sofreram com a malária e, logo depois, quando já estavam recuperados, foram expulsos da terra pelo Coronel José Ferreira Figueiredo, que alegava ser falso o título de posse da terra apresentado pelo padre Falcão. Os Guarani então se dispersaram ao longo do Rio Batalha. Por consequência, muitos deles foram escravizados pelo fazendeiro Francisco P. da Costa Ribeiro.

Já em 1911, com o avançar da Estrada de Ferro Noroeste, os Oguauíva foram obrigados mais uma vez a se retirar. É nesse momento que eles estabelecem contato com o SPI, através de Nimuendaju. Aliás, em 1912 os Oguauíva, acometidos por epidemias e apossados pelo interesse das autoridades locais pelas terras doadas pelo Barão de Antonina, aceitaram a contragosto a proposta de Nimuendaju de se transferirem para Araribá (NIMUENDAJU, 1989).

Nimuendaju (1989), que viveu entre eles no período correspondente aos anos de 1905 e 1913, conta-nos que havia encontrado um pequeno grupo de Guarani – o que sobrou de um grande grupo –, oriundos do Paraguai, próximo a São Paulo, às margens do Rio Tietê, e que tinha o propósito de chegar ao litoral e atravessar o mar e, assim, alcançar a *Terra sem Mal*. Comenta o etnólogo alemão que muito tentou convencê-los a desistir de tal intenção, e assim, propôs que fossem com ele para Araribá. O que rejeitaram.

Assim, diante de tal recusa, resolveu nosso autor acompanhá-los. E, três dias depois, estavam eles no litoral paulista, na Praia Grande. As linhas que seguem são dignas de serem aqui reproduzidas, uma vez que expressam a forma como estes Guarani adaptam o mito à uma dada realidade.

Mas, pela manhã, a chuva parou e o sol se levantou radiante e esplendoroso do mar. Ensimesmados e mudos, os paraguaios estavam a meu lado sobre a duna. Visivelmente, toda a situação lhes parecia extremamente lúgubre. Eles haviam, aparentemente, imaginado o mar de forma totalmente diversa e, sobretudo, não tão terrivelmente grande. Sua confiança tinha sofrido um golpe violento. Eles se mostravam bastantes abatidos, especialmente à noite, e o canto de pajelança a Tupãcý, que eu aguardava com grande expectativa, não progredia, embora eu

também tivesse trazido o meu maracá e procurasse ajudar com todas as minhas forças.

No quarto dia, pensei que as pessoas haviam chegado ao ponto de eu poder lhes fazer novamente uma proposta razoável. Falei-lhes das vantagens que o Governo lhes oferecia na Reserva Araribá, da casa de dança e dos cantos dos pajés e os convenci finalmente, se bem que muito a contragosto, a aceitar a mudança para o mencionado lugar. Contento com esta concordância, eu estava sentado à noite nas dunas, quando veio a filhinha mais velha de Mamá, postou-se diante de mim e me sabatinou severamente: Onde fica o lugar para o qual você nos quer conduzir? Atrás de nós? Para lá não vou! [...] Iniciamos o caminho de volta, mas já em São Paulo o pessoal se arrependia amargamente de ter abandonado o litoral. Sim, diziam, devíamos ter feito as coisas lá em baixo de totalmente diversa. É que, antes de mais nada, não tínhamos taquaras de dança. É melhor voltar logo para o mar e tentar toda a estória de novo! Custou-me muito esforço até finalmente consegui levá-los para a Reserva Araribá (NIMUENDAJU, 1989, p.106).

Mais adiante, Nimuendaju (1989) declara que o pequeno grupo de Guarani, ao constatarem a impossibilidade de atravessar o mar, decidiu aceitar, muito a contragosto, sua proposta. Porém, o autor encerra tal história dizendo que estes indígenas permaneceram pouco tempo em Araribá. Afirma ainda que nunca mais teve notícias deles. Provavelmente, voltaram para o litoral, com a finalidade de alcançar a Terra sem Mal.

Como se pode apreciar, Araribá foi o local escolhido pelas autoridades do Serviço para alocar os indígenas que viviam em determinados pontos de São Paulo. Desta feita, com a instalação da 5ª Inspetoria Regional do SPI no estado paulista, a aldeia do Araribá passou à categoria de Povoação Indígena e, mais tarde, de Posto Indígena. Portanto, esta era a única reserva oficial destinada a manter os Guarani que viviam em São Paulo, fossem aqueles que viviam no Oeste Paulista, na região de Itaporanga, Paranapanema, Itanhaém e Vale do Ribeira (ANTUNHA BARBOSA, 2013).

Da mesma forma, no ano de 1912, algumas famílias Guarani que habitavam o litoral paulista, Rio Batalha, Feio e Tietê, bem como aquelas encontradas nos estados do Paraná e Mato Grosso do Sul foram persuadidos a rumarem para o recém-criado Posto Indígena de Araribá, próximo à cidade de Avaí, localizada no oeste do estado São Paulo. O objetivo era atraí-los e fixá-los naquele local, pois, acreditava-se que, uma vez ali estabelecidos, não teriam maiores problemas com fazendeiros, com a *Estrada de Ferro Noroeste do Brasil*, a *Southern São Paulo Railway* com os colonos. Pois, poderiam contar com a assistência do Estado (NIMUENDAJU,

1987). Mas as condições não estavam nada fáceis em Araribá. Segundo o depoimento do Capitão Antônio Branco, colhido em 1985 por Gilberto Azanha e Maria Inês Ladeira (1988)

[...] a gente tava sabendo, quando começou o SPI, ele recolheu o povo pra Arariba e coitado dos índios, morreu tudo. Foi tal do Curt. Cheguei a conhecer ele. Ele queria levar um pessoal daqui também, então... Então, a gente sabia da notícia, como é que tava no Arariba e o meu velho falou: - digo não, eu não vou pra lá de Itaporanga, vão morrer tudo, como de fato que havia muita doença lá. [...] É, decerto que Curt quis levar todo mundo pra Arariba pra ficar, é isso ai, como se diz, pra ficar, pra dizer que ajuda os índios la porque é pra morrer tudo. Mas muita gente aí não são bobo e não foram pra lá, que nem nós, até que meu velho ficou, ficou, quase andou brigando com o tal do Avelar que do mesmo serviço: Digo, não vou. Eu moro aqui com minha família, mas la eu não vou, não. E assim ficou. É me alembro, então. Porque tudo que esse tempo pra la, depois que bem dizer me criei, me formei de homem. Quando servi o Governo no Rio de Janeiro, eu peguei essa ideia por ai, que era resolver os problemas dos meus índios (Capitão Antônio Branco, 1985).

Todavia, alguns Guarani permaneceram pouco tempo em Araribá e muitos daqueles que ficaram foram vítimas de surtos de doenças como a febre amarela e a gripe espanhola. Não podemos esquecer que tais surtos levaram a depopulação de Araribá. Em decorrência disso, os funcionários do SPI instigaram os Terena a rumarem e se estabelecerem em tal posto. Com isso, a instituição de proteção aos índios procurava garantir que as terras ficassem sob os cuidados do Serviço, uma vez que estas foram doadas pelo Governo do Estado de São Paulo ao SPI (SCHADEN, 1962; TIDEI DE LIMA, 1978; VEIGA, 2013).

Araribá foi então transformado no principal centro para os numerosos remanescentes dos grupos Guarani dispersos em terras paulistas. A história de formação do P. I. Araribá se deve ao interesse pelas terras pertencentes aos Guarani e Coroado (Kaingang) no Oeste Paulista, a expansão do café e da Estrada de Ferro Noroeste do Brasil sobre os territórios ocupados tradicionalmente pelos Guarani e Kaingang (TIDEI DE LIMA, 1978; NIMUENDAJU, 1987).



Foto 3: Família Guarani, Posto Indígena Araribá, 1923. **Fonte:** Museu do Índio.

No litoral de São Paulo, seguindo nessa mesma proposta de reduzir e fixar os indígenas em um único espaço – que, como já foi apontado, tinha por objetivo a desobstrução das terras almeçadas pelas autoridades locais com a conivência dos funcionários do SPI –, foi instalado um “posto de proteção” na aldeia do Bananal. Diante disso, os funcionários do SPI esperavam concentrar em um único espaço as famílias indígenas que viviam dispersos em outras aldeias na região. Em 1923, os funcionários do SPI iniciaram o trabalho de concentrar os indígenas, mas para isso foram feitas antes várias expedições nas aldeias localizadas nas proximidades do rio Preto, Branco e Arararú, na região de Itanhaém (MUSEU DO ÍNDIO. RELATÓRIO, 1923).

Mas, assim como ocorreu em Araribá, não foi fácil a concentração dos indígenas em apenas um único espaço. De acordo com o relatório de 1928, os funcionários do SPI, na tentativa de concentrar os índios que habitavam no litoral paulista em um único espaço, encontraram uma série de dificuldades. Entre estas, segundo a explicação encontrada pelos funcionários, está aquela que versa sobre o “[...] apêgo as antigas moradas e circunstâncias especiais da política interna de cada grupo [...]” (MUSEU DO ÍNDIO. RELATÓRIO, 1928).

Entre aqueles indígenas que relutaram em ir para tal aldeia estavam os antepassados dos atuais Guarani. No mesmo relatório encontramos algumas informações sobre o fato de que estes indígenas recusarem a proposta do SPI em alojá-los no Bananal. Na sequência, em 1925, os Guarani estabeleceram-se nas proximidades do Rio Branco, um dos principais rios que formam a bacia hidrográfica do município de Itanhaém. Consequentemente, eles fundaram a aldeia do Rio Branco. Não obstante, encontramos em outra carta, sendo esta datada em 20 de novembro de 1949, as tentativas do funcionário Victor Tonollier em trazê-los para o Bananal.

Quanto aos índios aldeados em Rio Branco, continua como quando eu encontrei na minha primeira visita que á eles fiz e que já comuniquei em relatório a essa I. R., ou seja, desobedientes e dispostos a não voltarem para Bananal, assim como irem a capital sem minha autorização. [...] estes não aceitam nada fornecido por este Pôsto e negam-se a dar o nome para fins de recenciamento, não obstante, tenho continuado com o mesmo objetivo que trasei, o de convencê-los que este Pôsto tem a finalidade de ampará-los em tudo que necessário for, dentro do pocivel. Acontece, porém, que a Polícia da capital Paulista, instrui-os, segundo o que disem, no sentido não se afastarem das terras onde teem suas casas, porque o Governo vai mandar medir aquelas terras e entregar a eles (MUSEU DO ÍNDIO. CARTA, 1949).

Já em 1927, continuando com o propósito de garantir terras e assegurar a fixação dos indígenas, o SPI obteve do governo paulista duzentos alqueires nas proximidades da aldeia do Bananal (Decreto-Lei N. 5.484, de 27/06/1928), lembrando que estas terras tinham sido já ocupadas pelos Oguauíva no ano de 1860. E, conforme o que ficou expresso na primeira seção deste capítulo, o projeto de subdivisão das terras devolutas nas imediações da referida aldeia, vide o mapa 5, demonstra o interesse do governo estadual e municipais, conjuntamente com as elites regionais, sobre àquelas terras. Segundo Azanha & Ladeira (1992), após uma demanda dos políticos locais, foi estabelecido o Posto Indígena Peruíbe no município de Itanhaém.

Entretanto, de acordo com o que consta nas páginas do jornal *A Platéia*, cuja data de publicação é 1 de dezembro de 1930 (apud ANTUNHA BARBOSA, 2011), o Posto Indígena de Peruíbe teve suas atividades encerradas em 1929. Então, para além dessa notícia, verifica-se no trecho de um relatório, escrito em 1953 por Milton Fraga Moreira, então vereador do município de Itariri, endereçado ao Serviço de Proteção aos Índios, o pedido de instalação de um posto indígena naquela região.

Do que me é dado a conhecer o índio é tratado em Lei, como simples creanças ou melhor como insanos. Aceitando como certo espírito da Lei, a sua aplicação tem sido incompleta deixando, centenas de selvicolas à própria sorte, vagando como nômades em completa promiscuidade, povoando as florestas deste litoral como animais irracionais. [...]. Do exposto acima, faço um apelo ao Serviço de Proteção aos Índios, crear quanto antes um Posto em Itanhaém, localizando ali um ou no próprio Aldeamento, sua Séde e destacando para lá funcionários competentes, de comprovada idoneidade, para não acontecer como já tem acontecido, de os próprios índios agredirem os funcionários, resultando o caso em que se encontra o Aldeamento (MUSEU DO ÍNDIO. CARTA, 1953).

Mas o interesse do vereador de Itariri e de outras autoridades locais era alocar os indígenas em um único espaço e, com isso, liberar as terras para seus projetos. Seria, por sinal, imprescindível a instalação de um Posto Indígena, pois tinham como finalidade assentá-los em um único espaço os indígenas que viviam em diversas aldeias. Isso pode ser visto no conteúdo da carta enviada por Deocleciano de Souza Nenê, chefe da 5ª Inspeção Regional, a José Maria da Gama Malcher, então Diretor do SPI, da qual reproduzo o seguinte excerto

Entendo que o SPI deve procurar reunir todos os índios dali, que não são muitos, nos 200 alqueires no lugar do Bananal, onde foram a eles reservada essa área, porque, querer tentar legalizar outra área de terras para esses índios, hoje, com a grande conquista de terras, principalmente naquela região, onde já não mais existem terras devolutas, ainda que posse antiga, como todo o mais são, dos índios, mas que requeridas e medidas sem o devido protesto no tempo oportuno, por parte do nosso Serviço, já estando todas loteadas, será “dar murro em faca de ponta!” O mais acertado será se procurar legalizar definitivamente os 200 alqueires no Bananal, si é que ainda não está devidamente legalizada essa área, se reorganizar o Posto, instalar uma escola, por uma pessoa capaz [...] (MUSEU DO ÍNDIO. CARTA, 1953).

Logo a seguir, reporto outro trecho do depoimento do Capitão Antonio Branco, concedido em 1985 aos antropólogos Gilberto Azanha e Maria Inês Ladeira (1988). Mas, desta vez, ele expõe o seu ponto de vista em relação a implantação do Posto Indígena e a sua luta em assegurar a terra para si e para seus parentes.

Dei quatro viagens pro Rio de Janeiro, o coronel Nicolau Horta, veio dizendo: - Oh Branco, pra nós não fazer questão a contra o Governo, assim como eles venderam fica pra eles, vocês vão começar daqui pra cima. Como de fato hoje estamos aqui. Ai foi, foi, foi, quando chegou esse tempo, a gente não tinha mais lugarzinho de fazer fogo. Tá tudo tomado. Milton Fraga vendeu tudo, que aqui diz que não havia área de terra de índios. A gente, como naquele tempo não tinha o documento da área, o coronel Nicolau Horta falava que daqui pra cima,

tudo esse fundo é tudo de vocês, esse terreno do Governo. Última vez, eu tava pra São Paulo, foi de novamente, quando eu, conversando, apareceu o Milton Fraga dizendo que daqui os índios tinham que abandonar. Cai tudo pra fora do Bananal. Ai como eu sou muito teimoso, e eu servi o governo no Ministro de Guerra, Rio de Janeiro, o tempo do Mal. Rondon, eu digo não, eu vou bater. Assim como arrisquei minha vida pra defender o nosso Governador, como é que eu não posso ter uma área de terra pra eu viver dentro dela. Que são obrigados a me dar direito. Bati última vez pro Rio de Janeiro, fui falar com o Ministério. Aí chamou o protetor dos índios dizendo que aqui tinha que ser de bem ou mal, tem que ser uma área de terra pra os índios, que eles tinham que tomar providências. Ai eu vim embora do Rio de Janeiro, eu cheguei, ai ele disse, o Ministro disse: Bom, ó Branco, pode ir-se embora que não vai acontecer nada, vai demorar mais um pouco, mas não vão acontecer nada. Espera a turma por esses quinze dias, de aparecer a turma lá pra vocês. Como de fato, quando completou 15 pra 16 dias, apareceu o tal do Itamar. Era empregado geral do Posto da diretoria. Aí ele apareceu lá. Veio três caminhões de material pra fazer aquele posto, aquela casa de telha pra garantir a terra pros índios. E a gente não sabia como que estava aí a benfeitoria mas dentro de, bem dizer aqui desse lugar o mais em benfeitoria estava medido pra o tal de Mario coisa lá de São Vicente. Ele tava querendo tocá os índios. Até que ele me ofereceu 5...15 mil pra benfeitorias, pra eu abandonar. Ai Otavio Canguçu, que era funcionário do SPI, ele sempre vinha aí, aí eu falei, digo, tem que falar com Otavio. Se Otavio deixar, eu disse, ai eu posso abandonar. Ai eu fui em Peruíbe, que ele morava lá, eu contei a Otavio. Otavio disse: - Você podia pegar esse 15 mil que ele ofereceu e depois você podia falar que eu não saio daqui. Agora, se ele tornar oferecer de novamente manda o Mario guardar os 15 mil cruzeiros e lavar, dizia, a cueca da mulher, comprar sabão. Fala mesmo. Mas parece que desta vez ele teve sorte, não fala mais comigo. Daí nunca mais apareceu e ele morreu e ficou a viúva. A viúva sempre passava por aqui, dizendo que essa terra aqui é dele. Sempre me falava: - é isso aí, o seu Branco está ai por causa do policial do povo. Digo não, isto aqui esta reconhecendo como meu, como é que não. Saia-se embora, não fala mais nada (Capitão Antonio Branco, 1985).

Por conseguinte, foi frustrada a primeira tentativa de implantar um posto indígena no litoral paulista. Por outro lado, os indígenas continuavam a viver na aldeia do Bananal, Itariri, Rio Branco e em outros *tekoá* situados na Mata Atlântica. Na primeira versão da obra de Nimuendaju, *As lendas de criação e destruição do mundo como fundamentos da religião dos Apapocúva-Guarani*, publicada na Revista do Museu Paulista, consta uma nota de rodapé (nº29) em que o tradutor, Egon Schaden (1954), assegura que a aldeia do Bananal foi por muito tempo um importante núcleo guarani no litoral de São Paulo. Todavia, quando visitou pela primeira vez, em 1946, afirma que esta aldeia estava em franca decadência. Conforme as observações do autor, foram encontrados naquele ano apenas sete fogos, com um total de 40 pessoas (4 homens, 5 mulheres e 7 crianças guarani), sendo os demais mestiços e caboclos. Logo em seguida, em 1948, o número aumentou um pouco, mas ficou reduzido a uma ou duas famílias. Atualmente, existe no

Bananal um posto indígena, cujo encarregado é incumbido a espinhosa tarefa de fiscalizar e proteger os indígenas da costa de São Paulo (SCHADEN, 1954).

Egon Schaden (1962) constata ainda a existência daqueles se adaptaram ao modo de vida da população não indígena que vive nas imediações das aldeias. Creio que também seja importante trazer à baila a sua identificação sobre esses grupos indígenas de língua tupi-guarani. De acordo com seus apontamentos, os Guarani que viviam no Bananal e Araribá são identificados como *nhandeva*. Contudo, veremos no próximo capítulo que tal denominação é imprecisa e genérica, uma vez que não é um termo que representa a identidade étnica do supracitado grupo.

Portanto, estas foram as condições pelas quais encontraram os grupos Guarani que seguiam em sua procura pela *Terra sem Mal* ou por qualquer outro motivo que explique os seus deslocamentos sobre seus territórios tradicionais. Estas também foram as condições que levaram tais povos a serem novamente confinados em reduzidos espaços indicados pelo Estado que, por sua vez, alegavam que não seriam mais importunados por aqueles que desejavam ter suas terras. Mas, como veremos na próxima seção, o cotidiano dos povos indígenas foi marcado pela interferência dos agentes do Estado.

A vida diária nos Postos Indígenas

Nesta subdivisão do presente capítulo, creio que seja interessante atentarmos para o dia a dia de alguns postos indígenas de São Paulo. Neste caso, a minha atenção se volta para os postos Araribá e Bananal por serem os principais espaços onde as famílias Tupi e Guarani foram alocadas. Por conseguinte, os relatórios, cartas e depoimentos terão mais uma vez uma extrema importância para a construção de uma imagem aproximada sobre o que seria o cotidiano em tais estabelecimentos. Começo, por isso, com um relatório anual encaminhado pela 5ª Inspetoria do SPI – responsável pelos Postos Indígenas de Araribá, Icatú, Vanuíre e Bananal – ao Ministério da Agricultura Indústria e comércio, cuja data é de 1928. Sobre esses estabelecimentos, podemos encontrar em tal fonte primária as seguintes informações

A inspetoria de São Paulo tem a seu cargo a Povoação Indígena do Araribá e o Posto do Bananal, ambos de índios guaranys, e mais os Postos Icatú e Vanuíre, dos índios Caingangues, por ella pacificados em 1912. Na verdade, a Povoação do Araribá deveria bastar para a população Guarany, como um dos Postos, Vanuíre ou Icatu, bastaria para os Caingangues. O apêgo, porém, as antigas moradas e circunstâncias especiais da política interna de cada grupo, impediram que essa concentração se fizesse, e d'ahi a multiplicidade aparentemente desnecessária.

[...] oriundos da difficuldade de comunicação, e, sobretudo, por não ter sido possível reunir as diversas famílias indígenas das cercanias de Itanhaém, ainda não teve o Posto organização estavel, sendo antes uma estação de socorro aos índios necessitados da região.

[...] Installada em área reservada pelo governo do Estado para uso da Inspetoria, essa povoação é a mais antiga e a mais importante dos 4 estabelecimentos mencionados. Em Araribá, plantam os índios milho, feijão, arroz, canna e mandioca, cuja produção chega a abastecer a Povoação e ainda suprir as necessidades dos Posto de Icatú e Vanuíre. Desenvolve também grande plantação de amoreira para criação do bicho da seda, continuando-se o plantio de café, que já attinge ao total de 52.000 pés. A criação do bicho de seda em 1928 produziu 1.620 casulos que se venderam a empresa de Campinas.

A produção de machinas, montadas na sede da Inspetoria, foi a seguinte:

Assucar turbinado 747 kilos
 Arroz beneficiado 876 saccas
 Café torrado e moído 1.691 kilos
 Quirera de milho 4.430 kilos
 Farelo de milho 46.880 espigas
 Farelo de arroz 430 saccas
 Farinha de mandioca 7.435 kilos
 Fubá 45.470 litros
 Madeira serrada 85 metros cúbicos

[...] Os progressos morais dos índios de Araribá só podem ser bem avaliados por quem os conheceu quando foram aggremiados pelo Serviço e os vê pacificados e laboriosos (MUSEU DO ÍNDIO. RELATÓRIO, 1928, p. 364-365).

Pode-se conferir no excerto acima que os P. I. Araribá e Bananal estavam, num primeiro momento, destinados aos Guarani, enquanto que Icatú e Vanuíre estavam reservados para os Kaingang. Contudo, sobressai neste relatório que apenas um posto bastaria para os Guarani e outro para os Kaingang. Porém, devido às especificidades de cada um deles – neste caso é citado o apego às antigas moradas e as dinâmicas internas de cada um –, foi necessário a constituição de mais de um desses estabelecimentos. É também verificável a produtividade do P. I. Araribá, cuja produção agrícola supria a si e aos postos de Icatú e Vanuíre com milho, feijão, arroz, cana e mandioca. O texto encerra com alguns comentários do funcionário que dizem respeito à pacificação e laboriosidade dos indígenas do Araribá.

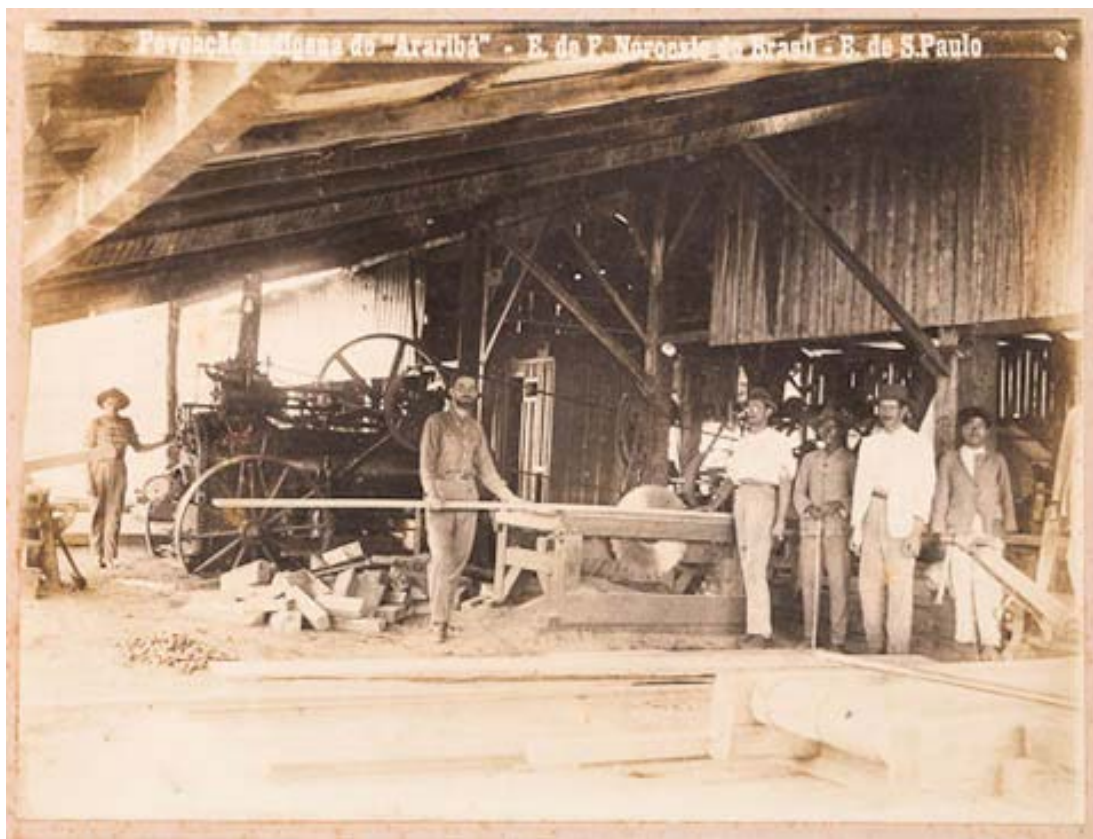


Foto 4: Serralharia do Posto Indígena Araribá, 1922. **Fonte:** Museu do Índio.



Foto 5: Índios Terena e Guarani, 1922. **Fonte:** Museu do Índio.

Cumpra ainda observar que o Posto Indígena do Bananal foi instalado posteriormente, 10 anos depois de ser implantado o P. I. Araribá. Desse modo, é evidente que as informações contidas no trecho acima demonstram que tal estabelecimento gozava de maiores recursos e pessoal que, por sua vez, seriam empregados nas plantações e em outras atividades necessárias ao andamento do posto. No caso do P. I. do Bananal, é oportuno destacar as condições do estabelecimento no ano de 1949. Segundo o funcionário Victor Tonollier, encarregado do P. I. de Itanhaém, os indígenas do Bananal

Vivem mal alimentados, raquiticos e cheios de vermes. Vivem quase exclusivamente da caça, faltando-lhes, porém, iniciativas para o trabalho de lavoura. Agóra, com a minha administração, que tem sido psicológica e paciente, eles já estão se integrando no serviço, o qual tem sido continuado e gradativo. Os que encontrei na Aldeia e que foram pouquíssimos, bem como os que tenho trazido para a mesma, são obedientes e atenciosos (MUSEU DO ÍNDIO. CARTA, 1949).

Nota-se que a passagem em que o funcionário registra “[...] os que tenho trazido são obedientes [...]” evidencia a presença de índios dispersos, ou melhor, fora do alcance da atuação do SPI. Nesse mesmo documento, ao avançar um pouco mais em sua leitura, encontrei algumas informações referentes às dificuldades que seus funcionários tiveram quando tentaram implantar o modo de produção rural no Bananal, conforme o modelo apregoado pelos indigenistas,

[...] Com referência as roças, tenho a informar-vos que continuo determinando as suas plantações, bem como a derribada de capoeiras finas, incentivando, desta forma, o trabalho, o único capaz de lidar com a grande miséria que ainda ha bem pouco existia aqui (MUSEU DO ÍNDIO. CARTA, 1949).

Não obstante, o conteúdo de tal fonte apresenta as inúmeras dificuldades presentes naquele posto. O mencionado funcionário relata ainda que

[...] Vendo-me cercado de perguntas dos índios daqui e dos que veem de fóra, sôbre o fornecimento de generos e roupas para eles, alego sempre a mesma coisa: a minha Inspetoria não tem verba, o que eles não creiam, chegam a pensar que eu estou ficando com a verba “de auxílio aos índios” – sobre a existência dessa verba, eles souberam no Rio de Janeiro – deixando-me numa situação desfavorável, como se vê pelo exposto (MUSEU DO ÍNDIO. CARTA, 1949).

Em tal passagem, principalmente onde se lê “[...] dos índios daqui e dos que veem de fora [...]”, é possível também observar a circulação, aparentemente frequente, de moradores próximos e visitantes, o que indica as relações mantidas entre indígenas e a população que vivia próximo ao posto indígena. Ademais, é possível ainda extrair de tais fontes documentais a insistência das autoridades que dirigiam os postos em controlar a vida dos indígenas em distintos aspectos. No ano de 1949, o inspetor do Posto de Itanhaém apresenta à 7ª Inspetoria Regional de Curitiba um relatório no qual, além de solicitar equipamentos agrícolas, material escolar e medicamentos, versa sobre as atividades realizadas naquele ano. Dentre estas, destaco o seguinte trecho

Levo a conhecimento desta I. R. que aproveitei minha ida à S. Paulo para fazer uma visita à RÁDIOS e JORNAIS de Santos, São Vicente e Guarujá, solicitando por meio destes veículos, não dar bebidas alcoólicas aos índios, bem como não comprar nada deles sem minha ordem – Radio Cultura São Vicente Jornal, Radio Guarujá, Radio Atlantica (PRG7) de Santos – pois os índios tem, agora o amparo do S.P.I., o qual está disposto punir na forma da lei os infratores. Confesso que apesar do povo não gostar dos índios, tem cooperado grandemente comigo no sentido de evitar que eles continuem se degradando, como quando estavam sem amparo (MUSEU DO ÍNDIO. RELATÓRIO, 1949).

Afora o uso de tais canais de comunicação, os funcionários do SPI ainda se valiam dos serviços dos municípios da região litorânea. Em outubro de 1949, a prefeitura de Itariri publicou um Edital que proibia o comércio com indígenas, bem como a venda para estes de bebidas alcoólicas. A prefeitura de Itanhaém, em novembro, também lançou uma nota de mesmo teor (MUSEU DO ÍNDIO. EDITAL, 1949). Mas as intervenções dos agentes públicos do SPI sobre a vida diária dos indígenas não param por aí. Elas também estavam presentes no controle de sua circulação no meio urbano, bem como a venda de artesanato

Ainda há bem poucos dias estive lá pela segunda vez e já os encontrei mais agradáveis para comigo, embora não aceitem ordem minha, ordem essa que é de não ir sem licença a Capital, mas eles alegam que só recebem ordem do Delegado de S. Paulo, diante disso estou para me dirigir ao dito Delegado, pedindo somente que ele não permita, digo, dê base para isso (MUSEU DO ÍNDIO. CARTA, 1950)

Naquela época, segundo as recordações do *txeramôe* Domingos Mirim, nos seus 85 anos de idade, Tupi Guarani que viveu parte de sua vida sob a tutela do SPI e, atualmente, vive junto dos seus familiares na Aldeia Piaçaguera, Terra Indígena Piaçaguera, os indígenas eram proibidos

pelas autoridades de vender artesanato nas ruas de Itanhaém, Santos e na capital paulista.

Conforme o seu depoimento

[...] o delegado de repressão a vadiagem no estado de São Paulo, ali, lá perto da estação da Sorocabana, nós fomos lá porque estavam prendendo as mercadorias todas, artesanato né, porque quem fazia essas coisas era considerado malandro, vagabundo, vadio, ... aí nos fomos lá. Sabe o que aconteceu? Quando fomos falar com o delegado regional ele falou assim, “Escuta, vocês conhecem o Arnaldo?” O meu pai falou assim: “Esse é meu irmão.” Puta merda, meu, era amigo do meu tio! (Domingos Mirim, Aldeia Piaçaguera, 2014)

O controle também estava na regulação de material doado aos próprios índios. Podemos encontrar no relatório escrito por Tonollier a passagem que reproduzo logo a seguir

Informo que o material agrícola recebido como doação pelo Doutor Almir Custódio Ferreira, de Santos, está a disposição dos índios, porém, depositado neste Pôsto e recolhido ao mesmo após usado, afim de evitar que os referidos índios os venda [...] o dinheiro da mesma é empregado em 'pinga', caninha, resultando daí grandes e sérias consequências que vêm trazer muitos embaraços a minha administração, como ocorreu ha dias na Aldeia de Itariri (MUSEU DO ÍNDIO. RELATÓRIO, 1950).

