UNIVERSIDADE ESTADUAL PAULISTA "JÚLIO DE MESQUITA FILHO"
FACULDADE DE ARQUITETURA, ARTES E COMUNICAÇÃO
CURSO DE PÓS GRADUAÇÃO "PROJETO, ARTE E SOCIEDADE"
ÁREA DE CONCENTRAÇÃO - PLANEJAMENTO URBANO E REGIONAL:ASSENTAMENTOS HUMANOS

BIBLIOTECA - UNESP - CAMPUS BAURU

NO ESPAÇO DO BRANCO E NO ESPAÇO DO ÍNDIO
A NEGAÇÃO AO "SER" INDIO

Dissertação apresentada por Maria da Graça MELLO como exigência para a obtenção do título de Mestre em Planejamento Urbano e Regional - Assentamentos Humanos, sob orientação do Prof. Dr. Antônio Fernandes NASCIMENTO Júnior.

Bauru - S.P.
1995

N.º 579
BIBLIOTECA - UNESP
CAMPUS DE BAURU

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO 1

Capítulo I - INDIOS NO ESTADO DE SÃO PAULO 3

Os moradores e colonizadores de São Paulo 3
Os Aldeamentos Jesuíticos 8
As Bandeiras 11
Política Indigenista versus índios 19
Pioneiros e Caingang 31
Vida Reservada - a criação de Postos Indígenas 36
Os Guarani: Guerreiros do Sul em marcha para o Leste 37
Os Terena 42

Capítulo II - O DESENVOLVIMENTO DA PESQUISA 46

Procedimentos para estudo de campo 46

Capítulo III- TERRITÓRIO SEM ESPAÇO: O COTIDIANO NA RESERVA INDÍGENA DE ARARIBÁ 51

A negação do espaço ao índio 51
O espaço da reserva hoje 53
Geografia e Etnicidade na Modernidade 64

Capítulo IV- CONCLUSÃO 67

BIBLIOGRAFIA 71

ANEXOS 77

Mapa 77
Plantas 78
Fragmentos das Entrevistas 80
Fotografias 95

BANCA EXAMINADORA

BANCA EXAMINADORA

_____

_____

_____

AGRADECIMENTOS

Aos indígenas de Araribá,
que apesar de submetidos às mais variadas formas de violência, inclusive à ameaça da perda da identidade cultural, nos receberam, nos contaram... acreditaram ... e, se tornaram amigos. Espero através desta corresponder.

Ao Lourenço Magnoni Júnior,
parceiro de sonhos, lutas e realizações.

Aos meus familiares,
pela presença e incentivo.

Aos amigos e Mestres,
Antônio Francisco Magnoni, Luiz Augusto Teixeira, Antônio Francisco Marques,
pelas idéias, discussões e posicionamento político.

Ao Prof. Dr. José Misael Ferreira do Vale,
agradecimento especial por seu trabalho em prol da formação de educadores comprometidos com o desenvolvimento da Educação Popular, colaborando na luta contra a discriminação racial e as desigualdades sociais.

"A terra é a fonte da vida, a vida é sagrada, logo a terra é sagrada; território a que todos têm o direito de usufruir, mas ninguém o direito de possuir".

"Nós temos essa terra por causa da nossa linguagem, da nossa tradição..."

Seu Francisco - ex-cacique Guarani

INTRODUÇÃO

O *espaço* do Posto Indígena de Araribá, localizado no município de Avaí-São Paulo, é ocupado por duas nações predominantes: a Guarani e a Terena. A história das migrações para a reserva ocorridas em diferentes épocas e por motivos variados, exemplifica a violência cometida contra as diferentes etnias, confinadas a um espaço "reservado", segregado em relação ao espaço do branco; já que distinto e delimitado, "reserva" em relação ao seu território original; pois reduzido e distante, tendo que "reservar-se" dentro do novo espaço; já que este é um espaço dividido com o outro, de outra cultura.

O território indígena inserido num contexto de valorização da terra enquanto meio de geração de riquezas, teve seus fins comunitários transformados em privados, numa sociedade cujas relações sociais estão inteiramente dominadas pela mercadoria. A perda da noção dos fins da produção resultou na alienação dos indígenas, que ao possuírem a terra, passaram a produzir segundo necessidades estranhas às de suas comunidades, tendo assim modificadas as formas de apropriação da natureza, o que é retratado no *espaço* da aldeia.

O assentamento indígena constitui-se interesse de pesquisa ao representar um *espaço* que apesar de delimitado não tem dado aos seus habitantes, condições de continuar a *serem índios*, de manterem as suas identidades e as suas culturas, ou seja, de terem a percepção de continuidade, de fluxo, de memória e a possibilidade de gerarem num sistema o conjunto de traços que lhes são próprios.

Ao se observar a realidade mais imediata: a inexistência de vegetação, as casas idênticas, construídas em alvenaria e dispostas em ruas, existindo grandes distâncias entre as mesmas, a inexistência de instrumentos agrícolas, de matéria-prima para o artesanato, os trajes, a música, o nome das crianças, as coincidências em relação ao local de emprego dos pais, na situação de destituídos dos meios de produção, assalariados dentro de sua própria terra, levou-me a conclusão sobre o descaso e a aculturação a que foram submetidos. Dessa forma, o *espaço* da reserva apresenta-se como a prisão do índio.

A inexistência de vínculos entre os grupos e o espaço, impossibilita a reprodução do "ser" índio, já que este se realiza apenas quando em estreita relação com o espaço, condição de sobrevivência física e mítica.

Considerando a emancipação do índio e a sua integração como o *direito à organização para autogerir sua existência*, a partir da posse inalienável e o usufruto coletivo da terra, criando condições para a manutenção de sua identidade étnica, faz-se necessária a observação da realidade, através da avaliação dos atuais programas de assistência, dos empreendimentos, da formação de associações entre os grupos e dos movimentos dos quais têm participado os indígenas de Araribá.

Contrariando a ideologia integracionista do Estatuto do Índio e os interesses da FUNAI (Fundação Nacional dos Índios), portanto do Estado, para os quais a integração do índio é sinônimo de coesão dos valores culturais das comunidades indígenas e de imposição dos valores culturais da sociedade

unesp

capitalista, busca-se, através da análise das manifestações dos grupos indígenas no *espaço* da reserva, os aspectos da cultura indígena, as formas de resistência, instrumentos valiosos na tentativa de recuperação de suas identidades, de suas "visões de mundo", *de seu espaço*.

Capítulo I - **INDIOS NO ESTADO DE SÃO PAULO**

Os **Moradores e colonizadores de São Paulo**

Todos os anos, após a viagem de Cabral, a Coroa Portuguesa mandou esquadras fazerem o reconhecimento geográfico das costas da Província de Santa Cruz. Em 1530, o rei D. João III, filho de D. Manuel, o Venturoso, nomeia Martim Afonso de Souza comandante da primeira expedição povoadora. Segundo Pero Lopes de Souza, irmão de Martim e relator da viagem, a expedição que partiu no dia 03 de dezembro de 1530 do porto de Lisboa, desembarcou no porto de São Vicente a 22 de janeiro de 1532, iniciando a ocupação de São Paulo pelos colonizadores portugueses. Nesse mesmo dia, Martim Afonso de Souza realizou as primeiras eleições populares e instalou a Câmara de Vereadores de São Vicente.

A Câmara de Piratininga, antiga aldeia Inhapuambuçu, foi a segunda a ser instalada, sendo o português João Ramalho nomeado guarda-mor desses campos. João Ramalho é considerado o morador português mais antigo no Brasil. Nascera em Vouzela, Portugal em data desconhecida. O espírito aventureiro o fez abandonar a Corte de Lisboa, onde ocupara a função de escudeiro da rainha. O litoral brasileiro já era percorrido por João Ramalho anteriormente a 22 de abril de 1500, sendo desconhecida a maneira como viera a ter as nossas praias.

O cacique da tribo Guainá, Tibiriçá, acolheu-o. Tibiriçá e sua filha Bartira são exemplos da situação de contato entre a cultura indígena e a cultura branca; ao celebrar a missa do alto do Inhapuambuçu, hoje pátio do Colégio de São Paulo, o padre Manuel da Nóbrega, batizou Tibiriçá com o nome de Martim Afonso Tibiriçá, em homenagem ao donatário de São Vicente e Bartira com o nome cristão de Isabel, em homenagem a rainha de Portugal, casada com D. Denis. O batismo foi o artifício encontrado pelos colonizadores para torná-los *iguais* (civilizados), para dominá-los e deles obter os proveitos materiais do domínio, sob o verniz civilizatório. O padre Manuel da Nóbrega confiou a João Ramalho e a seus filhos, a conversão do gentio (FERREIRA, 1968).

Situação parecida era a de Antônio Rodrigues em relação aos Tupiniquim de São Vicente, liderados pelo chefe Piquerobi. As alianças entre esses portugueses e indígenas permitiram a colonização, enquanto o mesmo processo falhava nas outras capitanias.

As dificuldades de ligação do sertão, onde estava localizada a Câmara de Piratininga, às áreas litorâneas, resultou no seu abandono, visto que, seus vereadores voltavam para São Vicente, onde começava a se formar a nobreza rural com base nas sesmarias.

O povoamento se fez de maneira reduzida nos primeiros séculos, atingindo a distância de apenas cem quilômetros de São Paulo, com a fundação de Taubaté em 1636. Os primeiros núcleos restringiam-se a Jundiaí, Parnaiba, Itú, Sorocaba e Atibaia.

Devido as condições de isolamento do planalto, alguns paulistas "influenciados pelos indígenas, adquiriram certas características desses grupos, eram indianizados", o que se refletia no hábito de dormir em redes, nas artes da caça e da pesca, no trabalho da terra, na forte presença da língua tupi em São Paulo (MATOS,1974).

cm 1 2 3 4 5 6 7 unesp 11 12 13 14 15 16 17 18

Índios originários de diversas nações compunham a grande maioria da população da região paulista, nos séculos XVI e XVII mas, o desconhecimento em relação a multiplicidade etnográfica existente em nosso território, resultou na classificação das nações em apenas dois grandes grupos: ***Tupi e Tapuia.***

O grupo **Tupi** englobava as sociedades litorâneas que tiveram contato direto com os colonizadores e, classificados por estes como de *filiação linguística Tupi-Guarani,* que seria a língua geral. Na região paulista estavam englobados os Tupiniquim (ainda existe um seguimento do grupo no Estado do Espírito Santo), os Tupinambá e os Carijó (atualmente extintos). Embora exibissem características sociais e econômicas semelhantes, os *Tupiniquim* e os *Tupinambá* mantinham relações antagônicas, estando continuamente em guerra.

Os **Tupi** provavelmente foram os últimos a atingir a região, porém, na época da chegada dos portugueses, dominavam as melhores terras, tal fato resultou na conclusão de que teriam expulsado as outras nações do litoral. Os *Carijó* eram provavelmente o maior subgrupo desses Guarani, as informações referentes a esse grupo são muito contraditórias, variando de índios agricultores, dóceis à selvagens antropófagos (MONTEIRO, 1994).

Os chamados **Tapuia** eram de *filiação linguística Jê*, entre outros pertenciam ao grupo os Guaianá ou Maromimi, os Puri e os Kayapó Meridionais, todos extintos. (BORELLI e LUZ, 1984). A nação *Guainá* era a mais populosa e habitava várias localidades no interior do atual Estado de São Paulo, sendo eles, prováveis ancestrais dos Kaingang, nação que se destacou no final do século passado e início do presente, ao resistir ao avanço da frente cafeeira no Oeste Paulista. Uma facção importante ocupava as imediações de Piratininga, mantendo estreitas relações com os *Tupiniquim.* Segundo o autor, os Guarani eram considerados como Tapuia, ou seja, grupo que não pertencia a família linguística Tupi-Guarani. Os paulistas atribuíam o nome de bugres aos que dominavam os terrenos que se estendiam do rio Tietê ao Uruguai (CASAL, 1945).

Os portugueses manifestavam suas preferências ao grupo Tupi como escravos e guerreiros, o que resultou nas disputas por escravos Tupi enquanto os Guainá eram aldeados pelos jesuítas.

A classificação étnica e linguística dos Guaianá como pertencentes ao grupo Tapuia foi assunto de um acirrado debate entre etnólogos e historiadores no final do século XIX. As origens culturais dos antigos habitantes do planalto de Piratininga é questionada ainda hoje, sendo a origem Tupi, afirmada por alguns estudiosos, enquanto outros, ao contrário, conferem aos Guaianá a ancestralidade Tapuia e o predomínio sobre toda a região nas vésperas da colonização portuguesa (MONTEIRO, 1992).

Os Maromimi seguiram uma trajetória semelhantes à dos Guainá, enquanto os Puri que formavam uma nação numerosa, ao contrário dos seus vizinhos Guainá e Maromimi, os que conseguiram escapar a escravidão pelos fazendeiros de Taubaté, fugindo em direção a Serra da Mantiqueira, mantiveram relativa autonomia até fins do século XVIII. Essa mesma autonomia foi buscada pelos Kayapó Meridionais recuando para o interior, extintos na mesma época em luta contra a expansão da economia aurífera.

Na Capitania de São Vicente, no século XVI foram observadas quatro regiões culturalmente distintas: a cultura **Tupi** *predominava na faixa litorânea* entre a divisa com o Rio de Janeiro e a Baixada Santista, abrangendo alguns trechos do interior, incluindo a atual cidade de São Paulo. *Os grupos do tronco linguístico* **Jê** e outros grupos que não pertenciam à família linguística Tupi-Guarani ocupavam o *Vale do Paraíba e a Serra da Mantiqueira.* A terceira região, localizada a oeste, também era habitada por grupos não

cm 1 2 3 4 5 6 7 unesp 11 12 13 14 15 16 17 18

Tupi. Nas regiões Sul e Sudoeste de São Vicente viviam os Guarani. (BORELLI e LUZ, 1984)

No decorrer dos séculos estes grupos enfrentaram assim como outros existentes no território brasileiro, a expansão lenta e desagregadora da economia organizada pelos europeus. Quando Martim Afonso de Souza, aportou em São Vicente em 1532, a caça aos aborígenes já era praticada na região e circunvizinhanças. Alguns portugueses, entre eles João Ramalho, que desde os primórdios do descobrimento do Brasil, convivia com os nativos, abasteciam de índios escravizados, resgatados a partir de prisões de guerra, as vilas já existentes. Os povoadores souberam aproveitar-se das guerras entre Tupiniquim com Carijó e Tupinambá, aumentando os contingentes destinados ao tráfico de São Vicente, denominado "porto de escravos" (HOLANDA, 1972).

Em São Vicente, florescia a indústria canavieira, fundada por Martim Afonso de Souza, com as plantas trazidas da ilha da Madeira, então a maior produtora de açúcar da Europa. Por constituir-se durante os dois primeiros séculos, núcleo secundário e pouco povoado e impedida de concorrer com a Capitania de Pernambuco, região açucareira por excelência do Brasil colonial, São Vicente estagnou-se na segunda metade do século XVI: a medida que não produzia e não exportava em escala significativa, sua capacidade de importação era irrisória. Os colonos que não podiam pagar pelos escravos africanos, buscavam no índio o braço de que necessitavam.

Com o objetivo de solucionar seus problemas de mão-de-obra, os portugueses passaram a incitar seus aliados Tupiniquim a empreenderem guerras com maior frequência contra seus inimigos tradicionais, sobretudo os Tupinambá. Incentivados a trocar os prisioneiros de guerra por artigos europeus, os Tupiniquim passaram a entregá-los aos portugueses, o que acelerava o processo de guerra.

As transformações ocorridas nas relações interétnicas na região vicentina provocou o primeiro grande movimento de resistência à colonização portuguesa no Brasil: a Confederação dos Tamoios. De início tratava-se de uma coligação de tribos Tupinambá do litoral entre Cabo Frio e São Vicente, que começou a hostilizar os colonizadores portugueses a partir da década de 40 e só foi pacificada em 1567 (MONTEIRO, 1984). Os assaltos praticados pela Confederação a São Vicente levaram os portugueses a povoar inicialmente o Planalto de Piratininga na década de 50.

Com o objetivo de ter acesso aos campos do sul e à populosa nação Carijó, João Ramalho ao atingir a serra da Paranapiacaba fixou-se no ponto em que o "caminho do mar desemboca no campo", daí o nome de Borda do Campo dado a povoação onde, em 1550 ergueu uma igrejinha dedicada a Santo André (nome do filho mais velho de João Ramalho e Bartira). No ano de 1553, Tomé de Souza elevou-a a condição de vila passando a denominar-se Santo André da Borda do Campo, atual Santo André.

Isolada no planalto, Santo André da Borda do Campo, teve seu núcleo citadino, sua Câmara Municipal organizados. As fazendas circundantes iniciaram a produção, embora as preocupações com a defesa fosse uma constante. Para evitar surpresas do inimigo Tamoio, aliado dos franceses instalados na Guanabara, a vila foi cercada, permanecendo metade da população junto ao núcleo, em suas casas, revesando-se diariamente com os trabalhadores nos campos.

As preocupações eram intensificadas com a insuficiência de alimentos, o que levou os vereadores a optarem pela transferência da Câmara para as proximidades de um rio, o que facilitaria a produção econômica, o escoamento e a defesa (FERREIRA, 1968).

cm 1 2 3 4 5 6 7 unesp 11 12 13 14 15 16 17 18

Porém, nem mesmo as estratégias de defesa, contanto com a ajuda dos elementos geográficos, representados pela Serra do Mar, pela localização, pelos rios ou até mesmo, as força das armas, conseguiram livrar a vila da fúria dos Tamoios. A ameaça contínua dos índios revoltados provocou a extinção de Santo André e a mudança de seus moradores para São Paulo.

O fator geográfico influenciou a escolha e fixação em São Paulo de Piratininga. A existência de uma imensa clareira natural na floresta, que revestia o território paulista: os campos de Piratininga, foi um dos motivos. A falta de arborização neste sítio exerceu, mesmo anteriormente a chegada dos portugueses, considerável influência sobre a repartição do povoamento indígena, abrigando numerosas tribos. A floresta tropical constituía-se em dificuldade, já que, exuberante e impenetrável, sendo necessário para o seu aproveitamento, grandes e dificeis trabalhos.

Contribuiu ainda, em relação a defesa, a superioridade do sítio de São Paulo, ficando o povoado protegido das ameaças e ataques do gentio, ocupando o alto da colina, posição estratégica pois as escarpas abruptas tinham acesso por um lado apenas (PRADO Jr, 1983). Estando colina acima, sem obstáculo algum, se avista a planície, de onde se podia observar a aproximação ou os movimentos do inimigo.

Com relação a situação geográfica, São Paulo ocupava o centro natural do sistema hidrográfico da região, o que facilitava a melhoria em relação a alimentação, representada pela oferta de peixes, facilidades para a criação do gado e para a agricultura. Embora não se tratasse de rios muito favoráveis a navegação, representavam a melhor e mais utilizada via de comunicação.

Mas não foram apenas as circunstâncias fisicas que impeliram a transferência da qualidade de vila e da população para São Paulo. O ato do governador foi também resultado da ascendência jesuítica na administração e na política da colônia.

Para organizar o povoamento dos Campos de Piratininga e transformar os Carijó em catecúmenos, o padre Manuel da Nóbrega requisitou junto a Salvador jesuítas para o Colégio de Piratininga.

Em junho de 1553, em São Vicente, padre Manuel da Nóbrega recebe sua nomeação para o cargo de provincial da Companhia de Jesus no Estado do Brasil, esta cumpria ordens da monarquia portuguesa. Suas atividades iniciadas no Brasil em 1549, limitaram-se a América Portuguesa até o ano de 1584.

O novo grupo de jesuítas, entre eles o irmão José de Anchieta chegou a São Vicente no dia 24 de dezembro de 1553, de onde partiram em direção a Piratininga. No alto do Inhapuambuçu, entre o Tamanduateí e o Anhemgabau, na remota manhã de 25 de janeiro de 1554, o padre Manuel da Nóbrega presidiu as cerimônias de inauguração do Colégio de São Paulo de Piratininga (FERREIRA, 1968). Nesse mesmo ano, o Real Colégio de São Vicente fundado em 1549, foi transferido para São Paulo.

O fato de terem sido mudados o povo e a Câmara de vereadores de Santo André para junto do Colégio de São Paulo de Piratininga, não fez desaparecer o perigo da guerra com os Tamoios, incitados pelos franceses da Guanabara. Em 1561, em face das ameaças, o Real Colégio de São Paulo passa a funcionar, em parte em São Vicente.

Os franceses, especialmente os bretões e normandos, eram presenças constantes nas costas brasileiras desde os primeiros anos do século XVI. Essa presença tornou-se mais frequente e ameaçadora durante o reinado de D. João III. A expedições de Martim Afonso de Souza tinham entre outros objetivos, impedir a presença de espanhóis e franceses no litoral brasileiro.

unesp

Representados por Nicolas Durand de Villegaignon, os franceses desembarcaram na Guanabara a 10 de novembro de 1555, para criar uma colônia, a denominada França Antártica, justificada pela possibilidade da obtenção de um asilo aos perseguidos adeptos da religião reformada. Estimulados pelos interesses econômicos que a colonização regular traria, armadores normandos e bretões associaram-se a Henrique II nesse novo empreendimento. O sonho de encontrar riquezas fez com que 600 pessoas embarcassem no porto de Havre em direção às terras brasileiras.

O primeiro contato com a terra já bastou para despertá-los do sonho: a luta pela obtenção do alimento, a construção das fortalezas e das habitações, os desentendimentos em relação aos assuntos religiosos, a ameaça por parte dos portugueses e das tribos hostis era a realidade da nova terra.

Na luta contra os portugueses, que os pretendiam expulsar, os franceses puderam contar , segundo os relatos do padre Manuel da Nóbrega, com muitos gentios, que chegavam a atingir cerca de 800 a 1000 Tupinambás.

Os franceses fizeram alianças e comércio com vários grupos indígenas, estabeleceram bases em vários pontos do litoral: no Cabo Frio, na baía da Guanabara, nas ilhas e enseadas da Capitania de São Vicente, território dos índios Tamoios, aos quais, mantiveram duradouras alianças, provocando na região de Iperoig, no litoral de São Vicente, uma grande concentração de índios, liderados por pajés e chefes guerreiros como Cunhambebe e Aimbiré. (RIBEIRO e MOREIRA, 1992).

A disputa entre franceses e portugueses para atrair os índios era muito grande, muitos padres jesuítas foram enviados a Iperoig com o propósito de tentar aproximação, visando enfraquecer a aliança dos Tamoios e franceses.

A carta de Anchieta enviada ao Geral Diogo Laines, retrata a situação de opressões impostas pelos Tamuya (tamoios) do Rio de Janeiro, que continuamente levavam as mulheres e filhos dos cristãos, matando a muitos. Na tentativa de estabelecer as pazes, o padre Manuel de Nóbrega determinou que fossem feitas visitas às aldeias, onde Anchieta falava às famílias em voz alta, dizendo-lhes que se alegrassem com a chegada dos jesuítas, que lhes trariam as mensagens do evangelho, lhes ensinariam as coisas de Deus, para que tivessem em abundância os mantimentos, muita saúde e vitória sobre os seus inimigos, sem que fossem feitas promessas de vida eterna, pois os indígenas não pretendiam subir ao céu. A razão que os fazia aceitar a presença dos jesuítas, não era o medo que tinham dos cristãos, pois sempre os tiveram vencidos, nem a necessidade que tinham de suas coisas, porque os franceses as davam em abundância *mas o desejo grande que têm de guerrear com seus inimigos Tupis, que são nossos amigos* (RIBEIRO e MOREIRA NETO, 1992*)*.

O assalto a São Paulo aconteceu em julho de 1562, quando facções dos próprios Tupiniquim, revoltados com a exploração pelos moradores, uniram-se aos Guainá e Carijó, sob a liderança de Araraí, irmão de Tibiriçá e investiram contra a vila. Nessa época, João Ramalho foi eleito pelo povo de São Paulo, Capitão para a Guerra, ficando responsável pela defesa da vila. Ramalho nomeou seu sogro, o cacique Martim Afonso Tibiriçá para o posto de alferes (FERREIRA, 1968).

A ameaça ao Lusocristianismo era dupla: primeiro no planalto, com os ataques dos indígenas, e em segunda instância, a ameaça calvinista, representada pelos franceses instalados na Guanabara, que apoiavam a Confederação dos Tamoios a expulsar os colonizadores lusos.

A fim de conseguir a definitiva "pacificação", conquista e povoamento do Rio de Janeiro, Mem de Sá (Terceiro Governador Geral), organizou uma frota, viajando até São

unesp

Vicente, a fim de conseguir auxílio de portugueses e dos Tupiniquim. Com esse contigente, alcançou a Guanabara dando início a povoação a qual atribuiu o nome de São Sebastião.

Os ataques aos estabelecimentos portugueses eram constantes, sendo o capitão Estácio de Sá, sobrinho de Mem de Sá, ao qual havia sido doada a capitania do Rio de Janeiro, morto por uma flechada. Visando melhores condições de segurança, o núcleo foi transferido para um sítio mais defensável.

Contribuiu para a derrota francesa na Guanabara o ataque comandado por Antônio de Salema, um dos sucessores de Mem de Sá que, ao organizar 400 portugueses aproximadamente e 700 índios atacou Cabo Frio, novo núcleo dos Tamoios e seus aliados, os quais foram chacinados, quando não escravizados. As vantagens dos índios sobre os portugueses perderam intensidade quando as doenças e epidemias do "homem branco" passaram a afetar as populações indígenas. Assim, a força combinada das armas e das doenças garantiu uma vitória decisiva sobre os Tamoios em 1567 (MONTEIRO, 1994).

Na tentativa de amenizar as violências, surgiram entre 1560 e 1580, os primeiros aldeamentos organizados pelos jesuítas.

Os aldeamentos jesuíticos

A criação dos aldeamentos fora prevista nas diretrizes estabelecidas pelo rei de Portugal que, no regimento dado ao governador Tomé de Souza considerava como "grande incoveniente os gentios que, ao se tornarem cristãos, passassem a morar com os brancos". Os jesuítas atentos às determinações da coroa e procurando cumprir o programa traçado por Inácio de Loyola, compreenderam que, para cristianizar e trazer os índios para a nossa civilização, deveria reuní-los e aldeá-los. Os jesuítas, em pouco mais de duzentos anos formaram aldeamentos por todo o território brasileiro.

No período colonial, os aldeamentos de índios distinguiam-se em três tipos: as aldeias do colégio, as aldeias de El Rei e as aldeias propriamente ditas ou missões. Os dois primeiros tipos instalaram-se nas vizinhanças das cidades e das vilas, congregando os índios livres, uma vez que os índios escravizados ou "resgatados" ficavam a serviço de quem os comprava. Já as missões encontravam-se afastadas dos aglomerados urbanos, isoladas em pleno sertão, ficando a sua administração entregue aos religiosos (AZEVEDO, 1950).

O primeiro aldeamento da região foi o de Piratininga, apesar de não projetada para tal. Com a fundação de São Paulo foram instituítas as três primeiras aldeias: Itaquaquecetuba, São Miguel e Nossa Senhora dos Pinheiros nas imediações da vila, abrigando as populações Guainá e Tupiniquim que haviam sobrevivido às guerras e às doenças. Uma quarta, Nossa Senhora da Conceição acolheu um grupo de Guarulhos (Maromimi), introduzidos em 1580 pelos padres. O único aldeamento no litoral vicentino, foi construído pelos Carijó em 1560, junto a vila de Itanhaém e recebeu o nome de São João.

Em princípio, os aldeamentos instituídos pelos jesuítas, que, segundo os mesmos, tinham a finalidade de protegerem os indígenas, transformaram-se no melhor instrumento de manipulação e desintegração das comunidades, já que portugueses e jesuítas exerciam controle sobre a terra e o trabalho. O caráter, a postura vertical, os padrões europeus de ética foram infundidos pelo padre, principalmente pelo jesuíta (FAORO, 1979).

unesp

O domínio do indígena, a sua integração à cultura européia, pareceu à autoridade metropolitana obra do missionário, a catequese era o prelúdio da submissão da raça inferior.

Para transformar os aldeamentos em mecanismos ideais para a manipulação e controle, os jesuítas substituíram os elementos fundamentais da organização social e cultural dos povos. O espaço do aldeamento, organizado segundo modelo europeu, contrastava com o padrão de fragmentação e recomposição periódica das aldeias indígenas. A proibição da poligamia, a repressão aos ritos nativos, a nova concepção do trabalho e do tempo, a divisão sexual do trabalho, resultaram na resistência indígena, o principal obstáculo ao êxito do projeto missioneiro (MONTEIRO, 1994).

Ao colocar em prática o seu plano civilizador, principalmente através da catequese, contribuíram para a desorganização da cultura indígena. A desintegração tinha a mesma proporção do crescimento demográfico das aldeias, devido à subordinação de novos grupos distintos, que eram introduzidos com o objetivo de cobrir os déficits causados pelo elevado número de mortes.

Os aldeamentos apresentavam-se à Coroa, aos colonos e aos jesuítas como a solução mais viável ao problema no qual havia se constituído os índios. Muitos colonos não se mostraram unívocos a favor da escravidão como forma singular do trabalho indígena, nem todos os jesuítas se opunham ao cativeiro. O pensamento do padre Manuel da Nóbrega que, entre outros defendia a escravidão indígena como meio necessário para o desenvolvimento da colônia, sugerindo que a condição escrava seria um avanço para a "genuinidade", exemplifica tal pensamento (MONTEIRO, 1994). Para Nóbrega portanto, a escravidão do indígena devia ser permitida e mesmo desejada em determinados casos, não apenas para efeito de defesa ou de castigo, mas também porque a oferta de legítimos cativos, atrairia novos colonos para o Novo Mundo.

Os aldeamentos passaram a ser uma alternativa à escravidão, já que garantia mão-de-obra abundante e barata. Os habitantes dos aldeamentos eram rigidamente controlados pelos jesuítas que preparavam a mão-de-obra para a subsistência das aldeias e para os trabalhos com os colonos, sendo intermediários nas questões referentes a contratação de mão-de-obra indígena. Esse era o motivo de alguns colonos terem certa simpatia ao projeto de aldeamento: forneciam mão-de-obra abundante e barata. Em certo sentido, a política indigenista proporcionava o desenvolvimento de uma estrutura de trabalho na qual os colonos contratavam os serviços dos índios aldeados.

Os aldeamentos ao solucionar a questão da mão-de-obra também definiu a questão da terra, pois com o objetivo de providenciar o sustento dos habitantes, as áreas destinadas aos aldeamentos eram extensas, o que era usado como argumento para o "confinamento dos indígenas", resultando no livre acesso pelos colonizadores às terras anteriormente ocupadas pelos nativos, que passavam a ter direito a apenas uma porção delimitada de terras.

Ao tentarem controlar os índios e prepará-los para a vida produtiva, os jesuítas esbarraram na resistência por parte dos grupos indígenas, que protestavam e reivindicavam contra as imposições dos colonizadores, lançando mão muitas vezes, da violência. As ameaças de revoltas representavam os limites máximos da resistência indígena ao domínio português, desencadeando a repressão brutal e a escravização. Mem de Sá havia previsto para os mesmos, uma organização administrativa semelhante à das vilas portuguesas, onde havia troncos e pelourinhos. Segundo o governador, os índios deveriam obedecer as leis tanto quanto os cristãos, estando sujeitos a autoridade dos jesuítas.

cm 1 2 3 4 5 6 7 unesp 11 12 13 14 15 16 17 18

As penas aplicadas como o pelourinho, o tronco e o açoite, nos casos mais graves, ajudariam a amedrontar e amesquinhar a soberba indígena. Os castigos e a frequência a igreja eram fiscalizados e impostos pelo *meirinho,* que era a autoridade civil da aldeia, escolhido entre os índios mais submissos.

Após o ano de 1563, a autoridade dos padres foi substituída pela autoridade dos capitães, nomeados a pedidos dos primeiros, devido as críticas que sofriam. Tal fato intensificou ainda mais as fugas, que já eram frequentes como ato de rebeldia contra a disciplina e a doutrinação jesuítica, agravadas com aliança entre capitães portugueses e colonos na exploração do braço indígena. A investidura dos capitães foi então, extinta.

Com o objetivo de regulamentar (mas não extinguir) o cativeiro indígena foi formulada a lei de 20/03/1570. A lei previa que se desse bons tratos aos índios mas, deixava brechas para que pudesse haver aprisionamento, realocamentos e guerras contra os mesmos. O novo estatuto que restringia a aquisição de cativos às "guerras justas", tratava-se de uma declaração de guerra a partir da decisão de uma junta, que julgava a legitimidade da guerra contra determinado povo indígena. Os critérios usados para a justificação eram: o empecilho à propagação da fé católica, o ataque a povoados ou a fazendas portuguesas, a antropofagia e a aliança a inimigos portugueses.

Os colonizadores que possuíam por objetivo o lucro, organizavam a população colonial para propiciar-lhes tais lucros, assim a pequena nobreza tinha por tarefa fazer com que a empresa colonial atendesse a metrópole. A organização escolar estava então, extremamente vinculada a política colonizadora dos portugueses. Nesse contexto, a instrução, a educação escolarizada era a conveniente e de interesse da camada dirigente. A clientela destinada à catequese e instrução por Manoel da Nóbrega era composta de filhos de colonos, uma vez que, eram os únicos educadores e porque ao receberem subsídios do Estado português, relativos às missões, ficavam obrigados a formar gratuitamente sacerdotes para a catequese. Desta forma, o plano de estudos da Companhia de Jesus, publicada em 1599, concentrava sua programação nos elementos da cultura européia, o que evidenciava o desinteresse pela "instrução" do índio. Os colégios jesuítas foram instrumentos da elite colonial. Os *instruídos* eram descendentes dos colonizadores, os indígenas eram apenas catequisados (RIBEIRO, 1992).

A catequese do ponto de vista religioso, interessava a Companhia como fonte de novos adeptos do catolicismo, bastante abalado com o movimento de Reforma. O ponto de vista econômico interessava tanto a ela como ao colonizador, à medida que tornava o índio mais dócil e portanto, mais fácil de ser aproveitado como mão-de-obra.

Ao longo do século XVI, a principal frente de ação adotada pelos missionários foi a luta contra os *pajés* e *caraíbas,* que representavam a mais poderosa linha de defesa das tradições indígenas. O chefe tinha papel fundamental na composição original e na proliferação de cada aldeia, que possuía a sua identidade histórica e política associada a situação de guardião das tradições. Os jesuítas necessitavam apropriar-se do papel dos líderes espirituais. Para tanto adotaram como estratégia a prática dos chefes e pajés, como por exemplo as pregações, que passaram a ser realizadas de madrugada, em voz alta e nas casas (MONTEIRO, 1994). O batismo, com suas implicações mágicas para os índios, passou a ser usado também como forma de subverter certos ritos, sobretudo o da antropofagia: muitos cativos passaram a ser batizados antes do sacrifício, pois, os Tupiniquim acreditavam que todos que comessem a carne dos cristãos morreriam.

O catolicismo quinhentista encontrou dificuldades enormes para converter os índios, era (e continua a ser) necessário que tivessem a mesma fé, as mesmas crenças, para

unesp

que a sujeição religiosa possibilitasse a sujeição social. A experiência que os índios tiveram com a religião católica foi mais de ordem social do que religiosa.

Os jesuítas, desde o início da década de 1560, temiam pela sobrevivência dos aldeamentos, devido aos surtos de doenças. As epidemias trazidas pelos europeus eram devastadoras, a varíola, o sarampo, a catapora - as famigeradas bexigas - tuberculose, febre amarela e as gripes arrasavam aldeias inteiras. (BORELLI, 1984).

O fator biológico ligado ao fator social que eram as guerras de extermínio e de escravidão perpetradas contra as populações indígenas tinham o seu poder de destruição intensificado.

Com suas altas taxas de mortalidade, os aldeamentos dependiam da vinda de novos grupos para recompor as suas populações, o que resultava na desarticulação das culturas indígenas, pois as diferenças não eram consideradas pelos jesuítas, ao contrário, os jesuítas tinham por meta uma sociedade única, homogênea, o que facilitava a *doutrinação*.

As rivalidades entre portugueses e índios eram somadas às rivalidades interétnicas internas das aldeias, onde a presença de vários grupos num mesmo aldeamento, resultava no *índio* revoltado, debilitado pelas doenças, incapazes de contribuir sequer para o seu desenvolvimento.

Apesar das expectativas iniciais, o projeto dos aldeamentos acabou sendo um fracasso: o acesso a mão-de-obra indígena era restrito, os obstáculos culturais e epidemológicos impediam que as aldeias indígenas tivessem êxito. À medida que os aldeamentos não supriam a demanda pela mão-de-obra, os colonos passaram a buscar novas formas de conseguir braços índios para os serviços. A partir de 1580, as expedições com o objetivo de apropriação do trabalho indígena se intensificaram.

As Bandeiras

Na virada do século XVI, os paulistas já haviam se imposto sobre a região. A superioridade bélica, garantiu-lhes o predomínio sobre o planalto, porém afugentou para bem longe os índios e com eles a sua força-de-trabalho. A luta aí continuou pelo século XVII adiante, e os paulistas vão buscar os índios em fuga nos mais longíquos territórios. Desse movimento nasce as expedições conhecidas como "bandeiras" e, entre as suas vítimas estarão as missões jesuítas.

As bandeiras eram inicialmente, empreendimentos de caráter particular e tinham por objetivo a busca de soluções para os problemas da vila de São Paulo, ameaçadas pelos ataques dos indígenas em luta por suas terras e pela sobrevivência de seu grupo.

O movimento do bandeirantismo foi dividido em fases distintas, abrangendo o "bandeirantismo defensivo", o apresamento, o movimento colonizador, as atividades mercenárias e a busca de metais e pedras preciosas. As bandeiras de apresamento eram expedições agressivas e violentas, montadas por homens rudes e armados até os dentes, que enfrentavam toda a hostilidade da floresta para de lá arrancarem o índio e submetê-lo a escravidão (VOLPATO, 1985).

Apesar dos vários pretextos e resultados, as expedições de penetração nos sertões sempre giraram em torno de um motivo básico: a necessidade de mão-de-obra para os empreendimentos agrícolas paulistas. A marcha para o sertão distante contava então,

unesp

com essa justificativa e com a esperança em encontrar metais e pedras preciosas mas, ao mesmo tempo, a marcha significava a ampliação dos domínios portugueses na América.

A coroa portuguesas estimulava as expedições através da difusão de mitos e promessas de prêmios, entre esses estava a obtenção do hábito da Ordem de Cristo, a doação de terras e pensões. O sonho dos europeus em obter riquezas com as terras americanas era acalentado pelas versões míticas sobre a existência de imensos tesouros no interior do continente.

Uma das primeiras bandeiras a partir para o sertão distante foi a de João Pereira de Souza Botafogo, que marchando para o norte chegou ao vale do Paraíba, atacando o que restava das tribos tamoias.

As origens da palavra *bandeira* tanto no sentido militar quanto no civil encontram-se na Idade Média, em Portugal. Desde o ano de 1383, as *Corporações dos Mesteres* ou dos oficiais mecânicos, formadas com o amparo da Igreja recebiam o nome de bandeiras (FERREIRA, 1968). Eram organizadas como se fossem irmandades, tendo santos por padroeiros, muitos estampados em suas bandeiras, com as quais compareciam as procissões mais solenes. O uso de tais insígnias fizeram com que o nome bandeiras se generalizasse às corporações.

Na ordem militar, era atribuída a designação de bandeira ao conjunto de cinco ou seis lanças. A designação lança abrangia, segundo o autor citado, o homem de armas, o seu escudeiro, o pagem, dois arqueiros ou besteiros e um cutileiro. Em seu todo, a bandeira formava-se com 36 homens de guerra. Em fins de mil e quinhentos a palavra bandeira, com o sentido de Companhia das Ordenanças ou Milícias, espalhou-se por todos os reinos e províncias da monarquia portuguesa. A bandeira era uma organização civil militarizada, dela participavam portugueses, mamelucos e os brasilíndios em maioria.