Nestes exemplos, são nítidas as semelhanças no modo como os indígenas eram tratados pelos funcionários do SPI com a forma como os administradores (padres e autoridades seculares) lidavam com os “índios aldeados”. Todavia, como seus antepassados, os indígenas também reagiram contra o controle social exercido pelo poder público através dos seus representantes. Para ilustrar tal informação, faço uso mais uma vez dos escritos de Tonollier, encarregado do P. I. de Itanhaém. Nessa documentação, mais especificamente uma carta, datada de 12 de janeiro de 1950, faz seu desabafo acerca da insubordinação dos índios.

Quanto aos meus índios, estão difíceis de entrarem no eixo, pois de quando em vez, procuram pretextos infundados, para fazerem reclamações e, negarem-se a trabalhar, alegando não terem alimentação para suportarem o serviço, daí minha pressa em vender a caxêta, cujo produto monetário (uma parte apenas) reverterá em benefício deles, fazendo-os proseguirem com roças costeadas por este Pôsto. [...] tomar providências, já solicitadas várias vezes, que diz respeito a retirada de quatro índios rebeldes: João Samuel, André Samuel, Bento Samuel e “Zizi” Samuel, nada poderá se fazer em benefício dos demais índios pertencentes a esta P.I. que viviam mendicando pelas ruas de Santos e São Paulo, e, se isso não continua, é porque procurei, dispondo de poucos meios que possuía, incrementar a produção, como está provado pelo material agrícola e sementes chegadas a

este Pôsto [...] Devo comunicar que estes índios acima citados continuam impedindo que se faça roças em qualquer parte desta reserva, causando daí grande prejuízo ao Pôsto que se tolo de aumentar suas lavouras, dando cumprimento, assim, a Circular do S.P.I. que consiste os Encarregados de Pôsto a aumentar, ou melhor, produzir ao menos para seu próprio sustento (MUSEU DO ÍNDIO. RELATÓRIO, 1950).

O poder discricionário exercido pelos agentes do SPI revela-se de modo mais ostensivo, seja no julgamento pessoal e na determinação em dispor sobre a vida daqueles que eram assistidos. E mais, a opressão sobre os indígenas é operada no cerceamento de suas relações, ao estipular como dispor do ambiente, sob a pena de degredo à distância de parentes e afins. Desta feita, inverte-se a situação em relação aos primeiros contatos, quando os colonizadores encerrados em pontos fortificados buscavam restringir as relações entre aliados e, já no final do séc. XIX, quando pretenderam, além de coibir a mobilidade, estipular as atividades nos limites já circunscritos aos índios e assim lhes impor trabalho excedente.

Em outra carta, cuja data é de 18 de março de 1950, Tonollier indica que os indígenas do P. I. do Bananal estavam resistentes em entregar parte da produção do arroz nas terras indígenas. Seguem suas palavras

O arroz já está quase bom de colhêta, mas os índios continuam dispostos a não permitir que o Pôsto tire desse arroz a sua parte, ou seja, a metade, pois, alegam que o Pôsto cortou alimento que lhes via dando e, que agora, eles não dão coisa alguma para o referido Pôsto. De modo que diante disto nada posso fazer, mas também não me importo, pois fico mais do nunca ter acabado com a grande miséria existente naquela Aldeia. O referido arroz dará quase cem sacos, se não der mais, pois se fora eu que o colhêsse daria duzentos (MUSEU DO ÍNDIO. CARTA, 1950).

Os meios violentos também foram usados pelos indígenas do Bananal para assegurarem a sua liberdade. Isso está registrado em três telegramas encaminhados pelo encarregado do posto à 5ª Inspeção de São Paulo.

QUATRO INDIOS REBELDES NAO PERMITEM CONTINUAR FUNCIONANDO O POSTO AREA INDIGENA VG EM VISTA NAO RECEBEREM ASSISTENCIA PT SITUACAO GRAVISSIMA PT ESTOU VIDA EM PERIGO AGUARDANDO INSTRUÇÕES URGENTES AGRÍNDIOS ITANHAEM (MUSEU DO ÍNDIO. TELEGRAMA, 28 mar. 1952).

FUI AGREDIDO INDIOS VG FERIMENTOS LEVES PT ESTOU

PROVIDENCIANDO PRISÃO DELEGACIA LOCAL TODOS OS ÍNDIOS REBELDES QUE PROJETAM IR AO RIO DE JANEIRO SITUAÇÃO INSUSTENTÁVEL AGRINDIOS ITANHAÉM (MUSEU DO ÍNDIO. TELEGRAMA, 02 abr. 1952).

N.41. TENHO DETIDO UMA FAMILA COMPOSTA DEZ PESSOAS PT NÃO PODEREI DEIXA LA AQUI POIS CONFESSARAM POLICIA COMPLO PARA ASSASSINAR ME PT CRENTE VOSSO NUMERO 84 ESTE POSTO CUSTEARA DESPESA DA MESMA VG POREM SOLICITO VOS MANDARDES O CAMINHAO DESSA IR A SAO PAULO PARA EU CONDUSIR DITOS REBELDES VG CUJA DESPESAS GASOLINA CAMINHAO E CHOFER MESMO CORRERAO POR CONTA DESTA POSTO PT AGUARDO RESPOSTA URGENTE PARA COMBINAR VINDA CAMINHAO AGRINDIOS ITANHAEM (MUSEU DO ÍNDIO. TELEGRAMA, 10 mai. 1952).

Outra evidência é a carta dirigida por Renato Azzi, diretor substituto do supracitado Posto Indígena, à sede da 7ª Inspetoria, datada em 26 de junho de 1953, na qual pede intervenção quanto ao caso em que o capitão Pedro do Santos Oliveira, cacique da aldeia Rio Comprido, acompanhado de sua parentela, apareceram no Posto Indígena do Bananal para comunicar que foram retirados de suas terras e, por conta disso, retornariam às terras por eles ocupadas outrora, situadas na cabeceira do Rio do Azeite, chamada no jargão do funcionário de “Gleba A, Zona 2 do Perímetro II”. Contudo, Azzi revela que os “[...] os índios Guarany estão constituindo sérios problemas para esta administração”, pois tais terras foram “concedidas ao senhor Manoel Leite Praça e já demarcada, tem sua área invadida pelos Guarany que habitam as imediações”. O autor ainda comenta que se tentou alocar os Guarani na aldeia do Bananal, próxima ao citado perímetro, mas os indígenas permaneceram irredutíveis em sua posição.

Para concluir esta seção, devo atentar para o fato de que a vida diária no Posto Indígena do Bananal não era apenas caracterizada pelo controle social exercido pelos funcionários sobre os indígenas. As lembranças de muitos daqueles que viveram naquela época em tal localidade são também positivamente marcadas. Nos depoimentos de alguns dos meus interlocutores, encontrei algumas passagens que remetem a um período idílico de suas vidas que podem servir de base para termos uma ideia de como foi a vida daqueles que nasceram ou foram criados na aldeia do Bananal. Começo, então, com os depoimentos de Domingos Mirim e Nambi. Isto posto, iniciemos com as lembranças de Domingos Mirim que, além de trazerem momentos difíceis, revela-nos alguns episódios em que ele consideram como os melhores de sua vida.

A minha vida lá era caça, pescá, né. Como é a vida do índio mesmo, né. Aí acompanhava o meu tio. O meu tio fazia os mundéu. Ele reunia o pessoal lá e fazia as armadilha, né. Fazia dez, quinze armadilha. Depois ele indicava duas pessoas pra ir visitá. Aí pegava paca, tatu, pegava as caça e trazia tudo e aí dividia tudo. A estrada e o caminho, ele que chamava o pessoal da Fazenda do Afonso Reis, chamava do Koati Mirim que era como nossos irmãos. Quando iam jogar bola, eles chamavam a gente que ia lá. Tocava forró, pandeiro, cavaquinho, violão. Se davam muito com nós. Namoravam as minhas primas... enfim, sabe como que é? (Domingos Mirim, Aldeia Piaçaguera, 2014).

Logo a seguir, reproduzo um trecho da fala de Nambi, liderança indígena que, da mesma forma que Domingos Mirim, nasceu e foi criada na aldeia do Bananal e em suas proximidades durante o período em que vigorava o SPI. Atualmente, Nambi vive com sua família na aldeia Djaiko Aty, cuja localização está no município de Miracatu, Vale do Ribeira, São Paulo.

A minha lembrança dá saudade, viu! É porque é uma coisa que me criei na casa de reza, na *owguatsu*. E junto com minha mãe, toda noite, a gente ia pra lá rezar. E acabava reza, porque lá amanhecia né, ia até pelas cinco, seis horas da manhã. A gente chegava em casa, ia pescar, a minha mãe pegava o covo ia pra cachoeira pescar, trazia um peixe, uma banana, preparava. Depois a gente ia pra roça. Quando era noite, voltava de novo pra casa de reza. [...] Quase todo mundo ia pra lá. Porque é uma coisa que fazia bem pra gente. Se ficava doente ia lá, o txiramôï dava cachimbarada em nós e a gente sentia bem, né. Então, a gente não podia deixar de ir, né. Então, toda noite a gente ia pra lá rezar.com o Baikúá. Txiramôï pra nós é os mais velhos. [...] O *baikúá* é o que fica lá [casa de reza]. E como a gente se misturou assim com os Guarani [Mbyá], e eles né “*Txiramôï, Txiramôï*”, ficou. A gente perdeu um pouquinho. Esqueceu um pouco, né. Mas pra nós é *Baikúá*. Tio Bento. Mas antes dele tinha, que era outro tio, Xanju, acho que o tio Arnaldo, Jijokó. Então, por último ficou o tio Bento (Nambi, Aldeia Djaiko Aty, 2014).

Tal como vimos, esta passagem do depoimento que acabamos de ler traz alguns elementos que expressam o cotidiano da casa de reza dos Tupi Guarani da aludida aldeia. Em alusão à alimentação, a minha interlocutora faz as seguintes considerações

Então, nossa alimentação, antigamente comia o cará-espinho, o nosso café, que a minha mãe sempre adoçava era com banana madura. Ela assava a banana, colocava na caneca, aí pnhava o café e amassava pra ficar doce e a gente tomava. Então, mais era o peixe, banana. Comia o peixe com banana, fazia paçoca, comia com inhame. Não tinha esse negócio de macarrão, essas coisas. O arroz quando a gente plantava, colhia e socava no pilão. O suco era da jussara, né. A gente colhia a semente, a minha mãe pnhava na vasilha, socava, pnhava água, coava e a gente tomava. Aí depois que foi aparecendo os jurua né que foi levando lá macarrão e essas coisas... é, assim, bolacha, essas, foi levando, que a

gente já não... não tinha nada assim. Antes era a comida natural, que nós plantava. Plantava o feijão, o milho. A minha mãe socava pra fazer uma polenta, um cuscuz, a manema. A minha avó fazia bastante manema. Não ficava sem a manema. A manema é da mandioca. É uma farinha, mas ela é escura. Em Peruíbe tem pra vender manema. E sal não tinha. Açúcar era difícil, adoçava com banana ou cana. O mel também, o meu pai tirava (Nambi, Aldeia Djaiko Aty, 2014).

Na sequência, o que se pode extrair desse cenário que acabei de descrever é que o cotidiano nos postos indígenas não era exatamente o que propagava o Estado. O que tais documentos demonstram é uma realidade marcada pelo controle do Estado sobre o modo de vida indígena, bem como as reações destes últimos.

O fim do SPI e a instituição da FUNAI

O SPI foi desativado em 1968, isto após denúncias de irregularidades e atentados contra os povos indígenas serem postas às claras pela Comissão de Investigação do Ministério do Interior, conduzida pelo Procurador-Geral Jáder Figueiredo Corrêa³⁷, nomeado pelo General Abulquerque Lima, então Ministro do Interior. Neste documento, que contém mais de 7.000 páginas, foram revelados os crimes cometidos pelos agentes do Estado contra os indígenas. Embora possa soar estranho que uma investigação como essa, que denunciava as atrocidades de uma instituição do Estado brasileiro, tenha ocorrido em pleno regime ditatorial³⁸, o motivo de que tal história tenha

³⁷ Embora outras comissões também foram instauradas quatro Comissões Parlamentares de Inquérito (CPIs) no Senado (a CPI de 1955) e, na Câmara, as CPIs de 1963, 1968, 1968 e 1977 (CNV, 2014).

³⁸ No ano de 1964, era delicada a situação política do país. Afinal, um golpe civil-militar, cujos sinais se faziam notar muito antes, havia sido deflagrado contra o governo de João Goulart em menos de 24 horas. Pois, na tarde do dia 31 de março, tropas da 4ª Infanteria do Exército, de Juiz de Fora, tendo apoio de Magalhães Pinto, então governador de Minas Gerais, chegaram ao Rio de Janeiro com a intenção de depor o presidente da República. Logo em seguida, as tropas de São Paulo e do Rio de Janeiro aderiram ao movimento. Concomitantemente, os governadores dos estados do Sul, Mato Grosso e Goiás declararam apoio aos golpistas. O único que não aderiu foi o governador de Pernambuco, Miguel Arraes. Em contrapartida, Goulart, com a esperança de resistir por meio do apoio de setores do Exército, dirigiu-se para Porto Alegre. Embora o presidente estivesse em solo brasileiro, o senador Auro de Moura Andrade declarou a vacância da Presidência. Diante da conjuntura do momento – a ampla adesão dos militares, de setores conservadores da Igreja Católica, juntamente com empresários e políticos opositores e mais o apoio dos EUA –, o presidente brasileiro deixou o país e se dirigiu para o Uruguai. Na manhã do dia 1 de abril de 1964, o golpe civil-militar já estava posto (GASPARI, 2002; FICO, 2004). Assim, instalado o golpe, uma ditadura se arrastou por 21 anos no país, o que certamente foi um dos momentos mais conturbado e sombrio de nossa história. Afinal, com os direitos constitucionais suspensos, por meio de Atos Institucionais, houve perseguições, prisões, desaparecimentos e mortes daqueles que faziam oposição ao regime ditatorial. No caso dos povos indígenas, a situação não lhes foi diferente.

emergido se deve a entrevista que o General Abulquerque Lima concedeu, após a entrega do relatório final da Comissão de Investigação (DAVIS, 1978).

Assim, através do Relatório Figueiredo, como ficou posteriormente conhecido, ficamos sabendo que o Estado brasileiro³⁹, em nome do progresso, favoreceu grandes projetos rodoviários, de mineração e de pecuária, o que resultou no esbulho das terras indígenas que, por sua vez, provocou à tortura, o desaparecimento de crianças e a dizimação de aldeias inteiras por meio de envenenamentos, transmissão proposital de varíola, gripe e sarampo e até o uso de *napalm* e dinamite (DAVIS, 1978). Afora isso, o relatório produzido pela Comissão Nacional da Verdade (2014) indica outra prática cometida pelos funcionários do SPI que expediam pareceres oficiais que atestavam a não existência de indígenas nas terras pretendidas pelas autoridades governamentais, empresários e fazendeiros. Logo depois, passaram muitos fazendeiros, madeireiros e especuladores de terras a expulsar ou exterminar os indígenas através da contratação de milícias de pistoleiros. À título dos acontecimentos, isto remete as táticas de expolição que eram praticadas durante o tempo em que vigorou os aldeamentos e missões durante a Colônia e Império, bem como aquelas encontradas no começo do século XX com a contratação de milícias de bugreiros por parte de fazendeiros e altos funcionários das Estradas de Ferro.

Conforme os dados levantados pela referida CNV (2014), foram 8.350 indígenas mortos durante o período correspondente a 1946 e 1988. Todavia, consta no relatório produzido pela Comissão que o número pode ainda ser superior ao que foi apresentado. Logo abaixo, reproduzo um trecho do Relatório Figueiredo⁴⁰

É espantoso que existe na estrutura administrativa do País, repartição que haja descido a tão baixos padrões de decência. E que haja funcionários públicos, cuja bestialidade tenha atingido tais requintes de perversidade. Venderam-se crianças indefesas para servir os instintos de indivíduos desumanos. Torturas contra crianças e adultos, em monstruosos e lentos suplícios, a título de ministra à justiça. [...] Para mascarar a hediondez desses atos invocava-se a sentença de

³⁹ Segundo Davis (1978), a região Norte do país era o principal interesse dos governos militares. Pois, sob a alegação de que seria preciso “ocupar” a Amazônia, como consta no Plano de Integração Nacional (PIN). Foram então abertas estradas (particularmente a Transamazônica e a BR 163, de Cuiabá a Santarém, além da BR 174, 210 e 374), cujas margens seriam assentadas 100 mil famílias, em mais de 2 milhões de quilômetros quadrados de terras expropriadas.

⁴⁰ Por 45 anos este relatório, que foi produzido pelo Procurador-Geral Jader Figueiredo Corrêa, foi considerado como perdido. Em abril de 2013, veio à tona após ter sido encontrado por Marcelo Zelic, historiador e vice-presidente do grupo Tortura Nunca Mais, de São Paulo, e coordenador Projeto Armazém da Memória. In. CANEDO, F. “A história que o Brasil escondeu”. *Jornal Estado de Minas*, disponível em <http://www.docvirt.com/docreader.net/DocReader.aspx?bib=DocIndio&PagFis=7770>.

um capitão ou de uma polícia indígena, um e outro constituídos e manobrados pelos funcionários, que seguiam religiosamente a orientação e cumpriam cegamente às ordens. [...] Nesse regime de barão e cutelo viveu o SPI muitos anos. A fertilidade de sua cruenta história registra até crucificação, os castigos físicos eram considerados fato natural nos Postos Indígenas (MUSEU DO ÍNDIO. RELATÓRIO FIGUEIREDO, 1967, p. 2-3).

Desta feita, após a divulgação do Relatório Figueiredo, o antropólogo Shelton H. Davis (1978) relata que vários observadores estrangeiros vieram ao Brasil para averiguar a situação em que viviam os indígenas. Como resultado, muitos desses observadores produziram outros documentos que confirmam as denúncias de que, por exemplo, agentes do SPI e latifundiários haviam usado armas biológicas e convencionais para exterminar aldeias indígenas. Este é caso do relatório produzido pelo médico Patrick Braum, funcionário do Departamento Francês dos Territórios de Ultramar, e que foi publicado no *Medical Tribune and Medical News* (Nova Iorque). Seguindo nessa mesma perspectiva, o jornalista britânico Norman Lewis, em artigo publicado em 1969 no *Sunday Times* de Londres, denunciou as relações estreitas entre os funcionários do SPI com latifundiários e especuladores no que se refere a roubos, escravidão e assassinatos de indígenas.

No caso dos postos indígenas localizados em São Paulo, conforme as informações contidas no Relatório Figueiredo (1967), havia sete postos indígenas em atividade: Rio Branco, José de Anchieta (Bananal), Carvalho Pinto (Itariri), Índia Vanuíre, Capitão Kenkrá, Icatu e Capitão Iakri. Consta ainda que muitos dos servidores públicos foram acusados de praticar inúmeras violências contra os indígenas. Em Vanuíre e Capitão Iakri, por exemplo, pesam as seguintes acusações sobre um funcionário do SPI, cujo nome é Itamar Simões. No citado documento podemos ler

[...] vende aos índios tudo o que recebe para o Pôsto e cobra deles até passagem nos carros do SPI, não dá aulas, [...] que escravizou por dois (2) anos os índios Manuelzinho da tribo GUARANY do Posto Capitão Iakri; que arrendou todas as terras do Posto chegando as cêrcas cortar o terreiro das casas indígenas; que manda o índio amanhar as terras arrendando-as em seguida a terceiros sem indenizar os silvícolas; que existe denúncia contra a mesma feita pelo funcionário João Cangussu (MUSEU DO ÍNDIO. RELATÓRIO FIGUEIREDO, 1967, p.232)

Entre outras acusações, as fontes reunidas no Relatório Figueiredo (1967) também indicam que, por 30 anos, existiu no Posto Indígena de Icatu uma cadeia voltada para indígenas que

vinham de várias partes do país⁴¹. O documento escrito por Joaquim Fausto Prado, chefe da 5ª Inspeção Regional, e endereçado ao inspetor Érico Sampaio, comprova tal constatação. Podemos verificar em tal documento a seguinte informação

[...] II – Tendo recebido queixa do Snr. Inspetor Itamar Simões sobre a constante insubordinação do mestiço João Umbelino, peço-vos informeis a procedência do mesmo, quando veio cumprir pena nesse Posto, e quando tempo esteve detido. Outrossim, quantos índios permanecem ainda detidos nesse Posto, e há quanto tempo; isto é, os que não se acomodaram aí e desejam voltar a seus Postos, e se já completaram o tempo regimental, afim de que seja providenciado o regresso a seus Postos de origem, evitando dessa maneira sobrecarga de despesa com assistência aos mesmos.

III – Reitero a recomendação no sentido de serem empregados esforços para a captura do índio Pedro Henrique (MUSEU DO ÍNDIO. RELATÓRIO, 1948).

Nos arquivos do Museu do Índio, deparei-me com outra informação na qual consta a que um funcionário do SPI é acusado de corrupção. Nesta fonte primária, de autoria desconhecida e encaminhada para José Maria da Gama Malcher, então diretor do SPI, está escrito que um servidor, chamado Iridiano, havia fraudado tabelas dos gastos do Posto Indígena de Peruíbe em 1953. Ora, como aponta o desconhecido autor desta carta, o P.I. de Peruíbe não tinha sede, escola e funcionário durante muito tempo (MUSEU DO ÍNDIO. CARTA, 1953).

Assim, diante dos fatos, o SPI é então extinto. Em seu lugar é criada a Fundação Nacional do Índio (FUNAI). Dessa maneira, o Estado brasileiro reedita o discurso do qual consta que a finalidade da nova instituição é a proteção e integração dos povos indígenas à sociedade nacional. No entanto, o que se seguiu foi uma política indigenista repleta de contradições. Nas palavras de Davis e Menget (1981, p.40), a FUNAI daquele período carregava consigo uma política indigenista que “[...] falsifica tudo que é cientificamente conhecido sobre a natureza das relações índio-brasileiro ao longo dos quatro séculos, como também é um gritante e consciente afastamento dos princípios razoáveis e humanitários da política de Rondon.” E, conforme as informações da Comissão Parlamentar de Inquerito (1977, p. 14-15 apud CNV, 2014, p.208), a FUNAI

⁴¹Dentre as inúmeras denúncias apresentadas em tal relatório, consta a existência de presídios voltados para os indígenas. Dentre os casos denunciados, o que mais ficou conhecido foi o “Reformatório Agrícola Indígena Krenak” e a “Fazenda Guarani”, ambos situados, respectivamente, nos municípios mineiros de Resplendor e Carmésia. O Reformatório Krenak nasceu em 1965, após o SPI firmar um convênio com o Governo do Estado de Minas Gerais no qual este assumiria a incumbência de garantir a ordem e assistência às aldeias locais (CORRÊA, 2000; CARTA CAPITAL. POLÍTICA, 2013).

[...] segue, de certa maneira, a prática do órgão antecessor, o Serviço de Proteção ao Índio. Mas “moderniza” essa prática e a justifica em termos de “desenvolvimento nacional”, no intuito de acelerar a “integração” gradativa: absorve e dinamiza àquelas práticas, imprimindo-lhes – a nível administrativo – uma gerência empresarial (Renda Indígena, Programa Financeiro do Desenvolvimento de Comunidades, etc.). [...]

Nesse contexto político, muitas famílias Guarani não encontravam dificuldades em estabelecer suas aldeias junto a Serra do Mar do litoral paulista, e especuladores se dispunham a protegê-los, aparentemente, “[...] em troca de serem reconhecidos como senhores das terras ocupadas por eles.” (AZANNHA & LADEIRA, 1992, p.7). Sobre isso, em um dado trecho da carta de Deocleciano de Souza Nenê, chefe da 5ª Inspetoria Regional, a José Maria da Gama Malcher, diretor do SPI, que já reportei na primeira seção deste capítulo, revela tal prática. No excerto, o autor de tal missiva diz

[...] O senhor Romeu Muniz, é o Prefeito de Itariri, e já até foi servidor do SPI, segundo informações aqui obtidas, [...] corre contra ele um processo pela Secretaria de Agricultura, justamente sobre questões das terras que ele quer que os índios permaneçam, estando, por isso com a Secretária de Agricultura contraria a ele, que vale dizer, e reconhecer [...] (MUSEU DO ÍNDIO. CARTA, 1953).

Contudo, a partir dos anos de 1970, a situação dos indígenas que viviam no litoral paulista havia mudado com a construção da Rodovia Rio-Santos. Aliás, como anteriormente demontrei, as melhorias de acesso para a região tiveram início no começo do século XX, com a instalação da estrada de ferro. Mas, segundo Azis Simão e Frank Goldman (1950), o litoral paulista, a partir da década de 1950, com a abertura de estradas de rodagem e outras obras públicas – a Rodovia Padre Manuel da Nóbrega, a construção da Ponte Pênsil e, logo depois, a construção da Ponte José Menino, que liga São Vicente aos demais municípios da Baixada Santista –, passou a receber um significativo número de migrantes e turistas, sendo a principal característica destes últimos o turismo de final de semana ou as temporadas de verão.

O ESTADO DE S. PAULO — DOMINGO, 2 DE JUNHO DE 1946



Os encantos da vida de campo
estão à sua espera, no seu lote
em
Itanhaem

À maravilhosa natureza de Itanhaem reuniu incomparáveis atrativos para os que apreciam boas e fáceis pescarias, passeios pitorescos, ambiente rústico, tranquilo e restaurador. Os magníficos lotes à venda na linda praia de Perulbe — lhe oferecem a oportunidade ideal para desfrutar tudo isso, com sua família e perto de amigos que também poderão adquirir lotes. A Cia. Melhoramentos de Itanhaem lhe garante

todas as facilidades para a rápida construção da sua casa de campo. A viagem São Paulo - Itanhaem é feita em 2 horas, com fácil acesso para automóveis. Trens diários de Santos e ligação direta da Sorocabana, São Paulo - Itanhaem, em construção. Linha de ônibus de São Paulo. Ligação com a via Anchieta, planejada. Reserve o seu lote imediatamente, para garantir um recanto perto da praia.

PREÇOS E CONDIÇÕES DE PAGAMENTO:
Lotes a partir de 8.000 cruzeiros, com 10% de entrada e mais 60 prestações mensais, SEM JUROS.

OUTRAS VANTAGENS: valorização garantida. Três turmas, executando o arruamento, realizam de fato, o grande plano da estância balneária. Em Junho será iniciada a construção de moderníssimo hotel. Facilidades para a construção de casas de campo.



Terrenos da
ESTÂNCIA BALNEÁRIA de ITANHAEM
CIA. MELHORAMENTOS DE ITANHAEM

RUA FLORENCIO DE ABREU, 157 * 4º ANDAR * FONES: 3-2555, 3-4038 * 3-2555 * SÃO PAULO

CORRETORES AUTORIZADOS

TRANSAÇÕES IMOBILIÁRIAS
LIMA FARIA
Largo da Misericórdia, 73
4.º and. - 5/418 - Tel. 3-4765

PREDIAL BRAGANÇA
Rua Xavier de Toledo, 14
6.º and. - 5/606 - Tel. 6-3390

PALMA
CORRETOR DE IMÓVEIS
Rua Silveira Martins, 173 - 4.º
5/41 - Tel. 3-6068 e 2-2039

NACIONAL

Figura 4: Anúncio de jornal para venda de lotes de terrenos em Itanhaém, 1946.
Fonte: Jornal O Estado de São Paulo.

Logo, a especulação da terra é intensificada com a valorização das praias. Consequentemente, devido ao maior interesse da população da capital e interior pelas praias, a economia da cidade passa girar em torno do turismo. Aliás, o interesse pelas praias tem sua origem na Europa que, segundo Alain Corbin (1989), na segunda metade do século XVIII, quando os abastados passam a valorizar o banho de mar. Em São Paulo, após a Primeira Guerra Mundial (1914-1918), com a elevação do poder aquisitivo das famílias, sobretudo pela agricultura (café), comércio e indústria, aliado a difusão da ideia pela qual o banho de mar trazia benefícios à saúde, fizeram com que elevasse o número de turistas ao litoral paulista.

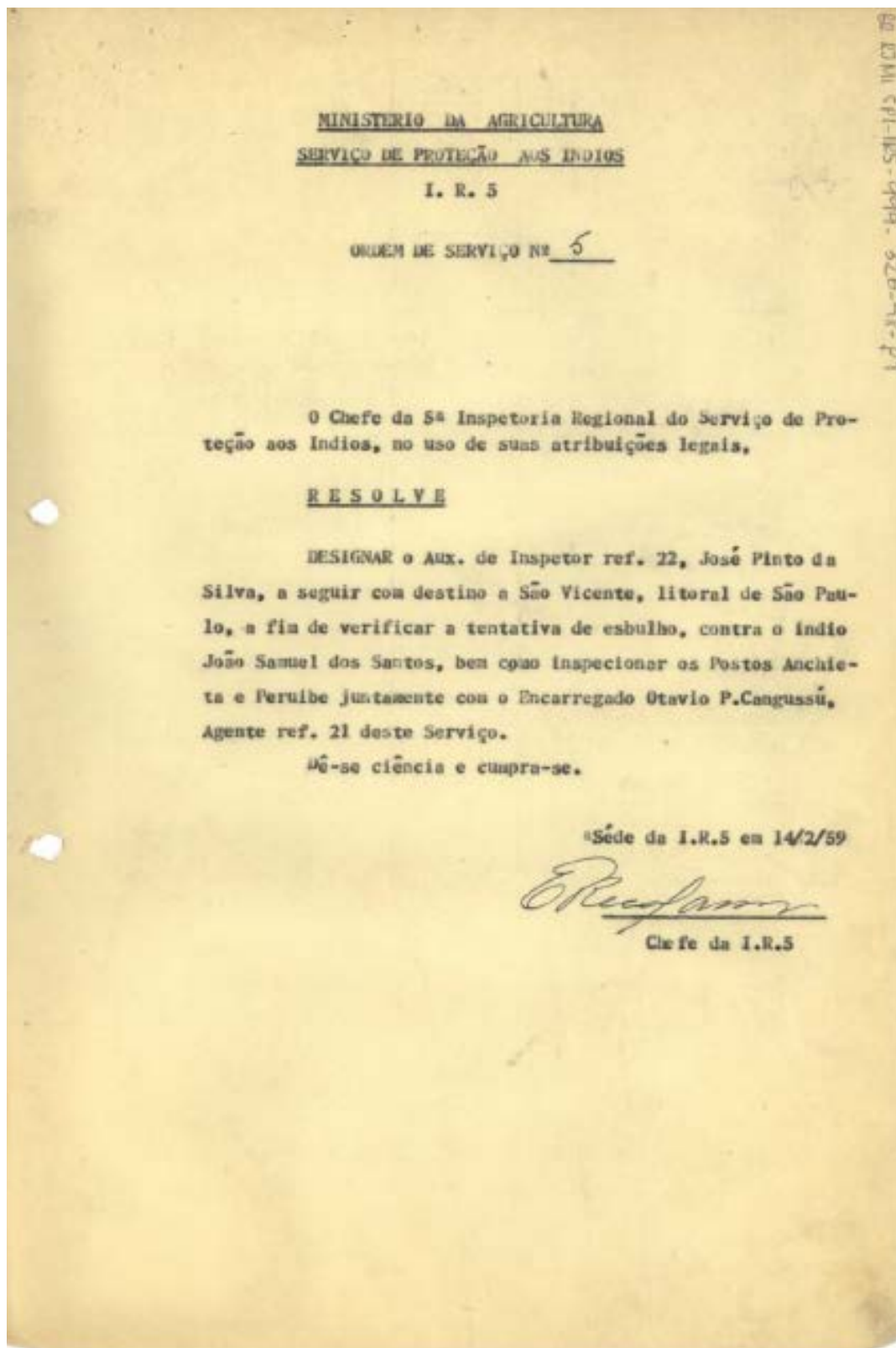


Figura 5: Ordem de Serviço que demonstra tentativa de esbulho das terras indígenas de Peruíbe, 1959.
Fonte: Museu do Índio.