A primeira escola para sertanistas fundada no Brasil foi a de Santo André da Borda do Campo, pelo capitão João Ramalho. A escola de João Ramalho ligava-se a escola do Infante D. Henrique e tinha uma missão a cumprir, que lhe fora delegada pelo rei de Portugal, do qual eram fiéis e leais vassalos.

Os bandeirantes tinham mercado consumidor para seus índios muito restrito em relação ao mercado dos traficantes de negros. O comércio de índios que ocorria paralelamente à importação de africanos enfrentava, entre outras, as dificuldades de transporte de suas presas. O destino dos índios cativos era alcançado através de longas caminhadas, o que resultava na morte de muitos.

O Nordeste brasileiro, centro econômico do Brasil, carente de mão-de-obra para os seus engenhos, ampliou a possibilidade de mercantilização do índio preado pelos paulistas, visto que, os portos portugueses na África, responsáveis pelo fornecimento de escravos ao Brasil, haviam sido dominados pelos holandeses. O interesse dos holandeses era a quebra do fluxo de abastecimento de escravos ao Brasil, na tentativa de restabelecer o antigo intercâmbio mercantil que mantinham com os portugueses e que os faziam distribuidores do açúcar na Europa, rompido pela proibição de comércio com os seus domínios, imposto pela Espanha.

A mão-de-obra indígena propiciou o desenvolvimento das atividades econômicas no planalto, possibilitando a sua articulação com o litoral. A economia açucareira nordestina passou a exigir novas zonas de abastecimento, surgindo a oportunidade de desenvolvimento das capitanias do Sul, como fornecedoras de alimentos. O estímulo à intensificação da produção fez aumentar a necessidade de recrutamento de mão-de-obra indígena.

unesp

A caça ao índio passou a ser a principal atividade econômica dos paulistas, ocorrendo uma reorganização social do trabalho e da produção no planalto de Piratininga. A preparação e efetivação das marchas para o interior passaram a absorver o trabalho masculino enquanto a pecuária e a agricultura passaram a ser atividades femininas. Algumas bandeiras passavam anos no sertão, sua sobrevivência dependia do seu abastecimento, da sua capacidade bélica e do seu pessoal, o que exigiam vultosos investimentos (MONTEIRO, 1994).

A agricultura e a pecuária passaram a ser desenvolvidas em função das expedições. O relacionamento entre o senhor e seus escravos era direto e não através de feitores, o senhor trabalhava ao lado de seus empregados e escravos. As bandeiras eram por fim, as maiores consumidoras de seus produtos: os escravos.

A medida que se tornaram atividades dinâmicas no planalto, as bandeiras passaram a ser armadas por pessoas que dela não participariam, pessoas interessadas apenas nos seus lucros. A relação entre armadores e bandeirantes, estabelecida através de contrato, resultava em dívida ao bandeirante, que deveria saldá-la no regresso.

Uma bandeira era formada por uma capitão comandante, por capitães das Companhias, por um alferes porta-bandeira, sargento, meirinho, escrivão, cabos de esquadra e até por capelão, totalizando até mais de duzentos e cinquenta homens (FERREIRA, 1968). Essas expedições compunham uma importante força paramilitar.

As bandeiras, devido aos seus propósitos, eram expedições violentas, onde as normas estabelecidas não permitiam deslizes, a violência se estendia às relações entre os homens e mulheres, principalmente às índias aprisionadas. Em todas as bandeiras, a exploração do índio estava presente.

Ao longo do século XVII, os colonos de São Paulo e de outras vilas assaltaram centenas de aldeias, trazendo para as suas fazendas índios de diversas sociedades, na condição de "serviços obrigatórios".

O objetivo das expedições eram as aldeias do Guairá. Tanto os povoadores do Paraguai quanto os de São Paulo disputavam o acesso à mão-de-obra existente nesse território que separava os extremos dos respectivos impérios ibéricos, mas nenhuma das duas nações mostrava-se interessada na ocupação efetiva do lugar. Os paulistas e paraguaios mantinham relações comerciais; os paulistas como fornecedores de artigos de procedência européia e até escravos africanos em troca de escravos índios e prata (MONTEIRO, 1994).

A ampliação da organização de expedições e portanto, da caça ao índio ocorreu no século XVII, durante o período denominado União Ibérica (1580-1640), quando Portugal e Espanha estiveram unidos sob a mesma Coroa. As relações comerciais, apesar de proibidas nesse período, foram desestabilizadas com a presença dos missionários jesuítas paraguaios, que se instalaram na região a partir de 1590 (FERREIRA, 1968).

Os jesuítas representavam para os colonos portugueses e espanhóis um concorrente a mais pela mão-de-obra Guarani. A luta entre paulistas e jesuítas teve início em 1592, quando os vereadores da capitania de São Vicente, em conjunto com a população deliberaram de forma contrária a decisão do governo de a partir da data, investir os jesuítas na administração das Aldeias do Rei, da qual haviam sido excluídos desde 1548 pelo acordo feito com a Coroa de Portugal.

Os padres ao apresentarem aos indígenas, a vida nas missões, local de liberdade restrita mas que se apresentava como uma opção à escravidão imposta pelos colonos, passaram a ser tidos como empecilhos ao desenvolvimento econômico da capitania.

unesp

O confronto entre os jesuítas e bandeirantes era portanto inevitável pois seus objetivos eram antagônicos. Enquanto o jesuíta pretendia a unidade espiritual da Idade Média, o bandeirantismo representava o capitalismo moderno, de objetivos lucrativos. Bandeirantes e jesuítas eram os representantes da Reforma e da Contra-Reforma respectivamente. A oposição acontecia em relação a cobiça pelo trabalho escravo índio, pela mão-de-obra que possibilitaria o desenvolvimento do capitalismo. Quando o interesse era o reconhecimento da terra e a busca de almas para a catequese ou a procura de riquezas minerais, os jesuítas se incorporavam às bandeiras, mas contrários à preação indígena pois, muitos indígenas, para resistirem aos ataques, aliavam-se aos calvinistas, o que constituía ameaça aos projetos jesuíticos no Brasil (MOOG, 1989).

Muitos dos sertanistas, após suas expedições, estabeleceram-se em fazendas, contando com a servidão de índios que haviam capturado, nessa situação estavam Raposo Tavares, os irmãos André, Domingos e Baltasar Fernandes. Essas empresas militares que eram as bandeiras, ao chegarem a São Paulo, repartiam os índios aprisionados entre os moradores, sendo que os chefes das mesmas recebiam o maior número de cativos, alguns eram vendidos para os senhores-de-engenho do Rio de Janeiro e da Bahia, mas a maioria tinha por destino as fazendas dos paulistas (MONTEIRO, 1984).

Os paulistas em marcha para o sertão, em busca de solução para os seus problemas econômicos, promoveram ao mesmo tempo, o avanço das fronteiras, através da conquista e povoamento de novas áreas e o recuo e despovoamento das áreas ocupadas pelos espanhóis.

O processo expansionista português, que tinha São Paulo como ponto de partida e que se dirigia para o Sul e para o Oeste, chocou-se muitas vezes com o expansionismo espanhol que se dirigia para o Norte e Leste, tendo como ponto de irradiação o povoamento de Assunção.

O objetivo dos espanhóis era colonizar a região do Guairá, ameaçada por incursões de entradas paulistas. Além da conquista de terras e índios, os espanhóis pretendiam garantir uma saída para o mar. Da mesma forma que a colonização portuguesa, a espanhola contava com o apoio da Igreja Católica, para a qual a colonização e evangelização eram conceitos muito próximos.

A ação da Companhia de Jesus era parte do projeto de colonização espanhola. Os jesuítas ao recusar a escravidão indígena, entraram em conflito com os colonos mas adquiriram a confiança das tribos, que não atacavam as povoações espanholas, servindo assim de proteção aos espanhóis em relação aos portugueses.

A situação começou a alterar-se quando os jesuítas passaram a pregar contra os "serviços pessoais", que os índios prestavam aos espanhóis.

Verificando que era muito difícil pregar um Deus de bondade aos infelizes reduzidos pelos "cristãos" a mais dura escravidão, os padres exigiam medidas por parte da Coroa, para que continuassem a se ocupar dos índios. Tal postura da Companhia de Jesus, resultou em hostilidades por parte dos espanhóis de Assunção. Os jesuítas não eram mais abastecidos de víveres e esmolas, as igrejas ficaram desertas, os índios não tinham mais autorização para se aproximarem dela.

A solução para a questão entre jesuítas e colonos e que os protegeria das investidas dos paulistas, consistia no estabelecimento de missões isoladas no Guairá, onde formariam um "Estado Tampão" na fronteira do Brasil, estratégia geopolítica elaborada pelas autoridades coloniais espanholas.

cm 1 2 3 4 5 6 7 unesp 11 12 13 14 15 16 17 18

Os padres Simon Maceta e José Cataldino, enviados a Assunção, aceitaram a missão mediante compromisso do bispo e governador de lhes conferirem amplos poderes para, reunir os índios em povoados e os governarem sem interferências espanholas e de se oporem, em nome do rei, a todos que pretendessem escravizar os novos cristãos (LUGON, 1977).

O apoio da Coroa e das autoridades espanholas aos jesuítas tinha por objetivo manter os projetos inacianos, que previam a fundação de três reduções, sendo que a primeira, a do Guairá, deveria impedir a fuga dos índios que se negassem a prestar o "serviço pessoal". A segunda, garantiria a navegação da Bacia do Prata, o que franquearia ao Paraguai melhores condições de comércio e uma saída para o mar. A terceira destinava-se a reduzir e aldear os índios Guaicurus que bloquearam o caminho entre Assunção e o Peru.

Os colonos consideravam as missões um depósito de mão-de-obra a ser utilizada onde, a função dos jesuítas era ajustar" o gentio às exigências do trabalho a ser imposto, o que contrastava com o objetivo da catequese jesuítica, que se opunha a prestação de "serviços pessoais" por parte dos indígenas aos espanhóis.

Nos primeiros dias do mês de julho de 1610, foi fundada a primeira missão jesuítica do Guairá, Nossa Senhora do Loreto, à margem do rio Piraga e ao Norte do Iguaçu. O núcleo da redução era composto por 200 famílias batizadas. A população aumentou sensivelmente com a chegada de índios que viviam nas aldeias das redondezas. A reputação dos jesuítas - zeladores da liberdade dos indígenas - espalhou-se com rapidez. Após Nossa Senhora do Loreto, outras reduções foram criadas na região, porém o que se observara, após anos de trabalho dos jesuítas, é que os indígenas, do ponto de vista religioso, ainda era pagã, sendo que ali estavam devido a esperança de proteção que possuíam em relação aos seus inimigos portugueses e espanhóis.

A vida pacífica dos aldeamentos exerceu uma atrativo cada vez mais forte sobre as populações errantes, perseguidas, sempre ameaçadas pela escravidão mas, nem sempre os índios selvagens confiavam nas promessas de liberdade dos missionários e Guaranis convertidos. Quando o cacique era convencido pelos missionários, toda a aldeia o seguia (LUGON, 1977).

Apesar de pertencerem a mesma Coroa, as autoridades espanholas temiam o avanço das bandeiras paulistas sobre as terras consideradas espanholas. A ameaça maior era o bloqueio das comunicações entre o Paraguai e o Peru, já que os paulistas já haviam atingido as terras pertencentes atualmente ao Mato Grosso do Sul e Rio Grande do Sul, já haviam tornado livre o caminho a Potosi, principal área produtora de prata da Espanha.

O desenvolvimento que haviam alcançado as missões Guarani livres, do Guairá e do Tape e as do Paraná, de Entre-Rios e do Uruguai constituía em ameaça a portugueses e espanhóis, que não podiam aceitar a existência dessas comunidades livres. Os portugueses por sua vez, viam nas expedições uma forma de desgastar o domínio espanhol.

As vitórias conseguidas pelos índios e jesuítas reafirmaram as vantagens que ofereciam as reduções como contentora do avanço português e consequentemente da proteção espanhola, levando as autoridades a efetuar concessões como prêmio, juntamente ao reconhecimento público da ação contentora, os jesuítas adquiriram a isenção de tributos por uma década e a autorização para aquisição de armas.

A base econômica da sociedade paraguaia esteve assim ameaçada pois, o trabalho Guarani era a base da produção do mate, enquanto os paulistas continuaram até a década de 1620 a fazer cativos no Guairá sem qualquer conflito mais grave com os jesuítas.

unesp

Até essa data, a população Guarani não-reduzida era maior que a das missões. No ano de 1628, data da invasão paulista, o número de indígenas apreendidos, o processo de aldeamento e as doenças contagiosas restringiram a atuação dos mamelucos que se voltaram para as populações aglomeradas nas missões.

A expansão do domínio português para o interior foi obra dos mamelucos, esses paulistas resultantes da miscigenação entre os índios e os europeus, escravizavam e praticavam violências contra os índios dos quais descendiam.

Os motivos das invasões praticadas pelos paulistas contra as missões variavam desde a disciplina no trabalho, desenvolvida pelos jesuítas, aos conhecimentos que possuíam sobre agricultura mas, o motivo maior era a sua mão-de-obra, tão necessária aos paulistas.

Os paulistas organizavam expedições contra os Guaranis desde 1618. A partir de 1628, as expedições foram fortalecidas. A primeira grande bandeira, partiu de São Paulo nesse ano e foi conduzida por Antonio Raposo Tavares. As destruições empreendidas pelos paulistas foram tamanhas que em 1632, haviam destruído boa parte das aldeias Guarani, nas reduções do Guairá . Uma vez destruída a população do Guairá, os paulistas voltaram sua atenção novamente para os Guarani do Sul. Passaram a atacar as missões da serra do Tape e do Uruguai, situadas no atual Rio Grande do Sul.

As invasões às missões do Tape (1635-164l) foram empreendidas principalmente por Raposo Tavares e Fernão Dias, sendo que até 1638, as três missões das seis existentes, já haviam sido destruídas. Os jesuítas espanhóis, em defesa dos indígenas, convenceram o papa a publicar um breve que denunciava as atitudes dos paulistas. Esse ato não foi suficiente para coibir os paulistas que voltaram a atacar outras missões. A Bula do papa, excomungando os cativadores indígenas causou protestos no Rio de Janeiro e em São Paulo, resultando num movimento contrário à presença dos padres na capitania. Através desse ato, a câmara municipal queria pressionar o papa a suspender o que havia determinado. No dia 13 de julho de 1640, os jesuítas foram expulsos, por vontade da câmara, do povo paulista e por ordem de D. João III, rei de Portugal (FERREIRA, 1968).

Anteriomente a 1640, vários conflitos em localidades próximas a São Vicente resultaram em ameaças e expulsão dos jesuítas. O aldeamento de Barueri foi exemplo da disputa pela mão-de-obra entre colonos e jesuítas, que haviam acumulado um patrimônio e uma força-de-trabalho que aumentavam cada vez mais, fazendo dos jesuítas os principais proprietários de terras do distrito (MONTEIRO, 1984). O resultado dessa expansão em busca de mão-de-obra foi a exploração de novos grupos pelos paulistas como os Guaianá, Guarulhos, Amboapira (tememinó) e Apuatiyara (tobayara) sendo os útimos provenientes de Minas Gerais.

No ano de 1639, após a extinção de muitas reduções, os padres conseguiram junto ao rei, autorização para armar um contingente de Guarani. Nesse mesmo ano, os mamelucos sofreram a primeira derrota em Caaçapaguaçu. Em 1640, a autorização para portar armas foi estendida a todos os índios das reduções.

O auxílio das armas garantiu aos Guarani outras vitórias como na batalha de Mbororé em 1641, às margens do Uruguai. Após essa batalha, contra a vultosa bandeira de Jerônimo Pedroso de Barros, a República Guarani não foi molestada por mais de cem anos.

A partir de 1640, as expedições de apresamento foram reorganizadas, começaram a expandir-se pelo território brasileiro, o número de componentes diminuiu, mas tornaram-se mais frequentes - eram as chamadas armações -. Muitos jovens tinham nas armações uma alternativa para a situação de pobreza, cujo remédio seria o apresamento dos indígenas. O auxílio econômico para a montagem de uma armação provinha em geral dos

unesp

pais e dos sogros dos jovens. De modo geral, as armações era empreendimentos familiares, podendo haver contratos entre armadores e sertanistas, um exemplo, foram os acordos firmados entre as Ordens dos Carmelitas e sertanistas. Os religiosos forneciam índios e provisões para que os sertanistas lhes trouxessem escravos indígenas (MONTEIRO, 1992).

Os colonos que não possuíam recursos para viagens longas buscavam cativos nas regiões mais próximas a São Paulo, mudando a orientação geográfica das expedições, nascendo desta forma muitas vilas nas redondezas de São Paulo, como Taubaté, Guaratinguetá, Atibaia, Votorantin e Antonio Bueno (ou Juqueri).

Muitas vilas formadas próximas ao Paraíba, serviram como base às investidas em busca dos tupi existentes na Serra da Mantiqueira e na região das futuras Minas Gerais. A Noroeste, no chamado caminho do sertão, onde fundaram Jundiaí, era o ponto de passagem à região de Goiás. Itu e Sorocaba são exemplos de vila a Oeste, ponto de partida para o extremo Oeste.

Desde 1618, os mamelucos haviam destruídos trinta reduções, sendo o que o número de pessoas massacradas ou escravizadas não pode ser avaliado. Ao contrário das grandes bandeiras, voltadas para a reprodução da força coletiva de trabalho, as novas expedições visavam a unidade de produção individual.

Com a Restauração portuguesa (1640), a disputa entre Portugal e Espanha pela mão-de-obra indígena deixaram de ser disputas entre súditos do mesmo reino para ser guerra entre duas nações.

Os espanhóis instalados na vizinhança dos Guarani do Paraná, sobretudo os de Vila Rica e Ciudad Real, não perdiam ocasião de arrebatar os índios das reduções que pudessem surpreender nos campos.

Na tentativa de fugir do alcance espanhol, os jesuítas transferiram suas fundações para o Leste, além do Iguaçu, do Paranapané e do Pirapé mas, ao fugirem aos espanhóis, aproximaram-se dos mamelucos, como eram conhecidos os paulistas.

Ainda na primeira metade do século XVIII, tiveram início as discussões as novas fronteiras entre Portugal e a Espanha na América.

Os portugueses pretendiam através das investidas dos bandeirantes sobre o Guairá, a posse do território das missões orientais e do Uruguai superior, já que a colônia do Sacramento, de onde fora expulsos pelos espanhóis e Guaranis, fazia parte novamente dos seus domínios. Ao dominar a colônia de Sacramento, os produtos vindos da Espanha com destino ao Prata, tinham que passar pelo Peru.

A Espanha pressionada pelos mercadores espanhóis reclamou junto aos portugueses a evacuação de Sacramento. Para tanto, através de seu primeiro ministro, o Marques de Pombal pediu em troca, a cessão dos territórios visados, abrangendo as sete reduções da margem esquerda do Uruguai. Através do Tratado de Madri, assinado em 1750, Portugal garantiu para sí a posse de todas as áreas desbravadas pelos bandeirantes, exigindo a saída dos missionários e índios, apossando-se segundo acordos com os espanhóis, de todos os bens imóveis existentes nessas terras.

A Espanha, ao tentar através desse acordo, solucionar os problemas que o contrabando traziam aos seus mercadores, apenas perdeu territórios, pois Portugal a controlar o curso superior dos rios, onde poderiam praticar o contrabando. Apesar de todas as desvantagens que o acordo trouxe aos espanhóis, os maiores atingidos foram os Guarani. O território a ser evacuado correspondia a metade de toda a República Guarani, abrangendo as regiões mais ricas das onze reduções das duas margens do Uruguai. Nelas

unesp

estavam os resultados dos trabalhos desenvolvidos por várias gerações. A desocupação das sete reduções representava a deportação de mais de trinta mil pessoas.

Os protestos e negociações tentados pelos Guarani não conseguiram deter portugueses e espanhóis de invadirem as missões. Os Guarani, após muitas batalhas, reagruparam-se à margem direita do Uruguai. Os espanhóis, desgostosos com a participação numa guerra contrárias aos interesses de seu país e poucos interessados em ganhar vizinhos portugueses próximos à Assunção desistiram da ofensiva. Os portugueses, não podiam sózinhos, enfrentar as forças Guarani, caso passassem a margem direita (como pretendiam), desta forma, as sete reduções passaram a fazer parte dos domínios portugueses, muito embora, alguns guaranis tivessem retornado aos seus antigos lares, à margem esquerda do rio (LUGON, 1977).

Assim como aos Guarani, calúnias e expulsão foram dirigidas aos missionários. As campanhas de difamações continuaram na Europa, onde os jesuítas eram tidos como traidores. As campanhas, das quais participava o Marquês de Pombal, deram resultados. Em 1759 os jesuítas foram expulsos dos territórios pertencentes à coroa portuguesa, sendo a Companhia de Jesus suprimida na França em 1762 e os seus membros banidos pelo rei da Espanha em 1767.

Os jesuítas das cidades espanholas da América foram presos e embarcados para a Europa e os colégios transmitidos a outras ordens religiosas. Os padres da República Guarani foram substituídos por corregedores que, para obterem a confiança dos Guarani, passaram a desfrutar direitos e liberdades comuns aos cidadãos espanhóis. No ano de 1768, os jesuítas foram expulsos das províncias do Paraguai, do Plata e Tucumã.

Às reduções, destituídas da direção dos padres da Companhia, restaram a exploração dos mercadores: as melhores terras foram roubadas, os armazéns confiados a parentes dos administradores. O álcool foi a principal arma dos espanhóis. Os guarani, sem condições de se defenderem, mesmo porque não possuíam sequer armas, que foram apreendidas, tinham apenas a opção da deserção frente ao trabalho escravo que lhes estava sendo imposto.

A ruína acelerou-se nos anos seguintes: as reduções foram despovoadas, as imensas manadas foram extintas e as estâncias leiloadas. O medo de que o povo se esclarecesse fez com que escolas e tipografias, instaladas pelos jesuítas fossem desmontadas. As crianças, assim como os adultos, eram obrigadas a trabalhar e a participar das guerras. As evasões, as incursões empreendidas pelos colonos espanhóis e portugueses, as epidemias e a miséria produzida pela exploração colonial concorreram para despovoar o país (LUGON, 1977).

Com o objetivo de ocupar efetivamente as terras da sete reduções da margem esquerda do Uruguai, os portugueses passaram a instigar os Guarani a passarem para o território brasileiro, piorando ainda mais a estado da população, que foi transformada em soldados e as reduções em fortalezas.

Com as guerras de independência, os Guarani tanto da margem esquerda quanto os da direita viram-se envolvidos em várias guerras internas e estrangeiras. Na delimitação das fronteiras entre os novos países, as reduções ocidentais e as da margem esquerda foram totalmente destruídas em 1817. As reduções sobreviventes, situadas ao Norte do Paraná, foram extintas em 1848 por Lopez, que as proclamou "cidades-livres", apoderando-se de todas as terras e de seus edifícios, transformando os Guarani, ao mesmo tempo que expropriados, em proprietários privados.

unesp

A pretexto de reanimar a economia da República mas com o objetivo de expropriar as terras dos Guarani, a abolição do regime comunista entre os indígenas foi tentada várias vezes, sendo a mesma conseguida em 1848. Os Guarani que subsistiam na região foram despojados de seus bens, passando a vegetar nas *reservas* criadas à maneira norte-americana.

Política Indigenista versus Índios

O contato interétnico entre nativos e colonizadores, implicou na necessidade de uma política de dominação, resultante do próprio processo colonizador onde, a dominação é inerente às suas diversas formas, sendo *colo* a matriz de *colonia* enquanto espaço que se está ocupando, terra ou povo que se pode trabalhar e sujeitar. *Tomar conta de*, é o sentido básico de *colo*, o que importa não só em *cuidar*, mas também em *mandar* (BOSI, 1993).

A questão indígena, bem como o seu tratamento constava nos regimentos reais entregues aos exploradores, que tomavam o rumo do Brasil anteriormente a sua efetiva ocupação. Partia o comerciante com a autorização de apresar os nativos e enviá-los à Lisboa, tal prática era justificada como *apreensão voluntária.*

Com a efetiva ocupação do território brasileiro, interesses diversos passaram a concorrer nas disputas pelo destino dos índios: os moradores, carentes de mão-de-obra por sua escravização, os jesuítas pela doutrinação e introdução do trabalho coletivo, a Coroa pela rentabilidade da empresa colonial, na qual o índio tinha importante papel como mão-de-obra e como defensor do território e os índios pela liberdade.

Para auxiliar na "integração" dos índios recém contatados à nova realidade, os colonos puderam contar com a colaboração do papa Clemente VII, que a 8 de maio de 1529 autorizava, através da Bula Inter Arcana, o uso da força das armas entre as estratégias de "conversão" dos indígenas. Tal fato exemplifica a relação entre o poder secular e o poder espiritual que apresentou uma dinâmica complementar no processo civilizatório. As disputas entre ambos os poderes acontecia a nível local, sendo os confrontos muitas vezes entre o clérigo secular e os jesuítas, ou entre jesuítas, franciscanos e carmelitas. A questão indígena envolveu dessa forma, não apenas a disputa pelo indígenas mas a disputa entre os poderes estabelecidos (GOMES, 1991).

A organização de aldeamentos ou seja dos agrupamentos dos índios por oficiais da Coroa ou missionários, foi a solução elaborada para a tentativa de atender às necessidades dos colonos, missionários e da Coroa, já que administradas por religiosos e integradas à economia colonial. Em 1548, a questão indígena passou a ser norteada pelo Regimento de Tomé de Souza, que legislava sobre as aldeias, associando-as às necessidades dos "cristãos" em povoar o território e doutrinarem os nativos. Assim como todas as legislações que vigoraram, durante os séculos XVI e XVII, ao mesmo tempo em que continham capítulos que afirmavam o índio como "ser livre em seu estado natural", permitiam em outros, muitas vezes através de termos específicos, o cativeiro do índio. Ao mesmo tempo em que recomendava a paz com os índios, permitia guerra aos "inimigos". Tal situação não poderia ocorrer de outra forma já que, tais leis em grande parte elaboradas pelos jurisconsultos da Corte, entre esses muitos eram religiosos, obedecendo portanto aos cânones da doutrina em vigor (GOMES, 1991).

cm 1 2 3 4 5 6 7 unesp 11 12 13 14 15 16 17 18

As contradições eram embutidas nas próprias leis que regiam o contato interétnico, onde a liberdade declarada era anulada por licenças especiais ou por situações de defesa, situações específicas, entre outras. Tais contradições resultavam dos diferentes interesses que circundavam os grupos indígenas. O Estado necessitando do indígena procurava preservá-lo através das leis, mas o interesses econômicos, faziam com que tais leis dessem margem à interpretações dúbias, à exploração, fonte de vitalidade da economia colonial.

A política indigenista adotada por portugueses e espanhóis era portanto muito ambígua. Muitas das experiências adquiridas pelos portugueses em suas colônias da África do Norte e da Ásia, foram transplantadas para o Brasil, já que todas as suas colônias tinham um único e mesmo fim. O resultado foi a regulamentação das situações dos povos nativos da mesma forma em todas as colônias.

As leis a serem adotadas, chegavam ao conhecimento dos colonos até um ano após a sua aprovação e quando desagradava, eram modificadas ou anuladas por outras leis (GOMES, 1991). A lei de 1570, por exemplo, proibia o cativeiro dos índios, mas permitia exceções para os casos de *"guerras justas"* ou seja, quando uma junta opinasse sobre a justeza da guerra aos nativos devido às dificuldades que estivessem impondo à propagação da fé católica, quando ameaçassem povoados portugueses, quando antropófagos ou quando aliados a inimigos portugueses.

O desenvolvimento da capitania de São Vicente fez crescer a necessidade de mão-de-obra, agravada pela dizimação da população do planalto pelas doenças e guerras. As incursões ao sertão, com objetivo do apresamento de nativos (protegidos por leis), era legal, desde que autorizada por governadores ou jesuítas, sendo que, para justificar o cativeiro indígena foi criado o adjetivo *"indio persuadido"*, que nesta condição, passaria a trabalhar nos engenhos e fazendas.

A ambiguidade dos interesses da Coroa, expressava-se em sua política. A necessidade de proteger o índio em relação aos ataques dos colonos a obrigava a promulgar leis como a de 1595, onde as guerras e o cativeiro, foram expressamente proibidos, mas legitimados caso autorizados pelo rei. Logo, em 1596, os *descimentos* ou seja, a busca, localização e transladação de índios foram legalizados, atribuindo aos jesuítas a supervisão de tais movimentos e do trabalho do indígena nas fazendas, sendo que aos governadores foi atribuída a responsabilidade pela alocação das áreas dos índios (GOMES, 1991). O princípio dos direitos indígenas as suas terras, embora sistematicamente desrespeitado, estava na lei desde pelo menos a Carta Régia de 30 de julho de 1609 (CARNEIRO DA CUNHA, 1994).

A liberdade total dos índios, cristãos e pagãos, parecia assegurada na provisão de 1605, na qual os descimentos irregulares foram proibidos e a obrigatoriedade do trabalho assalariado estabelecida. A liberdade em termos legais esteve presente nas leis de 1609, 1611, 1680 e 1684, mas os apresamentos através das guerras justas, excluídos na primeira, voltaram a ser atos legais em menos de dois anos, persistindo nas demais.

Enquanto as leis portuguesas não podiam declaradamente legitimar a escravidão, o sistema paralelo de administração particular que era a *tutelagem,* passou a definir a política indigenista. Os direitos de tutelagem adquiridos pelos moradores eram hereditários, sendo a venda dos tutelados (ou administrados) proibida. Segundo a lesgislação o administrador devia pagar pelos serviços indígenas e, ensinar-lhes a doutrina cristã (MONTEIRO, 1984). A tutelagem foi a forma encontrada para legitimar a

cm 1 2 3 4 5 6 7 unesp 11 12 13 14 15 16 17 18

escravidão, já que os pagamentos pelos serviços não excedeu o mínimo necessário a manutenção do índio como peça produtiva.

A legitimidade das questões indígenas no tocante as guerras e distribuição dos índios descidos passou a ser responsabilidade dos representantes das missões (bispo e oficiais do rei) na provisão de 1653, prolongando-se até 1663, quando as entradas foram permitidas. No último quartel do século XVII, a política indígena da Coroa modificou-se, acelerando ainda mais o processo de marginalização e desaparecimento dos índios da capitania. A Coroa portuguesa com o objetivo de solucionar a crise econômica que atravessava, passou a incentivar a procura por metais preciosos. Nesse período a coroa portuguesa passou a influenciar diretamente na questão indígena, pois os seus interesses no acesso ao trabalho índio sobrepuseram os interesses protecionistas (MONTEIRO, 1984).

A escravidão continuou legalizada em 1665, quando os poderes para organizarem entradas foi restabelecido aos jesuítas. O Alvará de 1° de abril de 1680 afirmava que os índios são "primários e naturais senhores" de suas terras, e que nenhum outro título, nem sequer a concessão de sesmarias, poderia valer nas terras indígenas (CARNEIRO DA CUNHA, 1994). O desconhecimento e descaso em relação a cultura indígena ficou transparente na lei de 1684 , quando os índios passaram a ter "direito" a uma semana de trabalho para sí e uma para seus senhores, considerando as necessidades dos nativos como individuais, de tempo e período regidos pela cultura branca.

Com a descoberta de ouro nas Gerais, o centro econômico do país transferiu-se para a região das minas, resultando num acentuado êxodo populacional para esta região. As atividades econômicas anteriormente desenvolvidas entraram em decadência, perdendo a lavoura paulista, sua vitalidade e com ela, a exigência pela mão-de-obra indígena.

A Carta Régia de 1686, atribuíu aos jesuítas a administração das aldeias, enquanto o trabalho assalariado do índio foi estabelecido pela Carta de 1696. A permissão de compra e venda de índios, segundo a Resolução de 1701, passou a ser exclusivas às praças públicas e, quando nos sertões, na presença de juízes. A substituição da língua geral pela portuguesa nas povoações passou a ser obrigatória na Provisão de 1727. A administração particular foi completamente extinguida na década de 1730, passando a tutela dos índios ao estado colonial.

Todas as medidas pressionavam os moradores a restituírem às aldeias, os índios ilegalmente apresados. As aldeias passaram a ser para a Coroa, reserva de mão-de-obra e para assim mantê-las, restituiu aos indígenas as terras anteriormente doadas aos moradores pela Câmara Municipal. As aldeias passaram então a ser o principal terreno da política indigenista do século XVIII, isolando os índios da sociedade civil, a despeito das manifestações em contrário a política vigente.

A legislação progressita do Estado Pombalino, tencionava aumentar a produção agrícola da colônia. As medidas visavam legitimar a ocupação territorial brasileira, eliminando ao mesmo tempo, a desagregação interna da colônia já que, a unidade política e cultural da mesma, era a base necessária à manutenção da hegemonia portuguesa. Em São Paulo, essa política foi articulada a partir de 1765 pelo governador Luis Antônio de Souza, o Morgado de Mateus, que considerava as aldeias unidades produtivas viáveis, no entanto, a penúria em que viviam os aldeados, fazia-os arrendar as suas terras.

O primeiro Alvará de Pombal foi decretado em 1755, equiparando os índios aos colonos em termos trabalhistas e de direitos, incentivando os casamentos inter-raciais. Em 6 de junho os índios adquirem liberdade irrestrita, sendo o trabalho religioso junto aos índios suprimido de todo o território brasileiro através do Alvará de 8 de maio de 1758.

unesp

Com a morte de D. José I, no ano de 1777, ocorreu a queda de Pombal que era o seu ministro, sendo a legislação criada pelo marquês abolida em 1798.

O Alvará de 3 de maio de 1757 ou Diretório de Pombal foi o último ordenamento português sobre os índios. Através do documento, a cumplicidade existente entre a Igreja e a Coroa, com relação a política indigenista, sofreu uma cisão abrupta e definitiva. O conteúdo dos 95 artigos retirava dos jesuítas os poderes temporal e espiritual, permitindo a entrada nas aldeias de pessoas não-índias, mandando demarcar áreas onde passariam a morar.

A expulsão dos jesuítas do território brasileiro, no ano de 1758 e a transformação das aldeias indígenas em vilas e povoados independentes - denominados lugares -, fizeram parte de uma política de *eliminação do índio como nação.* A enganosa estratégia de desenvolvimento econômico dos índios, resultou na sua transformação em posseiro dentro de suas próprias terras ou de artesãos nas vilas portuguesas. Através das atitudes e leis aprovadas, o índio transformava-se não em cidadão mas em *trabalhador* apenas, portanto, em *explorado.* O extermínio foi sendo propagado através de leis, alvarás, cartas régias como a de 1798 que colocou ao índio a condição de órfão. As leis dos anos de 1806, 1808 e 1809 deram concessão para guerras contra os Botocudos, Coroados, Guerén, permitindo a escravização dos prisioneiros (GOMES, 1991).

Durante o século XIX, a relação paternalista passou a ser a forma de controle dos índios. A nova realidade política brasileira, iniciada em 1822 com a Independência passou a exigir a definição de uma nova política indigenista. Durante a primeira Constituinte do Império, no ano de 1823, a questão indígena referente à catequese e civilização, teve uma proposta por parte de José Bonifácio de Andrada e Silva, representante de um segmento da elite política brasileira. Bonifácio acreditava que os índios deveriam participar da nação brasileira e que para isso era necessário levar-lhes a religião: estratégia para que atingissem a civilização.

A questão indígena seria então solucionada através desse *método de atração.* Para isso, seria necessário embasar a política indígena em alguns princípios como a justiça, a brandura, a constância e o sofrimento. A civilização do indígena, segundo ele, aconteceria de acordo com a participação do índio na sociedade e da realização de atividades econômicas pelo mesmo. Os ensinamentos teriam por objetivo incutir no índio o gosto pelo comércio, pela produção para mercado, pelo casamento oficializado e inter-racial.

A Constituinte, dissolvida por D. Pedro I não deu oportunidades a legalização de tal proposta, sendo os assuntos indígenas legislados através de *avisos* e *recomendações* aos Conselhos Provinciais. No ano de 1831, os índios passaram a ser tutelados pelos juízes de paz, as cartas régias que oficializavam a guerra e a escravidão foram revogadas e a civilização e catequese atribuídas a Assembléias através de um ato adicional em 1834.

No dia 24 de julho de 1845 foi instituído o decreto n. 426 ou o Regimento das Missões, que criou para cada província Diretorias Gerais, nomeadas pelo imperador. Os antigos objetivos almejados por Bonifácio - civilização e catequese - voltaram a ser metas governamentais, para tanto a atuação dos missionários a frente das diretorias ou das colônias indígenas passou a ser reivindicada. Através desse decreto e a partir dele iniciou-se a política de confinamento das populações indígenas em detrimento da liberação de terras para a grande lavoura, marcando o final da tentativa de ter um campesinato indígena livre. Contraditoriamente o decreto orientava que métodos brandos fossem utilizados na civilização da população indígena; ao mesmo tempo em que suas terras eram transformadas em mercadoria, tratadas como se fossem mercadorias, embora nem mesmo para o "homem

cm 1 2 3 4 5 6 7 unesp 11 12 13 14 15 16 17 18

branco" possa ser considerada como tal, já que, não é produto do trabalho, não pode ser reproduzida e nem é móvel (MARTINS, 1988).

O decreto 426 legitimou a ocupação das terras indígenas no mesmo ano em que a Inglaterra decretou a legalidade dos apresamentos de navios utilizados no tráfico africano. A partir desta data, os ingleses empreenderam violenta repressão ao tráfico, exigindo o cumprimento da Lei Bill Aberdeen. As pressões inglesas ao governo do Império resultaram na total eliminação do tráfico de negros através da Lei Eusébio de Queiroz, em 1850. O fim da importação da mão-de-obra escrava levou ao crescimento da preação do índio e da sua escravização, contrapondo-se ao decreto que orientava para que os contatos fossem realizados sem o uso da força das armas. Daí, apesar de intenções nocivas aos indígenas, tal decreto ter sofrido muitas críticas por parte dos interessados na exploração indígena (GAGLIARDI, 1989).

Nesse mesmo ano foi aprovada a Lei das Terras, que estabeleceu o direito de posse de terras mediante registro de compra de províncias ou de doações de sesmarias. Por essa lei, as terras brasileiras foram divididas em *terras públicas* (pertencentes ao Estado*) e terras particulares,* sendo a posse dessas garantida a partir de um título de propriedade. Dessa forma, os índios e pequenos lavradores, perderam o direito sobre suas terras. A demarcação, quando ocorria era lenta e injusta, sendo que em muitos casos, as "doações" efetuadas anteriormente, foram anuladas. Após uma década da aprovação da Lei das Terras, dezenas de aldeias foram extintas, incorporadas aos latifúndios. A política indigenista passou a ser responsabilidade do Ministério da Agricultura, criado em 1860.

O extermínio causado pelas várias políticas indígenas adotadas durante os séculos eram justificadas mediante teorias como a da inadaptabilidade do índio à evolução humana. Tal justificativa encaixava-se aos objetivos dos mantenedores dos poderes políticos e econômico, interessados no patrimônio indígena. Um exemplo de ideologia propagada a favor da legitimação das intervenções do Estado junto às populações indígenas foram os discursos de Francisco Adolplo de Varnhagen, que ao criticar a importação de mão-de-obra africana, defendia a escravização do nativo, o que seria, segundo ele, mais vantajoso para o país, pois o indígena já se encontrava próximo ao local de trabalho. Com uma visão simplista do panorama etnográfico brasileiro, considerava a população indígena dividida em índios "bravos" e índios "mansos", esquematizando uma forma de agregá-los a sociedade brasileira (MONTEIRO, 1984).