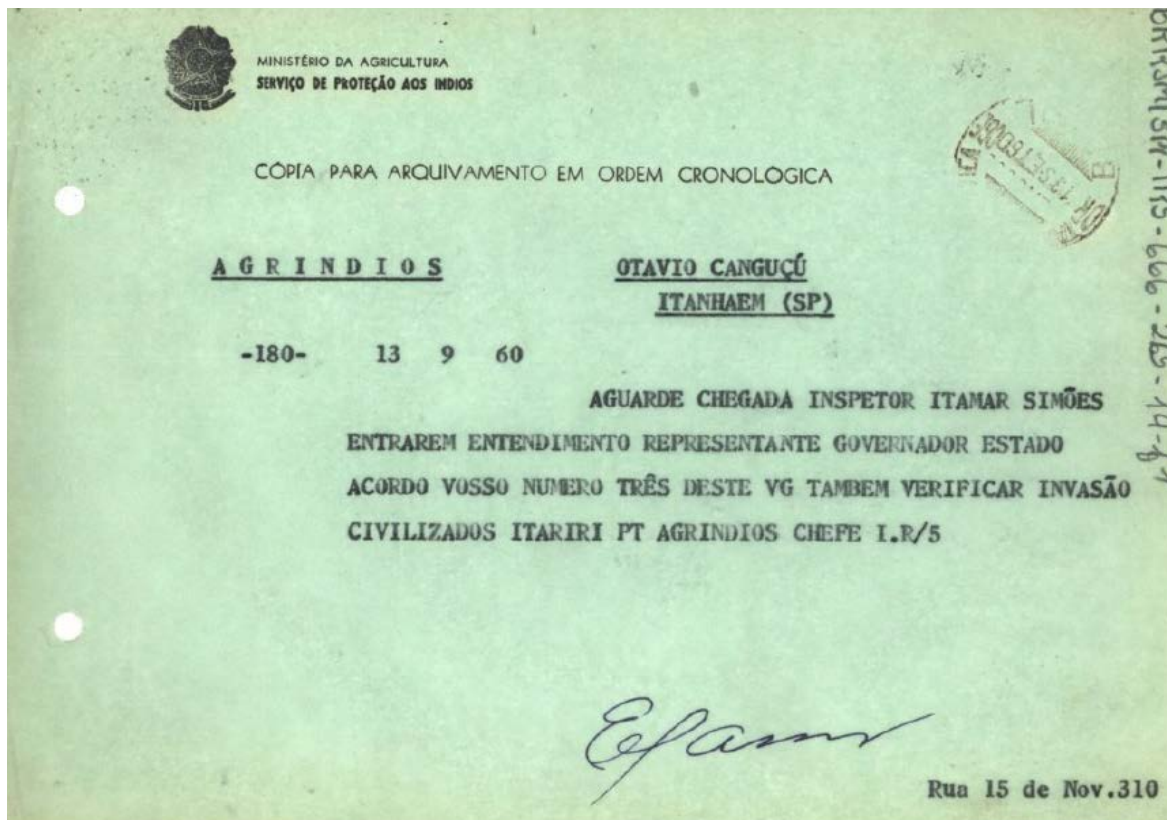


Figura 6: Telegrama cujo conteúdo informa a invasão das terras indígenas em Itariri, 1960. **Fonte:** Museu do Índio.

Como expressa Ladeira (2007), a nova conjuntura pode ser caracterizada da seguinte forma: 1) eram-lhes negados quaisquer direitos sobre as terras que ocupavam, isto porque eram classificados como nômades ou errantes, remanescentes de aldeias em extinção e que não “lutavam” por terra; 2) eram considerados “aculturados”⁴², como isso se afirmava que estavam

⁴² Nos anos de 1950, a antropologia cultural americana, sobretudo os trabalhos de Herskovits e Linton, alunos e herdeiros de Franz Boas, ressoava nas pesquisas desenvolvidas pela maioria dos etnólogos brasileiros. Conforme expressa Schaden (1969), a influência da teoria da aculturação se fazia presente, além dele próprio, nos estudos de Herbet Baldus, J. B. Watson, Eduardo Galvão, Charles Wagley, Darcy Ribeiro e Roberto Cardoso de Oliveira (Contudo, devemos fazer algumas ressalvas quanto a influência do culturalismo norte-americano no trabalho de Cardoso de Oliveira, uma vez que este é influenciado por autores como Fredrik Barth e Abner Cohen, que contribuíram com estudos sobre grupos étnicos. Detalharei mais essa discussão no capítulo seguinte). No caso de Schaden, essa perspectiva teórica estava presente nos estudos que desenvolveu sobre os Guarani. Estes, segundo o autor, em decorrência do antigo contato que vinham estabelecendo com os não indígenas, ofereceriam aos estudos antropológicos a possibilidade de se pesquisar os fenômenos da aculturação. E, afora tais possibilidades, as consequências do contato interétnico trouxeram a tais indígenas o que o autor denomina ser “[...] o problema da miscigenação” e “[...] as atitudes ambivalentes dos índios em face da população e da cultura ‘nacionais’, de um lado, e ao entrosamento ecológico e econômico com populações vizinhas e às respectivas formas de cooperação e competição, do outro” (SCHADEN, 1962, p.13). Já entre 1960 e 1970, os estudos antropológicos pertinentes aos Guarani que habitavam determinadas localidades do estado de São Paulo e região sul do país tornaram-se escassos. Conforme o levantamento bibliográfico feito por Meliá, Almeida Saul e Muraro (1987), os trabalhos realizados naquele período focalizavam apenas os Guarani da região sul do Brasil e do Paraguai. Este é o período pelo qual as pesquisas antropológicas de cunho estruturalistas eram então empreendidas, sobretudo nos estudos relativos às

integrados à sociedade nacional. De mais a mais, as áreas habitadas pelos Guarani passaram a ser alvo de cobiça e de sucessivas invasões. A propósito, um relatório do Serviço de Proteção ao Índio, datado em 1964, aponta a necessidade de se demarcar as terras da aldeia do Bananal, uma vez que as demarcações teriam propositalmente desaparecido e as terras foram, sucessivamente, invadidas e apropriadas por posseiros (MUSEU DO ÍNDIO. RELATÓRIO, 1964).



Foto 6: Jovem e crianças indígenas do P. I. José de Ancheita (Perufbe), 1965.

Fonte: Museu do Índio.

populações indígenas de língua jê e entre as de língua tupi-guarani, respectivamente aquelas que habitavam o Centro-Oeste e Norte do Brasil. Lembrando que os grupos Jê tinham despertado o interesse de Claude Lévi-Strauss já nos decênios de 1950 e 1960; posteriormente, entre 1967 e 1979, sob o apoio do Havard-Central Brazil Project, D. Maybury-Lewis, J. Lave, J. Bamberger, T. Turner e J. C. Crocker e, logo depois, Mellati e Roberto DaMatta desenvolveram suas pesquisas na região amazônica e no Centro-Oeste brasileiro. Posteriormente, tais pesquisas abriram caminho para os estudos de Manuela Carneiro da Cunha, Anthony Seeger e Viveiros de Castro nestas mesmas regiões (PEIRANO, 1999; VIVEIROS DE CASTRO, 1999).



Foto7: P. I. José de Anchieta (Peruíbe), 1965. **Fonte:** Museu do Índio.



Foto 8: Indígenas e o chefe do P.I. José de Anchieta (Peruíbe), 1965. **Fonte:** Museu do Índio.

Assim, carregando aonde iam a pecha de “aculturados”, integrados a sociedade nacional ou então que já não eram mais índios, muitos deles preferiram se embrenhar no interior das matas, outros permaneceram nas proximidades dos antigos aldeamentos/posto indígenas e, por fim, outros foram viver nas cidades. Este é o caso emblemático de algumas famílias indígenas que encontrei durante a minha estada em campo. Segundo alguns dos meus interlocutores – Dora, Pitotó e Guaíra –, após a morte de André Samuel, pai destes, a família decidiu sair da Aldeia do Bananal, em Peruíbe-SP, e passaram a morar em São Bernardo do Campo. Outros, como a família de Domingos Mirim, por motivos particulares, saíram da aldeia e foram morar em São Vicente. Para o próximo capítulo, tratarei o caso dos Tupi Guarani da T. I. Piaçaguera, particularmente da aldeia Tabaçu Rekó Ypy, cujos membros realizam uma empreitada do que eles consideram como “revitalização da cultura Tupi Guarani”. Desta forma, procurarei enfatizar alguns aspectos que considero importantes para o entendimento de tal ação política contemporânea desse grupo indígena.

Mas antes de encerrar, creio que seja necessário fazer algumas ponderações acerca do que foi apresentado no decorrer deste capítulo. Como vimos, através da expansão das fronteiras agrícolas sobre as cobiçadas terras indígenas, o Estado e a elite agrária paulista, sob o pretexto de proteger os índios, procurou limitá-los em pequenas porções de terra controladas e administradas pelo SPI e, mais tarde, pela FUNAI, através de um corpo de funcionários. E, com o propósito de integrar os índios à sociedade nacional, buscou-se transformá-lo em trabalhadores do campo por meio de uma educação escolar. Mas, ao lermos as entrelinhas das fontes primárias aqui reunidas, constataremos que tal integração se resumia a exploração dos indígenas, a expoliação de suas terras para fins agrários, de mineração e para a especulação imobiliária.

Para finalizar, acrescento também que os documentos indicam que, durante este período, os termos designativos utilizados pelos não indígenas figuravam entre os pares de oposição representados por “índio civilizado” e “selvagem”, “Guarani” e “Bugre/Kaigang” e, por fim, “índio aculturado/integrado” e “isolado/não integrado”.

Capítulo 3

Entre os Tupi Guarani: de volta ao campo

A renascença indígena

Não estamos brincando de índio (Itamirim, Aldeia Tabaçu Rekó Ypy, 2014)

Os capítulos anteriores a este versaram sobre os quinhentos anos de contato entre indígenas e não indígenas em São Paulo. Busquei construir meus argumentos com base em fontes primárias (cartas, relatórios, ofícios, etc.) e também nos estudos de autores que pesquisaram a história indígena no Brasil durante os períodos correspondentes à Colônia, Império e República. Tratei então de discutir nestes primeiros capítulos a complexidade das articulações contrastivas no emprego dos etnônimos “Tupi” e “Tapuia” e suas variações no tempo e espaço, bem como uma legislação indigenista e seus efeitos sobre o modo de vida dos povos indígenas. Neste último caso, desde o *Plano Civilizador* proposto e colocado em prática pelo padre inaciano Manoel da Nóbrega, o discurso oficial era de retirar os indígenas de uma condição de vida a qual consideravam como bárbara para a civilização. Com isso, tal política voltada para os indígenas possibilitaria às autoridades meios que poderiam controlar a vida daqueles, garantiria uma reserva de mão de obra e, por fim, facilitaria para fazendeiros e outros atores o acesso à terra.

Uma vez delineado o cenário histórico, é chegado o momento de aludirmos a um fenômeno social contemporâneo, isto é, o “renascimento indígena”. Procuo neste último capítulo ilustrar o caso dos Tupi Guarani da T. I. Piaçaguera, particularmente da aldeia Tabaçu Rekó Ypy, cujos membros realizam uma empreitada acerca do que eles consideram como “revitalização da cultura Tupi Guarani”. Procurarei nas próximas seções enfatizar alguns aspectos que tenho como importantes para o entendimento de tal ação política. E no que tange ao emprego da expressão “renascimento indígena”, declaro de antemão que esta é uma alusão que retirei do *Cultura na Prática*, de autoria de Marshal Salhins (2007). Pois, este autor lembra-nos que é no período histórico chamado Renascimento, que vigorou na Europa entre o final do século XIV e início do século XVII, que intelectuais europeus reinventaram suas tradições a partir dos valores da antiguidade greco-romana. Pois, os seus representantes, artistas e intelectuais que se autointitulavam herdeiros dos paradigmas culturais da Antiguidade greco-romana, defendiam que

se deveria retomar a tais valores sociais e culturais que foram abandonados após o domínio cristão que vigorou no continente europeu a partir do final do Império Romano e onde teve o seu apogeu no decorrer da Idade Média. Para estes atores, o período medieval seria apenas uma descontinuidade entre a Antiguidade e o tempo deles, a Modernidade (BURKE, 1999; SEVCENKO, 2008). Como destaca Marshall Sahlins (2007, p.509)

[...] um punhado de intelectuais e artistas nativos reuniu-se e começou a inventar suas tradições e a si mesmos, tentando fazer reviver o saber de uma antiga cultura que eles afirmavam ser uma realização de seus ancestrais, mas que não compreendiam plenamente, uma vez que, durante muitos séculos, essa cultura estivera perdida e suas línguas encontravam-se corrompidas ou esquecidas. Também fazia séculos que os europeus se haviam convertido ao cristianismo; mas isso não os impediu, nesse momento, de reivindicar a restauração de sua herança pagã.

E, como sabemos, a origem do Renascimento está na Península Itálica e difundiu-se por várias regiões europeias, influenciando as artes, a literatura, a ciência e a filosofia. Como assinala Klaas Woortmann (1997), o contexto da Renascença produziu uma nova cosmologia mediante a qual foi erigida através do amálgama das culturas greco-romana com a europeia. Podemos considerar que o mesmo foi feito no período medieval.

Por outro lado, a Idade Média é muito mais complexa do que poderiam supor os artistas e intelectuais humanistas do século XIV e XVII. Afinal, muito antes deles, os chamados “doutores da Igreja” buscavam em outras culturas novas perspectivas para fundamentar o pensamento do cristianismo católico. De tal sorte, pensadores como Tomás de Aquino e Agostinho foram os responsáveis em incorporar e adaptar o pensamento aristotélico e platônico aos ditames do catolicismo. Além disso, muitos elementos da cultura católica são releituras dos costumes de outros povos. Os monges, que ocupavam posições nas cortes, tentaram ressuscitar as artes do mundo antigo que tanto admiravam. Este, por exemplo, é o caso dos religiosos da Irlanda céltica e da Inglaterra saxônia que tentaram aplicar as tradições dos artífices nórdicos pagãos às tarefas da arte cristã (GOMBRICH, 1999)

Sendo assim, tanto os humanistas renascentistas quanto Agostinho e Tomás de Aquino produziram cada qual uma nova cosmologia ao se embasarem em signos culturais exteriores às respectivas culturas. Desse modo, na contemporaneidade, os intelectuais indígenas também estão a fazer o seu movimento de renascença cultural através da reinvenção de suas tradições.

Mas acresce enfatizar que, durante muito tempo, vigorou nos círculos acadêmicos ocidentais a premissa de que essa posição política de inúmeros povos indígenas não passava de “aculturação” ou decadência. Nesse sentido, parece haver aqui dois pesos e duas medidas quando analisados tais casos. Como destaca Sahlins (2007), intelectuais e artistas renascentistas reinventaram tradições a partir do fazer reviver um saber de uma antiga cultura que eles julgavam ser uma realização de seus ancestrais. Porém, no caso de outros povos, a reinvenção de suas tradições é considerada decadente ou como prova da perda de sua cultura. Dessa maneira, desconsideram a ação criadora e quaisquer transformações que possam ocorrer no seio das sociedades indígenas.

Como indiquei noutro momento, a expectativa era de que os povos indígenas desapareceriam com o avançar do capitalismo, seja por meio do extermínio, a escravidão, a imposição da fé cristã e a miscigenação. Desta feita, foram inúmeros autores que, munidos de determinadas perspectivas teóricas, indicaram como iminente o fim dos povos indígenas. Dentre estes, lembremos de Martius (1845, p.2-4) que afirmava que o pesquisador interessado na história do Brasil deveria direcionar seus estudos nos “[...] elementos raciais formadores do povo brasileiro”, isto é “[...] a de cor cobre ou americana, a branca ou a caucasiana, e enfim a preta ou etiópica”, perguntava-se as causas que levaram os indígenas “[...] a esta dissolução moral e civil, que neles não reconhecemos senão *ruínas de povos?*”, a qual respondia que a causa estaria na própria alma indígena, isto é, o fator residia no estágio psicológico cognitivo comparável ao das crianças.

E, como bem observa Ronaldo Vainfas (1999), autores como Capistrano de Abreu, Nina Rodrigues, Silvio Romero, Euclides da Cunha e Oliveira Viana, entusiastas das teorias racialistas que vigoravam na época, viam a mestiçagem como sendo danosa à formação do país, pois consideravam-na como um fator desagregador do que um agente de coesão. Contudo, Gilberto Freyre (2006), ao retomar as ideias de Martius e seguindo a teoria culturalista americana, destacou em suas pesquisas a contribuição das três culturas⁴³ formadoras do Brasil. Todavia, o

⁴³ O autor de *Casa Grande & Senzala*, sendo aluno de Franz Boas, havia adotado o conceito de cultura e deixado de lado, embora não totalmente, o conceito de raça, que ainda estava em voga naquele período. Devo ainda acrescentar que o argumento pelo qual se considera a figura do mestiço como uma combinação harmônica das raças (negra, branca e indígena) não foi um argumento usado por Gilberto Freyre, mas sim de Mario de Andrade. Assim, o Brasil se constituía de diversas posições, heranças culturais que nunca se combinaram completamente. Elas se aproximam entram em contato uma com as outras, mas nunca perdem suas características definidoras. Assim, o autor a define pelo conceito de “antagonismos em equilíbrio” (BENZAQUEN, 1994, 2000; VAINFAS, 1999).

autor relega aos indígenas um segundo plano, pois os considerava mais difícil eles se adaptarem às novas condições socioeconômicas. Sobre isto, o autor escreve que

[...] a colonização europeia vem surpreender nesta parte da América quase que com bandos de crianças grandes; uma cultura verde e incipiente; ainda na primeira dentição; sem os ossos nem o desenvolvimento nem a resistência das grandes semicivilizações americanas. [...] A reação do domínio europeu, área de cultura ameríndia invadida pelos portugueses, foi quase a de pura sensibilidade ou contratilidade vegetal, o índio retraindo-se ou amarfanhando-se ao contato civilizador do europeu por incapacidade de acomodar-se à nova técnica econômica e ao novo regime moral e social. Mesmo quando acirrou-se em inimigo, o indígena ainda foi vegetal na agressão: quase mero auxiliar da floresta. Não houve da parte dele capacidade técnica ou política de reação que excitasse no branco a política do extermínio seguida pelos espanhóis no México e no Peru (FREYRE, [1933] 2006, p.158).

Finalmente, acrescento a teoria da aculturação, que se fez presente no Brasil a partir da década de 1950. Entre os antropólogos que utilizaram esse pressuposto teórico está Egon Schaden. No trabalho de Schaden (1962) é possível verificar a forma como ele via os Guarani, sobretudo aqueles que ficaram conhecidos por Nhandeva, eram “índios aculturados” e, sendo assim, estariam assimilados à sociedade nacional. Nesse caso, aculturação e assimilação estão inter-relacionadas. Esta, segundo o autor, ocorre por meio de um processo prolongado de contato que leva à transformação cultural; aquele, por sua vez, é definido como a perda cultural de um povo. De mais a mais, o autor defendia que a cultura indígena passaria a ser idêntica a nacional e, conseqüentemente, os seus membros se tornariam assimilados à sociedade envolvente.

Para serem assimilados, Cherobim (1986, p.86) comenta que seria preciso pressões aculturativas, isto é, “[...] o 'sistema cultural' envolvente venha a absorver – ou assimilar – o envolvido.” Quanto ao processo de integração, este autor considera que a aculturação dos Guarani não chega ao seu fim, neste caso, à assimilação, pois tal estágio implica não apenas a aceitação dos indígenas à sociedade nacional como se não fosse índio, isento de quaisquer estigmas, mas requer também do próprio nativo a renúncia de sua própria identidade étnica. Além disso, este antropólogo via como exemplo de aculturação os elementos simbólicos adotados pelos indígenas da aldeia do Bananal, pois esta seria “[...] uma tentativa de retorno às tradições seria uma busca compensatória para a descaracterização trazida pela aculturação.” Logo, isso faz com que rememoremos a classificação feita por Darcy Ribeiro (1996) para os povos indígenas

conforme o grau de contato com a sociedade nacional. Desta maneira, o autor cria e desenvolve a seguinte tipologia

1. Índios isolados;
2. Índios com contato esporádicos com a sociedade nacional;
3. Índios com contato permanente com a sociedade nacional;
4. Índios integrados à sociedade nacional.

Fica evidente que tal proposta é estabelecer uma linha classificatória que tem como indicador o grau de contato entre os grupos indígenas com a sociedade nacional. Assim, tal classificação tem numa de suas extremidades os povos isolados e, na outra ponta estão aqueles que historicamente estariam assimilados ou integrados. Neste último caso, o autor considera que os “índios integrados” serviriam como reserva de mão de obra ou como produtores de certos artigos para comércio. Se seguirmos essa tipologia, os Tupi Guarani da região costeira de São Paulo estariam situados entre o terceiro ou quarto itens criado pelo autor. Ademais, ele previa em seus estudos um futuro nada animador para os povos indígenas no Brasil. A estimativa de Darcy Ribeiro (1996) era de que tais povos não veriam a chegada do século XXI, pois estariam fadados ao desaparecimento graças à assimilação promovida pelo trabalho do SPI, e mais tarde FUNAI, ou pelo extermínio provocado contra esses povos e que tinha a anuência do Estado brasileiro.

Não é de causar estranheza tal afirmação, uma vez que os dados apresentados por Marta Maria Azevedo (2013 apud FUNDAÇÃO NACIONAL DO ÍNDIO, 2014), tabela 2, que traz informações significativas sobre a demografia das populações indígenas no Brasil (de 1500 a 2010). Pois, constata-se que, entre 1.500 a 1970, havia um decréscimo acentuado na população indígena. Logo, isso possibilita compreendermos o motivo pelo qual Darcy Ribeiro não era otimista no que se refere ao futuro dos povos indígenas no Brasil.

Aliás, esse “pessimismo sentimental”, como bem observou Marshall Sahlins (1997), tem marcado a Antropologia desde os primeiros estudos. Malinowski (1976, p.15), por exemplo, dizia que “[...] numa época em que os métodos e objetivos da etnologia científica parecem ter se delineado; em que um pessoal adequadamente treinado para a pesquisa científica está começando a empreender viagem às regiões selvagens e a estudar seus hábitos, estes estão desaparecendo ante nossos olhos.”

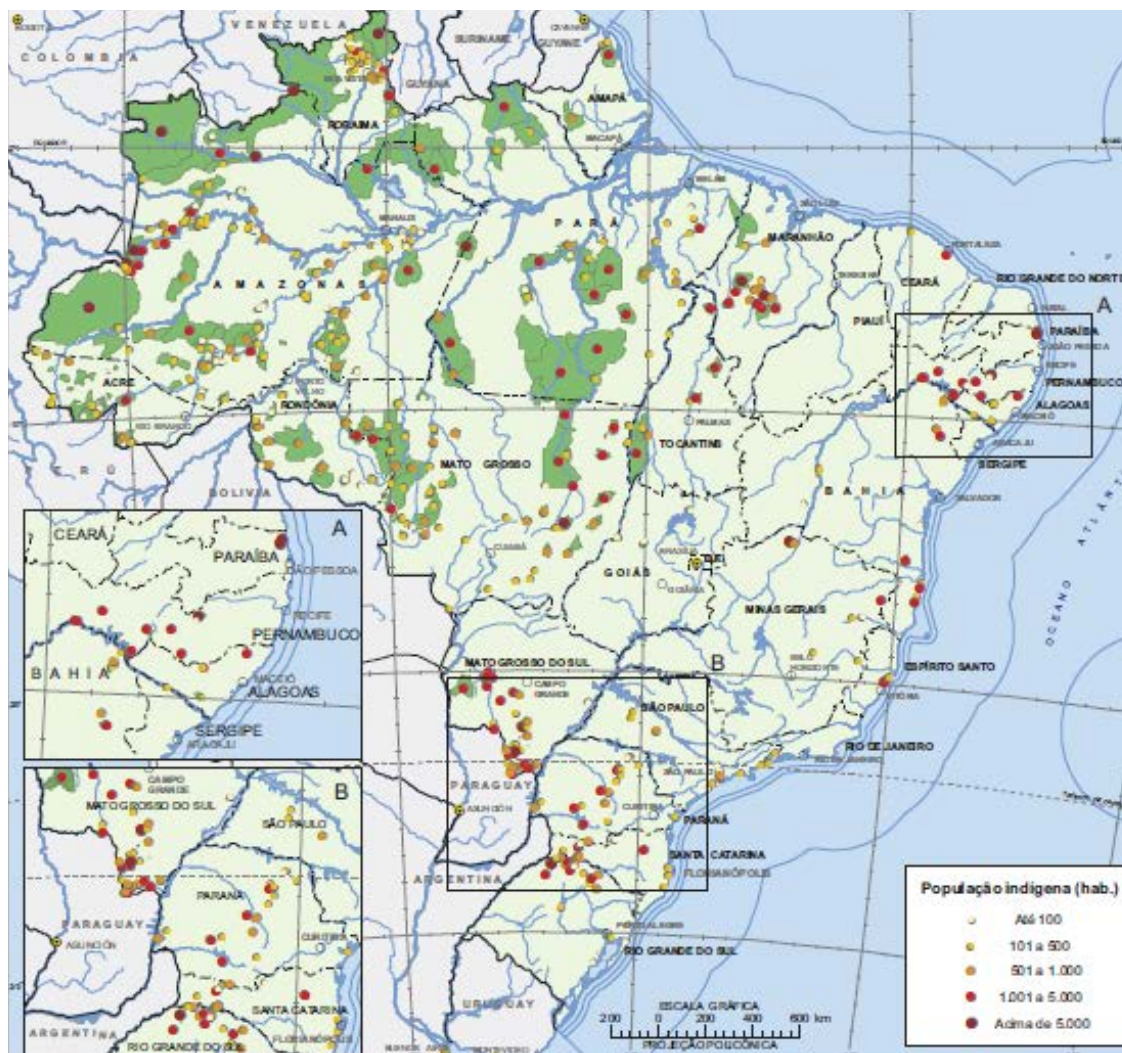
Tabela 2: Dados demográficos da população indígena no Brasil (1500-2010)

Ano	Pop. Indígena/Litoral	Pop. Indígena/Interior	Total	% pop. Total
1500	2.000.000	1.000.000	3.000.000	100,00
1570	200.000	1.000.000	1.200.00	95,00
1650	100.000	600.000	700.000	73,00
1825	60.000	300.000	360.000	9,00
1940	20.000	180.000	200.000	0,40
1950	10.000	140.000	150.000	0,37
1957	5.000	65.000	70.000	0,10
1980	10.000	200.000	210.000	0,19
1995	30.000	300.000	330.000	0,20
2000	60.000	340.000	400.000	0,20
2010	272.654	545.308	817.962	0,26

Fonte: Azevedo (2013 apud FUNAI, 2014).

Mas o que se pode ainda deduzir nos dados apresentados por Azevedo (2013 apud FUNAI, 2014) é que, a partir da década de 1980, houve uma retomada do crescimento demográfico da população indígena. Pois, nos anos 80 do século passado, o número total da população indígena no Brasil correspondia a 210.000. E já no primeiro decênio do século XXI, esse número saltou para 817.962 de indígenas.

E quanto à distribuição espacial dos indígenas, o Censo Demográfico de 2010 indica que estes estão localizados pelas regiões do país da seguinte forma: a região Norte possui o maior contingente, uma população indígena de 305.873 habitantes; logo em seguida vem a região Nordeste com 208.691 indígenas; o Centro-Oeste tem 130.494; já as regiões Sudeste possui 97.960 e o Sul 74.945 indígenas. Nestas duas últimas regiões, os estados de São Paulo e Rio Grande do Sul são aqueles que têm o maior número de indígenas em suas respectivas regiões (INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. CENSO, 2010).



Mapa 6: População indígena no Brasil. Fonte: IBGE, Censo (2010).

O Censo de 2010 estima que os falantes da família linguística que pertencem ao tronco Tupi é de 156. 073 pessoas. Dentre estes figuram os Guarani Tupi Guarani e Kaiowá com 67.523 pessoas (IBGE. CENSO, 2010). Já as estimativas da Siasi/Sesai (2012 apud INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL, 2014) apontam para 57.923 de origem Guarani vivem nos seguintes estados brasileiro: Rio Grande do Sul, Santa Catarina, Paraná, São Paulo, Rio de Janeiro, Espírito Santo e Mato Grosso do Sul. Logo abaixo, reproduzo uma tabela que indica as aldeias Guarani existentes no litoral e interior paulista.

Tabela 3: Aldeias e Terras Indígenas Guarani no estado de São Paulo

	Aldeia	Pop.	Etnia	Terra Indígena / assentamento	Município	Fonte
01.	Nimueñdajú	89	Guarani Nhandeva	Aranibá	Avai	Funai 2011
02.	Tereguá	45	Guarani Nhandeva	Aranibá (inclui tb 37 Terena)	Avai	Funai 2011
03.	Pyau	24	Guarani Nhandeva	Guarani Barão de Antonina	Barão de Antonina	Funai 2011
04.	Karuguá	82	Guarani Nhandeva	Guarani Barão de Antonina	Barão de Antonina	Funai 2011
05.	Tekoã Porã	32	Guarani Nhandeva	Itaporanga	Itaporanga	Funai 2011
06.	Peguaoaty	117	Guarani Mbyá	Tekoã Peguaoaty	Sete Barras	Funai 2011
07.	Itapu Mirim	20	Guarani Mbyá	Indefinida	Registro	Funai 2011
08.	Pindoty	121	Guarani Mbyá	Tekoã Pindoty	Pariquera-Açu	Funai 2011
09.	Tapy'i	30	Guarani Mbyá	Rio Branquinho	Cananéia	Funai 2011
10.	Takuarity	32	Guarani Mbyá	Antiga Jacaré'i	Cananéia	Funai 2011
11.	Pacurity	16	Guarani Mbyá	Ilha do Cardoso	Cananéia	Funai 2011
12.	Itaoka / Icapara II	7	Guarani Mbyá + Kaiowá (1)	Tekoã Itaoka	Iguape	Funai 2011
13.	Guaviraty / Sabaúma	44	Guarani Mbyá	Tekoã Guaviraty	Iguape	Funai 2011
14.	Itapuã / Icapara I	35	Guarani Mbyá	Tekoã Itapuã	Iguape	Funai 2011
15.	Jejty / Toca do Bugio	14	Guarani Mbyá + Kaiowá (1)	Tekoã Jejty	Iguape	Funai 2011
16.	Paraíso	23	Guarani Mbyá e Tupi	Indefinida	Iguape	Funai 2011
17.	Amba Porã	48	Guarani Mbyá	Tekoã Amba Porã	Miracatu	Funai 2011
18.	Jaikoaty	40	Tupi	Djaikoaty	Miracatu	Funai 2011
19.	Uruty	79	Guarani Mbyá	Tekoã Uruty	Miracatu	Funai 2011
20.	Capoeirão	34	Guarani Nhandeva	Itariri (Serra dos Itatins)	Itariri	Funai 2011
21.	Rio do Azeite	32	Guarani Nhandeva	Itariri (Serra dos Itatins)	Itariri	Funai 2011
22.	Bananal	31	Guarani Nhandeva	Peruíbe	Peruíbe	Funai 2011
23.	Piaçaguera	110	Tupi	Piaçaguera	Peruíbe	Funai 2011
24.	Tanyguá	43	Tupi	Piaçaguera	Peruíbe	Funai 2011
25.	Nhamandu-Mirim	74	Tupi	Piaçaguera	Peruíbe	Funai 2011
26.	Aldeinha	70	Tupi	Bairro	Itanhaém	Funai 2011
27.	Tangará	39	Guarani Mbyá	Indefinida	Itanhaém	Funai 2011
28.	Rio Branco	65	Guarani Mbyá	Rio Branco Itanhaém	Itanhaém	Funai 2011
29.	Itaoca I	40	Tupi	Itaoca	Mongaguá	Funai 2011
30.	Itaoca II	50	Guarani Mbyá	Itaoca	Mongaguá	Funai 2011
31.	Aguapeú	75	Guarani Mbyá	Guarani do Aguapeú	Mongaguá	Funai 2011
32.	Cerro Corá	15	Tupi	Guarani do Aguapeú	Mongaguá	Funai 2011
33.	Tekoã Itu	186	Guarani Mbyá	Jaraguá	São Paulo	Funai 2011
34.	Tekoã Pyau	76	Guarani Nhandeva	Jaraguá	São Paulo	Funai 2011
35.	Barragem / M. da Saudade	867	Guarani Mbyá	Guarani da Barragem	São Paulo	Funai 2011
36.	Krukutu	261	Guarani Mbyá	Krukutu	São Paulo	Funai 2011
37.	Tekoã Mirim	24	Guarani Mbyá	Tekoã Mirim	Praia Grande	Funai 2011
38.	Xixová Japuí / Paranapuã	51	Guarani Mbyá	Indefinida	São Vicente	Funai 2011
39.	Ribeirão Silveira	350	Guarani Nhandeva e Mbyá	Guarani do Ribeirão Silveira	Santos, S. Sebastião	Funai 2011
40.	Wutu Guazu / Renascer	39	Tupi	Indefinida	Ubatuba	Funai 2011
41.	Boa Vista	162	Guarani Mbyá	Boa Vista / Sertão Promirim	Ubatuba	Funai 2011

Fonte: Veiga (2013).



Mapa 7: Aldeias e Terras Indígenas no Estado de São Paulo. **Fonte:** Veiga (2013).

Mas tendo em mente a dinâmica da mobilidade dos grupos Guarani, as informações de Veiga (2013), contidas na tabela 3, como os dados do Censo 2010, devem ser trabalhados com cautela. Todavia, tais informações servirão ao menos para termos uma ideia aproximada do número de grupos Guarani e suas aldeias existentes hoje. Assim, ao comparar as informações contidas no capítulo anterior com os dados de Veiga (2013), constata-se que houve uma ampliação do número de aldeias Guarani e Tupi Guarani. Os dados apresentados pela autora indicam que, em 2011, eram 41 aldeias Guarani no estado de São Paulo. Todavia, vieram a se somar a estas mais duas aldeias Tupi Guarani. Reviro-me a aldeia Tabaçu Rekó Ypy (fundada em 2012) e a Karaí Mirim (em 2014), ambas situadas na T. I. Piaçaguera. Sendo assim, os Tupi Guarani habitam treze aldeias localizadas no litoral de São Paulo. E quatro são coabitadas com os Guarani. A supracitada tabela ainda aponta que nove são exclusivamente habitadas por famílias tupi guarani. Portanto, tendo por base essas informações estatísticas, podemos ter uma noção do número aproximando de índios Tupi Guarani e Guarani vivendo no estado de São Paulo.