Para atrair os índios "mansos", Varnhagen defendia a fixação dos mesmos em determinados locais, onde viveriam de acordo com as regras da sociedade dos colonos. Aos índios que não se adaptassem a esse confinamento e que continuassem a dificultar o progresso - "os bravos", restaria a opção da preação e do cativeiro temporário. Varnhagen contava com o apoio dos segmentos mais conservadores. A teoria que elaborou e difundiu, atendia aos interesses desses grupos, para os quais a imagem do índio vadio legitimava e garantia o resultado de suas ações. O pensamento racista e classista, próprio da época, , perdura até os dias atuais, quando o interesse é a obtenção de lucros e de mão-de-obra barata. Varnhagen compactuava com o modelo de sociedade "pacífica", católica e mais "clara" (GOMES, 1991), onde a presença de índios e negros em grande número era uma ameaça a ordem pretendida. A ideologia propagada tinha por objetivo legitimar e propagar a monarquia, estabelecendo uma organização social onde não existiam contradições e revoltas, através da "domesticação do índio".

Na segunda metade do século XIX, a região paulista, de economia decandente, recebe um novo impulso, provocado pela expansão da cultura cafeeira no Oeste Paulista.

cm 1 2 3 4 5 6 7 unesp 11 12 13 14 15 16 17 18

Os antigos engenhos de cana-de-açúcar e a agricultura tradicional, que desde 1856, vinham cessando suas atividades, foram sendo substituídos pelas fazendas de café. A fertilidade do solo de terra roxa, a existência de mão-de-obra, de meios de transportes e de capitais, fez com que a "marcha" do café, que inicialmente havia sido cultivado no vale do Paraíba, fosse desviada em direção aos planaltos ocidentais. O aumento do valor do café exportado era proporcional ao aumento das áreas ocupadas pelas plantas e à formação de fortunas.

Na área denominada "sertão desconhecido", tiveram início os processos de reconhecimento, colonização e ocupação. As expedições exploratórias efetuadas pela Comissão Geográfica e Geológica do Estado de São Paulo, permitiram o conhecimento geográfico da região e as primeiras informações sobre os indígenas que viviam nos planaltos ocidentais, cujos contatos quase sempre foram violentos. O grupo mais numeroso era os do Tupi-Guarani que ocupavam a bacia do Paraná, ao sul do Tietê. Mais ao leste encontravam-se os Tupiniquim, que tinham adotado a língua tupi-guarani. Esses tupi não destruíram as populações pré-estabelecidas, que pertenciam à diversas ramificações da nação Jê. A região entre o rio Grande e o Tietê eram ocupadas pelos Caiapós e mais dispersos foram encontrados os Xavantes, que distribuíam-se pela Alta Sorocabana atual. Os Oti, encontrados nas proximidades dos rios Capivara, Jaguaretê e Laranja Doce (em Campos Novos do Paranapanema) por famílias de migrantes originários do Estado de Minas Gerais, foram denominados Xavantes, embora considerados em alguns textos indigenistas como pertencentes a um tronco linguístico isolado, os Otí Savánte (MONBEIG, 1971). Os Oti eram inimigos declarados dos Kaingang, esses foram encontrados no oeste de São Paulo, no final do século XIX.

O café que até o ano de 1836 teve o seu grande centro de produção no vale do Paraíba e na zona serrana do chamado "Norte de São Paulo", onde predominaram os "landlords do café", expandiu-se em direção ao Oeste, para as terras paulistas, onde trouxe condições para a existência dos "barões do café". Os lucros da nova oligarquia que se formava no Oeste de São Paulo, não era exclusivamente obtido através da agricultura, muitos enriqueceram desenvolvendo atividades paralelas e até complementares como o comércio, as empresas de navegação e até mesmo a taxação sobre o uso de estradas que levassem os produto até os portos. O poder econômico dessa aristocracia resultou em condições para a extensão das relações comerciais com a Europa, onde as transformações em curso não eram apenas econômicas, mas sociais e políticas. O progresso industrial europeu e norte-americano atraiu o interesse dos fazendeiros. A nova cultura exigia novas técnicas, novos equipamentos, enfim, novo pensamento (MONBEIG, 1984).

O novo ciclo econômico iniciado com a cultura do café ampliou as atividades em todos os setores econômicos. A necessidade do transporte das colheitas resultou na abertura da estrada-de-ferro, intensificando a atividade comercial e a formação de povoados e vilas. O crescimeno da produção passou a exigir maior emprego de mão-de-obra, encontrando-se esta em situação de escassez, devido a abolição do tráfico negreiro. O "avanço pioneiro" foi perpetrado então por migrantes de outras províncias e por imigrantes.

Internamente o movimento migratório para a região de São Paulo intensificou-se com a crise da mineração nas Minas Gerais e com as pertubações políticas, representada pela Guerra do Paraguai, que obrigou os trabalhadores a iniciarem um movimento migratório em direção a outras províncias, entre as quais São Paulo, onde os cafezais atraíram a maioria dos migrantes, que se estabeleciam onde a cultura já estava solidamente implantada. Alguns procuraram terras mais distantes, além das "escarpas da cuesta", onde

unesp

desenvolveram a criação de animais, principalmente a de porcos, tradicional em Minas. A migração prolongou-se por mais de trinta anos, fazendo aumentar o contingente populacional de cidades como Pinhal, Ribeirão Preto, São João da Boa Vista, Franca, Batatais, Cajuru, São Simão, Casa Branca, cidades onde a presença mineira ultrapassava a paulista. Avançaram os mineiros em direção aos Campos de Avanhandava em busca de terras, adquirindo títulos de ocupação de glebas de muitos quilômetros de extensão. Nos sertões de Paranapanema, onde a precariedade dos transportes e as distâncias impossibilitaram a cultura cafeeira, encontraram condições ideais para a criação de gado. Nessas regiões era o mineiro e não o paulista que desbravava a floresta e repelia o índio.

O colapso do regime trabalhista escravo implicou na progressiva substituição do trabalho escravo pelo trabalho livre. Os fazendeiros e o governo brasileiro iniciaram uma política de colonização que desembocou em núcleos coloniais particulares e oficiais, como forma de atrair os imigrantes, oferecendo-lhes condições para a posse da terra. Os fazendeiros pressionados pela necessidade da mão-de-obra, faziam concessões que eram contraditórias aos seus interesses de expropriadores, que se manifestaram nos contatos com os indígenas.

Os motivos que levaram uma massa considerável de europeus, principalmente italianos, cerca de um milhão de pessoas para São Paulo nas últimas décadas do século XIX e princípios do século XX, são encontrados na própria Itália recém inserida no contexto do capitalismo industrial, passa pelo processo de unificação nacional e pelo crescimento demográfico, num país de topografia em grande parte acidentada e sem perspectivas de expansão agrícola. O caminho destas transformações trouxe consequências como a expulsão do homem do campo para a cidade, onde ele passou a conviver com uma nova realidade em que o desemprego, a fome e a marginalidade impuseram-lhe uma difícil decisão: abandonar a sua pátria em busca de um novo lugar, onde pudesse recompor a sua vida.

A exagerada propaganda dos agenciadores sul americanos comissionados por imigrantes arregimentados, vendia um futuro esplêndido no novo mundo, além do sonho da terra própria, o paraíso. O que a propaganda escamoteava era o motivo real: a promoção da imigração em massa que permitia aos fazendeiros mão-de-obra abundante e barata em substituição aos escravos. Os imigrantes procuravam os municípios de terra roxa para se fixarem. Enumerar os municípios mais procurados é listar os principais centros cafeicultores como Ribeirão Preto, São Simão, Mogi-Guaçu, Jaboticabal, Jaú, Campinas, São José do Rio Pardo, Mococa, Amparo. Na depressão periférica a procura de mão-de-obra por parte dos plantadores diminuia como em Araras e Limeira mas, aumentava nos municípios localizados nas manchas de terra roxa como Rio Claro, Pirassununga, e no planalto, Descalvado, Piracicaba e Tietê. Em regiões localizadas além dos principais centros de cultura do café, nos chamados planaltos ocidentais, o fazendeiro preferia a utilização do trabalho indígena, já habituado às condições ambientais do país, nas atividades de derrubada das matas (MONBEIG, 1984).

No início deste século, a marcha do café deslocou-se para o oeste, atingindo a nossa região, entre o rio Tietê e Paranapanema, considerada "terra habitada por índios bravos". A consequência da expansão capitalista representada pela cultura cafeeira foi um estado de guerra, conseqüência dos choques violentos entre negociantes, grileiros e fazendeiros com as populações autóctones, disseminando medo entre os vilarejos. A partir de 1870, a imigração subvencionada pelo governo brasileiro, trouxe inúmeros imigrantes

unesp

que passaram a se distribuir pelas fazendas, não mais como proprietários ou parceiros mas, como simples assalariados.

A imigração foi muito constestada pelos que consideravam a mão-de-obra indígena muito mais interessante a economia nacional do que o imigrante, cabendo a igreja catequisá-lo. Essa postura era defendida pelo padre Claro Monteiro do Amaral que defendia a atuação da igreja na sua catequização. Essa era a mesma postura de Teodoro Sampaio, representante da Sociedade de Etnografia e Civilização dos Indígenas, da qual faziam parte João Mendes Júnior, Von Lhering, Gomes Ribeiro, Brasílio Machado, Couto de Magalhães, Benedito Calixto. A sociedade instalada a 30 de junho de 1901, tinha por objetivo a conquista de terras e braços, já adaptados ao clima para os trabalhos na indústria pastoril e extrativa. Consideravam os conquistadores cristãos como responsáveis pela libertação dos indígenas, que viviam no obscurantismo ou seja, distantes dos valores ocidentais divulgados pela igreja católica. A debilidade do clero no constexto republicano levou a sociedade ao desaparecimento (GAGLIARDI, 1989).

As transformações implementadas na economia brasileira pela cultura cafeeira, alteraram as relações de produção, o que não ocorreu na estrutura política, que continuou centralizada em mãos do imperador e da decadente oligarquia, que se mantinha no governo através de eleições baseadas na renda, ocupando os senadores, cargos vitalícios. A aliança entre monarquia e cafeicultores do vale do Paraíba, mostrou a afinidade que existia entre a Coroa e o Partido Conservador, garantindo-lhe principalmente a manutenção do regime escravista. Essa monarquia desagradava porém, os progressistas cafeicultores do Oeste paulista e a nascente classe média, constituída de profissionais que viviam da renda dos seus trabalhos urbanos, impedida de participar política e socialmente.

O contato com as sociedades liberais e industriais da Europa, levou os progressistas a constituírem em 1870, o Partido Republicano, que possuía entre suas metas a descentralização do poder político. O Partido Republicano dividiu-se, passando a existir uma ala moderada, que propunha o alcance de seus objetivos de maneira pacífica e uma ala exaltada, favorável ao uso da violência para atingir a República. Um terceiro grupo composto por jovens oficiais defendia uma intervenção no governo. Esses jovens receberam influências dos princípios positivistas (GAGLIARDI, 1989).

A filosofia positivista encontrou adeptos na Escola Militar, de onde começou a propagar-se a partir de 1850, através da marcante influência de seus princípios na orientação dos seus cursos e no corpo docente da entidade. Benjamin Constant foi o professor responsável pela disseminação da filosofia em meio aos jovens militares, entre os quais estava Cândido Mariano da Silva Rondon.

O Positivismo, doutrina formulada por Augusto Comte na primeira metade do século XIX, tinha por objetivo "reequilibrar" a sociedade européia (especificamente a francesa, após a revolução de 1789), sacudida por revoltas sociais, resultantes dos problemas advindos da Revolução Industrial e das contradições do sistema capitalista implantados nessas sociedades. Comte justificava a situação de desenvolvimento ou subdesenvolvimento científico das nações, através da teoria dos três estados. No conjunto a teoria tinha por finalidade assegurar a manutenção do equilíbrio social, impedindo acontecimentos que pertubassem a ordem, o progresso social. Foi dessa forma, uma das primeiras contribuições ideológicas para a consolidação da sociedade burguesa. A responsabilidade pela manutenção da harmonia econômica e social, seria função dos militares (GAGLIARDI, 1989).

unesp

A nova conjuntura política - a República - e o avanço econômico foram os fatores determinantes para a sociedade brasileira repensar as políticas indígenas, até então em vigor e questionar a respeito dos futuros métodos a serem adotados, sendo apresentadas as mais diferentes propostas, desde as que compactuavam com a prática do extermínio até então predominantes, as de catequese e civilização, a partir da atuação dos apóstolos cristãos. A incorporação do índio à sociedade brasileira, liberto da inculcação religiosa fazia parte da ideologia dos defensores da demarcação dos territórios, acrescida da proteção do governo. As inúmeras associações e programas que surgiram, buscaram soluções para os conflitos a partir dessas tendências.

A realidade brasileira logo foi revelada. Os fazendeiros habituados a situação de "proprietários da mão-de-obra, tratavam o imigrantes em condições semelhantes a dos seus escravos. Pressionada pelos governos europeus, a imigração foi interrompida.

Essa nova mentalidade pode ser observada na participação dos fazendeiros em sociedades ferroviárias. À medida que as plantações distanciaram-se do litoral e com o aumento das safras, a presença das ferrovias passou a ser vital para o desenvolvimento econômico iniciado na região. Através do decreto de 26 de abril de 1856, o privilégio de construção da primeira estrada de ferro paulista foi confiada a uma sociedade inglesa. A São Paulo Railway Companhy, atualmente Santos - Jundiaí foi inaugurada em 1867, quando já era cogitada a sua ampliação. Em 1872 foi inaugurada a Companhia Paulista, por iniciativa dos principais fazendeiros de Campinas, Rio Claro, Limeira e Araras, que conseguiram fazer com que os ingleses renunciassem ao privilégio de estender sua linha até Rio Claro.

A vinculação café-estrada-de-ferro vai começar a acentuar-se a partir de 1870, estendendo-se as próximas duas décadas. Aos poucos a clássica legenda "terras desconhecidas habitadas por índios" começou a perder sentido, embora permanecesse nos mapas até princípios deste século (MATOS, 1974).

A Companhia Paulista, com trecho de Jundiaí a Campinas ampliou-se atendendo Rio Claro, com ramal de Cordeiro a Descalvado, pelo vale do Mogi-Guaçu. No ano de 1872 foi organizada a Companhia Mogiana que ligaria Campinas a Mogi-Mirim, indo até Amparo, Casa Branca, Ribeirão Preto, São Simão. Nesse mesmo ano foi organizada a Companhia São Paulo e Rio de Janeiro, para ligar a capital a vila de Cachoeira, onde terminava o ramal de São Paulo da Estrada de Ferro D. Pedro II, hoje Estrada de Ferro Central do Brasil. Em 1873, foi inaugurado o trecho de Jundiaí a Itú, através da Companhia Ituana. Em 1875, a linha entre São Paulo e Ipanema, atingindo em 1883 a cidade de Tietê e mais tarde Botucatu e São Manoel, de Tatuí até Itapetininga. A ligação entre Campo Limpo a Bragança, passando por Atibaia, foi realizada em 1884, através da Companhia Bragantina.

A Companhia Rio Claro partia desta cidade em direção a São Carlos do Pinhal e Araraquara, com ramal para Brotas, Dois Córregos e Jaú, incorporada mais tarde a Companhia Paulista. A Companhia Itatibense ligou Louveira a Itatiba. A Estrada de Ferro Central do Brasil estendeu seus trilhos até Bananal e o ramal Campineiro Cabras e Arraial dos Souza (FERREIRA, 1968).

A ampliação da malha ferroviária nem sempre foi proporcional ao crescimento das safras. A história das estradas de ferro no Brasil traz em seu reverso as estratégias geopolíticas, vinculadas à proteção das fronteiras e extensão das áreas de influências. Independente do primeiro ou do segundo objetivos, a despopulação indígena foi o resultado imediato de tal política. A construção da NOB (Noroeste do Brasil) exemplifica a trajetória

unesp

violenta dos povos indígenas na história nacional, expressada na perda de territórios, na despopulação e no confinamento dos Kaingang.

A construção de novas vias de comunicação representada pela implantação da NOB, ligando o Estado de São Paulo ao Sul do Mato Grosso através do mais moderno meio de comunicação da época, representava a garantia da estabilidade do regime de dominação vigente no país, através da manutenção da "integridade do território brasileiro", das conveniências políticas (internas e externas) e dos interesses econômicos. Justificada pela possibilidade que traria ao governo central em expandir a sua ação política e militar às fronteiras meridionais e ocidentais do país, unindo os territórios do Mato Grosso ao restante do Brasil, vinculando a sua economia a economia paulista.

A observação mais aprofundada dessa questão remete-nos aos interesses externos na área do Mato Grosso, já que financiada por capitais franco-belgas. Ao Mato Grosso teria sido imposta uma "divisão do trabalho", na qual a NOB teria papel fundamental. A construção da NOB rematou cerca de meio século de discussões. Com o fim da Guerra da Tríplice Aliança (1864-70) e a completa derrota da República Guarani, novos projetos de ligação ferroviária entre o Mato Grosso e o litoral brasileiro surgem (QUEIROZ, 1992). A questão prolongou-se após a instauração da República.

A construção da ferrovia teve início apenas em 1905, sendo que seu traçado alterado muitas vezes, ficando restrito a Companhia de Estradas de Ferro Noroeste o trecho que ligaria Bauru a Itapura. O trecho Corumbá-Itapura caberia a União e seria construído e arrendado pela NOB pelo prazo de 60 anos. No trecho paulista a ferrovia atuou como "desbravadora", enfrentando obstáculos que iam desde as relações com o governo federal e a companhia (que se deterioravam), aos ataques indígenas.

Ao analisarmos a literatura a respeito da construção da Noroeste, percebemos o quanto a resistência indígena à violação do seu espaço foi empecilho aos trabalhos, sendo a mesma responsabilizada pelas dificuldades de a "civilização" atingir a nossa região, ao cumprimento da "missão histórica e civilizadora" que possuía a NOB, cujos funcionários tinham que enfrentar os obstáculos como o trabalho árduo, penoso, onde a construção das estradas eram feitas com "sangue, suor e lágrimas" vertidos pelos que tombaram e pelos que sobreviveram aos ataques "traiçoeiros de ferozes Kaingangs", enquanto os trilhos avançavam para o Oeste (NEVES, 1950).

Esse discurso justificador da NOB era comum a muitas obras que retratavam a época, onde aos índios era atribuído o esteriótipo de traiçoeiro, de feroz, enquanto à ferrovia e aos seus trabalhadores, o de heróis e civilizadores. As atrocidades eram justificadas pela recusa do índio em aceitar a "civilização", o progresso. A idéia de que homens que batalhavam com todas as suas forças, na região da Noroeste eram verdadeiros heróis, que enfrentavam as dificuldades de entrada nas matas, a fúria dos animais selvagens, os insetos, os climas, as endemias, o desconforto e a fadiga era veiculada em todos os meios de comunicação da época. Esses bravos homens colaboravam para o desenvolvimento a maneira que lutavam contra os índios, que não aceitavam o progresso (JORNAL DA NOROESTE, 1982).

A medida que os trilhos avançavam para o interior, afastando-se da pequena vila de Bauru que nascia, os choques tornavam-se mais violentos. No ano de 1905, a malária, a febre amarela silvestre, a úlcera de Bauru atingiram mais de 500 trabalhadores, entretanto a empresa ferroviária atribuiu aos índios a responsabilidade por tais índices de mortes, com o interesse em ocultar a principal causa de suas dificuldades em aliciar trabalhadores e mantê-los no serviço, que eram as epidemias (AZEVEDO, 1950). Os operários sem a menor

unesp

garantia de suas vidas, exigiam a proteção armada, sob pena de abandonarem os serviços. Através dos contínuos ataques, os coroados tentavam proteger o seu habitat, bloqueando a penetração dos invasores. Por outro lado, fazendeiros e bugreiros associavam-se a trabalhadores da estrada-de-ferro, para revidarem aos ataques, organizando as "batidas". Nesse ambiente, bandos de bugreiros planejavam seus ataques. As maiores batidas aconteceram nos anos de 1908, 1909 e 1910, financiadas principalmente pela estrada-de-ferro Noroeste do Brasil (RIBEIRO, 1986).

O extermínio etnocida era a política adotada em relação à resistência indígena. Os massacres eram prática institucionalizada, para as quais não faltaram teóricos nacionais e estrangeiros, a transformá-los em atos "normais"e necessários. Em contrapartida muitos assumiram a defesa das nações indígenas, denunciando tais atrocidades. No XVI Congresso Internacional de Americanistas realizado no ano de 1908 em Viena, representantes da duas correntes ideológicas estiveram presentes, inclusive representantes brasileiros que durante os discursos, retratavam uma realidade oposta a vivida no país.

O drama indígena esteve exposto nas denúncias de Albert Vojtech Fric, que acusou os colonos brasileiros e europeus de estarem praticando o extermínio das populações autóctones através da escravidão, dos assassinatos, incluindo entre tais práticas a disseminação de doenças contagiosas. As denúncias constantes no pronunciamento de Fric, apesar de censuradas por alguns participantes e pelo presidente do Congresso, que alegavam ser a causa indígena responsabilidade governamental e portanto, não adequada a um congresso científico, gerou polêmicas, sendo denunciada pela imprensa européia.

A questão indígena envolveu brasileiros quando, Herman von Ihering publicou artigo referente a resistência dos índios Kaingang, considerando como alternativa para a questão, o extermínio dos "selvagens", não aptos ao trabalho e ao progresso. A proposta de extermínio apontada por von Ihering foi contestada por vários setores sociais, principalmente por pessoas e instituições que haviam assumido a ideologia positivista.

Entre os protestos, a responsabilidade do Estado pela política indigenista era constante. Pressionado o governo criou através do decreto n. 8072 de 20 de julho de 1910, o SPI - Serviço de Proteção aos Índios e Localização de Trabalhadores Nacionais, órgão subordinado ao Ministério da Agricultura, cujo ministro era Rodolfo Miranda.

A direção do SPI foi assumida pelo Coronel Cândido Mariano da Silva Rondon, um militar positivista, que alcançou grande prestígio através dos árduos trabalhos de instalação de redes telegráficas pelo interior do país, quando fizera amizade com inúmeros grupos indígenas, sendo tomado como exemplo promotor do contato do índio com o progresso sem o uso da força. O SPI foi produto do Positivismo e do Liberalismo, embora motivado pela emoção nacional (GOMES, 1991).

Foi através dos positivistas que a causa indígena teve espaço nesse contexto. Apesar da primeira Constituinte republicana não ter apresentado qualquer lei relativa à questão indígena, o Apostolado Positivista apresentou, durante os trabalhos da Constituinte, uma proposta inovadora em relação a causa e a política indígena a ser colocada em prática. A proposta apresentada defendia a criação de *Estados Indígenas* - Estados Americanos Brasileiros -, onde viveriam as *nações indígenas*, protegidas pelo Governo Federal. Seguindo os princípios positivistas, consideravam as populações indígenas como povos que estavam no estado fetichista ou na "infância", sendo que, para realizarem a transição para o estado Positivo, era necessário que tais povos fossem dirigidos por missionários positivistas e "protegidos" pelo Estado.

unesp

As críticas e a não aceitação de qualquer ítem dessa proposta, expressou o quanto a política indigenista adotada no sistema republicano em nada diferiu das anteriores, sendo a questão indígena, a partir do decreto republicano, responsabilidade dos governos estaduais, que passaram a elaborar as políticas em relação aos seus indígenas. Essa situação resultou da cumplicidade existente entre o Estado e determinados setores da sociedade que se beneficiavam do desmando. Ao assumir a responsabilidade em relação a política indigenista, o Estado teria que optar pela defesa de interesses que conflitam com o projeto de colonização, no qual a expansão e unificação do território eram objetivos opostos aos do órgão de proteção indígena. O SPI criou uma centena de Postos indígenas que se espalharam por quatorze Estados e três territórios federais (AZEVEDO, 1950).

A atuação do Serviço de Proteção aos índios trouxe conquistas como a promulgação das leis referentes a posse de terras, garantida pela primeira vez na Constituição de 1934, assumindo o Estado a total responsabilidade sobre a política indigenista, atribuída anteriormente a Igreja. Apesar da garantia constitucional e da efetuação da demarcação das terras, o SPI não foi capaz de barrar o avanço perpetrado às terras indígenas., atuando apenas como "pacificador" dos índios arredios (GOMES, 1991).

Seguindo ainda os princípios positivistas, o SPI considerou as nações indígenas como pertencentes a um "estado" no qual necessitavam de proteção, seu objetivo primordial no trato com os índios, o que eliminava a oportunidade de afirmação dos diversos grupos como nações soberanas. A sua atuação em todo o território nacional não impediu a extinção de povos como os Xetá da Serra dos Dourados no Paraná, os Oti-Xavante de São Paulo, os Botocudos de Minas Gerais, os Kepkiriwat de Rondônia entre tantos outros. Muitos sofreram enormes baixas populacionais como os Krenak, os Pataxó e os Xokleng.

A limitada atuação do órgão, que a partir de 1957 apresentava sinais de decadência administrativa e ideológica resultou do desinteresse do Estado na implantação de uma política voltada aos interesses dos indígenas, que apesar de restrita, afetava interesses de grupos econômicos nacionais e internacionais, expostos durante o golpe de 1964, que promoveram uma devassa no órgão, resultando na sua extinção.

Com o objetivo de restituir à sociedade brasileira um órgão encarregado da política indigenista, substituindo o antigo SPI, o governo militar criou em 1967 a FUNAI - Fundação Nacional do Índio. O novo órgão formado por novos elementos e nova "mentalidade" encarregou-se de solucionar definitivamente a questão indígena, o que significou a intensificação da expropriação das terras indígenas, mais doenças, mais massacres, já que entre as intensões dos golpistas de 64, criadores da FUNAI e dos muitos mecanismos institucionais, estava a aceleração da acumulação do capital, o que conflitava com a existência de nações indígenas. A política do regime ditatorial nesse mesmo ano eliminava das Constituições anteriores o direito de posse de suas terras, passando este à União.

A regulamentação da legislação brasileira sobre os índios foi definida através do Estatuto do Índio, através da lei 6001 de 19 de dezembro de 1973, onde estão determinadas entre as condições sociais e políticas dos Índios, a tutela por parte do Estado, representado pela FUNAI, órgão responsável pelo destino de seres considerados "menores em idade", já que "relativamente capazes".

Os mecanismos necessários às demarcações de terras foram estabelecidos nesse Estatuto, sendo previsto o prazo de cinco anos para a execução de tais objetivos, época em que o Estado, através do presidente Geisel, estabeleceu medidas que visavam a aceleração do processo de emancipação dos indígenas, com a intensão de fugir a obrigação de

unesp

demarcar as terras, pretendendo a divisão das já demarcadas, autorizando a venda dos lotes. Os movimentos sociais contra tal proposta foram intensos, sendo o projeto arquivado no governo Figueiredo.

A estreita ligação da FUNAI ao Conselho de Segurança Nacional (CSN) era retratada através de seus atos como o corrido em 1980, quando 40 indigenistas que trabalhavam junto FUNAI foram demitidos. Tal relação evoluiu para a total dominação do órgão pela ditadura, que teve a prerrogativa da demarcação de áreas transferidas para outros ministérios. A perda da autonomia e das condições necessárias, entre as quais a política indigenista voltada aos interesses indígenas, transformaram a FUNAI num órgão não representativo (GOMES, 1991).

Um novo Estatuto do Índio encontra-se em processo de votação junto ao senado. O encontro realizado no período de 27 a 29 de marçode 1995, na cidade de Bauru - SP, reunindo lideranças indígenas do Estado de São Paulo e Rio de Janeiro, para discutir assuntos de interesses das nações indígenas e fazer propostas para o novo Estatuto, representa o anseio dessas comunidades em alcançar autonomia política, tendo no seu Estatuto, a representatividade da vontade dos diferentes grupos étnicos indígenas. O envolvimento de toda a sociedade, nesse momento de definição de novos instrumentos legais é de fundamental importância, para que não sejam assegurados aos grandes grupos econômicos, os direitos de acesso às riquezas indígenas, situação predominante em todas as legislações anteriores. A participação é condição básica para que tenhamos garantido, indistintamente, o direito de acesso à cidadania, recusado desde a colonização.

Pioneiros e Kaingangs

A história da ocupação, do avanço dos "pioneiros e fazendeiros" sobre as terras dos desconhecidos sertões do Oeste paulista remete-nos a história dos Kaingangs, quando a oposição de interesses de fazendeiros e índios resultaram em contatos quase sempre muito violentos, onde a resistência indígena à invasão de suas terras e ao massacre de sua gente, foi suficientemente forte para frear o movimento até os primeiros anos do século XX.

De origem ainda não definida, os Kaingangs paulistas receberam diversas denominações, sendo conhecidos como Coroados, Bugres, Botocudos ou Notobotocudos e, classificados como pertencentes aos mais diversos grupos como aos Jê, Tapuia ou Guaianá, que teriam habitado inicialmente o litoral de São Paulo e Rio de Janeiro onde, pressionados pela colonização portuguesa nos séculos XVI e XVII, iniciaram um movimento de migração para o Sul, atingindo o Uruguai e as Missões argentinas. Esclarecida a sua filiação: pertencem ao tronco linguístico Jê, permanece em aberto a questão da sua localização inicial: migraram dos Campos de Piratininga para o oeste do Estado ou teriam vindo do sul?

Encontravam-se espalhados pelo Norte do Rio Grande do Sul, pelos campos de Palmas e Guarapuava, sertões do rio Tibagi e Ivaí no Paraná, penetrando em São Paulo. As primeiras notícias referentes a grupos Kaingangs no Estado de São Paulo foram obtidas no ano de 1773, quando foram realizados levantamentos junto às bacias fluviais dos rios Tietê e Paraná, pelo brigadeiro Sá e Faria, que registrou o aparecimento de "índios bravos" à margem esquerda do Paraná, entre os rios Aguapeí e do Peixe. Os contatos realizados

cm 1 2 3 4 5 6 7 unesp 11 12 13 14 15 16 17 18

posteriomente ocorreram nessa área, daí a conclusão de ter sido este o espaço nativo dos kaingangs (BORELLI e LUZ, 1984).

A partir do século XIX, com a efetiva ocupação, tiveram início os vários processos de reconhecimento, colonização e ocupação da região, através das expedições de caráter exploratório, organizadas por comissões e instituições científicas, expedições de cunho religioso, formação de núcleos de subsistência, através da expansão da economia cafeeira e da construção das estradas-de-ferro.

O padre Manuel Ferraz de Sampayo Botelho, foi o primeiro missionário a contatar com os Kaingangs no ano de 1810. Sua expedição que tinha por objetivo alcançar o sul do Mato Grosso, território dos Caiapó, encontrou junto ao curso inferior dos rio do Peixe, um aldeamento Kaingang. Entre os anos de 1888 e 1890, novas tentativas de contato foram realizadas pelos freis Mariano de Bagnaia e Sabino de Rimini, percorrendo os Campos Novos do Paranapanema e ribeirão Batalha, não obtendo sucesso, o que ocorreu as outras expedições que se dirigiram a esses locais, como a do padre Claro Monteiro do Amaral (Monsenhor Claro), dos Capuchinhos, que tentavam viabilizar a catequese entre os grupos indígenas. Um grupo de índios Guarani, participou da expedição que, em 1901 iniciou a descida pelo rio Feio, sendo atacada no vigésimo quarto dia de viagem, quando o padre Claro e mais dois índios foram mortos. O acontecimento amplamente divulgado reforçou ainda mais os componentes ideológicos da população adversa ao índio, motivando e justificando as ondas de perseguições (NEVES, 1958).

Os missionários, frente a impossibilidade de concretizar seus trabalhos junto aos Kaingangs transformaram-se em agentes do processo de colonização, já que os núcleos de catequização, despovoados de índios, deram origem a vários núcleos urbanos como o formado em 1908 onde atualmente está localizada a cidade de Penápolis. Os aldeamentos deram origem a verdadeiros embriões de cidades, transformando-se com o passar do tempo, em povoados, vilas e cidades.

As expedições de caráter exploratório como as empreendidas pela Comissão Geográfica e Geológica do Estado de São Paulo, organizada em 1905 por iniciativa do governo de São Paulo, obteve informações mais sistematizadas a respeito dos Kaingangs sendo os seus trabalhos muitas vezes interrompidos, apesar do forte esquema de segurança que as acompanhava. Os expedicionários por diversas vezes revidaram aos ataques descarregando suas armas de repetição na direção de onde havia partido as flechas, o que demonstrava uma predisposição em rechaçar, à bala, os ataques dos indígenas. Ao realizarem o reconhecimento da região dos rio Feio, Aguapeí e do Peixe, tais expedições facilitaram o processo de ocupação, já que das informações coletadas, souberam fazer uso os fazendeiros.

A insegurança fazia parte do cotidiano dos pioneiros mais internados no oeste paulista, muitos obrigados pelos índios, retiraram-se. Nas décadas de 1890 e 1900, época em que o movimento de ocupação acentuou-se, os confrontos tornaram-se mais violentos. Foi a época em que predominaram os *bugreiros* e as *dadas* mais violentas. Os bandos de bugreiros eram organizados publicamente e logo após o aliciamento de carabineiros, percorriam as fazendas e o comércio angariando donativos, mantimentos e munições. As batidas eram predominantes nos meses de maior pluviosidade, pois nesse período os índios mantinham-se mais próximos das aldeias (RIBEIRO, 1986).

A construção da Estrada-de-Ferro Noroeste do Brasil assinalou o declíneo definitivo dos índios, iniciado na época colonial. A proporção que os trilhos avançavam os Coroados eram empurrados para longe. Em represália, atacavam constantemente os

unesp

acampamentos dos trabalhadores, os quais devido a essas ameaças, acrescidas das febres, da insalubridade da região escasseavam cada vez mais, onerando os custos da empresa referentes às contratações, já que poucos se aventuravam a vir para a região (NEVES, 1958).

A partir de 1909, a Companhia Estrada-de-Ferro Nororeste do Brasil, passou a exigir do governo federal proteção militar já que os trabalhos de construção estavam na iminência de serem suspensos, o que afetava os interesses do Estado brasileiro, na concretização da obra. As consequências dos massacres do Kaingang foi a eliminação de quinhentos indivíduos em apenas dois anos de confrontos.

Em 1910, o coronel Cândido Mariano da Silva Rondon, chefe do SPI, com o objetivo de solucionar a questão, embarcou rumo a região turbulenta. Para a concretização do plano de pacificação, nomeou o tenente Manoel Rabello e como auxiliares os Tenentes Cândido Sobrinho e Sampaio. Os planos de Rondon previam a utilização de coroados já "pacificados" do estado do Paraná e, através desses grupos já "civilizados", a equipe passou a manter contatos com os índios, por meio de palavras e sinais familiares. Para tanto, foram observados os pontos mais frequentados pelos mesmos, sendo construído acampamento junto a estação de Hector Legru (atual Promissão). Durante as incursões que realizavam pela mata, os agentes do SPI deixavam presentes, procurando evitar atitudes que deixassem transparecer hostilidade, evitando confrontos, já que a utilização de armas não fazia parte dos planos (NEVES, 1958). Em oposição as tentativas de pacificação não violentas estava o ministro da Viação que, receando a paralisação completa da construção da Estrada-de-Ferro Noroeste, aconselhava o extermínio em massa dos Kaingangs.

No ano de 1911, no mês de dezembro os oficiais comissionados no SPI foram chamados de volta ao exército pelo ministro da guerra Mena Barreto. O órgão governamental encarregado de solucionar os conflitos na região, fora atingido, logo após a sua criação, por crise interna, resultante das dívidas, despreparo dos comissionados em relação ao trato com populações indígenas, o quais desconhecendo as atitudes que deveriam ser tomadas e, temerosos das reações dos indígenas, abandonaram os acampamentos e seus subordinados. A violência dos ataques fizeram o subdiretor do órgão indigenista, Manuel Miranda retornar ao Rio de Janeiro. O plano de pacificação, foi retomado um ano após por Luis Bueno Horta Barbosa, inspetor de São Paulo, que reorganizou o acampamento destruído, atribuindo a direção à José Cândido Teixeira e Manuel Silvino Bandeira (GAGLIARDI, 1989).

Após vários contatos, os indígenas atraídos pelos instrumentos com os quais eram presenteados e, forçados pelo decréscimo populacional que os afetava e os obrigava a aproximação como única maneira de evitar o extermínio, passaram a frequentar os acampamentos. O acampamento do Ribeirão dos Patos passou a ser inicialmente moradia do grupo chefiado pelo rekakê Vauhin, passando depois a abrigar o grupos de Iacry, Caieg, Rugrê, Congue Hui e Charin.

A população total Kaingang foi calculada por Cândido Teixeira, após visitas às aldeias em quinhentas pessoas. Em 1916, já vivendo em reservas, os Kaingang totalizavam apenas duzentos indivíduos. A denominação Coroados foi atribuída aos Kaingangs devido ao corte de cabelo que usavam, parecido ao corte a moda "inglesa". Os meninos tinham sempre a cabeça raspada, conservando-se uma faixa de cabelos em volta do crânio ou três madeixas, duas na frente e outra atrás. O termo Kaingang poderia ter derivado da palavra "cainqué", que equivale a "parente", usado até um determinado grau de consaguinidade e cujo sentido poderia ter se expandido. Os Kaingangs eram altos e robustos, as maçãs do

unesp

rosto eram pouco salientes. Tinham o nariz achatado, olhos pretos e rasgados, lábios grossos, dentes curtos e bem conservados, quase iberbes, a cabeleira era vasta, os pés e mãos eram pequenos e a cor bronzeada. As mulheres eram pouco corpulentas e pouco fecundas, toráx largo e testa muito curta e coberta de penugem (NEVES, 1958).

Utilizando grandes arcos, de pontas revestidas de ferro, os Kaingangs asseguravam a supremacia como caçadores. Os vestígios deixados junto aos acampamentos comprovaram a importância da atividade da caça para a reprodução material do grupo. Consumiam carnes de aves, de animais de pequeno porte e peixes, além do mel, do palmito, frutos, raízes e larvas de besouro. Conservavam a carne assando-as e moqueando-as. Apesar de dedicarem-se mais a caça e a pesca, os Kaingang não eram bons pescadores. As aves e demais animais domésticos não eram consumidos, sendo tratados como se fossem membros da família. A agricultura era paralela ao nomadismo, sendo o período de duração das aldeias indeterminado. As habitações eram construídas junto aos locais de fácil acesso à caça, a pesca e a coleta, sendo o tempo de permanência num determinado local, relativo a existência de tais elementos. A atividade agrícola baseava-se no cultivo de pequenas quantidades de milho roxo (inhere) com o qual preparavam o "iamin", uma espécie de pão assado na brasa, de sabor picante pois o cereal, antes da preparação era mergulhado em água corrente. Costumavam cultivar abóboras (perrô) e a rangró, fava branca (NEVES, 1958). A produção econômica centrava-se na divisão sexual do trabalho, enquanto as mulheres encarregavam-se da agricultura, da coleta de frutos e elaboração do pão e das atividades artesanais como cerâmica, tecelagem, cestaria e trançados, os homens eram responsáveis pela caça. (RANGEL, 1984).

A sociedade estava organizada em relação ao parentesco, sendo o grupo dividido em duas metades: exogâmicas e patrilineares. Na exogamia a pessoa pertencente a um grupo casava-se com a pessoa de um outro grupo, enquanto na metade patrilinear, o indivíduo pertencia a um grupo de parentes os quais estavam ligados a ele através da linha masculina. Essas duas metades subdividiam-se em dois grupos: Votorô-Kadnyerú e Aniky-Kamé. Essa composição dualista estava presente em diferentes esferas da vida social, manifestando-se nas características morais e psicosociais, até a pintura facial e corporal, passando pela organização das relações de parentesco e principalmente pela mitologia e religião (BORELLI, 1984).