Sem dúvida que inúmeros fatores contribuíram para que não se concretizasse as previsões de Darcy Ribeiro. Dentre estes, destaco a atuação dos movimentos indígenas e o apoio de setores da sociedade civil frente às reivindicações pertinentes aos seus direitos civis e sociais como cidadãos. O que, por consequência, foi concretizado com a Constituição Federal de 1988. Consequentemente, isso teve reflexos positivos no reconhecimento de suas identidades, na defesa e garantia de posse de suas terras e transformações no campo da educação e saúde.

Dessa forma, o Brasil vem se deparando com um fenômeno conhecido como “etnogênese” ou “retnização”. Pois, por muito tempo, os povos indígenas, seja por pressões políticas, econômicas e religiosas ou por terem sido despojados de suas terras e estigmatizados em função dos seus costumes tradicionais, foram forçados a esconder e a negar suas identidades como estratégia de sobrevivência. Este é o caso do fenômeno do “caboclisto” que, em sua relação de identidade com o “civilizado” constitui a ideologia de um momento de contato entre índios e regionais. Diante disso, eles amenizaram as agruras do preconceito e da discriminação. Mas, nas últimas décadas, muitos dos povos indígenas estão reassumindo e recriando suas tradições (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1972, 1976; LUCIANO, 2012).

Em vista disso, para entender o que vinha acontecendo no Brasil, uma vez que as explicações culturalistas sobre a aculturação não eram suficientes, determinados autores passaram a buscar esclarecimentos em outras paragens teóricas. Pois, segundo as palavras de Carneiro da Cunha (2009, p.236)

Uma maneira de colocar a questão é indagar-se sobre a substância da etnicidade, substância que já foi pensada em termos biológicos, quando se falava de raças e suas heterogeneidades. A noção de cultura veio substituir-se à de raça, dentro de um movimento que se quis generoso – e certamente o foi – mas que acabou transferindo à noção de cultura reificação semelhante à da noção de raça. [...] como cultura era adquirida, inculcada e não biologicamente dada, também podia ser perdida. Inventou-se o conceito de aculturação e com ele foi possível pensar [...] na perda da diversidade cultural e em cadinhos de raças e culturas.

Desde o início da década de 1960, Roberto Cardoso de Oliveira procurava compreender as relações interétnicas entre indígenas e não indígenas que se processava no Brasil. Conforme João Pacheco de Oliveira (1978), o trabalho de Cardoso de Oliveira tem por objetivo apreender o sistema interétnico em sua característica mais elementar, isto é, enquanto sistemas societários em interação. À vista disto, Cardoso de Oliveira (1976, p.1) entendia que o “contato interétnico”

seria nada menos que “[...] as relações que têm lugar entre indivíduos e grupos de distintas procedências, sejam elas nacionais, culturais ou raciais”.

Por conseguinte, tais relações estão centradas em antagonismos que o autor chama de “fricção interétnica”. Tal conceito pode ser entendido como um sistema interétnico constituído pelos mecanismos de articulação das unidades étnicas em contato e que se apresenta em permanente equilíbrio instável. Assim, uma evidência que o autor discute é a construção da identidade a partir da oposição entre os diferentes grupos humanos em contato. Cardoso de Oliveira (1976, p.23-24) ainda propõe três tipos de situações de contato

1. A que envolve unidades étnicas simetricamente relacionadas (como estão ilustradas em muitas das relações intertribais no Xingu);
2. A que envolve unidades assimétrica e hierarquicamente justapostas (como exemplificam as relações intertribais que tiveram lugar no Chaco no período à conquista e das quais se capta hoje formas remanescentes no sul de Mato Grosso);
3. A que envolve unidades étnicas assimetricamente relacionadas, mas presas a um sistema de dominação e sujeição (nas áreas de fricção interétnica ou como bem representam as relações entre índios e brancos na forma em que se dão em contextos coloniais, incluindo aí o do “colonialismo interno”).

Para Cardoso de Oliveira (2006, p.38), a identidade étnica

[...] agrupa, agrega, unifica, malgrado a diferença dos ecossistemas e, com eles, a presença de alguma variação cultural interna à etnia. Esse ajuntamento, assim, revela uma dinâmica nas relações sociais que aponta para o fortalecimento de elos étnicos, identitários, de forma a assegurar mecanismos autodefensivos em situações de conflito interétnico latente ou manifesto.

Certamente, as pesquisas de Cardoso de Oliveira se aproximam em muito do trabalho desenvolvido por Fredrik Barth, que, por sua vez, retomou e aprofundou as idéias lançadas por Max Weber para os grupos étnicos. Pois, para este sociólogo alemão grupos étnicos são

[...] aqueles grupos humanos que, em virtude de semelhanças no habitus externo ou nos costumes, ou em ambos, ou em virtude de lembranças de colonização e migração, nutrem uma crença subjetiva na procedência comum, de tal modo que esta se torna importante para propagação das relações comunitárias, sendo indiferente se existe ou não uma comunidade de sangue (WEBER, 1994, p.267).

Mas ao retornarmos ao pensamento de Barth, veremos que este autor define os grupos étnicos como uma forma de “organização social”, onde

[...] a autoatribuição de uma categoria é uma atribuição étnica quando classifica uma pessoa em termos de sua identidade básica, mais geral, determinada possivelmente por sua origem e circunstâncias de conformação. Nesse sentido organizacional, quando os atores, tendo como finalidade a interação, usam identidades étnicas para se categorizar e categorizar os outros, passam a formar grupos étnicos (BARTH, 2000, p.31-32).

De mais a mais, Barth (2000, p.32) afirma que, “[...] apesar das categorias étnicas levarem em conta diferenças culturais, não podemos pressupor qualquer relação de correspondência simples entre as unidades étnicas e as semelhanças e diferenças culturais.” De tal sorte, os grupos étnicos utilizam determinados elementos culturais para se diferenciarem uns dos outros.

Mas estamos a falar de qual cultura? Será o conceito antropológico de cultura ou aquela em que, em qualquer lugar do mundo, da floresta amazônica ao deserto australiano, vemos os mais distintos povos expressarem e reivindicarem para si suas culturas? Para discutir o assunto, reporto a definição feita por Carneiro da Cunha. A autora diferencia a cultura falada pelos indígenas com o uso de aspas; enquanto aquela a qual os antropólogos se referem e grafada sem o uso de aspas. Isto é, cultura sem aspas refere-se algo como a cultura “em si”, isto é, a cultura falada pelos antropólogos; e cultura com aspas significa “para si”, aquela que falam os indígenas (CARNEIRO DA CUNHA, 2009).

Outro autor que se detém sobre a temática é Sahlins (1998, 2007, 2008). Ao valer-se do encontro entre marinheiros britânicos e havaianos em meados do século XVIII, contribui para o debate quando propõe a possibilidade de determinar estruturas dentro da história e vice-versa. O que este autor sustenta é que as pessoas agem conforme as culturas as quais estão inseridas. Numa palavra, eles se organizam e reorganizam conforme as circunstâncias e os seus interesses provocados por um dado evento. Consequentemente, o capitalismo foi decisivamente moldado culturalmente por esses povos conforme o que lhes estava acontecendo.

Pode-se ver mais claramente que vários povos do planeta têm contraposto conscientemente suas culturas às forças do imperialismo ocidental. Assim, a cultura tem servido como antítese do processo colonial, uma vez que os povos a utilizam não apenas para marcar sua identidade, como também para retomar o controle do próprio destino. São processos de autoconsciência cultural, de exigência política, de povos reassumindo suas identidades e da apropriação das inovações

tecnológicas, de acordo com ordens cosmológicas específicas (SAHLINS, 1998). Então, além de se valerem da “cultura”, muitos povos indígenas passaram a adotar a categoria “mistura” como uma forma de explicar e diferenciar a formação de suas identidades étnicas. Autores como Dantas, Sampaio e Carvalho (1992 apud OLIVEIRA, 1998), mencionam o termo “mistura” como uma forma de caracterização, embora de forma estigmatizada, as populações indígenas do Nordeste. Conforme as palavras de tais autores

[...] a partir da segunda metade do século, sobretudo os índios dos aldeamentos passam a ser referidos, com crescente frequência, como índios “*misturados*”, agregando-lhes uma série de atributos negativos que os desqualificam e os opõe a índios “*puros*” do passado, idealizados e apresentados como antepassados míticos (DANTAS, SAMPAIO & CARVALHO, 1992 apud OLIVEIRA, 1998, p.6)

Assim como as palavras “cristão”, “quaker” e “anarquista”, que até então carregavam em si um sentido negativo e que, segundo o historiador George Woodcock (2002), passaram a ter um sentido positivo após serem adotadas por aqueles que recebiam tais designações, o termo “índios misturados” seria então assumido pelos “índios do Nordeste”. Portanto, os chamados “índios do Nordeste”, assim como povos indígenas de outras regiões (dentre estes estão os Tupi Guarani) assumiram o termo “mistura” ou “índios misturados”, cujo significado torna-se positivo para tais indígenas. Desse modo, o aludido termo passa a ser uma categoria nativa, a qual possui suas particularidades.

Os estudos de João Pacheco de Oliveira (1998) revelam que as populações indígenas da região Nordeste estavam estimadas na década de 1950 em dez etnias, mas em 1994 esse número saltou para 23 grupos étnicos. Destarte, o autor observa que vem se impondo nas últimas décadas um processo de etnogênese que abrange a emergência de novas identidades como a reinvenção de etnias já existentes. Nesse sentido, a expressão “índios misturados”, que podia ser encontrado nos relatórios em documentos oficiais, permite explicar valores, estratégias de ação e expectativas dos múltiplos atores presentes nessa situação interétnica. Já Peter Gow (1992, 2003), ao estudar os Piro do baixo Urubamba, afirma que estes também se declaram como indígenas de “sangue misturado”. Conforme suas palavras, a categoria nativa “mistura” refere-se ao colapso dos “tipos puros de pessoas” existentes no início da história através de casamentos e, além disso, o referido termo expressa que o parentesco é um produto histórico.

Por esta razão, as mudanças teóricas verificadas na antropologia possibilitaram uma melhor compreensão do momento em que se encontravam os povos indígenas. Afinal, a reinvenção e ressignificação de suas tradições – e não mais a “invisibilidade” perante a sociedade nacional – também se processavam através da adoção do conceito antropológico de cultura e a valorização da identidade étnica por meio da categoria “mistura”. Isto posto, fica fácil compreender a estratégia usada pelos Tupi Guarani, assim como outros povos, para assegurar os seus direitos. Porém, é necessário compreender a maneira como estes atores entendem e constroem a noção de “mistura” ou de “índios misturados”.

“Somos Tupi Guarani”

Como foi posto nos capítulos anteriores, os grupos Tupi e Guarani receberam várias denominações identitárias ao longo desses quinhentos anos de contato interétnico. Os Tamoio, Tupinambá, Tupiniquim e Tabajara eram denominados genericamente de Tupi, cujo habitat veio a ser posteriormente invadido pela colonização portuguesa na América; já os Guarani correspondiam aos Itatim, Carijó, Tapé, Guarambaré, etc., que viviam na área que passaria a ser conhecida por Paraguai. Para esta seção, focalizarei os estudos antropológicos que visam às denominações identitárias contemporâneas sobre os grupos Guarani.

A literatura antropológica expressa a existência de três subgrupos Guarani vivendo no Brasil que são conhecidos pelos etnônimos Mbya, Nhandeva e Kaiowá⁴⁴, sendo que a base de tais denominações está nas diferenças culturais e dialetais encontradas em cada um desses subgrupos. Afora os citados termos designativos, encontramos nas pesquisas antropológicas outras diferentes denominações que foram atribuídas para estes indígenas de língua tupi-guarani. Assim, os Nhandeva também já foram denominados como Apapokuva, Tañygua, Xiripá e Avá-Guarani; os Mbya foram chamados de Kaiwá, Tambeopé, Aputeré e Baticolas; e os Kaiowá, que, por sua vez, também foram conhecidos como Teiu, Tempekuá, Kaiwá (SCHADEN, 1974; LARAIA, 1986; IMUENDAJU, 1987; MELIÀ, 1987; LADEIRA, 2007).

⁴⁴ Embora haja outros etnônimos que vivem em outros países (Argentina, Bolívia, Paraguai e Uruguai) (LADEIRA, 2007).

Como anunciei a pouco, os trabalhos antropológicos indicam que cada um desses três subgrupos guarani como detentor de alguma diferença cultural e dialetal. Conseqüentemente, isso reflete na forma como cada um deles atribuem uma denominação para o outro. Assim, os Mbya não consideram o Kaiowá como povo Guarani, ao passo que estes preferem ser identificados apenas por Kaiowá – contudo, devo afirmar que, por questões estratégicas que visam o reconhecimento de suas terras, estes indígenas resolveram incorporar para si o etnônimo Guarani, ficando assim Guarani-Kaiowá. No Mato Grosso do Sul, os Nhandeva que vivem próximos aos Kaiowá são chamados por estes de Guarani. Por outro lado, em São Paulo, sobretudo na região litorânea, aqueles são identificados pelos Guarani como Tupi Guarani ou Xiripá. Neste caso, o uso do termo Xiripá se dá porque, antigamente, os homens Tupi Guarani utilizavam um tecido de algodão ou embira preso à cintura, passando entre as pernas (LADEIRA, 2007; MELLO, 2007).

Dos três grupos supracitados, o que chama atenção hoje é o caso dos indígenas denominados Nhandeva, que habitam algumas aldeias do Vale do Ribeira, litoral e interior de São Paulo⁴⁵ preferem ser identificados como Tupi Guarani, uma vez que tal etnônimo expressa uma origem calcada nos casamentos entre as parentelas Tupi e Guarani que entraram em contato ao longo da história (LADEIRA, 2007; MAINARDI, 2010; DAGANA, 2011).

Desta feita, a união de tais parentelas de ambos os grupos, que se deu por meio de casamentos que ocorreram no decorrer do tempo, é referida e explicada pela categoria nativa “mistura”. Por essa razão que os Tupi Guarani se apresentam a si próprios como “índios misturados”. Portanto, eles explicam sua origem através de um mito que contarei a seguir e que me foi passada pelo *morubixaba*⁴⁶ Pitu, da aldeia Tabaçu.

Os Tupi e os Guarani eram inimigos e viviam em constantes guerras. Na visão dos Tupi (Tupinambá), os Guarani eram fracos, uma vez que estes eram considerados por aqueles como passivos à dominação dos ywypory.⁴⁷ Dessa maneira, não era permitido o casamento entre os membros de cada uma das referidas etnias. A morte era a punição, caso descobrissem qualquer relação amorosa. Mas dois jovens, um Tupi e uma Guarani, resolvem enfrentar tal imposição por meio de encontros às escondidas. Não demorou muito para que as suas respectivas famílias

⁴⁵ Vide a relação de aldeias na tabela 3.

⁴⁶ É assim que os Tupi Guarani de tal aldeia preferem denominar seu líder. Com tal termo, conforme o que me foi explicado, eles estão mais interessados em ressaltar o lado Tupi de seus antepassados. Há, além desse termo, a expressão *moruque*, alíás é uma abreviação de *morubixaba*, também serve para designar o líder.

⁴⁷ Este é outro termo usado pelos Tupi Guarani para se referir aos brancos. A sua tradução é “verme da terra”.

e aldeias descobrissem o segredo do casal. Este, então, decidiu fugir e, conseqüentemente, os Tupi e Guarani empreenderam uma caçada contra o casal de amantes que logo são capturados.

Entretanto, no momento que iam ser mortos, Nhanderu surge e intervém na morte do casal. Os Tupi e os Guarani, então, ouvem da boca de seu “grande pai” que as brigas devem terminar, uma vez que ambos são irmãos. O casal então é poupado e o casamento é consentido. Todavia, eles são impedidos de residirem em qualquer uma das aldeias Tupi e Guarani. Por conta disso, o casal decide se embrenhar no interior da floresta. De tal sorte que, da união desse primeiro casal constituído por indivíduos Tupi e Guarani, surgem os primeiros Tupi Guarani.

Nesta história, é importante enfatizar que, se a compararmos com o que se tem registrado na literatura histórica e antropológica, veremos que há uma inversão quanto ao fato de qual grupo foi submetido ou não. Pois, segundo as observações de Ladeira (2007), os Guarani têm os Tupi Guarani como aqueles que se submeteram à política administrativa da chefia do posto indígena na época em que havia na aldeia do Bananal um posto indígena. Assim, ainda segunda a autora, os Guarani entendiam que a submissão dos índios aos Postos era responsável pelo alto grau de mestiçagem e pela perda de autonomia política.

Para tanto, os Tupi Guarani que habitam diversos *tekoas* no estado de São Paulo⁴⁸, como os outros dois grupos Guarani, são *nhandéva* pelo fato de que esse termo é empregado por todos os Guarani para incluir uma pessoa com quem se fala. Em contrapartida, há o termo *oréva*, que indica a pessoa a quem se fala é de outro grupo étnico. Todavia, eles não aceitam a denominação *xiripá* como etnônimo, uma vez que tal palavra carrega consigo uma conotação pejorativa, pois remete à ideia de serem “menos índios” ou de “não serem mais índios” (NIMUENDAJU, 1987; MAINARDI, 2010).

Assim como as populações indígenas de outras localidades do país – como aquelas localizadas no Nordeste do Brasil –, os Tupi Guarani encontraram na noção de “mistura” os argumentos necessários para se afirmarem como indígenas perante a sociedade nacional e outros povos indígenas. Perceberam então que o uso de tal etnônimo, tendo por base a “mistura”, como meio que explique a sua afirmação identitária pode contribuir na efetivação dos seus direitos sociais. Este foi, por exemplo, o caso quando precisaram comprovar que eram indígenas para reaver suas terras tradicionais.

⁴⁸ Vide a tabela 3, na página 141.

Aliás, gostaria de acrescentar os casos dos Chiriguano, dos Guaicuru e dos Terena para demonstrar que o princípio da “mistura” é semelhante àquele pelo qual conferimos entre os povos indígenas que descrevi ao logo desta seção. Embora haja semelhança, pelo menos no que tange a história de formação, com o que aconteceu com os Piro, com os grupos indígenas do Nordeste e os Tupi Guarani, não podemos se referir àqueles como “índios misturados”, uma vez que não fazem menção ao termo.

A história da formação dos Chiriguano tem sua origem no encontro de dois grupos ameríndios: os Chané, de origem aruwak, e os Guarani oriundos do Paraguai e Brasil. Conforme esses autores, os Guarani, em menos número que os Chané, dominaram-lhes politicamente e impuseram sua língua, cultura e se misturam a eles. Com isso, vieram a constituir os Chiriguano. Aliás, se consideramos que os efeitos trazidos pelas guerras entre diferentes grupos indígenas, como o rapto de mulheres e crianças, veremos que o processo de mistura já estava presente entre os muitos povos indígenas (COMBÉS & VILLAR, 2007).

Para os Guaicuru, segundo Lévi-Strauss (2014), os principais objetivos das expedições guerreiras empreendidas pelos Guaicuru seria a de angariar crianças. Segundo o autor, no início do século XIX, calcula-se que apenas 10% dos membros de um grupo guaicuru a eles estavam ligados pelo sangue. Já os Terena, Cardoso de Oliveira (1960) comenta que estes resultam da fusão dos diversos grupos Guaná (Layâna e Kinikináu e os próprios Terena).

Desta feita, as próximas páginas serão dedicadas à forma como os Tupi Guarani da aldeia Tabaçu Rekó Ypy pensam a respeito da categoria nativa “mistura”. Demonstrarei ainda que tal categoria possua uma importância para o pensamento político dos Tupi Guarani, bem como na construção de sua identidade.

As lógicas da mistura

O *mboraí* já havia cessado e fazia algum tempo que as crianças e certo número de adultos tinham se recolhido no interior de suas casas. Restavam apenas alguns que, sentados em silêncio ao redor da *tatavuruçu* (fogueira), deixavam-se entreter com a música que vinha do *mbaraká* (o violão guarani) de Indju e pelo chiado de dois ou três pedaços de madeira verde que relutavam em ser consumidas pelas labaredas do fogo. Pitotó, ao terminar o seu chimarrão, retirou uma

panela com água fervente da fogueira e depositou um pouco mais do fumegante líquido na cuia e disse ao passá-la para mim. “Vai mais um pouco de *kaá*, *txemôe*?” Sem cerimônias, aceitei. Afinal, a temperatura caíra muito naquela noite. Logo em seguida, enquanto sentia o chimarrão queimar minha garganta, ouvia aquele *txeramô*i dizer que o *kaá* não era conhecido pelos Tupi e que foi difundido entre eles através do contato com os Guarani. Assim, ele passou a prostrar sobre a maneira como o *kaá* foi introduzido na T. I. Piaçaguera.

A música do *mbaraká* de Indju, junto ao chiado da madeira verde ao fogo, servia como uma espécie de fundo musical para a fala de Pitotó. Dizia este que adquiriu o costume de tomar *kaá* durante o período que viveu entre os Guarani. Daí então o trouxe para sua gente. Todavia, percebi que são poucos entre os Tupi Guarani que bebem chimarrão ou, como eles preferem, *kaá*. Numa outra ocasião, Nambí, da aldeia Djaiko Aty, revelou que os Tupi Guarani que viviam no Bananal não tomavam chimarrão. Aliás, constatei que na aldeia Djaiko Aty apenas os mais jovens tomam a referida bebida.

Seguindo aquela premissa pela qual se afirma que um assunto leva a outro, aquela conversa que fazíamos em volta do fogo acabou incidindo para os casamentos que se processaram entre os Tupi e os Guarani no decorrer de suas histórias. Foi naquele momento que escutei os Tupi Guarani alegarem que sua origem étnica se sustenta a partir da união de parentelas Tupi e Guarani. Tal união é referida por eles próprios através da palavra *mistura*. Para exemplificar tal colocação, reproduzo mais uma vez as palavras de Guairá: “[...] os Guarani lá do Paraná e do Paraguai vieram pra cá e cada um deles foi casando com gente daqui [Tupi], se misturando. Entende? Daí surgiu a gente que é Tupi Guarani”.

Mas os documentos históricos, pelo menos aqueles que foram consultados e ao contrário do que Dantas, Sampaio e Carvalho (1992 apud OLIVIERA, 1998) encontraram nos registros relativos aos “índios do Nordeste”, não encontrei alguma menção aos termos *mistura* ou *índios misturados* que poderiam se referir aos Tupi Guarani. Conforme o que foi exposto nos capítulos anteriores, os indígenas que viviam nas aldeias do Bananal, Itariri e dentre outras, os descendentes dos chamados “índios aldeados”, eram denominados de “mestiços” e também conhecidos pelos termos Nhandeva, Guarani, Xiripá e outros nomes. Consta ainda que muitos

deles não eram reconhecidos como indígenas, mas sim identificados como caboclos e caiçaras⁴⁹ que também viviam na região.

Conforme o que foi anunciado no primeiro capítulo, a miscigenação e a mestiçagem serviram de base para os argumentos dos colonos e autoridades daquela época que ansiavam em apropriarem-se das terras dos aldeamentos, pois alegavam que não havia mais índios vivendo nelas ou que seus membros estavam inseridos à população local, tornando as terras passíveis de aforamentos. Afora isso, com o fim dos aldeamentos, a população indígena remanescente passou a ser incluída nas listas de povoação como pardos e brancos.

Nessa parte da região litorânea de São Paulo, ao que parece, o termo *índio misturado* tem sua origem na forma como os não indígenas e os Guarani se referem e aos Tupi Guarani. E estes, como já foi aludido, também se definem como *índios misturados*. Mas será que estes três atores sociais estão a falar da mesma categoria *mistura*? Será que a noção de *mistura* é comum para cada um deles? Ou se esses atores carregam consigo uma particular ideia sobre o determinado termo?

Sem dúvida que estes atores sociais não falam a mesma coisa. Afinal de contas, quando os não indígenas se referem aos Tupi Guarani como misturados isto significa que eles não reconhecem aqueles como índios. Isto porque eles entendem que indivíduos, cujos pais são brancos e indígenas, não podem ser denominados indígenas e tampouco brancos, mas sim como mestiços, caboclos, caiçaras, ou então são chamados de “índios de mentira”.

⁴⁹ Segundo Simão e Goldmam (1958), até a primeira metade do século XX, o termo “caiçara” não era conhecido na região de Itanhaém, e, certa parcela da população era identificada pelas denominações “tabacudos” e “praianos”. Os primeiros viviam mais no interior do continente e dominavam a pesca de rio, já os segundos viviam próximos à orla marítima e tinham certas noções em técnicas de pesca costeira. Sobre os “tabacudos”, o geógrafo Araújo Filho (1949, p. 18) afirma: “[...] há ainda, na zona, às margens dos rios que formam a bacia do Itanhaém, um tipo mestiço interessante, meio-caiçara, meio pirangueiro [2] e que é chamado de *tabacudo*. Vivendo à beira dos cursos d’água, mas rente à floresta, vale-se mais da caça que da pesca. Habita toscas choças de ramagens, às vezes construídas sobre estacas; possui sua piroga, com a qual via tirar nos alagados e brejais a matéria prima para sua mais importante indústria, a do fabrico de esteiras de taboa, extrai também o palmito e fabricava remos, gamelas, etc.”

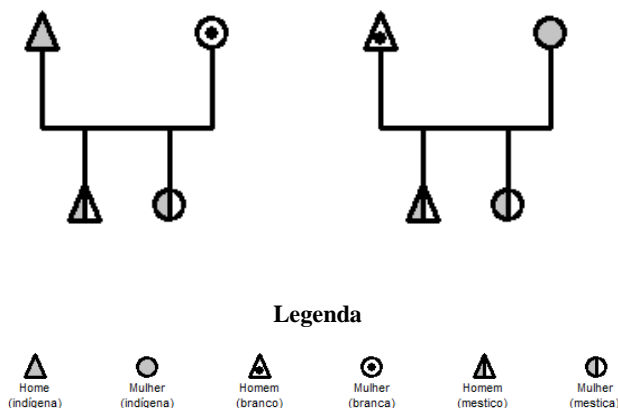


Figura 7: Átomos de parentesco que demonstram a noção de mistura, segundo os não indígenas.

O embasamento desta afirmação reside numa visão idealizada sobre o que é ser índio. Tal percepção está embasada em determinados signos que identificam como pertencente ao universo indígena. Na opinião dos não indígenas, o ato de andar nu, enfeitar o corpo com pinturas e adornos, portar arco e flecha, e dominar uma língua indígena são elementos que expressam que um indivíduo é realmente indígena. Por outro lado, o uso de roupas, dirigir um carro, possuir um telefone celular e falar a Língua Portuguesa demonstram que este não é mais indígena.

Na verdade, desde o período colonial, esses qualificativos têm marcado os contatos interétnicos entre indígenas e brancos. Pois, como observei no primeiro capítulo, as pinturas de Echkout, Índio e Índia Tupi, demonstram os signos que indicam a integração e assimilação de determinados desses grupos indígenas às atividades coloniais, uma vez que, ao mesmo tempo em que usam arco e flecha, cesto, vestimentas e produtos manufaturados que são representados na faca de metal. De mais a mais, temos também os qualificativos dados pelos não indígenas que identificavam alguém como “índios mansos” ou “índios civilizados” eram mais aceitáveis do que aqueles que denotavam a imagem de “índio bravo” ou “índio selvagem”. Quando, na contemporaneidade, os Tupi Guarani afirmam ser indígenas, rapidamente a sociedade nacional cobra os elementos que julgam ser pertencentes a um indígena.

A fala do dono da venda, sobretudo quando me disse que eu deveria ir para o Parque Indígena do Xingu “[...] conhecer índio de verdade”, e que ali só tinha “índio falso”, expressa tais colocações. Ou, como relatou Pitotó sobre um episódio pelo qual os atores envolvidos, um antropólogo e um político local, são amarrados a uma árvore e ameaçados de serem devorados

como faziam os antigos Tupinambá. O motivo de tal ameaça foi que o político vicentino havia colocado em dúvida à indianidade dos Tupi Guarani. Como expressa Pitotó

[...] ele não disse que a gente não era índio? Então, eu virei para um sobrinho meu e disse pra ele: “pega o prefeito e o antropólogo e amarra na árvore. Agora eles vão ver quem é índio aqui!”. O engraçado foi depois, quando o antropólogo, que era meu amigo, me perguntou se eu ia fazer aquilo mesmo. Coitado, ele é pequeno. Um graveto. Não tem carne nenhuma. Então eu virei pra ele e disse: “o fulano, faça o favor, você acha que eu ia te comer? Você quase não tem carne!”

Já os Guarani entendem que somente podem ser considerados indígenas aqueles cujos pais são Tupi e Guarani. Por outro lado, não são tidos como indígenas aqueles em que um dos pais é *jurua*. Estes são denominados como caboclos ou mestiços. Como me disse um indígena da Aldeia do Rio Branco, “[...] ah, eles são diferentes de nós”, “[...] casaram com branco!”.

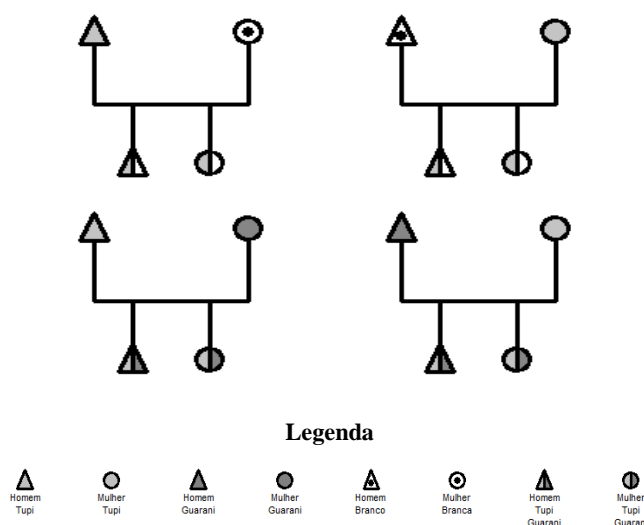


Figura 8: Átomos de parentesco que demonstram a noção de mistura, segundo os Guarani.

Quanto aos Tupi Guarani, a união entre indígenas, brancos e negros, pelo menos para alguns Tupi Guarani e embora haja homens e mulheres não indígenas vivendo entre eles, não é considerada a ideal. Sendo assim, muitos deles então consideram um problema o ingresso de homens e mulheres não indígenas, sobretudo os brancos, nas aldeias. Antigamente, segundo Guaíra, se uma índia casasse com um branco, ela teria que deixar a aldeia para morar com seu marido; por outro lado, caso fosse um índio que casasse com uma branca esta deveria viver na aldeia com seu marido.

A lógica de tal regra social residia na preocupação que os indígenas tinham em manter o controle da aldeia em suas mãos. Isto porque eles entendiam que o *jurua*, uma vez dentro da aldeia, passaria a querer mandar ou criaria dificuldades para os principais indígenas. Mas, nos dias de hoje, alguns Tupi Guarani informaram que o problema não está no fato de ser não indígena, uma vez que é bem-visto aquele ou aquela que assume e segue a cultura tupi guarani, mas sim no fato de não seguirem as regras socioculturais. Logo abaixo, temos um quadro que demonstra, através de átomos de parentesco, a maneira como os Tupi Guarani pensam a mistura.

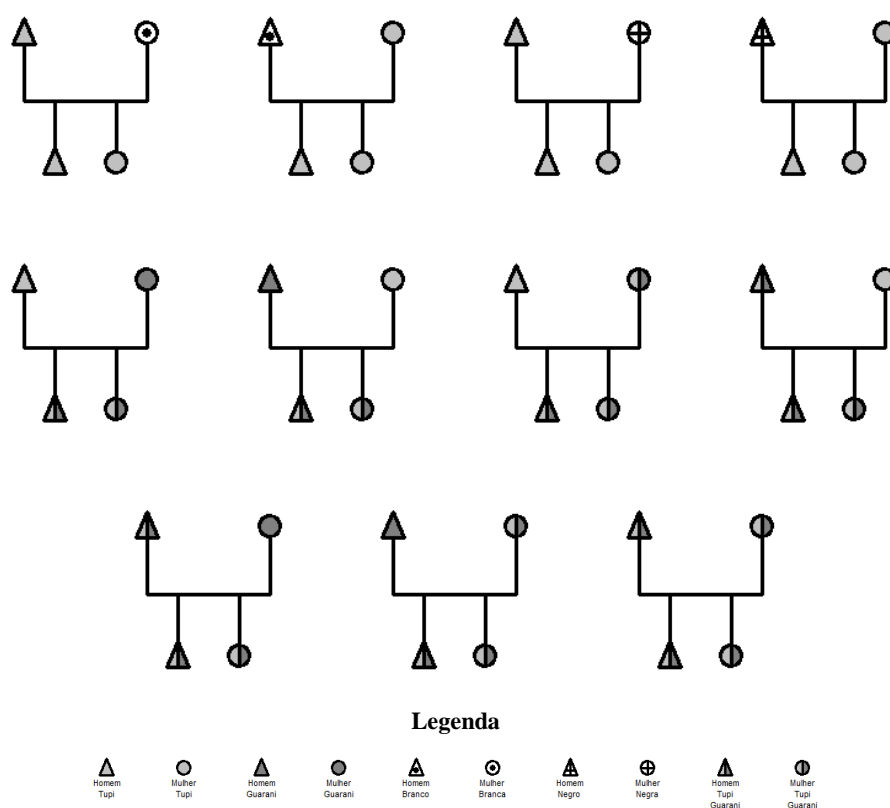
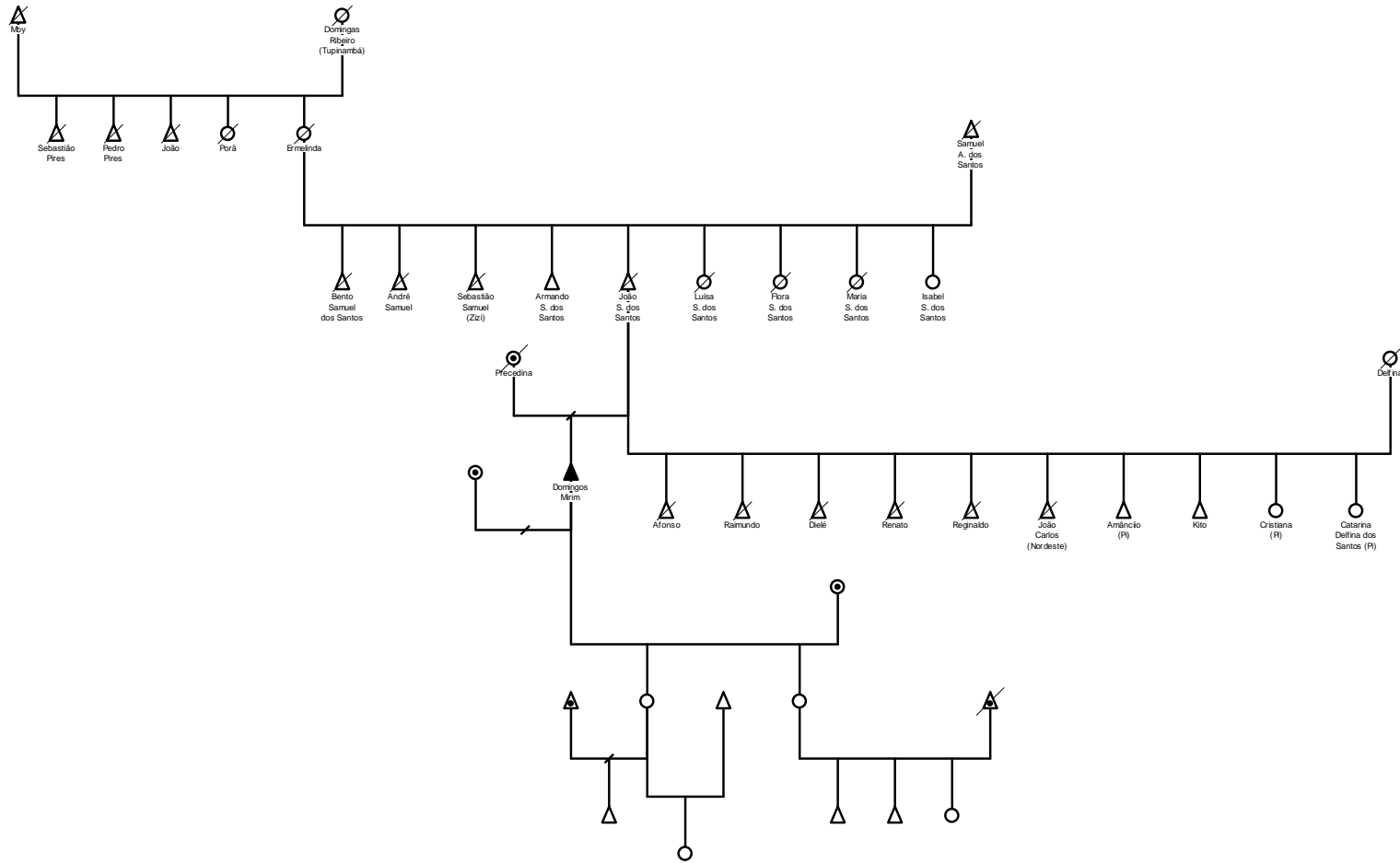


Figura 9: Átomos de parentesco que demonstram a noção de mistura, segundo os Tupi Guarani.

Na figura acima, percebe-se que, sobretudo nos quatro primeiros átomos de parentesco, dispostos na primeira fileira, a criança que nasce da união entre um indivíduo branco ou negro (homem ou mulher) e de outro indivíduo, sendo este indígena (homem ou mulher), será indígena. Isso pode ser visto no caso das famílias que reclamam para si uma exclusiva descendência Tupi. Nos demais casos, o que temos é a “mistura” de Tupi e Guarani que tem como resultado o Tupi Guarani. Pode-se então considerar que a categoria “mistura” só é aplicável para aqueles de

origem Tupi e Guarani. Ademais, os elementos étnicos “branco” e “negro” não são considerados na soma feita pelos Tupi Guarani.

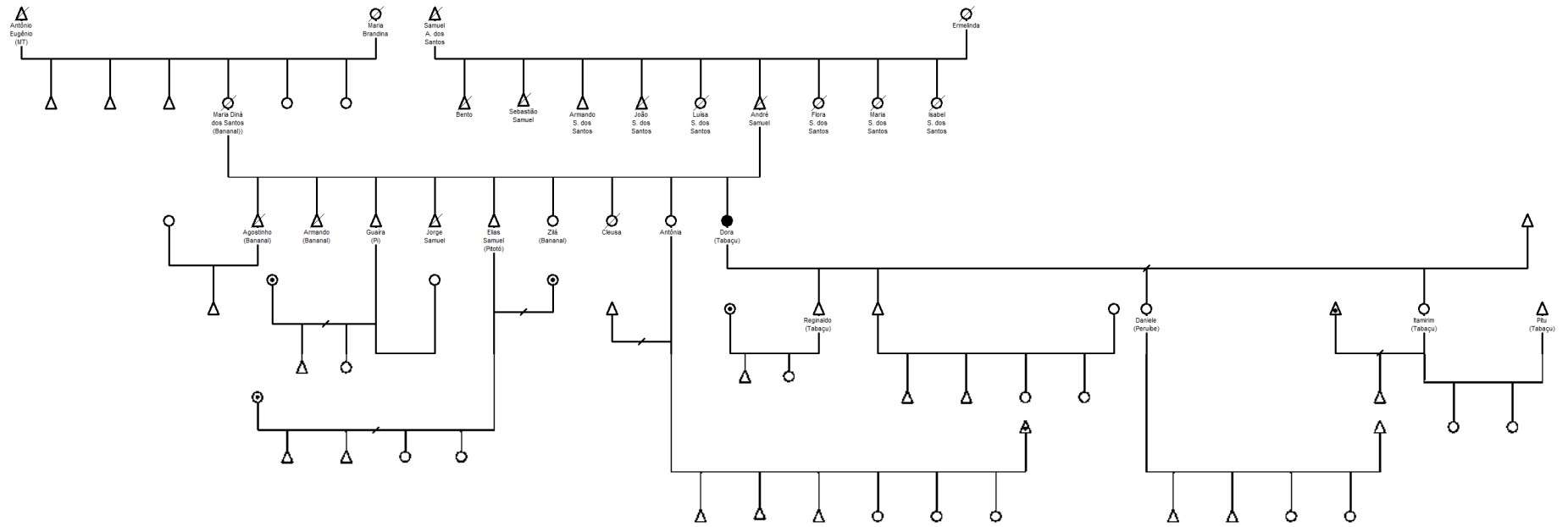
Enfim, é perceptível a existência de três concepções de “mistura”, sendo cada uma delas transmissora de uma mensagem que pode classificar se um indivíduo é indígena ou não, ou até mesmo sê-lo mais ou menos. Dessa forma, os Tupi Guarani foram então obrigados a demonstrar a sua autenticidade quanto indígenas, isto é, eles têm que reelaborar os signos para que sejam vistos como indígenas de fato. Daí a importância da categoria mistura tal como é compreendida por esses indígenas.



Legenda



Figura 10: Genealogia da família de Domingos Mirim, aldeia Piaçaguera.



Legenda

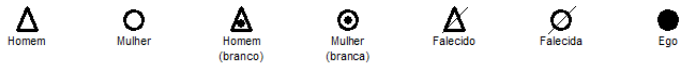
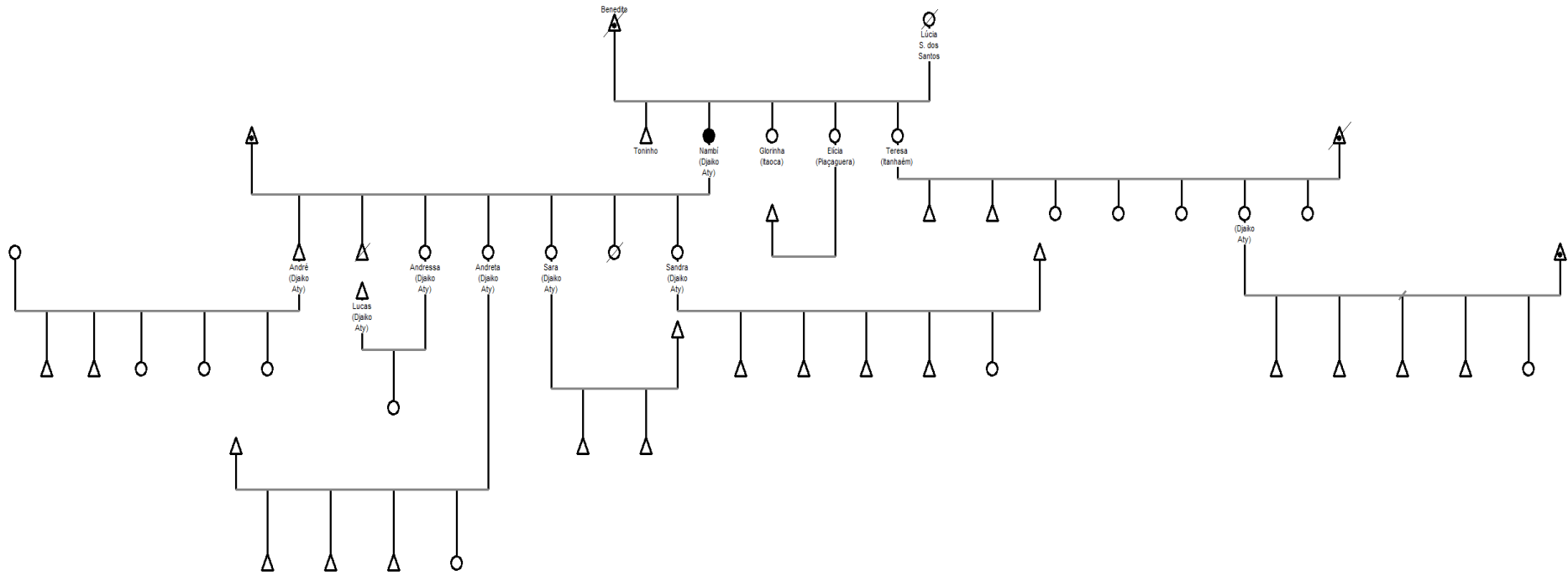


Figura11: Genealogia da família de Dora, aldeia Tabapu Rekó Ypy.



Legenda

- △ Homem
- Mulher
- △ (branco) Homem (branco)
- (branco) Mulher (branca)
- △ (com barra) Falecido
- (com barra) Falecida
- Ego

Figura 12: Genealogia da Família de Nambi, Aldeia Djaiko Aty.

Fica claro ainda que, ao contrário do que foi apresentado no primeiro capítulo, quando muitos dos chamados “índios aldeados” e “administrados”, ao tentarem fugir da violência cometida contra eles, valiam-se da estratégia de se autodeclararem brancos, os indígenas de hoje mudaram de estratégia e optaram em dizer que são indígenas através do etnônimo Tupi Guarani. Mas devo ainda acrescentar que tal afirmação identitária, que tem por base a “mistura”, passou por um processo de definição até chegar o que é hoje. Por essa razão que a identidade é sempre reelaborada. Isto pode ser verificado na fala do *txeramôe* Domingos Mirim

Lá no Rio, [Rio de Janeiro] A minha primeira mulher, que era italiana, não gostava que eu falava que sou mestiço. Teve um dia que um homem me perguntou se eu era índio. Eu disse que era mais ou menos. Pois papai era Tupi e minha mãe era branca. Disse que era índio misturado. Então, a minha esposa disse pra mim depois que não era pra falar assim não. Se perguntasse de novo, então eu devia responder que era índio sim e pronto e acabou.

Nesse sentido, a afirmação de Mirim confirma as transformações pelas quais passaram a noção de *mistura* no pensamento tupi guarani. Neste caso, temos, num primeiro momento, séculos XVI a XIX, uma concepção que buscava a invisibilidade e, noutro momento, a segunda metade do século XX em diante, um contexto marcado pela ênfase que se dá a categoria mistura como marcador social de diferença étnica. Nas genealogias acima apresentadas, que reproduz a linha de parentesco de algumas famílias Tupi Guarani, podemos verificar miscigenação de tal população.

Para os Tupi Guarani, a concepção de *mistura* guarda também algumas particularidades que merecem atenção. Neste caso, refiro-me a preferência de enfatizar um dos elementos culturais fundamentais para sua etnicidade. Isto é, eles podem ressaltar o seu lado Tupi ou Guarani. No decorrer da pesquisa de campo, pude notar que os Tupi Guarani da aldeia Tabaçu Rekó Ypy evidenciam mais o lado Tupi (Tupinambá, Tupiniquim) do que o Guarani. Por exemplo, eles usam o termo *morubixaba* para se referirem ao cacique⁵⁰; no modo como construíram a aldeia e sua *owguatsu*, cuja disposição é circular e a arquitetura da casa de reza é arredondada, não possui pregos, cordas sintéticas ou qualquer outro tipo de produto não natural. Além do mais, eles aboliram o *mbaraka* (violão de cinco cordas) e *rave’í* (rabeça) durante as celebrações religiosas.

⁵⁰Segundo Fausto (2010), o termo “cacique” vem de *kasik*, termo pelo qual os Taiano, população indígena cuja língua é Arawak que habitava as Antilhas, denominavam os seus chefes. Este termo foi apropriado pelos espanhóis ao tomarem contato com aqueles indígenas e criaram o neologismo *cacicazgo*, que servia para designar uma província subordinada a um “cacique”.

Isso talvez seja um indicativo pelo qual os Tupi Guarani, pelo menos no que diz respeito àqueles que vivem na Tabaçu, estejam hoje a valorizar ou colocar em evidência a sua etnicidade através dos signos culturais por eles considerados como Tupi (Tupinambá). Assim, se como estratégia de sobrevivência, os poucos remanescentes dos grupos Tupi que viviam na região vislumbraram com a chegada de outros grupos Guarani a possibilidade de manterem suas identidades indígenas. Hoje, os atuais Tupi Guarani, sobretudo aqueles da referida aldeia, procuram o outro lado da sua mistura étnica. Na próxima seção, darei mais detalhes sobre tal projeto de formação étnica.

Em outra aldeia, a Djaiko Aty, encontrei um indígena que é considerado pelos demais membros como mais Guarani do que Tupi. A explicação que deram foi pelo fato daquele ter passado sua infância entre os Guarani, embora seus pais e familiares sejam Tupi. Todavia, tal indígena se auto-denomina Tupi Guarani. Além disso, observei isto também na afirmação de Nambi, fundadora da aldeia Itaoca e Djaiko Aty, que se declara Tupi e que o etnônimo os indígenas da aldeia do Bananal, local onde nasceu e se criou, desconheciam até então o etnônimo Tupi Guarani. Assim, conforme minha interlocutora, muito dos indígenas do Bananal preferem ser identificados como Tupi.

Percebi ainda que os Tupi Guarani possuem categorias internas que são usadas para distinguir um Tupi Guarani do outro. Durante a minha permanência em campo ouvi muitos deles referirem a determinados parentes pelos termos “índios da floresta” e “índios da cidade”. De acordo com os meus interlocutores, o chamado “índio da floresta” é aquele que é considerado como “mais índio”; enquanto o “índio da cidade” é visto como “menos índio”, que perdeu “jeito de viver na aldeia”.

Assim, muito dos indígenas com quem conversei acreditam que os chamados “índios da cidade” precisam aprender a viver na aldeia, uma vez que a maioria dos problemas que ocorrem nas aldeias são por eles causados. Tal informação lembra a situação encontrada por Gow (1992) entre os Piro. Segundo este autor, os Piro consideram diversos tipos de pessoas, classificando-as entre aqueles que são mais “selvagens”, que moram na floresta, e os mais “civilizados”, brancos estrangeiros. Enfim, o uso dessas categorias nativas ocorre no cotidiano dos Tupi Guarani, sobretudo quando um indivíduo ou grupo se referem a outro para ressaltar suas diferenças e aproximações.

Como os Tupi Guarani constroem e manifestam sua identidade étnica?

Fazia um pouco mais de uma hora que Pitotó, seu sobrinho Txon e eu, além dos magricelos cachorros que nos acompanhavam, caminhávamos pelas aldeias que formavam a T.I. Piaçaguera. Enquanto seguíamos pelas das trilhas que interligavam as aldeias, o *txeramôe* me apresentava às espécies nativas e outras curiosidades que encontrávamos pelo caminho. De quando em quando, apontava para algum lugar e dizia “Ali a gente encontrou os restos de uma urna funerária dos nossos antepassados”; “Essa planta é confrei, é muito boa pra cuidar de diabetes, asma e gastrite.” Então, a certa altura de nossa incursão, chegamos numa clareira onde havia escombros de uma construção já tomada pela mata. Tratava-se de uma de outras tantas construções feitas pela Mineradora Vale do Ribeira – Indústria e Comércio de Minerais S/A que, desde os anos de 1960, explorou e desmatou aquelas terras, através da força de seus homens e máquinas, para extração de areia. Assim, como o calor estava intenso, decidimos parar naquele lugar e descansar.

Txon bebeu um pouco da água que trouxemos numa garrafa PET. Em seguida foi a vez de Pitotó saciar sua sede e, ao terminar, passou-a para mim. Logo após sorver um pouco daquele líquido, ouvi os meus guias, creio que instigados pelas lembranças que aqueles escombros suscitavam, principiarem um assunto sobre a retomada de suas terras tradicionais. Relataram-me então que aquele momento foi para eles cheio de incertezas e apreensões. Pois, as ações dos não indígenas contra os Tupi Guarani partiram de todos os lados.

A opinião pública local e nacional era informada pelos jornais que publicavam artigos e matérias que anunciavam e davam como garantido os benefícios que a região teria se o Porto Brasil, projeto da LLX, grupo empresarial do empresário Eike Batista, fosse instalado. Havia também matérias mais virulentas que incitavam o ódio aos indígenas e ambientalistas, pois eram acusados de atrapalharem o desenvolvimento. Quanto aos empresários e políticos locais, sendo muitos destes últimos comerciantes e empresários, também expressavam suas opiniões sobre o caso. Alegavam que, se a instalação do porto traria benefícios para Peruíbe, Itanhaém e demais cidades da Baixada Santista, então eles eram a favor da expulsão dos indígenas de suas terras. Por outro lado, havia aqueles contrários a instalação do porto, uma vez que causaria impactos ambientais e no modo de vida dos moradores. Porém, prevaleceu naquela época a primeira opinião entre os moradores da região. Assim, diante de tal situação, era arriscado para os meus interlocutores circular sozinhos na cidade.

Expuseram ainda que, em 2007, os advogados da LLX vinheram à Aldeia Piaçaguera e deram dinheiro às famílias indígenas e ainda prometeram passar para eles uma fazenda localizada na cidade de Peruíbe se caso eles deixassem aquelas terras. Então, como os trâmites da demarcação estavam parados e diante de tal proposta, algumas famílias se sentiram inclinadas em aceitar tal oferta. Em contrapartida, outras recusaram e decidiram permanecer e continuar na luta pela demarcação de suas terras tradicionais. Consequentemente, isso provocou um cisma entre as famílias Tupi Guarani, cujas marcas ainda hoje podem ser vistas.

Em sua dissertação de mestrado, Camila Mainardi (2010), que participou do processo de demarcação das T. I. Piaçaguera, descreve que os Tupi Guarani tiveram que enfrentar as idas e vindas nesse período, pois o Espólio de Leão Benedito de Araújo Novaes contestara o laudo antropológico com um parecer “científico” feito por uma historiadora contratada; havia também as investidas dos advogados do grupo empresarial LLX, de Eike Batista que visava construir um porto naquela região.

A área onde está localizada a Terra Indígena Piaçaguera, cuja dimensão territorial é de 2.975 hectares, há muito tempo vinha sendo alvo de litígios por parte de pessoas que se diziam proprietárias. Segundo o levantamento fundiário pelo Grupo de Trabalho (GT), 26 posseiros contestaram pela posse da área indígena, entre elas o Espólio de Leão Benedito de Araújo Novaes e Gilson Carlos Bargieri, ex-prefeito de Peruíbe. Assim, após o parecer da equipe técnica, a T. I. Piaçaguera teve sua área identificada em 2002 (Processo FUNAI/BSB n.º 3.025/02). Em 2011, as terras foram declaradas pelo Ministério da Justiça como posse permanente dos Tupi Guarani de Piaçaguera (MJ/GM N.º 500) (BRASIL. FUNAI, 2002, 2008; DIÁRIO OFICIAL DA UNIÃO, 2011).

E, conforme o Relatório Circunstanciado de Identificação e Delimitação da T. I. Piaçaguera, 26 ocupações não indígenas foram encontradas nos limites da área indígena. Destas, 22 estavam localizadas na gleba “A”, nas localidades das Aldeias Piaçaguera e Taniguá, e 3 na gleba “B”, onde hoje estão as aldeias Ñamandu Mirim, Tabaçu Rekó Ypy e Karáí Mirim. Dessas ocupações, 23 correspondem às pessoas físicas e 3 às pessoas jurídicas. No Relatório ainda consta que a maioria das pessoas físicas possui pequenos lotes (posses) – exceto o espólio de Leão Novais, que tem a posse de quase toda área reivindicada pelos índios –, e o que diz respeito às três pessoas jurídicas, duas delas não são proprietárias e apenas possuem a concessão de uso (BRASIL. FUNAI, 2002).

compensados e ainda terão que sair da área. Contudo, o processo era motivo de preocupação por parte dos indígenas, uma vez que poderiam sofrer alguma retaliação.

Em 2014, a Mineradora Vale do Ribeira, após ação do Ministério Público Federal (MPF), foi obrigado a apresentar um plano de recuperação ambiental e arqueológico da área que foi degradada durante os quarenta anos em que a mineradora esteve em plena atividade na T. I. Piaçaguera (BRASIL. JUSTIÇA FEDERAL. SEÇÃO JUDICIÁRIA DO ESTADO DE SÃO PAULO, 2014). Além do mais, terá a empresa que esclarecer aos Tupi Guarani sobre os procedimentos que serão realizados para a recuperação ambiental de suas terras. Sobre os bastidores de tal fato, tive a oportunidade de acompanhar, a convite de Pitu, *morubixada* da Aldeia Tabaçu Rekó Ypy, uma reunião com os representantes da Comissão Pró-Índio de São Paulo que estiveram na terra indígena e se propuseram auxiliá-los nos trâmites legais da Justiça.

Assim, durante a conversa que tivemos em meio aqueles escombros, os meus interlocutores revelaram que também enfrentaram o preconceito de muitos habitantes da cidade que os viam como um empecilho para o desenvolvimento da região. Chegando a ponto de serem chamados de “não indígenas” ou então “falsos índios”. Revelou ainda que os Tupi Guarani eram assediados a todo momento, chegando ao ponto de serem ameaçados caso não saíssem daquelas terras. A LLX, por meio dos advogados, prometera a eles, se deixassem o local e fossem para outro escolhido pela empresa, receberiam mais benefícios. Conseqüentemente, isso dividiu a opinião dos indígenas. Pois havia aqueles que queriam aceitar a proposta da empresa e, em contrapartida, havia aqueles que resistiram.

Assim, ao perceber que os moradores locais não indígenas tinham uma imagem negativa dos Tupi Guarani, estes iniciaram um processo de afirmação e visibilidade identitárias. Eles passaram então a marcar sua etnicidade e, logo, as suas fronteiras étnicas para com os demais grupos étnicos e a sociedade nacional. Logo, os indígenas daquela localidade desenvolveram uma linguagem. Ressalto que o termo “linguagem”, como Carneiro da Cunha (2009) observa, está aqui empregado no seu sentido mais *lato*, isto é, as formas institucionais, as crenças, práticas e valores são linguagem. Além do mais, a autora afirma que o significado da etnicidade é

[...] linguagem não simplesmente no sentido de remeter a algo fora dela, mas no de permitir a comunicação. Pois como forma de organização política, ela só existe em um meio mais amplo (daí, aliás, seu exacerbamento em situações de contato mais íntimo com outros grupos), e é esse meio mais amplo que fornece

os quadros e as categorias dessa linguagem (CARNEIRO DA CUNHA, 2009, p.237).

Então, naquele momento, a conversa encaminhou para o que ocorreu durante e o depois do processo de demarcação de tais terras, pois os Tupi Guarani perceberam a necessidade de se distinguirem dos não indígenas. Como também pude perceber em outras ocasiões, tais atores sociais entenderam que seria preciso desenvolver planos que os colocassem visíveis aos demais grupos étnicos e a sociedade nacional. Para isso, eles ativaram determinados elementos simbólicos de sua cultura. Como observa Carneiro da Cunha (2009, p.240), estes traços que serão realçados para marcar distinções dependem “[...] das categorias comparáveis disponíveis na sociedade mais ampla, com os quais poderão se contrapor e organizar em sistema.” Este é o caso do *txondaro jeroky*, do uso específico de pinturas corporais, etc. Portanto, começemos esta seção com o *txondaro jeroky*. Naquela ocasião, Pitotó contou-me a seguinte história

Quando eu vim pra cá... quando fundamos Piaçaguera em 2000 não tinha dança, não tinha a prática do txondaro, não tinha nada. E o pessoal da cidade começou a criticar, a falar que nós não era índio, que nós não tinha cultura, não tinha tradição, que não cantava mais e que não dançava mais, que éramos mais caçara do que indígena. Então, os meninos daqui da aldeia, os meus filhos, sobrinhos e os meus primos mais jovens viram e começaram a se interessar, né. Aí, eu comecei a incentivar na prática do txodandro. Então, eu comecei a fazer um trabalho do txondaro junto com os meninos daqui. Pedi para um grande amigo meu, o Basílio, a tá ensinando, né, a história do txondaro. Eu percebi que a identificação do índio não é só pelo documento ou por seus traços. Percebi que pra ser considerado Nhandeva tem que praticar a sua cultura, sua tradição.

Fica evidente no discurso de Pitotó que a dança do *txondaro*, que também é compreendida como uma luta, possui uma conotação especial para os Tupi Guarani que habitam nas aldeias da T.I. Piaçaguera. Suas palavras ainda expressam

Então, eu me lembro que quando eu era criança, na faixa dos sete e oito anos, tinha a dança do txondaro na aldeia do Bananal, onde nasci. Tinha a meninada lá, os meus primos, Djopy, Djelé..., quem mais..., Vitor, Iriá, então, a gente praticava só a dança. Mas pra mi era só dança txondaro, que é o nome da dança, né. Eu praticava por praticar, porque achava bonito. Mas não entendia nada. Então, na época do meu pai, na época dos meus tios, enfim, depois o meu primo Djijokó que ainda praticava um pouco. Depois ele saiu da aldeia do Bananal e aí acabou. Aí, esses jovens da minha época não praticaram mais, cada um foi para seu canto. Eu fui embora para São Paulo. Eu viajei muito, né. Mas eu nunca

esqueci, pois sempre que estou nas aldeias Guarani, eu procurava saber com os mais velhos sobre a origem e tradições que envolve a cultura Guarani.

Disse-me também que a mencionada dança é caracterizada pela sua circularidade e por seguir um sentido anti-horário. Há aqui uma explicação de caráter sagrado, pois remete à cosmologia Guarani. Entre os grupos Guarani, a dança é parte constituinte do repertório dos seus rituais sagrados. Segundo Montardo (2002), isto se deve pelo fato de que a dança, associada a música, garante o contato com o sagrado e, por consequência, possibilita a superação dos obstáculos encontrados na vida cotidiana. E de acordo com Nimuendaju (1987), os Apapocúva-Guarani acreditavam que a dança proporcionar-lhes-ia a leveza do corpo e, logo, alcançariam a *YwyMarãey* (a *Terra sem Mal*). Livrando-os, portanto, da destruição do mundo.

V. E Ñanderuvuruçú pegou os colares de peito, o maracá e também a cruz de madeira; o diadema de penas ele pôs sobre sua cabeça. Ele saiu, rodeou (a casa) [grifo meu], foi (embora). Ele chegou à trilha do Jaguar Eterno, plantou a cruz de madeira, desviou atrás de si.

VI. Sua mulher voltou da roça e chegou em casa. Quando ela chegou, Ñanderuvuruçú não estava (lá). Sua mulher pegou a cabaça, muniu-se também com a taquara (de dança), saiu, rodeou a (casa) [grifo meu], seguiu seu marido, caminhou (NIMUENDAJU, 1987, p.144).

Os movimentos são marcados conforme o ritmo da música que é tocada. Os instrumentos musicais utilizados são o *mbaraka* (violão de cinco cordas) e pelo *angu'apu* (tambor) – os Mbya utilizam também o *rave'í* (rabeca) e o *mbaraka mirin* (chocalho) –, não sendo utilizado o canto. O ritmo musical, que tem como base de três toques no violão, é mais rápido do que é realizado nas celebrações religiosas na casa de reza.

Mais tarde, quando estávamos já em casa, isto é, na aldeia Tabaçu, procurei retomar sobre o assunto que tivemos naquele dia. Então, Pitotó, pacientemente, disse-me mais um pouco sobre o *txondaro jeroky*. Segundo suas palavras, quem conduz a dança, que também é uma luta, é o mestre *txondaro*, cuja denominação é *txondaro witxa*⁵¹. Sendo este o mais velho entre os guerreiros, cabe-lhe puxar o ritmo e os movimentos que caracterizam a referida dança. A coreografia imita os movimentos de determinadas espécies de animais (andorinha, gavião, macaco, onça, cobra e sapo-cururu), situações que podem acontecer quando estão na mata (pular um obstáculo que pode ser uma pedra ou um galho) e desvencilhar de um cipó ou de uma árvore,

⁵¹ Os Guarani, segundo os meus interlocutores, chamam aquele que conduz a citada dança de “xondaro ruvixa”.

etc. Afora isso, é-lhe concedido o direito de desafiar qualquer um dos guerreiros. Nesse caso, em um dado momento do *Txondaro*, o *txondaro witxa* deixa de estar à frente dos guerreiros e passa a se posicionar no interior do círculo. Nesse caso, ele passa a acompanhar o fluxo giratório dos guerreiros através de uma dança paralela ou permanecer em um ponto na parte interna do círculo, mas sempre a gingar o seu corpo. Com isso, um *txondaro* é escolhido para o desafio que, logo, entra gingando no interior do círculo e vai para junto do seu mestre. Então, este, utilizando o *tokumbó marangatu*, o *yvyra raimbe* e o *popyguá*, provoca com movimentos de ataque o qual aquele tenta desvencilhar. E assim o faz sucessivamente com outros *txondaro*.

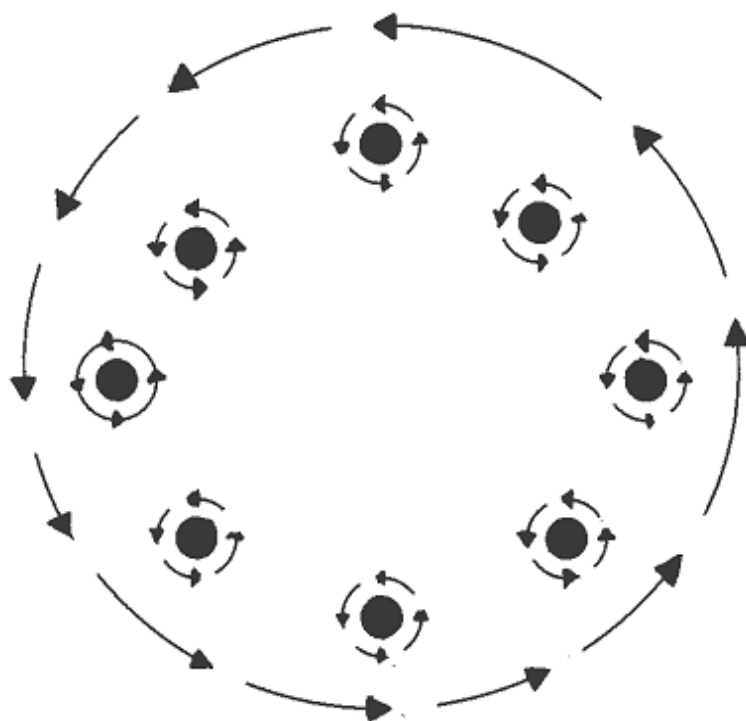


Figura 13: Diagrama que representa o movimento circular do *txondaro jeroky*, segundo a descrição dos Tupi Guarani.