A organização familiar subordinava-se a organização social mais ampla da divisão entre metades e grupos. Os elementos pertencentes a cada grupo participavam da caça e viviam conjuntamente em grandes habitações. As regras de casamento baseavam-se na divisão entre as metades, existindo alguns casos de poligamia, sendo o acesso a mais de uma pessoa reservado a indivíduos corajosos e empreendedores. Não se verificavam casos de incesto e era proibido o casamento entre tios e sobrinhos e até entre primos e primas. A infração dessa lei era punida com a pena de morte. O nascimento de um filho tornava o casamento indissolúvel. Quando as filhas chegavam a puberdade, os pais entregavam-nas a um de seus "cainqués", que se incumbia de cuidar de sua manutenção até o dia do casamento. O filho mais velho não podia contrair matrimônio antes da irmã. As mulheres davam a luz em plena mata, completamente isoladas do grupo, sem a menor assistência.

A autoridade dos pais era ilimitada, não cessava nem com a maioridade dos filhos e estendia-se até depois do casamento. As mulheres acompanhavam os maridos por toda a parte, inclusive nas expedições de guerra. Elas conduziam os filhos pequenos às costa, enlaçados por uma cinta de casca de cipó imbé apoiada na testa. Os pais nunca castigavam os filhos e tinham por estes fanática adoração (NEVES, 1958).

unesp

As crianças de uma mesma geração chamavam seus tios de "meu pai" ou "iog" e suas tias de "minha mãe" ou "iam". Os tios e tias chamavam as crianças de "meus filhos" ou "cochite" (BORELLI, 1984).

Os Kaingangs tinham suas festas periódicas, a que davam o nome de "kiki-côia" durante as quais dançavam e cantavam em volta de uma grande fogueira. A festa prolongava-se por dias até que se esgotasse todo o "kiki". O maracá era o instrumento empregado. O único culto realizado era aos mortos, dedicavam certa atenção ao sol e a lua, mas adoravam o fogo. Os demais astros, a que davam o nome de "crin" nada significavam para eles. Entre os Caingangs, não havia feiticeiros, nem médicos; os doentes eram tratados pelos parentes, com sangrias na testa e nas fontes. As mulheres praticavam a onirocrisia ou seja, adivinhavam o futuro pelo sonho provocado pela "sonhadora" - um pó finíssimo obtido de folhas de um certo vegetal. Mas os índios pouca importância davam a esses videntes. As mulheres e crianças dos seus adversários, quando prisioneiras, eram levadas para as aldeias onde recebiam o mesmo tratamento que dispensavam as suas mulheres e filhos.

Durante as festas e nos cultos aos mortos consumiam o "goifá" obtido a partir da fermentação da mistura da água, do mel e de flores das palmeiras. Para os dias de festa preparavam o "kiki" - bebida alcóolica produzida a partir da fermentação do milho em vasos de barro ou em cochos feitos com tronco de jaracatiá, misturado ao mel. As cerimônias se revestiam de ritos estranhos. Dois homens ficavam de cócoras, um de cada lado da cabeça, tangendo maracás e cantando. De instante em instante, sopravam nos ouvidos dos mortos. Os parentes e amigos ficavam agrupados à cabeceira do cadáver, em absoluto silêncio. Terminada a cerimônia, dobravam as pernas do cadáver sobre a barriga e amarravam-no, sendo que um homem conduzia-o ao cemitério. Aberta a cova, o fundo era forrado com folhas de palmeiras. O corpo baixava à sepultura e junto dele eram colocados os presentes dados por amigos e parentes. As demais coisas que pertenciam ao morto eram destruídas e queimadas, inclusive os animais por ele domesticados. A sepultura era coberta por um estrado de madeira, sobre a qual se amontoava a terra. Quando o volume diminuía, o monte era refeito, em meio a festas, denominadas "kikicôia". As exéquias se prolongavam durante muitos dias. Os homens e as mulheres envolviam as cabeças em longos panos - os "curus" - e choravam continuamente cantando uma toada triste e langorosa. A mulher quando atingida pela viuvez, recolhia-se a um lugar solitário durante vários dias, evitando lançar o olhar sobre qualquer vivente, pois as suas vistas poderiam produzir melefícios. Os alimentos eram colocados nas imediações pelos parentes, que tinham o cuidado de não serem alcançados pelo olhar da viúva. Depois desse recolhimento, ela ainda tomava severas precauções: pintava o rosto, os braços e o tronco com o pó de carvão misturado com o leite de certo cipó e raspava as sobrancelhas. Com esse disfarce, podia perfeitamente enganar o espírito do morto, se porventura a procurasse para ir morar com ela na sepultura (NEVES, 1958).

No contexto político, as relações de poder apareciam diluídas no interior da estrutura social Kaingang. Alguns grupos menores eram liderados pelos "rekakê", nos grupos de organização social mais ampla, tal liderança manifestava-se apenas nas épocas de grandes festas ou quando o grupo enfrentava dificuldades.

A destruição dos Kaingangs na região foi rápida e violenta. Os contatos mais constantes dataram dos primeiros anos deste século e já em 1912 o grupo estava pacificado e vivendo em reservas. Com a valorização das terras, os fazendeiros passaram a pressionar para que o acampamento fosse desocupado. Em 1916, a Inspetoria do Serviço construiu casas e abriu roças no lugar denominado Icatu, próximo a Penápolis, para onde foi

unesp

transferida a população de aproximadamente sessenta e quatro índios, que habitava o Ribeirão dos Patos. O Icatu passou a ser considerado propriedade do grupo Vauhin, passando os outros grupos a solicitar um novo local para morar. Após algum tempo, um novo acampamento foi construído no espaço anteriormente ocupado pela aldeia do cacique Iacry recebendo o nome de Vanuire - nome da índia que colaborou no processo de pacificação.

O governo brasileiro, com o objetivo de desfazer a imagem negativa adquirida a partir das denúncias ocorridas durante o Congresso de Viena, passou a divulgar a nova realidade. Entre os "métodos brandos" utilizados pelo governo brasileiro, não era apresentada a real situação dos poucos indígenas "pacificados" que renderam-se frente aos conquistadores - única opção que lhes restou.

A transferência das populações indígenas ao restrito espaço que lhes "reservaram" não era questionada, já que a pacificação representava a liberação de espaços necessários a expansão do capital e, quando este definitivamente implantou-se sobre o território Kaingang, exigiram um novo êxodo dos indígenas, afastados para mais distante, para onde as terras não tivessem atingido altos valores. O último grupo Kaingang foi "pacificado" em 1915. Por motivos de ordem econômica e pela pressão sofrida dos proprietários da área do Ribeirão dos Patos, fazia-se necessária a transferência dos índios deste acampamento. A Inspetoria adquira uma nova área no lugar denominado Icatu, a transferência foi realizada em princípios de junho de 1916. (MELATTI, 1976).

Os Kaingangs não tiveram nem mesmo o direito de continuarem num espaço restrito do seu antigo território, foram transferidos já que, segundo os brancos necessitavam apenas de um pedaço de chão. Dessa forma foram levados a viver num espaço desterritorializado. A manutenção dos índios numa parcela do antigo espaço, repleto de simbologia, representava uma ameaça. Para que as raízes fossem definitivamente cortadas, o contato não poderia ser mantido (ou reestabecido), já que do território novas raízes poderiam "brotar" e destas, a necessidade de território poderia despertá-los. Desta forma, *transferir*... solução branca.

Vida Reservada - A criação de Postos indígenas

O território anteriormente ocupado pelos índios Kaingang no Estado de São Paulo, abriga atualmente, em reduzido espaço, três reservas indígenas que receberam os nomes administrativos de Posto Indígena Icatu, Posto Indígena Vanuíre e Posto Indígena Araribá.

O Posto Indígena Icatu, localizado no município de Braúna, possui uma área de 119 alqueires, onde vivem os Terena e Kaingang. Os primeiros Terena foram transferidos à reserva nos anos em que Icatu foi uma colônia penal Indígena. A população, acrescida de mestiços e civilizados totaliza 97 indivíduos.

O Posto Indígena de Vanuíre é habitado por 164 pessoas, de diferentes etnias como os Kaingang, Krenaque, Terena, Caiua, Aticum, Fulniô, mestiços e civilizados, que ocupam a área de 250 alqueires do município de Tupã.

O Posto Indígena de Araribá, localizado no município de Avaí, espaço mais próximo a nossa realidade (dista quarenta e dois quilômetros de Bauru) e portanto, área de referência a nossa pesquisa, possui uma área de 900 alqueires de terras demarcadas, tendo

uma população de 416 pessoas, entre Guarani, Terena e Kaingang, sendo que predomina a população Terena com 265 indivíduos e 139 Guarani.

A história das migrações dos indígenas para a reserva está ligada a fatores religiosos, econômicos ou aculturativos. Criada inicialmente para atender a necessidade de acolher os Guarani que, a partir do século XIX haviam iniciado um movimento de migração para o Leste, motivados por fatores religiosos - de inspiração nos sonhos de seus pajés - que profetizavam a destruição da Terra e a necessidade de marcharem em busca da "Terra sem Mal", onde "não se morre". No ano de 1912, o etnólogo Curt Nimuendaju recolheu alguns dos sobreviventes que espalhavam-se pelos núcleos próximos a Jacutinga, Itaporanga, Piraju, Salto Grande e em várias povoações do litoral como São Vicente, Monguaguá, Bananal e Aguapeí, conduzindo-os à reserva.

As terras do Araribá, foram medidas e demarcadas por engenheiro do Estado em 1910, e reservada para a "localização de índios" pelo Conselheiro Rodrigues Alves, através do Decreto n. 2371 de abril de 1913 (DINIZ, 1979).

A partir do ano de 1932, teve início a chegada dos Terena à reserva, provenientes do Mato Grosso. Esse movimento aconteceu por dois motivos principais: ocupar a área que estava praticamente desabitada em função de um surto de gripe espanhola que havia dizimado a população Guarani e, para servir de exemplo aos Guarani. O grupo Terena, vítima de uma série de esteriótipos imputados pelos colonizadores, entre os quais "índios pacificadores", "índios civilizadores", tiveram a incumbência de "estimular" os Guarani, pelos exemplos, nos trabalhos no interior da reserva (BORELLI e LUZ, 1984).

Os Guarani e os Terena que habitam no Araribá, são designados atualmente como "integrados" visto que, o contato interétnico desorganizou as suas tradicionais formas de produção cultural, social, religiosa e moral.

Atualmente a reserva encontra-se dividida em duas áreas. Tal divisão, segundo funcionários da FUNAI e dos índios, nõ existe formalmente ou seja, não existe na forma da lei e, divide o espaço pertencente aos índios Terena e aos Guarani. O posto Kopenuti é administrado por Ovídio Lipu, índio Terena e o Posto Nimuendaju é administrado pelo índio Guarani Claudinei Marcolino, ambos eleitos pelo administrador regional da FUNAI. A Reserva encontra-se sob a jurisdição da ADER (Administração Executiva Regional) e da FUNAI (Fundação Nacional do Índio), administrada atualmente por Márcio Santilli. A comunidade que tinha anteriormente seus caciques determinados por condição de hereditariedade, atualmente elege seus líderes, responsáveis pelos assuntos internos da reserva. O atual cacique Terena é Jazone de Camilo e o Guarani é Valdir Rocha.

Os Guarani: Guerreiros do Sul em marcha para o Leste

Os Guarani que habitam hoje o Estado de São Paulo, iniciaram através de seus ancestrais, um movimento migratório em direção ao Leste, anteriomente à colonização européia, atingindo os sertões de Bauru no ano de 1892, estabelecendo aldeia na região do Rio Feio. Em 1902, em função dos ataques dos Kaingang, abandonaram a região em direção a foz do rio Avari, afluente do Batalha. Com o avanço da Estrada-de-ferro Noroeste, foram obrigados novamente, a migrar. Em 1911, o etnólogo Curt Nimuendaju, funcionário do Serviço de Proteção aos Índios, conseguiu junto ao Departamento, a criação da Povoação Indígena do Araribá, que passou a abrigar os remanescentes Apopocuva que viviam dispersos pela região.

unesp

Os apapocuva fazem parte de um dos subgrupos Guarani, presentes no litoral ou no planalto paulista, que se diferenciam no dialeto e em alguns aspectos culturais: os *Ñandeva* (também conhecidos por Tañyguá, Oguauíva e Apapocuva), os *Mbyá* s *kaiowá* (LADEIRA e AZANHA, 1988).

Os Ñandeva deixaram a região do rio Iguatemi, afluente da margem direita do rio Paraná, iniciando a migração para o Leste, provavelmente no início da primeira década do século XIX. Por volta de 1820, parte dos Tañyguá atinge a cabeceira do rio do Peixe, afluente da margem esquerda do Paraná, onde após terem sido vítimas de expedições militares e cativeiro foram, embora não sedentários, "aldeados" pelo governo, o que resultou na manutenção de um constante movimento de migração, principalmente entre os índios mais antigos. O rumo leste foi também a rota dos Oguaiúva, cujo habitat original localizava-se na serra de Mbacaray (divisa entre o Mato Grosso do Sul e o Paraguai), sendo aldeados na missão de São João Batista, no ano de 1845, às margens do rio Verde, atual Itaporanga. Algumas famílias alcançaram o litoral, fundando o aldeamento de Bananal, nas cabeceiras do rio Preto. Em 1927, o SPI, com o objetivo de fixá-los na região, formou o Posto Indígena de Peruíbe. Os Apapocuva, iniciaram a sua marcha por volta de 1870, seguindo o trajeto dos Oguauíva, encontrando-se no ano de 1892, ao Norte do rio Verde, de onde foram forçados a migrarem para a região de Bauru. Curt Nimuendaju, após a criação da Povoação Indígena de Araribá, passou a visitar os grupos Guarani do litoral, do Paraná e do Mato Grosso, com o objetivo de convencê-los a se transferirem para o Araribá. O etnólogo não obteve sucesso; os poucos grupos que aceitaram a proposta, não se fixaram no aldeamento, indo em direção ao litoral, procurando fixar moradia na Serra do Mar (LADEIRA E AZANHA, 1988).

Os Mbyá, conhecidos também pelo nome genérico de Kayguá (de kaaguyguá - habitantes da mata), provavelmente descendem dos grupos que não se submeteram aos espanhóis e às missões jesuíticas, refugiando-se nas matas subtropicais do Guairá, de onde lhes vem a denominação.Durante as primeiras décadas deste século, o núcleo Ñandeva do litoral passaram a receber os Mbyá, que passaram a predominar nessa região. Oriundos do Paraguai Oriental e do alto Paraná, de onde avançaram para o Leste, ocupando território argentino (Província de Missiones) e brasileiro (estado do Rio Grande do Sul, Paraná e Santa Catarina), passaram a classificarem-se como Guarani, considerando aos moradores mais antigos como Tupi-Guarani. O total de Guarani que ocupavam o território de mais de 350.000 km2 anteriormente ao genocídio cometido contra eles, foi calculado em aproximadamente 1.500.000 índios, dizimados na proporção de 1 sobrevivente para cada 500 mortos.

O território ocupado pelos Guarani, delimitava-se a Oeste do rio Paraguai e ao Sul da confluência deste com o rio Paraná. O Oceano Atlântico era o seu limite oriental, entre Paranaguá no litoral brasileiro e a fronteira a oeste estava entre o Brasil e o Uruguai de hoje. O atual número de Guarani que ocupam áreas da Argentina, Paraguai, Bolívia e Brasil não é dado com precisão já que, a dificuldade está presente até mesmo na definição de quem sejam os Guarani, já que divididos em vários subgrupos. No Paraguai, ocupando a área localizada ao longo da rodovia Strossner - Assunción, são denominados Xiripá, nas zonas do Chaco Paraguaio habitam os Guayaki (Aché, Achá-Guayaki). Ocupando o território de Missiones, na Argentina, partes do território brasileiro e boa parte do Gayra, no Paraguai, estão os Mbiá (mbihá, Ave Mbihá, Cacyguá, Pitará, Baticol, Caiingua, Kaynguá, mbyá-Apitaré, Avé-Mbyá). Os Paí Tavytera são o subgrupo Guarani mais populoso do Paraguai, ocupando a área ao norte do rio Jujui (fronteira com o Brasil), sendo

unesp

também conhecidos por Pañ, Teranole, Kaaygua, Cayuá ou Caiová e Abá. Ao Noroeste do Chaco e extremo Oeste do Paraguai os Tapieté (ou Tapii, Yaanayge, Yane, Nanaigua que audenominam-se Avá - homem). Na Bolívia vivem os Avá-Tapieté, sendo que nas regiões não andinas habitam os Chiriguano e outros subgrupos menores como os Chane, Guarayú, Jore, Pauserna (Guarasuyuna), Siriono, Tapiete, Yuqui (Sirioco), Paraguá e Hénez (BRANDÃO, 1988). As migrações Ñandeva e Mbyá foram impulsionadas pela necessidade em se alcançar a "Terra Sem Mal" ou o "Yvy-Ñambyré para os Ñandeva e o Yvý-Maraey para os Mbyá. A Terra Sem Mal recebeu várias denominações como "Yvy marã Ey", "Yvý Ñombimbyré", "Terra Escondida", "Yvy Katu", "A Terra Boa", comprovando a busca do paraíso mítico pelos variados grupos, do "Lugar Distante", para além de "Kurutuê Retã, da Terra dos Portugueses, para "Além do Mar Grande". Objeto de muita investigação, teve a seu respeito as mais diferentes conclusões, não apenas em relação ao início de tais migrações, mas também quanto aos significados que lhe foram atribuídos, desde a hipótese de terem sido expulsos de seus territórios por inimigos, às esperanças que teriam em encontrar melhores condições de vida, atravessando o Paraná ou ao desejo de se unirem à civilização, sob a chefia de Juan Dias de Solis. Em 200 anos, ou seja, até 1797, a população indígena do Paraguai desceu de um milhão para oito mil e duzentos índios, não computando nesse total os Guarani da República dos Jesuítas. A raça Guarani não ocupava somente o Paraguai atual já que tal denominação, no século XVI , era atribuída a toda a bacia dos três grandes rios que convergem para o Prata, até os Andes, do Chile ao Peru, interior da Bolívia, Brasil, Uruguai e os Pampas ao sul de Buenos Aires, até os confins da "Terra de Magalhães." As condições desumanas que lhes foram impostas torna compreensiva a idéia de um paraíso perdido (SCHADEN, 1972).

Informações de que a Bacia do Prata era rica em metais preciosos levou, tanto Portugal como a Espanha a se interessarem pela região. Inicialmente os espanhóis contaram com a ajuda dos Guarani, nas expedições guerreiras contra outras tribos. Após as investidas dos bandeirantes sobre as missões jesuíticas e a escravização ou morte dos Guarani, os sobreviventes, em situação de penúria e desespero, passaram a expressar, nas manifestações religiosas, a esperança em encontrar uma nova terra, passando os movimentos migratórios a terem fundo mítico (RAMOS, 1980)

A crença na existência da "Terra Sem Mal" está em estreita relação com os antigos mitos a respeito da destruição do Universo. Quando Ñanderuvuçu, o "pai grande", resolveu destruir a Terra, avisou antecipadamente o Guyraypotý (feiticeiro-mor) e ordenou-lhe que dançasse. Durante toda a noite, em obediência, ele executou danças rituais. Assim Ñanderuvuçu retirou um dos esteios que sustentavam o mundo, provocando um incêncio devastador. Guyraypotý emigrou com toda a família para o mar. Sem tempo de levar alimentos, sobreviveram usando dos poderes do feiticeiro. Ao atingirem o litoral atlântico, construíram uma casa de dança, na qual noite e dia dançavam e cantavam. O mar, como se quisesse extinguir o incêndio, ameaçava submergir a Terra. A dança os salvou pois, no momento em que íam ser tragados pelas águas, a cabana elevou-se, transpôs a porta do céu e foi parar junto à casa de Ñandecý, a "mãe grande", esposa de Ñanderuvuçu. O lugar celestial, onde passaram a habitar Guyraypotý e sua mulher tem o nome de Yvý Marãeý (a Terra Sem Mal). Nesse lugar as plantas nascem por sí próprias, corre o mel em abundância e todos os que a alcançaram encontram a felicidade. Porém, o cataclismo que já uma vez aniquilou o mundo ainda o ameaça, sendo o seu fim muito próximo, quando o tigre azul for solto e destruir a raça humana, quando o morego Mbopí recoypý devorar o sol (METRAUX,1979). A ascensão ao "pai grande" deveria ocorrer antes do fim do mundo.

unesp

Esse cataclismo seria precedido pelo desaparecimento do sol, seguido da vinda do tigre celeste, semelhante a um cão e de cor azulada. O animal lendário pode ser identificado com a estrela, que traz seu nome, cuja posição contribuiu para a gênese do mito. A cor da lua , supostamente vítima do furor do jaguar celeste, era considerada presságio da destruição do Universo.