O círculo é compreendido por eles como a representação do constante e, logo, representa a busca pela eternidade. No que concerne o sentido contrário dos ponteiros do relógio, este movimento representa o desejo deles de atrasar o fim iminente do mundo. Neste último caso, esse movimento anti-horário eles também o fazem quando entram e saem da casa de reza. Logo, diante do *ambá*, os Tupi Guarani dão quatro voltas em sentido anti-horário. Através disso, eles buscam nessa dança a jovialidade do corpo e a eternidade da alma. Outra característica marcante

do *txondaroé* o movimento que cada guerreiro faz com o seu próprio corpo, isto é, cada um gira em seu próprio eixo. De mais a mais, Pitotó esclarece que

O movimento é sempre circular, contra o relógio, porque é contra o tempo, né. Eu fiz essa mesma pergunta numa reunião com os txeramõe, e eles me disseram que é por causa de que, conforme a Terra gira para um lado e o nosso ciclo espiritual gira para outro, que é pra que a destruição do mundo não chegue com rapidez.

Observa-se, portanto, que os Tupi Guarani entendem que a dança dos *txondaro* está entre os elementos culturais acionados para o que eles chamam de “fortalecimento da sua identidade”.

Por outro lado, em outra ocasião, disseram-me que o *txondaro jeroky* era desconhecido pelos Tupi Guarani do Bananal. Segundo as palavras de Dora, Nambi e, posteriormente, Domingos Mirim, a citada dança foi introduzida pelos Guarani após a sua chegada ao litoral paulista. Segundo os meus informantes, os guerreiros tupi não eram conhecidos pelo termo *txondaro*, mas sim pelo termo *ywyrá'idja*. Afora isso, eles também afirmam que a dança realizada pelos homens ocorria no interior da *owguatsu*. Para facilitar o entendimento de como a dança era organizada pelos Tupi, imaginemos uma situação em que os guerreiros de uma aldeia formarem dois grupos que serão indicados pelas letras A e B. Estes, diante do *ambá*, formam duas fileiras que estão dispostas uma diante da outra. O movimento começa quando o primeiro guerreiro do grupo A e o último do grupo B, de braços erguidos na horizontal, imitando o vôo de pássaro, percorrem no corredor formado pelas duas fileiras de guerreiros. Num dado momento, ao se encontrarem, os dois guerreiros devem encaixar os braços, girar o corpo e voltarem para o final da fileira do grupo que fazem parte. O movimento então é repetido com a próxima dupla de guerreiros e, assim, sucessivamente. Logo a seguir, apresento um diagrama que ilustra o movimento da supracitada dança.

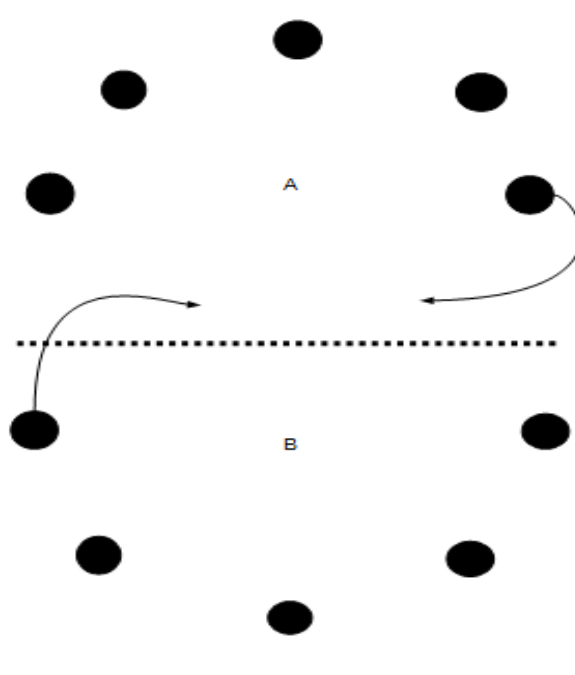


Figura 14: Diagrama que demonstra a dança dos guerreiros antes de conhecerem o *xondaro jeroky* dos Guarani.

Passei então a notar que, além do *txondaro jeroky*, os Tupi Guarani também se valem de seus corpos para enfatizar sua identidade étnica. Percebi que eles passaram a utilizar um tipo determinado de vestimenta (em dias de calor, os homens costumam andar pela aldeia trajando apenas sunga; as mulheres costumam usar um pano vermelho que lhes envolve a cintura), a pintar e adornar seus corpos com brincos, pulseiras e colares. Sendo estes utilizados, sobretudo em apresentações, datas comemorativas, etc. O uso de tais adornos corporais também tem seu lugar em simples ações do dia a dia. De sorte que, muitos deles, quando estão na cidade a resolver algum problema (pagar uma conta, ir ao mercado, participar de uma reunião na Diretoria de Ensino da região, etc.) também buscam ressaltar sua identidade étnica através do uso de determinadas vestimentas e adornos corporais.

Mas os meus interlocutores consideram que a busca em reativar o uso da pintura, colares, pulseiras e demais ornamentos corporais estão para além das apresentações que são feitas para os não indígenas. Portanto, o uso de adornos e pinturas corporais não é ativado somente em apresentações. Como eu ouvi de um deles: “não é apenas pra *jurua* ver”. Desta feita, muitos deles resolveram adotar a pintura corporal no dia a dia na aldeia. Portanto, os referidos homens e mulheres de tal aldeia passaram a utilizar na vida diária os adornos e as pinturas corporais. Ademais, eles adotaram uma vestimenta própria que utilizam no cotidiano.

Conforme o que pude constatar durante a minha permanência em campo, é comum vê-los circulando pelas aldeias, no comércio local e em outros lugares com os seus trajes. Entretanto, existem regras sociais para o uso dos seus trajes conforme o espaço onde estão situados. Assim, andar conforme as tradições, ou o que eles denominam como sendo o *nhanderekó*, está reservado para o *tekoá*; já para o mundo exterior onde estão o *jurua*— o comércio, a feira livre, a diretoria de ensino, etc. —, excluindo as apresentações em eventos e exposições, é adotado a maneira como os *jurua* se vestem. Porém, neste último caso, eles não dispensam os seus colares, brincos e pinturas.

Devo ainda acrescentar que isso é o resultado de estudos que eles vêm a realizar durante o tempo que passam em sala de aula, bem como fora dela, ou seja, no cotidiano da aldeia. Isto é, a confecção de artefatos ornamentais e as pinturas corporais têm como base a leitura que fazem de obras como a de Jean de Lery e Hans Staden, respectivamente *Viagem às Terras do Brasil* e *Dois Viagens ao Brasil*. Além do mais, os estudos não se encerram apenas em tais obras. Eles também consultam o conhecimento oriundo dos *txeramôe* e as *jaryi* sobre o que está registrado nos livros. Em certa ocasião, presenciei o entusiasmo deles ao folhearem o livro de Jean de Lery e se depararem com uma cena, ilustrada pelo gravurista flamenco Theodore de Bry, que representa alguns pajés que utilizavam “charutos” feitos de folha de fumo ao invés do *pentynguá*. Perguntei o motivo daquele alvoroço e me responderam que se lembraram das palavras dos mais velhos quando disseram que os antepassados Tupi fumavam daquela forma que estava na ilustração. Mas o devo ainda salientar o que uso de tais obras não ocorre de forma aleatório. E a busca por tais obras se deve ao interesse daqueles em ressaltar um dos lados de sua composição étnica. Dessa maneira, o que os Tupi Guarani da aldeia Tabaçu procuram é colocar em evidência o seu lado Tupi. Como, em certa ocasião, afirmou Pitotó: “Sobre o meu lado Guarani eu já sei muito [...] agora resta saber mais sobre o meu lado Tupi.”

Noutra ocasião, eles também empreenderam uma discussão sobre o uso de determinados instrumentos musicais, a rebeca e o violão, nas cerimônias na *owguatsu*. E, afora isso, alguém indagou sobre a procedência de tais instrumentos. As respostas foram as mais variadas. Mas muitas dessas respostas foram perdendo força e, no final, restaram apenas dois argumentos que logo passaram a ganhar seus adeptos. Assim, o primeiro versava sobre a tese pela qual a rebeca e o violão seriam criações dos próprios indígenas; a segunda, no entanto, tinha como argumento de que tais instrumentos foram, na verdade, trazidos pelos padres jesuítas e passados aos Guarani

das Missões do sul do Brasil e do Paraguai e que estes passaram para os grupos Tupi da costa. No final, foi este último o argumento vencedor.



Foto 9: Itamirim e Pitu, aldeia Tabaçu Rekó Ypy. **Foto:** Bertapeli (2014).

De acordo com Carneiro da Cunha (2009, p.239)

[...] o uso de símbolos e de signos dados para promover significações novas ou não oficiais, seja pela ambiguidade dos primeiros ou pelo rearranjo dos últimos. Pois o significado de um signo não é intrínseco, mas a função do discurso em que se encontra inserido e de sua estrutura. A construção da identidade étnica extrai assim, da chamada tradição, elementos culturais que, sob a aparência de serem idênticas a si mesmas, ocultam o fato essencial de que, fora do todo em que foram criados, seu sentido se alterou.

Todavia, a prática despertou certas críticas entre os habitantes das outras aldeias. Em outras aldeias ouvi críticas – piadas e chacotas – a respeito dos adornos e pinturas corporais utilizados

pelos moradores da aldeia Tabaçu Rekó Ypy. Este é o caso narrado por dois indígenas da referida aldeia. O primeiro, um jovem que aparentava ter um pouco mais que quinze anos e que tinha o corpo coberto por desenhos feitos com urucum e jenipapo, contou-nos que foi questionado pelos próprios parentes que vivem em outras aldeias. Para muitos destes, a pintura corporal só pode ser utilizada quando estão a fazer apresentações artísticas ou quando os *jurua* visitam as aldeias. O segundo caso trata da zombaria sofrida por um Tupi Guarani só pelo fato de que este gostava de andar paramentado com colares, pulseiras e pinturas corporais. Perguntavam-lhe se estava assim para o carnaval.

No caso das mulheres, pelo simples fato de andarem conforme o que foi apontado no início desta seção, são chamadas de “pecadoras” ou ainda de “promíscuas”. Quanto ao outro, que também merece a nossa atenção, refere-se ao episódio em que observei algumas mulheres de outra aldeia condenar aquelas que participaram do desfile de carnaval. Episódios como estes, onde as acusações mais pesadas recaem na figura feminina, não são novas. Pois, como lembra Raminelli (1996), as mulheres eram retratadas nas gravuras produzidas por Theodore de Bry como protagonistas dos festins antropofágicos. Todavia, o historiador considera que essa constatação é equivocada, uma vez que estas imagens representavam na verdade o imaginário europeu.

Saliento que tais detratores são, em sua maioria, indígenas e não indígenas convertidos às religiões de cunho neopentecostal. Por seguirem os preceitos cristãos, tais atores são contrários a qualquer tipo de projeto que enfatize a identidade étnica dos Tupi Guarani. Por essa razão, constata-se que uma moralidade cristã orienta tal pensamento. Além disso, muitos deles são casados com homens ou mulheres brancos que, por sua vez, buscam influenciar as decisões tomadas pelos indígenas. Aliás, o que está por trás disso é a oposição que tais pessoas fazem a qualquer tipo de projeto afirmação da identidade étnica do referido grupo.

Diante do que acabo de expor, aproveito a ocasião para também dizer que a afirmação da identidade étnica adotada pelos indígenas que vivem na aldeia Tabaçu, conforme o que demonstrei até então, não pode ser atribuído para todas às aldeias formadoras da T. I. Piaçaguera e de outras aldeias onde vivem os Tupi Guarani. Algumas das cisões que ocorreram na T.I. Piaçaguera, e que levaram a formação de outras aldeias, se devem às objeções que os caciques e demais lideranças fizeram ao programa proposto. Isto aconteceu com algumas famílias dissidentes da Aldeia Piaçaguera que de lá saíram e criaram a aldeia Nhamandu-Mirim. Logo

depois, pelos mesmos motivos, algumas famílias deixaram Nhamandu-Mirim e fundaram há três anos a aldeia Tabaçu Rekó Ypy.

Mas esta minha exposição estaria incompleta se não mencionasse o interesse que tal projeto de afirmação identitária tem despertado em indivíduos de outras aldeias. Durante a minha permanência em campo tive a oportunidade de constatar o interesse que muitos dos Tupi Guarani de outras aldeias tinham em participar nas atividades promovidas na Tabaçu. Sejam nas aulas, reuniões e até mesmo nas cerimônias que ocorriam na casa de reza da Tabaçu. Observei ainda que muitos deles são jovens, além da presença de professores indígenas.

Em outra ocasião, presenciei uma reunião na aldeia Tabaçu, na qual participaram, além dos Tupi Guarani desta aldeia, alguns representantes das aldeias Nhamandu-Mirim e Araribá, onde cada um pôde compartilhar suas experiências. Durante as exposições, notei que muitos se queixavam da falta de interesse de muitos em participar do que eles chamam de “atividades culturais”, bem como a retaliação vinda de indígenas convertidos a fé cristã, sobretudo quando estes eram caciques ou tinham alguma influência no grupo. Mas essa reunião não foi apenas lamúrias, foram também ressaltados os pontos positivos. Neste caso, os presentes expuseram o que cada um estava a fazer para ressaltar a identidade indígena. Assim, no final desse encontro, ficou acertado que os Tupi Guarani da Tabaçu e Nhamandu-Mirim apresentariam seus trabalhos em Araribá na “Semana do Índio”. O que de fato veio acontecer.

Infelizmente não pude participar, mas através dos meus interlocutores da Aldeia Tabaçu obtive informações sobre o que se passou naquela semana em Araribá. Destas, o que me chamou atenção foi a impressão de um dos meus interlocutores que dizia que ficou intrigado ao constatar que os cantos sagrados que os indígenas de Araribá entoam na *owguatsu* são semelhantes ao que ele chamou de “[...] hinos cantados nas igrejas evangélicas”.



Foto 10: Registro do registro. Na Aldeia Djaiko Aty, Dora filma Lucas Kará a preparar o peixe na casa de reza.
Foto: Bertapeli (2014).

De todo modo, tendo uma vez tocado sobre as pesquisas que eles empreendem para busca de sua afirmação identitária, creio que seja importante fazer agora algumas considerações acerca do sentido que os Tupi Guarani dão a educação. Como vimos nos capítulos anteriores, a educação era vista pelos indígenas como uma forma como os não indígenas encontraram para dominá-los. Mas, na atualidade, a educação para estes indígenas tem um papel de destaque em seu projeto reinvenção de sua “cultura” e, logo, de sua identidade étnica. Para eles, a educação hoje é um meio que contribui para a transmissão do seu modo de ser (*tekó*) às gerações vindouras. De acordo com a professora Itamirim, a educação é hoje um dentre outros meios que contribuiu para que as crianças e jovens tenham contato com a cultura de seu grupo. A professora ainda destaca que a identidade Tupi Guarani é afirmada através da educação. Como declara Sara, vice-diretora da Escola Indígena da aldeia Djaiko Aty

Assim né, a gente procura revitalizar a cultura, do modo tradicional, mas também já puxa pro lado pedagógico. Então, tudo que as crianças aprendem com

a mãe e com o pai a gente valoriza na escola e a gente tenta reforçar ainda mais. Porque, que nem o meu caso, tem os meus filhos, hoje em dia todo mundo precisa trabalhar pra se manter, então, eu no meu dia a dia não tem como ta ensinando pro meus filhos sobre o plantio, sobre a pesca, caça. Então, hoje em dia, se trabalha isso na escola pra que as crianças não se percam. Para elas saber qual a lua que a gente planta o milho, qual o tempo que a gente planta mandioca. E, com o tempo, a criança vai aprendendo a fazer e que ela passe pras novas gerações. Porque, logo no começo, a gente chamava a Nambi pra dar explicação, principalmente sobre o plantio da mandioca, porque tinha alguns professores que falava “ah, mas eu plantei e não nasce nada!”. Aí, a Nambi pegou e explicou né “então, corta a rama da mandioca e, quando vai plantar, tem que ter os ‘olhinhos’ dela, são duas raminhas que planta, tem que ser um ‘olhinho’ pra lá [aponta para leste] e outro pra cá {aponta para oeste}”. Disse que não pode simplesmente abrir a cova e colocar lá ou jogar as raminhas lá dentro. Nasce o pé mas não dá mandioca. E acontecia muito disso. Aí como essa explicação dela, aí a gente pegou uma aula e levamos os alunos e começamos a explicar. A partir desse ano, começou a nascer a mandioca e dar a raiz dela em baixo. Esse trabalho a gente fez dois anos seguidos com as crianças, e quando foi já no terceiro ano as crianças já tavam sabendo. Elas mesmas já sentava, se preocupavam e a gente só acompanhava, elas mesmas iam plantando e tudo certinho. Até então a gente não sabia. Que nem eu, quando eu era pequena, acompanhava a minha mãe na roça, plantava e ela me ensinava como devia fazer, mas só que eu nunca cheguei assim...porque eu colocava e ela ia lá e arrumava, colocava do jeito certo. E eu não sabia que tinha esse porquê, que tinha esse jeito de plantar dessa forma.

[...] Eu sempre falo pros meus alunos pra eles não ta se esquecendo, né. Porque, hoje em dia, a gente não pode se esconder só dentro da aldeia e ta ali bem quietinho. A gente tem que ta bem antenado pros dois lados, tanto na aldeia, mantendo a cultura, os costumes, fortalecendo e revitalizando, mas também tem que ta de olha lá fora, ver o que ta acontecendo do lado dos não indígenas, o quê que eles tão planejando contra nós, quando sai uma nova lei. A gente tem que ta atento pra isso (Sara, aldeia Djaiko Aty, 2014).

Todavia, é importante esclarecer que os Tupi Guarani compreendem o processo de educação de uma forma mais ampla. Em seu depoimento, Itamirim assegura que a educação indígena está baseada nos afazeres do cotidiano e no diálogo com os membros da aldeia, sobretudo com os mais velhos. Para isso, a professora afirma o seu trabalho possui dois aspectos: o primeiro é trazer os mais velhos para o interior da escola, o que possibilita que as suas experiências de vida possam ser compartilhadas com os mais jovens; o segundo é fazer com os estudantes circulem pelas aldeias e assim possam entrar em contato com os demais membros da Terra Indígena. Constata-se, portanto, a ressignificação da educação pelos Tupi Guarani.

Então, essa questão da língua enfraqueceu por esse motivo: de muitos mais velhos terem sido forçados a falar o português, daí a mistura com o não indígena, mas aí acabou o não indígena indo pra aldeia, aí se adaptando a cultura

indígena. Aí, essa questão da língua, a gente sempre tenta buscar com os mais velhos. As crianças mais entendem do que falam, né. Sempre a gente vem trabalhando no dia-a-dia da escola pra que não se perca. Teve até alguns que ficaram no começo constrangidos, com vergonha, por não falar o dialeto. Daí, eu expliquei pra eles “gente, a gente não vai deixar de ser índio porque não fala o idioma porque nos somos nativos do Brasil, e no Brasil o que predominou foi à língua portuguesa, e isso não foi culpa minha e nem culpa de vocês e nem dos nossos pais, foi o que aconteceu durante a história do Brasil, foi isso o que aconteceu. Daí o que gente tem que fazer é correr atrás, buscar pra se fortalecer cada vez mais pra que não se deixe morrer”. Porque alguns deles queriam comparar com o Guarani [Mbya]: “Ah, mas o Guarani fala o dialeto!” Aí, falei: “Mas o Guarani vocês têm que ver, têm que saber, que a situação deles já é outra história. Eles já vieram da onde, né, do Paraguai. Qual é a língua oficial de lá? É o Guarani? Então, não tem como eles ta perdendo o dialeto deles se da onde que eles vêm se fala a língua que eles falam aqui no Brasil. Agora, aqui no Brasil já há muitos anos vem se falando o português”. Daí, a gente ta sempre nessa luta pra fortalecer cada vez mais, né, o idioma tupi-guarani (Sara, aldeia Djaiko Aty, 2014).

É claro que significativas transformações ocorreram na maneira como a educação é compreendida pelos povos indígenas. Como anteriormente vimos, a Igreja e o Estado tinham a escola como uma garantia de submeter os povos indígenas. Aracy Lopes da Silva (1981) divide em três fases a educação voltada para os povos indígenas. Conforme a autora, a terceira fase da educação voltada para os povos indígenas têm início na década de 1970. A sua principal marca foi a atuação de organizações não governamentais setores progressistas da igreja católica. O Centro de Trabalho Indigenista (CTI), a Comissão Pró-Índio de São Paulo (CPI-SP), o Centro Ecumênico de Documentação e Informação (CEDI), etc. figuram entre as principais organizações que contribuíram com a causa indígena. Além disso, é nesse período que surge a União dos Povos Indígenas (UNI), que possibilitou a reunião e articulação de lideranças indígenas até então isoladas do cenário político nacional (SILVA & LEAL FERREIRA, 2001).

Assim, é importante destacar o surgimento de projetos alternativos e os encontros de educação à população ameríndia. Como destaca Leal Ferreira (2000), tais experiências são marcadas pelo compromisso político com estes povos no sentido de oferecer para essas populações um projeto pedagógico compatível com a autodeterminação dos povos indígenas. Enfim, é cabível ainda destacar que existem diferenciações entre os termos “educação escolar indígena” e “educação indígena”. Segundo Silva (1981), a educação indígena compreende um conjunto de processos de socialização e de transmissão de conhecimentos próprios e internos a cada cultura indígena. Já o termo “educação escolar indígena” é aquele que impõe, via agentes do

Estado e entidades religiosas não indígenas, um conjunto de valores e conhecimentos externos às culturas indígenas. Desse modo, através da escola, buscavam-se inculcar nas mentes de crianças e jovens indígenas valores externos às sociedades às quais eles pertencem.

Com certeza que a resposta dada por Manuela Carneiro da Cunha aos entrevistadores da *Revista Sexta-Feira*, sobretudo quando instigada a discorrer sobre o fato se a manipulação dos signos culturais é um ato consciente ou inconsciente, é pertinente ao que tratei até então. Segundo a autora

[...] Recuperar tradições culturais é parte consciente de qualquer revivalismo. Os grupos de repatriados de Lagos, anteriormente ocidentalizados, que fundaram em fins do século XIX associações empenhadas em estudar o “folclore” de seus antepassados, que lançaram a voga dos nomes irubanos, de roupas tradicionais e do abandono dos ternos ingleses estavam cientes do que faziam, uma busca de “raízes culturais”. [...] Outra dimensão desse mesmo processo é no estranho inconsciente: a saber, que a recuperação cultural por mais fiel que seja as formas “tradicionais”, por mais escrupulosas e completa que seja, não se dá conta de que a mudança de contexto altera profundamente o sentido daquilo que foi recuperado (CARNEIRO DA CUNHA, 2009, p.233).

É dessa forma que os Tupi Guarani da aldeia Tabaçu Rekó Ypy constroem sua etnicidade por meio da seleção de determinados signos e símbolos de sua cultura. Vimos que, para isso, eles partiram de várias fontes (livros, a memória dos mais velhos, a educação e a troca de saberes entre aldeias) para construir uma identidade tupi guarani. Em vista disso, determinados traços diacríticos foram realçados para marcar as diferenças entre eles e os outros grupos étnicos são constantemente reelaborados. Com isso, ao estabelecer sua etnicidade, eles também criaram suas fronteiras étnicas.

Porém, os grupos étnicos também necessitam da ação de sujeitos externos para a construção de suas distinções identitárias. Como afirma Cardoso de Oliveira (1976, p.52), para compreender melhor as relações interétnicas deve-se ter em mente a sua inserção “[...] num sistema social de caráter interétnico, que as condiciona, determinando sua própria estrutura e desenvolvimento.”

Assim, os Tupi Guarani com quem eu convivi criam suas distinções étnicas com a auxílio das alianças que formam com os chamados “parceiros”, isto é, atores sociais indígenas e não indígenas que, de alguma forma, possam ajudá-los em seus projetos.

Tendo este como ponto a ser ressaltados no último segmento deste capítulo, deter-me-ei às alianças estabelecidas pelos Tupi Guarani com os não indígenas e indígenas de outras aldeias.

Neste caso, versarei sobre a forma como o contato interétnico, através de alianças, é hoje compreendido e utilizado por esses atores sociais. Procurarei demonstrar que, por meio dessas alianças, os supracitados indígenas tiveram à possibilidade de manter a identidade étnica e o espaço que vivem. Desse modo, inicio a próxima seção com alguns episódios presenciados por mim em campo e que são representativos para o que acabo de dizer.

Os Tupi Guarani, seus “parceiros” e as fronteiras étnicas

Como havia indicado no final da seção anterior, os Tupi Guarani fazem alianças com os não indígenas (músicos, professores, assistentes sociais, ONGs, advogados, estudantes, ambientalistas, etc.) e indígenas de outras aldeias para manter suas distinções étnicas. Isso, pelo menos no que se refere às alianças, remete à afirmação de Manuela Carneiro da Cunha (2009, p.340) quanto à mediação dos antropólogos para os anseios dos indígenas através do que eles denominam por “projeto”. A autora afirma que

[...] se deva entender por “projeto” qualquer combinação de empreendimentos culturais, políticos e econômicos que dependam de agentes externos tanto quanto da população indígena. A demarcação de terras, a recuperação de peças depositadas em museus, a participação em uma organização política indígena nacional, bem como atividades econômicas subsidiadas, são exemplos de “projetos”, que sempre são simultaneamente políticos, culturais e econômicos.

Pode-se considerar que, dentro da estrutura social daquela aldeia, eu estava posicionado entre aqueles a quem os meus interlocutores chamam de “parceiros” ou “colaboradores”. Digo isso porque, desde o meu primeiro encontro com os Tupi Guarani, sempre procurei auxiliá-los da melhor forma possível. E isto se deu por meio de inúmeras maneiras: seja para ajudá-los na construção de um projeto que visava obter fundos do governo estadual, de levar seus filhos para a escola e até mesmo dar aulas de reforço escolar para os adultos que frequentavam o EJA (Ensino de Jovens e Adultos). Certamente, uma dessas ajudas que ofereci foi a de presenteá-los com livros, sobretudo as obras de Jean de Lery e Hans Staden, que, de alguma forma serviram para seus propósitos.

Por essa razão que tais relações auxiliaram os Tupi Guarani na recriação de sua distinção identitária e isso fez com que eles mantivessem as fronteiras entre eles, os outros grupos étnicos e a sociedade nacional. Assim, lembro-me que a primeira coisa que percebi quando retornei à Aldeia Tabaçu, após seis meses fora, foi a mudança que se processou em suas condições materiais. Nesta nova ida ao campo, conferi que os meus interlocutores realizaram várias melhorias em suas casas, na cozinha coletiva, nos banheiros ecológicos, na escola que recebeu uma varanda, novos bancos e livros, e no roçado. Além do mais, eles também iniciaram a construção da *owguatsu*. Como afirma Cardoso de Oliveira (1976, p.17), “[...] a sociedade nacional exerce outros tipos de pressão, nem sempre com resultados positivos, entendendo-se por isso sua contribuição – se bem que indireta – para o fortalecimento da identidade étnica.”

Para elucidar o que acabo de escrever, faço referência ao projeto *Vivência na aldeia*. Criado em 2012 pelos próprios Tupi Guarani, que foram orientados por uma técnica em turismo (uma indígena Fulni-ô), e com apoio de um coletivo anarquista, o *Cultive Resistência*, e de uma ONG ambientalista, a *AMA Ecoturismo*, o projeto tem como propósito o “turismo no museu vivo” na aldeia Tabaçu Rekó Ypy. A proposta é fazer com que os visitantes passem um, dois e até três dias convivendo com os indígenas e, com isso, possam ter contato com a cultura tupi guarani através de cantos, danças e outros tipos de apresentações.

Em vista disso, eles redesenharam o espaço da aldeia. No mapa feito pela professora indígena Itamirim, figura 15, podemos ter uma ideia de como a aldeia Tabaçu foi pensada para receber os turistas e como também ela está disposta para os seus moradores. O que chama atenção no desenho é a divisão do *tekó* em dois lugares: o primeiro é chamado *nhanderekó* (nosso modo de ser), lugar reservado às atividades tradicionais, ou seja, onde os Tupi Guarani praticam o seu modo de ser, e é neste que eles recebem os grupos de visitantes; o segundo é a chamada “aldeia contemporânea”, onde estão as casas, a roça, a escola, o campo de futebol, etc.



Figura 15: Croqui da Aldeia Tabacu, feito por Itamirim, 2013. Fonte: www.vivencialdeia.org.



Foto 11: Preparativos para o Vivência na Aldeia. **Foto:** Bertapeli (2014).

Com o dinheiro das apresentações, os indígenas investem em melhorias na aldeia. A título de exemplo, esse dinheiro foi empregado na compra de matéria prima (aterro e palha) para construção da *ogwatsu*. Devido à carência desses recursos naturais, herança dos tempos em que a mineradora Vale do Ribeira havia desmatado as matas da terra indígena, os meus interlocutores foram obrigados a comprar aterro e alugar um caminhão, uma vez que a palha só é encontrada nos arredores da Aldeia do Rio Branco. Além do que foi apresentado, Itamirim comenta que o aludido projeto tem como objetivo a possibilidade de “[...] amenizar os preconceitos e criar alternativas de renda baseada nas práticas culturais”.



Foto 12: A beira da rodovia, indicando o caminho da aldeia. **Foto:** Bertapeli (2014).

Além do projeto Vivência na aldeia, os Tupi Guarani conseguem angariar algum dinheiro com as apresentações que fazem tanto fora quanto dentro da aldeia. Neste último caso, a escola, estudantes universitários, grupos de escoteiros, etc. enviam seus estudantes, professores ou grupos de escoteiros para participarem no dia a dia da aldeia. Por meio disso, os Tupi Guarani da aldeia Tabaçu difundem a imagem de que eles são vivem numa aldeia tradicional. Isso pode ser facilmente verificado no anúncio “Aldeia Tradicional Tabaçu Rekó Ypy”, como podemos observar na foto acima, foto 12, que está afixada numa placa localizada em uma das entradas da T. I. Piaçaguera, na chamada Gleba B.



Foto 13: Arrumando o telhado. **Foto:** Bertapeli (2014).



Foto 14: Mais preparativos para o Vivência na Aldeia. **Foto:** Bertapeli (2014).

Outro caso ilustrativo vem da aliança entre os Tupi Guarani da Tabaçu com indígenas de outras aldeias e ativistas do coletivo anarquista *Cultive Resistência* para a construção de novas casas. Para levantar as paredes de suas casas e preparar o solo para suas roças, os Tupi Guarani tiveram que fazer uma troca com os Tupi Guarani da aldeia do Bananal, uma vez que o solo da T.I. Piaçaguera é basicamente constituído por uma areia fina e não compacta, portanto, difícil de ser manuseado e empregado na construção de casas e no plantio. Assim, como estava presente no momento da negociação, vi numa tarde as lideranças da Tabaçu e mais aquela do Bananal, o cacique Ubiratan, estabeleceram um acordo no qual este forneceria o material que os indígenas daquela aldeia precisavam. Em troca, o pessoal da Tabaçu cederia areia.

Quanto à ação do *Cultive Resistência*, pode ser resumida apenas em auxiliar os habitantes da Aldeia Tabaçu na feitura dos alicerces das casas – como o chão da aldeia é arenoso, os Tupi Guarani, em parceria com os ambientalistas, adaptaram a técnica de construção em adobe através do uso de sacos de açúcar ou farinha recheados com areia e que serviriam de base para as paredes das casas –, na construção de banheiros ecológicos com materiais que estavam a mão (galão d’água, folhas secas, cascalho e terra), e nos princípios da “permacultura”⁵².

Concomitante ao projeto *Vivência na Aldeia*, existem outros tantos projetos em andamento na Tabaçu, como também nas demais aldeias da T. I. Piaçaguera. Estes projetos visam, sobretudo, o cultivo de palmito Jussara, açaí, coco anão, plantas ornamentais e medicinais.

De todo modo, existem outros casos relativos às alianças. Mas, para finalizar, devo acrescentar que as alianças são feitas e desfeitas a todo o momento. A maleabilidade é, portanto, outra característica desse sistema de alianças. O tempo dessas alianças é variável, uma vez que algumas podem durar mais e outras menos. Este é, por exemplo, o caso que levou o fim da união firmada pelos indígenas e a ONG ambientalista voltada para o turismo ecológico.

Com base no que acabei de expor, é possível compreender que as relações estabelecidas pelos Tupi Guarani da aldeia Tabaçu com os não indígenas seguem exclusivamente os seus

⁵² Segundo o ecólogo David Holmgren (2002, p.11) a permacultura diz respeito “[...] a sistemas de manejos dos recursos naturais e, ao seu design e redesing, de modo que eles possam sustentar à saúde e o bem-estar de todas as gerações presentes e futuras. Pode ser definida como uma paisagem conscientemente desenhada que reproduzem padrões e relações encontradas na natureza e que ao mesmo tempo, produzem alimentos, fibras e energia em abundância suficiente para prover as necessidades locais. Portanto, as pessoas, suas edificações e as formas como se organizam são questões centrais para a permacultura.”

propósitos. É evidente que os *parceiros* têm seus interesses em aliarem-se com os indígenas. Contudo, para o funcionamento de um sistema de alianças, observo que ambas as partes devam estar sintonizadas. Caso contrário, a aliança é quebrada.

Pode-se também acrescentar em tais observações a comprovação de que os Tupi Guarani da aldeia Tabaçu, de acordo com os as informações colhidas em campo e aqui apresentados, sabem se valer do discurso dos brancos. As alianças com o coletivo anarquista e a organização não governamental são exemplos disso. Como assinala João Pacheco de Oliveira (2012, p.77), “[...] os próprios indígenas podem utilizar tais representações para deflagrar a consciência culpada dos brancos, ou incorporar ainda o salvacionismo do discurso ecológico na virada do milênio.”

De mais a mais, as alianças firmadas entre os Tupi Guarani da aldeia Tabaçu e seus *parceiros* foram, aliás, ainda são importantes para a manutenção de sua etnicidade. Logo, isso faz com eles mantenham suas fronteiras étnicas.

Considerações Finais

Os contatos estabelecidos entre os portugueses e demais europeus com os grupos indígenas que aqueles encontraram na costa oceânica, sobretudo os falantes da língua tupi-guarani, fizeram com que constatassem que o mundo ameríndio estava dividido em “Tupi” e “Tapuia”. Conseqüentemente, tais denominações também marcariam as relações sociais daqueles para com os indígenas, uma vez que esses termos carregavam consigo um indicativo de quem poderia ser aliado ou inimigo. Posteriormente, outras terminações etnômicas também foram adotadas pelas autoridades leigas e religiosas em um período de cinco séculos. Assim temos o uso de expressões como “índio manso” e “índio bravo”, “aldeado” e “errante”, “civilizado” e “selvagem”, “Tupi” e “Botocudo”, “aculturado” e “puro”, “índio aculturado/integrado” e “isolado/não integrado”.

Por consequência, tais termos orientaram inúmeras políticas indigenistas, onde um conjunto de leis oscilava entre medidas amenas e repressivas no trato para com tais povos. Desta feita, as legislações que se seguiram colocavam aos povos indígenas duas escolhas: viver nos aldeamentos e missões jesuíticas ou lutar contra os assaltos e o cativo imposto pelos bandeirantes. Mas, conforme o que pudemos acompanhar no presente estudo, o tratamento dado aos índios nos aldeamentos e missões, sendo considerado como um espaço onde imperavam formas de tratamento marcadamente humanitárias, era tão brutal quanto ao que acontecia no cativo.

Vimos também que, em meados do século XIX, o termo Tupi caiu em desuso, uma vez que se chegou a decretar o fim dos grupos indígenas da costa que levavam tal alcunha. Pesquisadores como Martius (1849), Varnhagen ([1854] 1975), Couto Magalhães ([1875] 1975) e Ihering (1907) anunciavam a extinção de tais indígenas, seja por meio do extermínio ou pela miscigenação. Com isso, o Tupi seria apenas empregado por literatos do indianismo que, na ânsia de criar para uma recente nação um passado glorioso, transformaram o Tupi e o Guarani como modelos de heróis nacionais, conquanto uma dura e violenta realidade estava posta aos indígenas (o esbulho da terra e a escravidão velada). Assim, no século subsequente, o termo “Tupi” seria considerado sinônimo de “índio extinto”, que apenas habitava os livros didáticos de história – mesmo assim de forma breve –, o imaginário popular e, quando lembrado, no legado que deixaram para a Língua Portuguesa. De mais a mais, pesquisadores e autoridades consideravam que os indígenas descendentes dos Tupi e Guarani que viviam pelas matas ou nos arredores das cidades litorâneas e pelo interior de São Paulo não passavam

de fragmentos ou arremedos dos antigos nativos que habitavam a costa. Logo, isto trouxe para tais povos uma série de problemas, tanto políticos como sociais.

Apesar desse quadro histórico nada favorável, os Tupi Guarani e Guarani chegaram até os dias de hoje graças às inúmeras formas de resistência que empregaram ao longo desses quinhentos anos de contato interétnico. Pois, como destaca Florestan Fernandes (1989), os povos indígenas reagiram à dominação através de distintas maneiras: a preservação de sua autonomia via guerra; a submissão na qualidade de aliado e escravo; através da migração para regiões onde os invasores não pudessem exercer sua dominação. Certamente, os índios aldeados e aqueles que viviam livres nas matas não deixaram de criar seus próprios mecanismos sociais de resistência contra a opressão que vigorava seja no interior dos aldeamentos e missões quanto nas pelejas contra os bandeirantes. Como observa Boccara (1999), a resistência indígena não está apenas na revolta, mas também se encontram nas estratégias de mediação, adaptação e reformulação de identidades e na construção de novas formas sociais e culturais. Neste caso, os Tupi e Guarani são casos exemplares.

Assim, os estudos históricos e etnológicos contemporâneos reconhecem o caráter construído das formações sociais e das identidades, assim como o dinamismo das culturas e tradições. Portanto, autores como Hill (1996), Boccara (1999) e Monteiro (2007) compreendem que esse processo também produziu novas sociedades. Desta feita, esses autores deixam de lado o dilema pureza originária e contaminação pós-contato. Sublinhando o processo contínuo de inovação cultural.

Em linhas gerais, o que procurei fazer foi deslindar a trajetória de contato interétnico dos grupos Tupi e Guarani com os não indígenas. Demonstrei ainda que esse encontro ainda se faz presente na contemporaneidade. Como foi colocado, é a partir do final dos anos 80 do século XX, sob a égide da Constituição de 1988, que os Tupi Guarani passaram a formular e expressar suas identidades étnicas. Vimos que a estrutura social tupi guarani não pode ser compreendida se deixarmos de relacioná-la com o entorno, isto é, com outros grupos étnicos e a sociedade nacional. Recordemos que dentre os fatores que favorecem essa relação está a facilidade de acesso garantida pelo desenvolvimento das vias de transporte e a proximidade de acesso, como é o caso da T. I. Piaçaguera às cidades de Itanhaém e Peruíbe, sobretudo com a primeira.

Os Tupi Guarani então passaram a afirmar que sua identidade étnica é o resultado de casamentos entre as famílias de origem Tupi (Tupinambá e Tupiniquim) e Guarani que ocorreram ao longo da história. Para explicar a união entre as parentelas, eles utilizam a categoria nativa denominada “índios misturados”. Desse modo, ressalta-se que a construção

de sua identidade é uma resposta à sociedade nacional e aos demais grupos étnicos. Assim, a afirmação identitária é uma estratégia política encontrada pelos Tupi Guarani.

Nesse sentido, temos dois importantes fatores que auxiliaram no entendimento de tal fenômeno social. O primeiro, como já foi colocado, é de cunho histórico. Dessa forma, a motivação que fez os Tupi Guarani criarem e desenvolverem a sua identidade étnica foi o temor pelas futuras condições de vida. Conseqüentemente, esses atores buscaram no passado, ou seja, na história dos seus antepassados os elementos que necessitavam para se afirmarem como índios no presente. O segundo elemento, que muito contribuiu para a compreensão da construção identitária, situa os Tupi Guarani dentro de uma esfera macrossocial. Como já foi indicado, a identidade étnica do grupo em questão foi construída – na verdade, ela está em um constante processo formação – através das diversas relações estabelecidas por esses indígenas com outros grupos indígenas, a cidade e seus representantes. Mais uma vez deparamo-nos com a conexão entre elementos sociais distintos como forma explicativa do processo identitário. Portanto, considero que a identidade tupi guarani é fruto de eventos históricos e da interação desse grupo com outros povos indígenas e com a sociedade nacional.

Mas essa exposição não estaria inteiramente concluída se não mencionasse a influência desse processo identitário para manutenção do modo de ser e o espaço das aldeias Tupi Guarani. Neste estudo, procurei demonstrar que identidade, modo de ser e o espaço das aldeias estão estritamente ligados, uma vez que a identidade e o espaço da aldeia são mantidos graças à estratégia política de afirmação identitária desse povo perante a sociedade nacional e outros grupos étnicos.

A ação de representantes de uma organização não governamental, o coletivo anarquista, como também os visitantes do projeto Vivência na Aldeia, além de outros elementos pontuais como as igrejas neopentecostais e o trabalho de pesquisadores e agentes da FUNAI e SESAI, contribuem de alguma forma para os propósitos dos Tupi Guarani. A identidade étnica, o modo ser e o espaço das aldeias são, portanto, recriados conforme as circunstâncias temporais e espaciais.

Enfim, encerro este estudo – embora entenda que um trabalho jamais chega ao fim, o que pode acontecer é que ele apenas adormece e, algum dia, pode ser despertado em nós ou em outra pessoa – dizendo que procurei demonstrar apenas uma face do universo tupi guarani. Portanto, acredito que não há qualquer sombra de dúvida que haja outras maneiras criativas de manifestação da etnicidadedos Tupi Guarani.

FONTES PRIMÁRIAS:

ARQUIVO NACIONAL. Relatório com que o Barão de Itauna passou à administração da província ao exm. sr. commendador Antonio Joaquim da Rosa, 3 vice-presidente. São Paulo. Typ. Americana, 1869.

ARQUIVO PÚBLICO DO ESTADO DE SÃO PAULO. Actas da villa de São Paulo: bando sobre o serviço de índios, de d. Pedro de Almeida e Portugal, governador e capitão-geral da Província de São Paulo. Vol. IV, 1717.

_____. Registro geral da Câmara Municipal de São Paulo, v. IV, 1710-1734.

_____. Carta do Freio Constantino de Santa Maria, 1722a.

_____. Carta do Freio Constantino de Santa Maria, 1722b.

_____. Ofício de Machado de Oliveira a Josino do Nascimento Silva, presidente da província de São Paulo, 1853.

_____. Carta de José Joaquim Machado de Oliveira a José Antonio Saraiva, presidente da Província de São Paulo, 1854, s.n.

_____. Relatório de José Joaquim Machado de Oliveira, Delegado Geral de Terras Públicas, ao Ministério dos Negócios do Império, 1856.

_____. Carta escrita pela índia Benedicta a Benedicto Calixto. In. INSTITUTO HISTÓRICO E GEOGRÁFICO DE SÃO PAULO: ARQUIVO BENEDICTO CALIXTO DE JESUS. Caixas: 237, 238, 239, 240 e 241, 1907a.

_____. Carta escrita pelo índio José Pupo Ferreira a Benedicto Calixto. In. INSTITUTO HISTÓRICO E GEOGRÁFICO DE SÃO PAULO: ARQUIVO BENEDICTO CALIXTO DE JESUS. Caixas: 237, 238, 239, 240 e 241, 1907b.

_____. 1562-1596. Arquivo Municipal de São Paulo. Vol. 1, século XVI, 1914.

_____. Relatório anual da Secretaria da Agricultura do Estado de São Paulo, 1914.

ASSEMBLEIA LEGISLATIVA DE SÃO PAULO. Cumprimento da Carta Régia contra o aprisionamento de índios para trabalharem como escravos. Caixa C-30, p.09, 1829.

_____. Relatório ofício: aldeamento de índios. Caixa 400, p.10, 1850

_____. Parecer ofício: solicitação de providências para aldeamentos de índios: São João Batista e Pirajú. Caixa 402, p.4, 1856.

_____. Relatório ofício: apresentação da situação precária dos aldeamentos de índios da província de São Paulo. Caixa 433, p.5, 1863.

BIBLIOTECA NACIONAL DO RIO DE JANEIRO. Discurso recitado pelo exmo. Presidente Manuel Felisardo de Souza e Mello, por ocasião da abertura da Assembleia Legislativa da Província de São Paulo, no dia 7 de janeiro de 1844.

_____. Discurso recitado pelo exmo. Domiciano Leite Ribeiro, presidente da província de São Paulo, na abertura da Assembleia Legislativa da Província no dia 25 de janeiro de 1848.

_____. Discurso com ilustríssimo e exmo senador José Joaquim Fernandes Torres, presidente da província de São Paulo, abriu a Assembleia Legislativa da Província no anno de 1858.

_____. Relatório anual do SPI ao Ministério da Agricultura, 1923.

_____. Relatório anual do SPI ao Ministério da Agricultura, 1927.

_____. Relatório anual do SPI ao Ministério da Agricultura, 1928.

BIBLIOTECA DA UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO CARLOS. ACERVO FLORESTAN FERNANDES. Actas da Camara da Villa de São Paulo, 1598.

_____. Actas da Camara da Villa de São Paulo, 1612.

_____. Actas da Camara da Villa de São Paulo, 1622.

_____. Registro geral da Câmara Municipal de São Paulo, 1717.

BRASIL. FUNDAÇÃO NACIONAL DO ÍNDIO. DIRETORIA DE ASSUNTOS FUNDIÁRIOS – DAF; DEPARTAMENTO DE IDENTIFICAÇÃO E DELIMITAÇÃO – DEID; ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS PARA A EDUCAÇÃO, A CIÊNCIA E A CULTURA – UNESCO. Relatório Circunstanciado de Identificação e Delimitação da T. I. Piaçaguera. Portaria nº 867/00 e 1.041/00. Brasília, 2002.

_____. JUSTIÇA FEDERAL. SEÇÃO JUDICIÁRIA DO ESTADO DE SÃO PAULO. Dano ambiental – responsabilidade civil, direito civil, extração de areia, Aldeamento S. João-Peruíbe, 2014. Disponível em: <http://www.jfsp.jus.br/foruns-federais/>. Acessado em: 12 fev. 2015.

_____. Relatório etno-histórico referente à ocupação Guarani na região do Vale do Ribeira, elaborado por Pablo Antunha Barbosa (Portaria nº 586/PRES/FUNAI, de 19.04.2011). Brasília: FUNAI, 2011.

MUSEU DO ÍNDIO. Ata de instalação do Serviço de Proteção aos Índios, 07/09/1910. Microfilme 001.

_____. Carta do advogado J. da Matta Cardim ao Ministério do Trabalho, Indústria e Comércio. 1930. Microfilme 001.

_____. Carta do inspetor da 5ª Inspeção Regional [não está assinada] ao encarregado do P. I. do Bananal. 27/05/1941. Microfilme 001.

_____. Relatório escrito por Joaquim Fausto Prado, chefe da 5ª Inspeção Regional, e endereçada ao inspetor Érico Sampaio, 29/11/1948. Microfilme 11.

_____. Carta do inspetor Victor Tonollier. 1949. Microfilme 021.

_____. Telegrama do inspetor Victor Tonollier, 28/03/1952. Microfilme 021.

_____. Telegrama do inspetor Victor Tonollier, 02/04/1952. Microfilme 021.

_____. Telegrama do inspetor Victor Tonollier, 10/05/1952. Microfilme 021.

_____. Relatório do vereador da Câmara Municipal de Itariri, senhor Milton Fraga Moreira à 5ª Regional do SPI. 08/08/1953. Microfilme 021.

_____. Carta de Deocleciano de Souza Nenê, chefe da 5ª Inspeção Regional, a José Maria da Gama Malcher, diretor do SPI, 04/11/1953. Microfilme 30.

_____. Carta (autor desconhecido) a José Maria da Gama Malcher, diretor do SPI, 12/09/1953. Microfilme 33.

_____. Ofício. Transferência de responsabilidade do P.I. Itanhaém, da 5ª Inspeção Regional à Diretoria do Rio de Janeiro. 4/11/1953. Microfilme 28.

_____. Relatórios do SPI ao Ministério da Agricultura, Indústria e Comércio. (1915-1960). Microfilme 001.

_____. Carta do diretor substituto do Posto Indígena Peruíbe, Renato Azzi, ao Departamento de Imigração e Colonização. 26/07/1953. Microfilme 800.

_____. Carta do chefe da 5ª Inspetoria Regional, Deocleciano de Souza Nenê, ao Diretor do SPI, José Maria da Gama Malcher, 1953. Microfilme 33.

_____. Carta do funcionário do SPI, Benamour B. Fontes, à 5ª Inspetoria Regional. 1959. Microfilme 800.

_____. Relatório Jáder Figueiredo Corrêa. 1967. v.01, v.23, v.30.

REFERÊNCIAS:

ALONSO, A. O positivismo de Luís Pereira Barreto e o pensamento brasileiro no final do século XIX. In. *Instituto de Estudos Avançados da Universidade de São Paulo*. 1995. Disponível em: <http://www.iea.usp.br/publicacoes/textos/alonsopositivismo.pdf>. Acesso em: 15 nov. 2014.

ALMEIDA, R. H. *O Diretório dos Índios: um projeto de civilização do século XVIII*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1997.

ALMEIDA, M. R. C. *Metamorfoses indígenas: identidade e cultura nas aldeias coloniais do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Editora FGV/FAPERJ, 2013.

ALBANO MAIA, P. Expansão territorial do Brasil colonial: o bandeirismo. In. ODÁLIO, N.; CASTRO CALDEIRA, J. R. *História do estado de São Paulo: a formação da unidade paulista: volume 1 – Colônia e Império*. São Paulo: EDUNESP/ARQUIVO PÚBLICO DO ESTADO/IMPrensa OFICIAL, 2010.

ANDRADE, O. Manifesto antropofágico. In. *Revista de Antropofagia*. São Paulo, n.1. p.3, 1928.

ANCHIETA, J. *Cartas, informações históricas e sermões do Padre José de Anchieta (1554-1594)*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, [1554-1594] 1933.

ANTUNHA BARBOSA, P.A “Terra sem Mal” de Curt Nimuendaju e a “Emigração dos Cayuáz” de João Henrique Elliot: notas sobre as “migrações” guarani no século XIX. In. *Revista Tellus*, Campo Grande, n.24, p.121-158, 2013.

ARANTES, P. O positivismo no Brasil. In. *Novos Estudos – CEBRAP*, Campinas, n. 21, 1988.

ARARIPE, T. A. Primeiro navio francez no Brazil. In. *Revista do Instituto Histórico, Geographico e Etnographico do Brazil*, Rio de Janeiro, v.2, tomo XLIX, p.315-332, 1886.

ARAÚJO FILHO, J. R. de. A vila de Itanhaém. In. *Boletim Paulista de Geografia*. São Paulo, n.6, p.4-22, 1950.

_____. A cultura da banana no Brasil. In. *Boletim Paulista de Geografia*. São Paulo, n. 27, p. 27-54, 1957.

ARENZ, K. Mão de obra da fé. In. *Revista de História*. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, n.112, ano 10, p.26-29, 2015.

ARROYO, L. *A carta de Pero Vaz de Caminha*. São Paulo: Melhoramentos, 1976.

AZANHA, G.; VALADÃO, V. M. *Senhores destas terras: os povos indígenas no Brasil – da colônia aos nossos dias*. São Paulo: Atual, 1991.

_____.; LADEIRA, M. I. *Os índios da Serra do Mar*. São Paulo: Nova Stella, 1988.

- AZEVEDO, A. Aldeias e aldeamentos de índios. *Boletim Paulista de Geografia*. São Paulo, n. 33, p. 26-?, 1959.
- BARROS, M. C. D.; BORGES, L. C.; MEIRA, M. A língua geral como identidade construída. *Revista de Antropologia*. São Paulo, v. 39, n. 1. p. 191-219, 1996.
- BENZAQUEN, R. Guerra e paz: Casa Grande & Senzala e a obra de Gilberto Freyre nos anos 30. Rio de Janeiro: Editora 34, 1994.
- _____. Sobrados e mucambos e Raízes do Brasil. In. MIRANDA, M. C. T. (org.). *Quem somos nós?* Recife: Massangana, 2000.
- BEOZZO, J. O. *Leis e regimentos das missões: política indigenista no Brasil*. São Paulo: Edições Loyola, 1983.
- BOCCARA, G. Etnogénesis mapuche: resistencia y restructuración entre los indígenas Del Centro-Sur de Chile (Siglos XIV-XVIII), In. *Hispanic American Historical Review*, n. 79, v.3, p.415-461, 1999.
- BONIFÁCIO, J. A. S. Apontamentos para a civilização dos índios bravos do Império do Brasil. In. CALDEIRA, J. *José Bonifácio de Andrada e Silva*. São Paulo: Editora 34, 2002.
- BORGES PEREIRA, J. B. Emilio Willems e Egon Schaden na história da antropologia. In. *Estudos Avançados*. São Paulo, v. 8 n.22, p. 249-253, 1994.
- BURGUIÈRE, A. A antropologia histórica. In. LE GOFF, J. *A história nova*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- CALAVIA SÁEZ, O. Antropofagia comparada. In. *Revista Travessia*. n.37, p.82-88, 1988.
- CALIXTO, B. *A Vila de Itanhaém*. Santos: Diário de Santos, 1895.
- _____. Os primitivos aldeamentos indígenas e índios mansos de Itanhaém. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico de São Paulo*. São Paulo, v. 10, 1905.
- _____. *Capitanias paulistas*. São Paulo: Casa Duprat/Casa Mayenca, 1924.
- CANABRAVA, A. P. Os contratos de trabalho e os índios da Província de São Paulo – 1853. In. *Revista do Museu Paulista*. São Paulo, v. 4, p.433-438, 1950.
- CARMARK, R. M. Etnohistoria y teoria antropológica. In. *Cuadernos*, Guatemala, n.26, 1979.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, R. *O processo de assimilação dos Terena*. Rio de Janeiro: Museu Nacional, 1960.
- _____. *Identidade, etnia e estrutura social*. São Paulo: Livraria Pioneira Editora, 1976.
- CARNEIRO DA CUNHA, M. *O direito dos índios*. São Paulo: Brasiliense, 1987.
- _____. *Legislação indigenista no século XIX*. São Paulo: EDUSP/Comissão Pró-Índio, 1992a.
- _____. *História dos índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992b.
- _____. *Cultura com aspas e outros ensaios*. São Paulo: Cosac & Naify, 2009.
- CARTA CAPITAL. *Ditadura criou cadeias para índios com trabalhos forçados e torturas*. 24/06/2013. São Paulo. Disponível em: <http://www.cartacapital.com.br/politica/ditadura-criou-cadeias-para-indios-com-trabalhos-forcados-e-torturas-8966.html>. Acesso em: 25 jun. 2013.
- CAUBY NOVAES, S. *Jogos de espelho: imagens da representação de si através dos outros*. São Paulo: EDUSP, 1993.

CLASTRES, H. *Terra sem Mal: o profetismo Tupi-Guarani*. São Paulo: Brasiliense, [1975] 1978.

_____. Primitivismo e ciência do homem no século XVIII. In. *Discurso*. São Paulo, n.13, p.187-208, 1980.

CLASTRES, P. *A sociedade contra o Estado: investigações de antropologia política*. São Paulo: Brasiliense, [1974] 1978.

_____. *Guerra, religião e poder*. Lisboa: 70, 1980.

_____. *Crônicas dos índios Guayaki: o que sabem os Aché, caçadores nômades do Paraguai*. Rio de Janeiro: Ed. 34, [1973] 1995.

_____. *Arqueologia da violência: pesquisas de antropologia política*. São Paulo: Cosac & Naify, [1980] 2004.

CHAMORRO ARGÜELLO, C. G. *Papa tapia rete marangatu – que nossos corpos tenham sempre algo bom para contar: a experiência religiosa Guarani como ato de dizer-se*. 1996. 292f. Tese (Doutorado) – Programa de Pós Graduação em Teologia, Escola Superior de Teologia. São Leopoldo, 1996.

_____. *Terra madura yvy araguyje: fundamentos da palavra Guarani*. Dourados: UFGD, 2008.

_____. *Descir el cuerpo: historia y etnografía del cuerpo en los pueblos Guarani*. Dourados: UFGD, 2009.

COMBÈS, I.; VILLAR, D. Os mestiços mais puros: representações chiriguano e chané da mestiçagem. In. *Mana*, Rio de Janeiro, n.13, v.1, p.41-62, 2007.

COMISSÃO NACIONAL DA VERDADE. 2014. Texto 5: violações de direitos humanos dos povos indígenas. In. Relatório: textos temáticos – volume II. Brasília. Disponível em: http://www.cnv.gov.br/images/pdf/relatorio/volume_2_digital.pdf. Acesso em: 27 dez. 2014.

CORBIN, A. *O território do vazio: a praia e o imaginário ocidental*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

CORRÊA, J.G.S. *A ordem a se preservar: a gestão dos índios e o Reformatório Agrícola Indígena Krenak*. 2000. 214 f. Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós Graduação em Antropologia, Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro, 2000.

DALL'IGNA RODRIGUES, A. *Diferenças fonéticas entre Tupi e Guarani*. Curitiba: Empresa Gráfica Paranaense LTDA, 1945.

DANAGA, A. Os Tupi, os Mbya e os Outros: um estudo etnográfico da aldeia Renascer – Ywyt Guaçu. 2012, 133f. Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal de São Carlos, São Carlos, 2012.

DAVIS, S. *Vítimas do milagre: o desenvolvimento e os índios do Brasil*. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.

_____. Povos primitivos e ideologias civilizadas no Brasil. In. JUNQUEIRA, C.; CARVALHO, E. A. *Antropologia e indigenismo na América Latina*. São Paulo: Cortez, 1981.

DEAN, W. *A ferro e fogo: história e a devastação da Mata Atlântica*. São Paulo: Companhia das Letras, [1995] 2010.

- ELLIS, M. As bandeiras na expansão geográfica do Brasil. In. HOLANDA, S. B. (org.). *História geral da civilização brasileira: a época colônia – tomo I*. São Paulo: Difusão Europeia do Livro, 1962.
- ELLIOT, J. H. A emigração dos cayuaz. In. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico do Brasil*. Rio de Janeiro, tomo XIX, p.434-447, 1898.
- FAORO, R. *Os donos do poder: formação do patronato político brasileiro*. Rio de Janeiro: Editora Globo, 2001.
- FAUSTO, C. Se deus fosse jaguar: canibalismo e cristianismo entre os Guarani (Séculos XVI - XX). In. *Revista Mana*, Rio de Janeiro, n.11, v. 2, p. 385-418, 2005.
- _____. *Os índios antes do Brasil*. Rio de Janeiro: Zahar, 2010.
- FERNANDES, F. Antecedentes indígenas: organização social das tribos tupis. In. BUARQUE DE HOLANDA, S. (org.) *História geral da civilização brasileira: a época da Colônia – tomo I*. São Paulo: Difusão Europeia do Livro, 1962.
- _____. *A organização social dos Tupinambá*. São Paulo/Brasília: Hucitec, [1954] 1963.
- _____. *A função social da guerra na sociedade Tupinambá*. São Paulo: Biblioteca Pioneira de Ciências Sociais, [1952] 1970.
- FICO, C. *Além do golpe*. Rio de Janeiro: Record, 2004.
- FIGUERÔA, S. F. M. *Modernos bandeirantes: a Comissão Geográfica e Geológica de São Paulo e a exploração científica do território paulista (1886-1931)*. 1987. 168f. Dissertação (Mestrado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Programa de Pós Graduação em História, Faculdade de Filosofia, Ciências, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, 1987.
- FERREIRA, M. T. C. R. *Os aldeamentos indígenas paulistas no fim do período colonial*. 2006. 201f. Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós Graduação em História, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, 1990.
- FREYRE, G. *Casa grande & senzala: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal*. São Paulo: Global, [1933] 2006.
- FRÜHAUF GARCIA, O projeto pombalino de imposição da língua portuguesa aos índios e sua aplicação na América meridional. In. *Tempo – Revista do Departamento de História da UFF*, Rio de Janeiro, v. 12, p.33-48, 2007.
- FUNDAÇÃO NACIONAL DO ÍNDIO. *Quem são?* Disponível em: <http://www.funai.gov.br/index.php/indios-no-brasil/quem-sao> Acesso em: 15 ago. 2014.
- GARCIA, J. M. *O descobrimento do Brasil nos textos de 1500 a 1571*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbekian, 2000.
- GÂNDAVO, P. M. *A primeira história do Brasil: história da província de Santa Cruz a que vulgarmente chamamos de Brasil*. Rio de Janeiro: ZAHAR, [1576]2004.
- GASPARI, E. *A ditadura envergonhada*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.
- GIANNOTTI, J. A. Comte: vida e obra. In. *Os pensadores*. São Paulo: Abril Cultural, 1983.
- GIAVARA, E. *Viagem ao desconhecido: o olhar científico nas fronteiras do oeste paulista 1886-1905*. 2008. 178f. Tese (Doutorado) – Faculdade de Ciências e Letras, Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho”, 2008.

- GOLDMAN, F.; SIMÃO, A. Itanhaém: estudos sobre o desenvolvimento econômico e social de uma cidade litorânea. In. *Boletim de Sociologia II*. São Paulo, n.226, 1958.
- GOMBRICH, E. H. *A história da arte*. Rio de Janeiro: LTC, 1999.
- GOMES RIBEIRO, J. C. Os indígenas primitivos de S. Paulo (Guayanazes, Tapuias ou Tupis?). In. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico de São Paulo*, v.13, p.181-196, 1908.
- GOUVEA, F. C. *Maurício de Nassau e o Brasil holandês: correspondência com os Estados Gerais*. Recife: Editora da UFPe, 1998.
- HARTMANN, T. Kayoá, kaingáng e Kadiwéu na iconografia indígena. In. _____. A contribuição da iconografia para o conhecimento de índios brasileiros do século XIX. *Coleção Museu Paulista, Série de Etnologia*. São Paulo, v.1, 1975.
- HOLANDA, S. B. *Monções*. São Paulo: Brasiliense, [1945] 1990.
- _____. *Visões do paraíso: os motivos edêmicos no descobrimento e colonização do Brasil*. São Paulo: Brasiliense, [1959] 1994a.
- _____. *Caminhos e fronteiras*. São Paulo: Companhia das Letras, 1994b.
- HILL, J. D. History, Power and identity: Amazonian perspective. In. *The Americas* Iowa City: Univerty of Iowa Press, 1996.
- HOMGREN, D. *Permacultura: princípios e caminhos além da sustentabilidade*. Porto Alegre: Livraria Via Sapiens, 2002.
- HORTA BARBOSA, L. B. *Pelo índio e pela sua proteção oficial*. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1947.
- IHERING, H. V. A antropologia do Estado de S. Paulo. In. *Revista do Museu Paulista*. São Paulo, v.7, p. 202-257, 1907.
- _____. A questão dos índios do Brasil. In. *Revista do Museu Paulista*. São Paulo, v. 8. p. 112-140, 1911.
- INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL. *Povos indígenas no Brasil: Guarani*. São Paulo. Disponível em: <http://pib.socioambiental.org/pt/povo/guarani>, Acesso em: 23 ago. 2014.
- YOUNG, E. G. Esboço histórico da fundação da cidade de Iguape. In. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico de São Paulo*. São Paulo, v. 2, 1896.
- LEFORT, C. *As formas da história: ensaios de antropologia política*. São Paulo: Brasiliense, 1979.
- LIMA, A. C. S. O governo dos índios sobre a gestão do SPI. In. CARNEIRO DA CUNHA, M. (org.) *História dos índios do Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.
- _____. *Um grande cerco de paz: poder tutelar, indigenismo, indianidade e formação do Estado no Brasil*. Petrópolis: Vozes, 1995.
- _____. *Reconsiderando poder tutelar e formação do Estado no Brasil: notas a partir da criação do Serviço de Proteção aos Índios e Localização dos Trabalhadores Nacionais*.
- KRONE, R. Contribuições para a etnologia paulista. O aldeamento do rio Itariry. In. *Revista do Centro de Ciências, Letras e Artes*. Campinas, n.23, p.57-60, 1909.
- LADEIRA, M. I. *O caminhar sobre a luz: o território Mbyá à beira do oceano*. São Paulo: EDUNESP, 2010.

- LEITE, S. *Cartas dos primeiros jesuítas do Brasil*. São Paulo: Comissão do IV Centenário da cidade de São Paulo, 1956.
- _____. *Suma histórica da Companhia de Jesus no Brasil (1549-1760)*. Lisboa: Junta de Investigação do Ultramar, 1965.
- _____. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. Belo Horizonte: Itatiaia, 2000.
- LEITE, J.C. F. Proteção e incorporação: a questão indígena no pensamento político ortodoxo. *Revista de Antropologia*, São Paulo, n. 30/31/32, 1989.
- LÉRY, J. *Viagem à terra do Brasil*. São Paulo: Livraria Martins, [1578] 1980.
- LÉVI-STRAUSS, C. *As estruturas elementares do parentesco*. Petrópolis: Vozes, 1982.
- _____. *Antropologia estrutural*. São Paulo: Cosac&Nayf, 2010.
- _____. *Tristes trópicos*. São Paulo: Companhia das Letras, 2014.
- LOPES DE SOUZA, P. *Diário de navegação (1530-1532)*. Lisboa: Agência-Geral do Ultramar, [1839] 1927.
- LUCIANO, G. S. *Os índios brasileiros: o que você precisa saber sobre os povos indígenas no Brasil*. Brasília, DF: Ministério da Educação, 2012.
- LUÍS, W. *Na Capitania de São Vicente*. Brasília: Senado Federal, [1918] 2004.
- MACHADO DE OLIVEIRA, J. J. Notícia relacionada sobre as aldeias dos índios da província de São Paulo, *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, n. 8, p.204-254, 1846.
- _____. *Quadro histórico da província de São Paulo*. São Paulo: Typographia Imparcial de J. R. A. Marques, 1864.
- MAGALHÃES, C. *O selvagem*. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: EDUSP, [1875] 1975.
- MALDI, D. *A teia da memória: proposta teórica para a construção de uma etnohistória*. Cuiabá: EdUFMT, 1993.
- MALHEIRO, P. *A escravidão no Brasil: ensaio histórico, jurídico, social*. Petrópolis: Vozes, 1976.
- MARCHANT, A. *Do escambo à escravidão: as relações econômicas portuguesas e índios na colonização do Brasil – 1500-1580*. São Paulo: Editora Nacional, [1942] 1980.
- MARQUESES, R.; TOMICH, D. O Vale do Paraíba escravista e a formação do mercado mundial do café no século XIX. In. GRINBERG, K.; SALLES, R. *O Brasil Imperial: volume II – 1831-1870*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2009.
- MATTOS, M. I. O indigenismo na transição para a república: fundamentos do SPI. In. ROCHA FREIRE, C. A. (org.) *Memórias do SPI: textos, imagens e documentos sobre o Serviço de Proteção ao Índios (1910-1967)*. Rio de Janeiro: Museu do Índio-FUNAI, 2011.
- MARTIUS, K.F. Ph. Como se deve descrever a história do Brasil. In. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*. Rio de Janeiro, n.6, p. 389-411, 1845.
- MAXWELL, K. *Marquês de Pombal: paradoxo do Iluminismo*. Rio de Janeiro: Pax e Terra, 1996.
- MELLATI, J. C. *Índios do Brasil*. Brasília/São Paulo: Editora da UNB/HUCITEC, 1987.
- MELIÁ, B.; Grunberg, G. 1976. Los Paí-Tavyterã: etnografia Guarani del Paraguay Contemporáneo. *Suplemento Antropológico*. Vol. II. Nº 1- 2, 1976.

_____. A experiência religiosa Guarani. In: MARZA, M. M. (org.). *O rosto índio de Deus*. São Paulo: Coleção Teologia e Libertação, 1989.

_____. A Terra sem Mal dos Guarani: economia e profecia. *Revista de Antropologia*. São Paulo, v.33, 1990.

MERLEAU-PONTY, M. "Eye and mind", in: EDIE, J. M. (org.) *The primacy of perception: and other essays on phenomenological psychology, the philosophy of art, history and politics*. Evanston: Northwestern University Press, 1964.

MÉTRAUX, A. Migrations historiques des Tupi-Guarani. In: *Journal de La Société des Américanistes de Paris*. Paris, n.19, p.1-45, 1927.

_____. *A religião dos Tupinambás e suas relações com a das demais tribos tupi-guarani*. São Paulo: Editora Nacional/EDUSP, [1928] 1979.

MONTEIRO, John M..1984. Vida e Morte do Índio: São Paulo Colonial In: _____. (et al). *Índios no Estado de São Paulo: resistência e transfiguração*. São Paulo: Yankatu Editora Ltda, 1984.

_____. *Negros da terra: índios e bandeiras nas origens de São Paulo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1994a.

_____. (Org.) *Guia de fontes para a história indígena e do indigenismo em arquivos brasileiros: acervos das capitais*. São Paulo: Núcleo de História Indígena e do Indigenismo da USP/FAPESP, 1994b.

_____. O desafio da história indígena no Brasil. In: LOPES DA SILVA, A. BENZI GRUPIONI, L. D. *A temática indígena na escola: novos subsídios para professores de 1º e 2º Grau*. Brasília: MEC/MARI/UNESCO, 1995.

_____. Os Guarani e a história do Brasil meridional séculos XVI-XVII. In: CUNHA, M. C. da (Org.) *História dos índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das letras, 1998.

_____. A descoberta dos índios. In: *Leitura*, São Paulo, v.17, n.1, p.6-7, 1999.

_____. *Tupis, Tapuias e historiadores: estudos de história indígena e do indigenismo*. 2001. 233f. Tese (Livre-Docência) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Departamento de Antropologia. Universidade de Campinas, Campinas, 2001.

MONTARDO, D. L. O. Através do mbaraká: música e xamanismo guarani. 2002. 277f. Tese (Doutorado) –Programa de Pós Graduação em Antropologia Social, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2002.

MONTOYA, Pe. A. R. *Conquista espiritual feita pelos religiosos da Companhia de Jesus nas Províncias do Paraguai, Paraná, Uruguai e Tape*. Porto Alegre: Martins Livreiro Editor, [1892] 1985.

_____. LXIII – Petição do padre Antonio Ruiz de Montoya ao Vice-Rei do Peru, sobre as armas de fogo necessárias à defesa dos indígenas contra as invasões de portugueses. In: VIANNA, H. *Jesuítas de bandeirantes no Uruguai (1611-1758): manuscritos da coleção de Angelis IV*. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1970.

MOREIRA NETO, C. A. *Os índios e a ordem imperial*. Brasília: CGDOC/FUNAI, 2005.

MÜLLER, G. *Estado, estrutura agrária e população*. Petrópolis: Vozes, 1980.

NAZZARI, M. Da escravidão à liberdade: a transição de índio administrado para vassalo independente em São Paulo colonial. In: NIZZA DA SILVA, M. B. (org.) *Brasil: colonização e escravidão*. Rio de Janeiro, 2000.

NIMUENDAJU, C. Apontamentos sobre os Guarani. *Revista do Museu Paulista*. São Paulo, v.8, [s.n.], 1954.

_____. *As lendas de criação e destruição do mundo como fundamentos da religião Apapocúva-Guarani*. São Paulo: Hucitec/USP, 1987.

_____. *Mapa etno-histórico de Curt Nimuendaju*. Rio de Janeiro: Fundação Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística/Fundação Nacional Pró-Memória, 1981.

_____. Mais uma vez a questão indígena. In. *Revista Tellus*. Campo Grande, n. 13, p.269-274, [1908] 2013.

NÓBREGA, M. *Cartas do Brasil e mais escritos*. Coimbra: Universidade de Coimbra, 1955.

_____. Diálogo sobre a conversão do gentio. In. DOURADO, M. *A conversão do gentio*. Rio de Janeiro: São José, [1556-1557] 1958.

OLIVEIRA, J. P. “*O nosso governo*”: os Ticuna e o regime tutelar. São Paulo: Marco Zero/MCT-CNPq, 1988.

_____. Uma etnologia dos “índios misturados”? situação colonial, territorialização e fluxos culturais. *Revista Mana*. Rio de Janeiro, n.4, v.1, p.47-77, 1998.

_____. *A viagem de volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena*. Rio de Janeiro: Contracapa, 1999.

_____. Os instrumentos de bordo: expectativas e possibilidades do trabalho do antropólogo em laudos periciais. In. *Revista Ñanduty*. Grandes Dourados-Mato Grosso do Sul, v.1, n.1, p.70-86, 2012.

OVERING, J. Elogia ao cotidiano: a confiança e a arte da vida social em uma comunidade amazônica. In. *Revista Mana*, Rio de Janeiro, v.5, n.1, p.81-107, 1999.

PAIVA, O. C. Política de colonização em São Paulo (1890-1945): núcleos coloniais e áreas de colonização – subsídios à grande propriedade. In. ODALIA, N. CASTRO CALDEIRA, J.R. (orgs.) *História do estado de São Paulo/ A formação da unidade paulista: volume 2 – república*. São Paulo: EDUNESP/ Arquivo do Estado/ Imprensa Oficial, 2010.

_____. *Histórias da (I)migração: imigrantes e migrantes em São Paulo entre o final do século XIX e o início do século XXI*. São Paulo: Arquivo Público do Estado de São Paulo, 2013.

PEIRANO, M. Antropologia no Brasil: alteridade contextualizada. In. MICELI, S. *O que ler nas ciências sociais (1970-1995)*. São Paulo: Editora Sumaré, 1999.

PERRONE-MOISÉS, B. Índios livres e índios escravos: os princípios da legislação indigenista do período colonial (séculos XVI a XVIII). In. CARNEIRO DA CUNHA, M. (org.). *História dos índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

PERRONE-MOISÉS, L. Essomeircq: o venturoso Carijó. In. NOVAES, A. *A outra margem do ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

PETRONE, P. *A Baixada do Ribeira: estudo de geografia humana*. São Paulo: USP-FFLCH, 1966.

_____. *Os aldeamentos paulistas*. São Paulo: EDUSP, 1992.

PINTO JÚNIOR, J. A. *Memória sobre a catechese e civilização dos indígenas da Província de São Paulo*. Santos: Typ. Comercial, 1862.

- PISSOLATO, E. de P. *A duração de pessoa: mobilidade, parentesco e xamanismo Mbyá* (Guarani). São Paulo: UNESP, 2007.
- POMPA, C. *Religião como tradução: missionários, tupi e tapuia no Brasil colonial*. Bauru: EDUSC; São Paulo: ANPOCS, 2003.
- PREFEITURA MUNICIPAL DE SÃO PAULO. Auto de cabeça de processo para la averiguacion de quien Dio faumto. ajuda, y a quatro portugueses, que dentaran a esta por la via de San Pablo contra lo prohibido. In. *Bandeirantes no Paraguai (século XVII): documentos inéditos*. São Paulo: Departamento de Cultura-Divisão do Arquivo Histórico, v. XXXV, [1616] 1949.
- RENDON, J. A. T. *Obras*. São Paulo: Governo do estado de São Paulo, 1979.
- RIBEIRO, D. *Política indigenista brasileira*. Rio de Janeiro: Ministério da Agricultura/Serviço de Informação Agrícola, 1962.
- _____. *Os índios e a civilização: a integração das populações indígenas no Brasil moderno*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.
- _____. *O processo civilizatório: etapas da evolução sociocultural*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.
- RIBEIRO, B. *Os índios na história do Brasil*. São Paulo: Global Editora, 1987.
- RIBEIRO DE ANDRADA, M. F. Jornais das viagens pela capitania de São Paulo. In. PEREIRA CLETO et al. *Roteiros e notícias de São Paulo colonial: Coleção Paulística vol. 1*. São Paulo: Governo do Estado de São Paulo, [1805] 1977.
- RONDON, C. Discurso do General Rondon ao inaugurar a exposição apresentada ao Ministro da Agricultura Dr. Miguel Calmon du Pin e Almeida pelo Diretor do SPI em janeiro de 1923. In. HORTA BARBOSA, L.B. *Pelo índio e pela sua proteção oficial*. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1947.
- RÖWER O. F. M., Frei B. *Páginas de história franciscana no Brasil*. Petrópolis: Vozes, 1957.
- SAHLINS, M. *Ilhas de histórias*. Rio de Janeiro: Zahar, 1997.
- _____. Two or three things that I know culture. In. *The Journal of the Royal Anthropological Institute*. Great Britain, v. 5, n. 3, p. 399-421, 1999.
- _____. *Metáforas históricas e realidades míticas*. Rio de Janeiro: Zahar, 2008.
- _____. O “pessimismo sentimental” e a experiência etnográfica: porque a cultura não é um “objeto” em via de extinção (Parte I e II). *Revista Mana*. Rio de Janeiro, v.1-2, n.3, p. 41-73, 103-150, 1997.
- _____. *Cultura na prática*. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ, 2007.
- SAMAIN, E. G. As imagens não são bolas de sinuca: como pensam as imagens? In. _____. (Org.). *Como pensam as imagens*. Campinas: Editora da UNICAMP, 2012.
- SAMPAIO, T. *Considerações geográficas e econômicas sobre o valle do Paranapanema*. In. Boletim da Comissão Geográfica e Geológica do Estado de São Paulo. São Paulo: Typographia King, 1890.
- SAMPAIO, P. M. Política indigenista no Brasil Imperial. In. GRINBERG, K. & SALLES, R. *O Brasil Imperial: vol. 1 (1808-1831)*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2008.
- SCHADEN, E. *Aspectos fundamentais da cultura Guarani*. São Paulo: Difusão Editora, 1962.

- _____. *Aculturação e assimilação dos índios no Brasil*. São Paulo: SÃO PAULO. COMISSÃO GEOGRAPHICA E GEOLOGICA DO ESTADO DE SÃO PAULO. Exploração de Rio do Peixe. São Paulo: Typographia do Brazil de Rothschild & Co., 1913.
- _____. Exploração do Rio Ribeira de Iguape. São Paulo: Typographia do Brazil de Rothschild & Co, 1914.
- _____. Exploração do littoral: 1ª Secção – Cidades de Santos a fronteira do Estado do Paraná. S.Paulo: Typographia do Brazil de Rothschild & Co., 1915.
- SILVA, M. L. O. *A Lei de Terras: um estudo sobre a propriedade da terra no Brasil*. São Paulo, 1990. Tese (Doutorado) – Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, 1990.
- STADEN, H. *Duas viagens ao Brasil*. São Paulo: Porto Alegre, [1557] 2011.
- STAUFFER, D. H. Origem e fundação do Serviço de Proteção aos Índios. In. *Revista de História*, São Paulo, n.º.37, p.37-77, 1959.
- SCHWARTZ, S. B. *Segredos internos: engenhos e escravos na sociedade colonial – 1550-1835*, São Paulo: Companhia das Letras, 1999.
- ROCHA FREIRE, C. A. (org.) *Memórias do SPI: textos, imagens e documentos sobre o Serviço de Proteção aos Índios (1910-1967)*. Rio de Janeiro: Museu do Índio-FUNAI, 2011.
- _____. O exercício da tutela sobre os povos indígenas: considerações para o entendimento das políticas indigenistas contemporâneas. In. *Revista de Antropologia*. São Paulo, v. 55, n.2, p. 781-832, 2012.
- SKIDMORE, T. E. *Preto no branco: raça e nacionalidade no pensamento brasileiro*. Rio de Janeiro: Paz & Terra, 1976.
- SOUZA, L. M. *O sol e a sombra: política e administração na América portuguesa do século XVII*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.
- TAUNAY, A. E. *História das bandeiras paulistas*. São Paulo: Melhoramentos, 1975.
- TIDEI DE LIMA, J. F. *A ocupação da terra e a destruição dos índios na região de Bauru*. 1978. 199f. Dissertação (Mestrado) Programa de Pós Graduação em História Social, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, 1978.
- VAINFAS, R. Colonização, miscigenação e questão racial: notas sobre equívocos e tabus da historiografia brasileira. In. *Tempo*, Rio de Janeiro, vol. 4, n. 8, p.07-22, 1999.
- _____. *A heresia dos índios: catolicismo e rebeldia no Brasil colonial*. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.
- _____. *Antonio Vieira: um jesuíta luso-brasileiro*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.
- VARNHAGEN, F. A. *História geral do Brasil*. Rio de Janeiro: Laemmert, [1854] 1975.
- VASCONCELOS, S. *Crônica da Companhia de Jesus*. Petrópolis: Vozes, [1663] 1977.
- VEIGA, J. Aproximações entre etnologia e os estudos de demografia histórica. In. AZEVEDO, M. A. & BAENINGER, R. (org.) *População indígena: mobilidade espacial*. Campinas: Núcleo de Estudos de População, 2013.
- VIEIRA, A. *Vozes saudosas, da eloquência, do espírito, do zelo, e eminente sabedoria do padre Antonio Vieira*. Lisboa: Officina Miguel Rodrigues, 1736.

_____. *Obras escolhidas*. Lisboa: Livraria Sá da Costa, 1951.

VIVEIROS DE CASTRO, E. B. *Araweté: os deuses canibais*. Rio de Janeiro: Zahar/ANPOCS, 1986.

_____. Etnologia brasileira. In. MICELI, S. (org.) *O que ler na ciência social brasileira (1970-1995)*. São Paulo: Editora Sumaré/ANPOCS; Brasília: CAPES, 1999.

_____. *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac&Naify, 2002.

WEHLING A.; WEHLING, M. J. Exército, milícias e ordenanças na Corte joanina: permanências e modificações. In. *Revista DaCultura*, Rio de Janeiro, n.14, p. 26-34, 2008.

WOORTMANN, K. *Religião, ciência e renascimento*. Brasília: UNB, 1997.

Anexos

Anexo B: Cartas de Benedicta Ribeiro; José Pupo Ferreira a Benedicto Calixto, 1907.
Arquivo Público do Estado de São Paulo.

1907

Ilmo. Senhor Benedicto Calixto

Alduamento Prio do Peixe de Fevereiro de 1907

Com primeiro lugar saúdo-vos a V. S. com
a E. M. familiar a quem Deus guarde, &c.
Tenho muito humildemente pedido-vos
uma protecção além dos mais favores que V. S.
tem feito a favor de nós Indios sobre o Aldeamento
comunicar-lhe a V. S. como homem grande
que é considerado como Politico e sabe da Lei;
avisar-lhe dos absurdos e da immoralidade que
tem havido entre o Senhor Bento Manoel Ribeiro
residente do Prio do Peixe sendo que se fora
teve a Ousadia de procurar intrigas comigo
e quasi com todas as pessoas Quarany, o qual
elle declarou que na morada que elle estar
ninguém pincha com elle porque elle tem
seus documentos passados o qual elle se acha
morando dentro do alduamento faço ver a
V. S. ficar sciente que nós Indios vove corria
e sem recurso o Sr. Bento Manoel Ribeiro
é irmão do Inspector por nome José Pupo
o qual tambem se acha entimando dentro do
Prio do Peixe com papéis falsos e o Inspector
como não gosta de nós Indios só vove a fazer
mal e dando parte na Prancha havida só
por fazer Armadilha; por isso eu dou parte
entre os Indios toda a respeito a V. S. pelo
vossos Carinhos filhinhos e pela Dores de
Mariana que é nossa Mãe fazer ver ao Governador
do Estado pedindo-vos protecção e ao mesmo
lugar Medicação para nós ficar sciente

e sahio da seisma

C. P. M^o

Benedicta Pereira

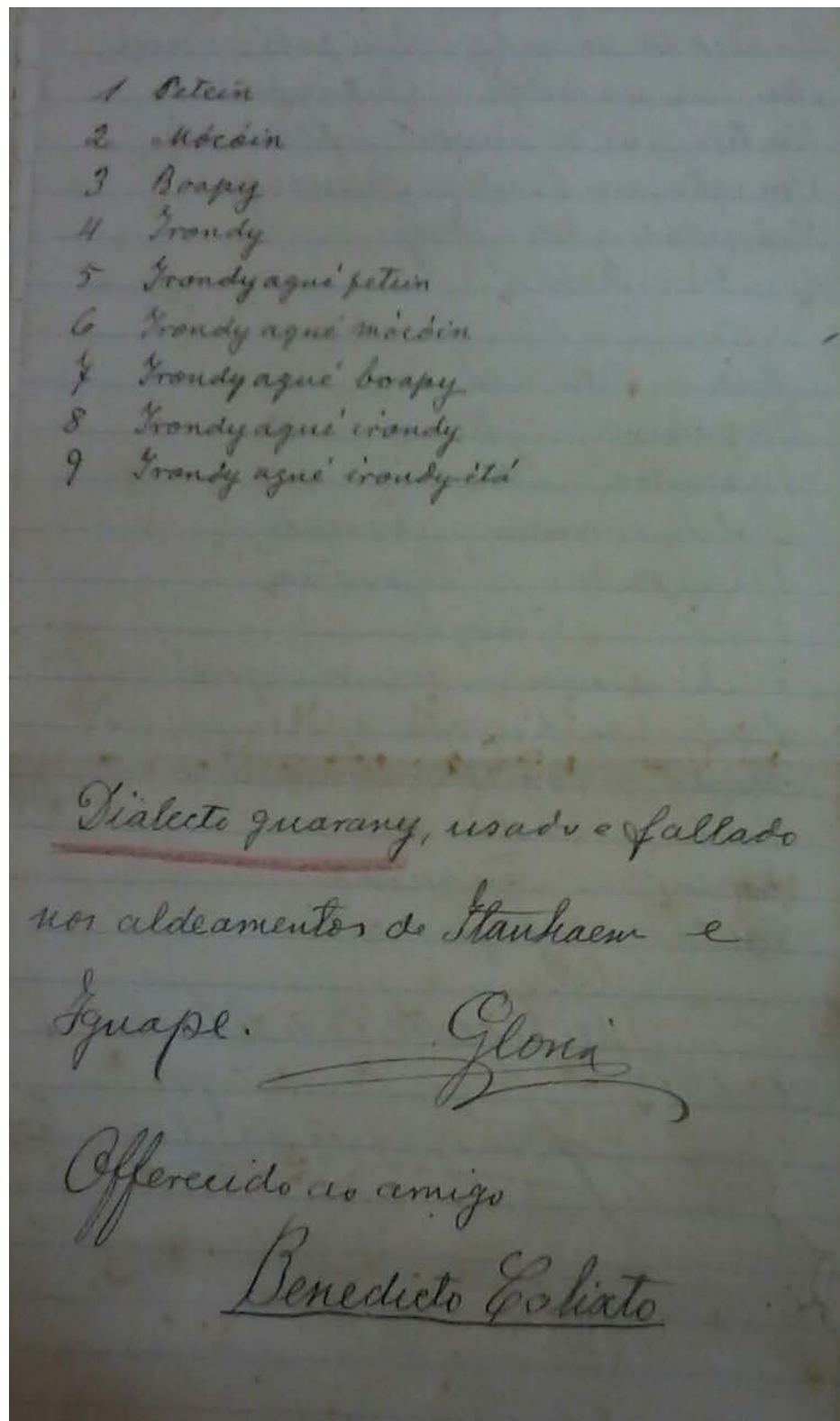
Adiamento do Pio de Pize de Fevereiro 1877

do Paise e Honorem rumo puaçõsta
 de nois haver si por dader Armada ha.
 elle esta Officiando pe Rainha. Int
 se o Pae do Paise e alduamento Entons
 o Inspector Jose Baptista Ribeiro estar
 nelle e dito disse que elle estar de fe
 firme porque tem seus documentos
 lo qual eu acho que os documentos q
 elle tem e mais alguns e falsos null
 os Indios todo do Alduamento
 reclama e pede ao Governo Mediana
 e T. S. fazer todo possivel e reclamaçõs

E. R. Mee.

A rogo de Jose Ingo Ferreira
 Como Testemunhas

Anexo C: Glossário "Guarany", usado e falado nos aldeamentos de Itanhaém e Iguape. De José Ignácio da Glória à Benedicto Calixto. 1910. Arquivo Público do Estado de São Paulo.



unha ~ Bicoopi
 Um caçador armado ~ Iva' boka' revecii
 Uma luz ao longe ~ Sata'uidu
 Um tiro que se ouve ~ Epoka'pu
 Um echo, um brado ~ Sapucay
 Um galinheiro de noite ~ Iroy
 Urubii ~ Zapiri

Vela ~ Sata'uidu
 Vagalume ~ Maun
 Vassoura ~ Itupai
 Vestido de mulher ~ Tupupai
 Vergo, strabio ~ Eçauama
 Veados ~ Guacii
 Venho visitar ~ Adur'ragne'
 Vaz ~ Adidiwuta
 Viagem ~ Apiata
 Vento ~ Erolu
 Verdade ~ Temquima
 Vontade ~ Keyndecatu

São Vicente 15 de Setembro
 de 1910 ~

José Ignácio da Glória

Boi ou vacca ~ Vacá
 Blueite ~ Carapauva
 Bonite ~ Borá
 Bonet ou chapé ~ Mancarum
 Balaio ou cesta de varrer criança ~ Inhapuá
 Bataia ~ Tucuruá
 Banana ~ Sacová
 Boina ~ Timabica
 Bocca ~ Tucú
 Babba ~ Zivendurá
 Bigode ~ Zivanbepirí
 Batata ~ Jotú
 Bosque ~ Uraiponá
 Banda ~ Okoquotá ou
 Baptismo, baptizá ~ Mangaraj
 Boa vontade ~ Remé-ema
 Boa ~ Uevé
 Bom dia? ~ Uryponá
 Boa noite? ~ Tité-poná
 Boi feta ~ Teareponá
 Bigoa (ou aguetá) ~ Inhapumiá
 Bentevi (ave) ~ Curapará
 Ravata ~ Tavaré
 Bonite (pauzilh de peida) ~ Guratâkaem
 Beija-flor (pauzilh) ~ May-noim
 Batuira (ave) ~ Batuy-ly
 Borcolita ~ Tananby
 Beibo cabelludo ou gumiã ~ Tató-urá

Cic - Kay
 Chuva - Acuy
 Casa - Tjupá
 Concha - Taquale
 Chocalho - Boracá
 Coco - Aquay
 Camisa - Camiusá
 Calça - Tuarirum
 Cama - Curácamá
 Café - Unay
 Cachorro - Xirimbay
 Carne secca - Xacáurubé
 Chefe - Trovixá
 Capitão - Tircioá
 Criança - Mintaim
 Cachorra - Itaitá
 Cavallo - Careri
 Cabello - Inhadivoi
 Chão - Juvá
 Colher - Kuá
 Canudo oco - Taquí - undozomo - Taquíruvi
 Colher - Sipó
 Cuita (cassa) - Acutiy
 Cançado - Xicancombá
 Civilização - Coaporá-éti
 Caridade - Pooaiú-boac (caridoso)
 Couraçado, dedicado - Ambopará-vaêguí
 Caça - Evaí
 Caçador - Embia'vac
 Campo plantado - Capité
 Correr - Inhanicatú
 Completa, completou - Odiamporá-éti
 Coração - Xicoraziú

Choro ~ Geo'
 Casamento ~ Mendu'
 Caminho ~ Tapi'
 Caximuelê (casa) Guatypé
 Capivara ~ Capivá
 Cachorro do mate ~ Kumbumbay-Kauguy
 Covo de cacar peixe ~ Apacá
 Canto dos passarinhos ~ Guray-poray porâboacé
 Canto de gente ~ Marantey porâ boacé
 Cerca ~ Mongorá
 Cipó ~ Teipó
 Comida ~ Timbeu'
 Cigarra ~ Inhacurá-duçu'
 Caraquejo

Homem ~ Avaí
 Homem bom ~ Avácvê
 Hoje ~ Auguê
 Homagem ~ Kourundeveexê

 Itarivê ~ Pedra amontoadá
 Itambú, aus ~ Itambucitê
 Ituaçã ~ Itucy
 Iluminado ~ Itatindú-moenduporá
 Insuperável, invencível ~ Kurycô macoropy
 Inocência, pureza ~ Itobvemo' ^{poiquairê} ~~poiquairê~~
 Jacutinga ~ Jacucitê
 Índio, moço solteiro ~ Kunumory
 Jacaré ~ Pay
 Jardim, centro plantado ~ Gurapotououpá
 Lodo preto ~ Lapô
 Lua ~ Jacy
 Levante-se? ~ Ituaã
 Lima, fruta ~ Nima' (Lima)
 Laranja ~ Kara' (Laranja)
 Lontra, caça ~ Guayracá
 Longe ~ Mombery
 Levar, carregar, transportar etc ~ Eraácorá
 Lindo ~ Tepá
 Lago grande com muito mar ~ Parandique'
 Lago pequeno ~ Parandique'mirim
 Laceria ~ Japucá
 Lagarto ~ Tejú

Comprimento, de cordão) Mananiá' de viaçú
 Saramujo da praia - Hougué
 Saramujo de mangas - Inhanduguançá
 Saucha da praia - Espirítu
 Shumbo - Socorun
 Sucia - Sapoti
 Teia - Soema
 Teda - Linguain
 Tã' licença? - Atyoã
 Tente - Tirain
 Divertimento, folgado - Traçaguapê
 Tinhauro - Inhoré
 Doente, enfermo - Tadaovixamboé
 Diadema que cinge a cabeça - Giguacá
 Deos - Inhandejára
 Deabo, espirito maligno - Anbanga
 Dever, obrigação - Traçynocoá-itypê
 Dôr de cabeça - Tiantaoraciú
 Debaixo, (na parte inferior) - Içupiaim
 Descejo - Aduly

Embreagado - Inbacamay
 Está de saude - Tensãcon
 Estera - Japá
 Estrella - Jaciú-tatá ou Jacy-tatá

Marco, baliza - Ambogua

11
79

Obstáculo, impedimento, embaraço ~ Sarayre
 Ostra ~ Intan-piré (intan e' casca-piré sus e'orta)

9

Mato ~ Kanguy
 Mato feio ~ Kanguy-vairdy
 Mato triste ~ Kanguy-kapuri
 Marisco ~ Intan
 Maribondo, vespa ~ Kagy
 Mamangaba ~ Mamangauru

Nariz ~ Kapogoi
 Noite ~ Tuintum
 Nuvem ~ Aray
 Nuvem escura ~ Araypentum
 Não ~ Tové
 Nêso ~ Inhancobra
 Nital ~ Inhanderecau-jagufé
 Nasceu, nascimento ~ Cexóma
 Não sabemos notícias suas ~ Tiendequaire
 Navio ~ Taratá
 Nedejas grãos (bunda) ~ Tivewó

Olho ~ Tivécá
 Orelha ~ Tinambij
 O que anda fazendo? ~ Papexixaykau
 Onça ~ Jagua'
 Onça pequena ~ Jaguatirica
 Offerir, dar, offerir ~ Tiediviarukovae
 Obrigado, agradecido ~ Aevema

11
19

Obstáculo, impedimento, embarço ~ Sarayre
 Ostra ~ Intan-piri' (intan s' casca-piri' sem edota)

Pé ~ Tioyuan
 Peito de mulher ~ Ticanwo
 Partes genitais da mulher ~ Tapupy
 Paca, (caca) ~ faica'
 Porco do mato ~ Taiatú-iti'
 Palmeira ~ Girova'
 Peito (figurado) ~ Tipotea'
 Peixe ~ Pira'
 Perna ~ Tirituma'
 Pão ~ Pofapi'
 Pode entrar ~ Equozi'
 Pery ~ Tondopary
 Paletot ~ Kore
 Palmito ~ Gerinoá
 Panella ~ Japepa'
 Parakita ~ Uraipaty
 Pescoco ~ Tadeuy
 Pedra ~ Ita'
 Piracema : sahida do peixe de época - cema
 sahis - pira' peixe
 Pitiú : máo cheiro do peixe
 Puticum : muita gente em um serviço
 Pernilongo ~ Inhateum
 Pregas, collocar ~ Amointa deré
 Peregrinação, viagem ~ Apiata
 Peco, rogo ~ Imccintevi'
 Pae ~ Liri'
 Perto, junto, presença ~ Coapay
 Pennas de aves - Raqui'

Passaros - Gurayeta
 Parece, feição - Joaramepá
 Passo fazer..... Apaporiva
 Pato, ave - Ipey
 Perui - Mutum
 Panagau, ave - Paracáu
 Perequito - Toim
 Picapão - Procurantã
 Procura, procuro - Tietá
 Perfume de flores, cheiro - Inhaguáponã
 Pao que empurra a canoa - Picutú
 Para nos.... Apurandú
 Pomba - Diracú
 Ponte, passagem - Guçáá
 Poço d'agua - Uruguá'ruçú
 Sorteira - Mongará'loted
 Padre - Japutereva
 Prensa de mandioca - Jopirã
 Pulga, bicho de pé - Tumum
 Teneira - Trumpe'oy curupema
 Rólho de cobra - Inquaretava
 Sadrinho - Tuangá
 Soluora - Bokacuy
 Turungo - Guambued
 Protector, guarda das matas - Kaapóra
 Tuaty - Inguac-sactá
 Tuero, - dugo - Embauxevuy potá
 Que venha - Tomacrey
 Que vai... - Foreódevú
 Queimadura de fogo - Perená'ypague'
 Fonte - Acú
 Quêda - Kápij
 Quebranto, feticio - Karandá

Retrato - Japopuri
 Rio Branco - Imoronty
 Rio preto - Junaí
 Rosario de penas - Giquacá
 Rancho - Inkopaty
 Remedio - Monan
 Rede - Nyá
 Ramo de flor - Itaiji
 Raposa - Bekú
 Receita. aceto. . . deseporatacô
 Rasto - Vapueté
 Remo - Enicervá
 Rio comprido - Iguaçú
 Rato - Anzujá
 Rouxinol - Karaguára
 Resto de comida - Tembúreboré

Sal - Inhanderú
 Socó - Guravay
 Sapato, calçado - Tupirú
 Suor - Tipiroay
 Sapo - Kuriví
 Senhor! - Xiadi
 Sua, tua - Cunhataeracové
 Sim, seja - Nym
 Seu, vosso - Timbaéra
 Salutar - Tensaen - o mesmo que cito' de saúde
 laudável, cumprimento, também se usa assim
 Marantey precosy
 Supplicia - Enipobojaí
 Serviço, trabalho - Bavoquê
 Sepultura - Esuêquá
 Santo, santa - Odieraporeí

Tortas ~ Laguruzi
 Tolleitas ~ Eiripurandú
 Tau, somos ~ Ucati
 Tucucua, ave ~ Tucucua
 Tuper, apparcer ~ Tigua-sapuid
 Tufacu ~ Uvetecati
 Tuba, passarinho ~ Uvici
 Tubacu ~ Tuviquy
 Tuhira, passarinho de gaiola ~ Turambon
 Turacura ~ Utraci
 Turipoca ~ Tucan-boay
 Tury ~ Tuhandú-quassú
 Turacac, neblina ~ Tatalin

Tem que comer : Tuvia-pony-ná
 Trancuro ~ Tiantan-rupá
 Tanga ~ Tambec'
 Tucane, passaro ~ Tunkan
 Tempestade de vento e chuva ~ Uruay
 Upiy ~ Mandio-perid
 Tamandua' ~ Naguaré'
 Tati ~ Uatuy
 Tem ~ Oguéricó
 Tradicçã, notícia, lembrança :
 Aguaréum-timandua'
 Trepac, suber ~ Tupitá
 Tuvocada ~ Tuvii-quassú
 Uco-tico, passarinho ~ Uuequey
 Uu', passarinho ~ Tuvari'
 Uu'-foze ~ Tuvari'-putá