A hipótese de um novo cataclismo leva a conclusão de que a "Terra Sem Mal" não é apenas um lugar para onde a tribo deve se deslocar sem tréguas, em busca de uma vida sem a morte e sem o mal, é também um tempo já que serão salvos apenas os que houverem se colocado em marcha, em busca da "Terra sem Mal", os que tiverem saído em busca do lugar sagrado. A busca mítica poderia ser realizada também por uma única pessoa, seguindo os mesmos rituais dos migrantes em comunidade. O jejum e a dança eram fundamentais para se atingir o paraíso, através da dança o homem garante o convívio com os deuses. É a partir dela, que corpo adquire energia para elevar-se, para comunicar-se com os seres sobrenaturais.

Como sociedades caçadoras, os Guarani atribuíram ao paraíso o significado de "terra intocada", local rico em caça, o que lhes permitia continuar a vida nômade. Após a colonização, com a nova realidade da perseguição, da redução, os Guarani passaram a atribuir a "Terra sem Mal" outro significado: o de "terra selvagem", de "floresta" ou seja, de local livre da presença de colonizadores. A terra sem brancos passa a ser o lugar mítico da negação de todos os males (BRANDÃO, 1988). O etnólogo Curt Nimuendaju, após vários contatos que estabeleceu com os diferentes grupos Guarani, atribuiu tais movimentos ao "medo da destruição do mundo e à esperança de ingressar na "Terra Sem Mal" (LADEIRA e AZANHA, 1988). A Terra sem Mal é o espaço do retorno à possibilidade da reprodução de um modo de vida de uma tribo que mesmo depois de reduzida à missão e subordinada ao trabalho agrícola, jamais deixou de pensar-se como caçadora. A história semântica do Yvý Marãneý, de um solo virgem, provavelmente não está desligada de história colonial que os Guarani tiveram que suportar (MELIÁ, 1981).

A crença, peculiar ao modo de ser Guarani (o Ñandé-rekó), está presente entre todos os subgrupos. Através desse sistema ancestral de crenças, que conduz a história e a conduta de cada uma de suas pessoas, é assumida a identidade Guarani - profetas errantes em busca da Terra Sem Mal -, podendo ser definida como a *religião* Guarani, que apesar das diferenças culturais existentes entre os seus subgrupos, têm em comum a crença nos deuses e nos espíritos, que vivem no Yváraguu, localizado entre o YvY-Yvíkatú (superficie da terra), onde vivem os homens e o Yvá, Yvága, Yvánga (equivalente ao firmamento). Um casal de deuses supremos, o ñané Ramói Papá (nosso avô) e ñandé Djary (nossa avó) estabelecem com os homens uma relação parental. Distribuídos por outras regiões celestiais, estão os deuses menores - os Yvyraidjá que lhes prestam serviços.

O relacionamento dos deuses com os homens é realizado através do Pai Kwara, o deus lunar, um dos filhos de Ñamé Ramõi. Outros deuses intermediários vêm do Yváraguy à Terra. Suas visitas são percebidas por mudanças no ambiente natural, já que são os responsáveis pelos fenômenos naturais. Acreditam os Guarani na existência de uma região mais distante do lugar dos deuses intermediários, a região do Alto, habitada pelos "Kayowá celestes", estritamente ligados aos seres vivos. Esses Tavyterã, sem morada definida, desconhecem o seu próprio destino.

A religião dos Guarani sugere a busca de um estado de proximidade da perfeição. Os deuses apesar de possuírem os corpos incorruptíveis e os atos perfeitos, são pessoas corpóreas, vivas, o que sugere aos homens serem como deuses, não em poder, mas

unesp

em perfeição interior. Os Guarani, buscam através da viagem atingir ao mesmo tempo o "Kandire" ou seja, a perfeição de sí mesmos, através do domínio do rito da palavra, da dança e do controle ascético do corpo e do espírito, conduzidos por seus profetas - os Karai , conhecedores dos cantos e danças, que indicam à tribo o lugar e a direção da terra buscada.

A Terra sem Mal, independente das interpretações que lhe foram dadas, é sempre procurada na direção Leste, na direção do Atlântico. Os Guarani, nação interiorana, atribui ao distante mar forte simbologia. É através do mar que se realiza o destino Guarani, é da força de suas ondas ameaçando a Terra que surge a necessidade de vencê-lo, de enfrentá-lo, dirigindo-se a ele, através da migrações para o Leste. O mar (YYrekoypy), na cosmologia Guarani, representa ao mesmo tempo, um obstáculo e o ponto de chegada ao paraíso. O mar é o obstáculo entre os homens e os deuses, representa um desafio e a esperança, pois ao ser transponível permite atingir a "Terra sem Mal".

Ao atingirem o litoral, procuram estabelecer-se diante dele, buscando proteção junto a Serra do Mar, onde, de acordo com a tradição, os Guarani devem escolher um lugar (tekoa), onde a maneira de ser Guarani (teko) poderá realizar-se (LADEIRA E AZANHA,1988). O "modo de ser" Guarani é estabelecido por um conjunto de normas de conduta (ñandereko) em relação à natureza e aos outros (oreva). Essas normas transmitidas de geração a geração, são expressas nas orações e cantos. O líder religioso é aquele que adquire o domínio e o conhecimento das normas e conceitos. A religiosidade que norteia a visão de mundo Guarani, faz com que considerem a vida e tudo a que a ela se relacione como sagrada. Dessa forma, a exploração da natureza, norteada pelos princípios religiosos, não é destrutiva. A coleta assim como a agricultura, têm por objetivo atender às necessidades do grupo. A terra é a fonte da vida, a vida é sagrada, logo a terra é sagrada; território a que todos têm o direito de usufruir, mas ninguém o direito de possuir.

Segundo a tradição, o número daqueles que alcançaram a meta desejada é pequeno. Alguns não podendo ir para frente, fixavam-se em locais próximos ao litoral mas sempre com a esperança de que, num futuro, talvez consigam atingir o paraíso almejado. Para tanto, nas noites frias de inverno realizam danças religiosas, cujo objetivo é tornar o corpo leve para voarem até a Terra Prometida (SANTOS, MYAZAKI e BARRACCO, 1979).

Entre os Guarani do litoral persiste a crença na concepção "dual de alma" (nhé ã ou aywy), nos espíritos ou assombrações (angwêr ou angwêri). A primeira é aquela que vem para governar o corpo, enquanto a segunda "anda por aí, fazendo malvadezas ou ajudando". Dessa forma, mantém a tradição de deixar junto às sepulturas, uma vasilha de água, além de objetos de uso pessoal do finado, para impedir que a angwêr venha até os vivos, aterrorizá-los. A casa após a morte de seu ex ocupante é demolida e construída com formas e posições diferentes e são colocadas em volta da casa, vasilhas com água.

O angwêr desaparece após a decomposição do corpo a que pertenceu, quando vira santo e o espírito desaparece. Os indígenas reconhecem quando um espírito "desencantou" quando na sepultura surge uma rachadura, feita pela onça para levá-lo. A nhá ã (de qualidade divina), após a morte de seu possuidor percorre um caminho (nhá ã rapé - o caminho da alma) até uma encruzinhada. Na encruzilhada existe um "guarda" (nhé ã rawa), cuja função é indicar o "caminho bom" às almas merecedoras, o caminho que leva a Nanderu. Após percorrer esse caminho e ingressar na casa de nhande-djara, passará pelo porteiro do céu (korá-rok~e pigwa). As almas predestinadas para o anhã adjapé ou anhã-eta (inferno) não são orientadas por nhé ã-rawa e, assim se dirigem para o anhã rapé, que é

o caminho largo (tape-gwasu), diferente do tapé porã que é estreito e difícil de ser transitado. Para os Guarani, as crianças seguem sempre em direção ao tapé porã (CHEROBIM, 1986).

O lugar a ser escolhido como tekoa deveria ter mato, condições para o cultivo, principalmente do milho e, deveria ser um lugar calmo, sem conflitos pois a tekoa iria ser escolhida para a realização do "ser" Guarani, deixaria de ser apenas um lugar e passaria a ser a extensão do Guarani, parte dele, já que ali serão estabelecidas as relações com parentes, praticados os ritos, enterrados os mortos.

A organização social dos Guarani é estruturada a partir da "família grande" composta pelos filhos, genros e netos de um homem, na posição de pai/sogro. A "família grande" é a unidade econômica e social básica da sociedade Guarani, que possui autonomia política e territorial. Numa mesma tekoa pode existir várias famílias, dominando a que primeiro chegou ao local, a qual pertence o líder político e religioso.

Após o casamento, o genro habita a casa do sogro até o nascimento do primeiro filho, quando vai decidir sobre o seu destino residencial. Essa regra não é válida para os filhos dos líderes religiosos, que continuam a residir com os pais após o matrimônio.

O calendário social e religioso é deteminado pelo ciclo do milho (awati) , daí a importância da existência de terras boas na tekoa para o seu cultivo. Na época da colheita, acontece o encontro das várias famílias, iniciando a cerimônia do nemongaraí - a imposição dos nomes às crianças.

Os grupos não conservam a doutrina em sua antiga pureza, tendo nela incorporado a experiência dos tempos das Missões. Os elementos cristãos, muitas vezes reinterpretados em têrmos guaraníticos, acarretaram transformações no sistema das divindades e na vida religiosa, em parte através da inevitável confusão, no espírito indígena, entre concepções míticas, de um lado, e tradições histórico-lendárias, do outro (SCHADEN, 1963).

Os Guarani, guerreiros do Sul, buscavam no espaço as condições para a realização do "ser" Guarani. As crenças que conduziam a história e a conduta de cada Guarani relacionavam-se ao espaço real enquanto possibilidade de conquista de um outro espaço: o espaço mítico.

Os Terena

A chegada dos Terena à Araribá, incentivada pelo Serviço de Proteção aos Índios e os motivos que os levaram a realizar o movimento, resultaram na identificação dos mesmos, por parte dos antigos moradores Guarani, como invasores, intrusos. As divergências resultantes do contato e da imposição da divisão de um mesmo espaço entre diferentes grupos étnicos, foram agravadas com os estereótipos que eram atribuídos pelos colonizadores aos recém-chegados. A situação de sedentários e agricultores, os fizeram conhecidos como "seres dedicados ao trabalho", "pessoas de bem". Os Terena assumindo as características que lhes foram designadas, consideravam os Guarani como maus trabalhadores.

A atividade agrícola era a base sobre a qual assentavam as culturas Aruak. A mulher era a auxiliar do homem nos trabalho-de-roça: a ela cabia a responsabilidade do plantio, da conservação e da colheita, enquanto que ao homem, era reservada a derrubada

unesp

da mata e a limpeza do terreno. Entre os Guaná a importância do trabalho agrícola é avaliada através da mediação do mitológico na divisão do trabalho. No mito da criação, os heróis gêmeos, dão aos homens os instrumentos para os trabalhos agrícolas e as armas de guerra e, às mulheres, o fuso de fiar. Aos homens cabia a limpeza da roça, a guerra, a caça, a pesca e a cestaria. Às mulheres cabiam as tarefas de fiação, cerâmica e os cuidados caseiros. Na coleta participavam homens e mulheres (OLIVEIRA, 1976).

Os contatos com os Terena intensificaram-se a partir de 1830, quando teve início o deslocamento da atividade pastoril do "Triângulo Mineiro" em direção aos "Campos da Vacaria" mas, a efetiva ocupação do espaço Terena ocorreu como resultado da desmobilização dos exércitos brasileiros em 1869, com o fim do conflito entre Brasil e Paraguai. Os paraguaios, atraídos pelas possibilidades de melhores condições do que as que ofereciam o seu país após a derrota, passaram a migrar para o Brasil, amentando o contigente de ocupantes do território matogrossense.

O isolamento no qual viviam os Terena, rompido somente quando ocorriam as esporádicas visitas dos missionários católicos, alterou-se totalmente quando os desmobilizados passaram a fixar-se na região do Mato Grosso, antecedendo os modernos latifúndios, que passaram a dominar a paisagem a partir dos primeiros anos desse século, incentivados pelas facilidades de comunicação representadas pela instalação das linhas telegráficas da Comissão Rondon. Os novos fazendeiros demarcaram e cercaram as áreas destinadas ao gado, utilizando os nativos como mão-de-obra na situação de peões ou cativos, não havendo diferenças entre ambas já que as dívidas contraídas os prendiam aos fazendeiros.

A contrução da Estrada de Ferro Noroeste do Brasil, ligando Bauru a Porto Esperança representou um novo ciclo na ocupação da região, fazendo a população ascender além do quintuplo. As consequências para as populações indígenas foram imediatas: espoliadas de suas terras, espalharam-se, ocupando reduzidos espaços de uma extensa área. As aldeias organizadas de forma a manter as residências dispostas de forma circular, formando uma akúlea (argola), onde a solidariedade tribal e a coesão na organização do trabalho eram facilitadas pela proximidade e pelos frequentes contatos, assim como o padrão familiar Terena, caracterizado por famílias extensas, habitando a casa comunal, foi desestruturado. O desaparecimento das aldeias levou alguns dos sobreviventes a buscarem proteção junto aos fazendeiros ou a mudarem-se para as pequenas povoações ou cidades.

A atuação de Rondon frente a Comissão das Linhas Telegráficas fez com que as áreas ocupadas pelos Terena começassem a ser reservadas. Nos anos de 1904 e 1905 foram criadas as Reservas de Cachoeirinha, Bananal, Ipegue e Lalima, totalizando dez mil e quatrocentos hectares (OLIVEIRA, 1968).

Os representantes da cultura Aruak, dividiam-se em dois subgrupos, cuja história e cultura desenvolveram-se diferentemente: os Chané constituíam o primeiro subgrupo que habitavam o Oeste dos Andes e os Guaná, que habitavam a Bacia do Paraguai, deslocando-se em direção às terras orientais do rio Paraguai. A época exata e o lugar geográfico que tais tribos ocuparam nas terras orientais do rio Paraguai, não estão definitivamente estabelecidas. O Terena é, entre as subtribos Guaná, a única que sobreviveu aos contatos interétnicos, as demais subtribos Layâna, Kini Kináu, Exoaladi que teriam atravessado o Paraguai a partir da segunda metade do século XVIII, foram agrupados e submetidos pelos exploradores. Os Niguecactemic, permaneceram no Chaco até o seu desaparecimento (OLIVEIRA, 1976).

unesp

O Kohixoti-Kipahé ou a "Dança do Bate Pau" é uma das manifestações culturais Terena que permance viva entre os moradores de Araribá. A dança, realizada ao som de uma pequena flauta de bambu ou de um tambor, é a representação da estrutura social, onde a série de evoluções dos dois grupos, Harará-iti (vermelho) e hononó-iti (azul), armados de bodoques e bastões simbolizam a condição de Xumonó ou de Sukirikionó.

Os Aruak estabeleceram uma estratificação social que lhes permitiram obter a posição de senhor sobre outra classe da população. Essa condição resultou das relações que estabeleceram com tribos vizinhas, dirigidas de maneira a resultarem numa condição de dependência. Os prisioneiros de guerra e seus descendentes eram integrados à sociedade na situação de mão-de-obra.

Os reflexos dessa dependência na estrutura social Terena se fariam sentir pelo estabelecimento de relações assimétricas entre o grupo Aruák e os *Kauti* (cativos). A estratificação social Terena, através da integração dos prisioneiros compunha-se de quatro estratos: os chefes (Unati), os comuns (Whaerê-Shane), os guerreiros (Shuna Asheti) e os cativos (Kauti). Os Unati eram geralmente os chefes das metades; os Whaerê-Shane, essencialmente trabalhadores, cultivadores e gente de serviços. O estrato Shuna-Asheti, era composto pelos guerreiros e seus parentes, enquanto os cativos obtidos nas capturas, representavam prestígio político já que, muitas vezes não eram aproveitados nos trabalhos agrícolas já que a maioria tinham origem junto aos grupos caçadores. (BORELLI e LUZ, 1984).

A dinamização da estrutura social Guaná era atribuída à mobilidade vertical. Os Guaná, à medida que se estratificavam de maneira a garantir a chefia e a liderança do grupo a uma só camada, formada pela parentela dos caciques, estabeleciam um inteligente mecanismo de compensação. Essa camada endogâmica como as demais, tornava-se permeável aos heróis. Tal possibilidade de ascensão estendia-se até mesmo aos cativos, que correspondiam aos estrangeiros, já que etnicamente diferentes, passíveis de entrarem como bens de comércio tribal, poderiam através de vitórias, incorporar-se ao grupo local na qualidade de homens livres.

Um guereiro poderia ascender à camada dos chefes através de eleições, mas um trabalhador do campo somente poderia atingir a camada dos guerreiros através da morte de um inimigo na guerra. Com a implantação da sociedade nacional, as capturas de escravos foi impossibilitada, resultando no desaparecimento dos Kauti da estratificação social (OLIVEIRA, 1976).

Os Terena subdivididos em dois grupos: os Naati, palavra derivada de unati que significa bom e Waherê-txané que significa gente ruim ou gente comum portanto, na estrutura social Terena ocorrem duas formas de estratificação social; uma étnica e outra social. Os Terena dividem-se ainda em duas metades: a Sukirikionó e Xumonó, sendo as suas relações simétricas ou seja, cada uma delas possui os mesmos direitos sociais.

Nas cerimônias ligadas ao oheokoti, o papel das metades manifestavam-se no comportamento de ambas: os sukirikionó assumem a situação de passividade, comportando-se com mansidão, enquanto os Xumonó atuam com violência. Os rituais mágico-religiosos têm início com o aparecimento da constelação das sete estrelas (as Plêiades), aproximadamente no mês de abril, coincidindo com o início das colheitas.

Durante os rituais, o Yanakalú, um Terena Xumonó, paramentado e mascarado realizava uma coleta de alimentos, acompanhado pela multidão, percorrendo as malocas, apontava o que desejava para o banquete. Os sukirikionó deveria resistir passivamente às provocações Xomonó até chegar a hora do mootó (jogo), onde passariam as duas metades

unesp

a lutar. O comportamento de cada uma das metades foi interpretado de diferentes maneiras, sendo identificados como o enfrentamento entre o Bem e o Mal ou como a representação da maturidade e da juventude (OLIVEIRA, 1968).

A origem da divisão em metades pode estar relacionada aos irmãos *bom* e *mau* da mitologia Terena. Segundo o mito, os Terena foram retirados do fundo da Terra por Yurikoyuvakái (o herói), do qual receberam o fogo (tokeoré) e os demais instrumentos necessários à sobrevivência. Yurikoyuvakái vivia com sua irmã Livéchechevéna. Ao roubar os frutos do pomar, foi castigado por sua irmã, sendo dividido ao meio. Dessas metades cresceram gêmeos: Yurikoyuvakái e Taipuyukê. Essa versão do mito Terena, sugere a igualdade entre as metades, contrastando com outras versões do mito, onde uma parte sobrepôs-se a outra, tendo sido o herói dividido a altura da cintura, sendo a parte de cima a que mandava. Apesar de serem os Sukirikionó considerados superiores aos Xumonó, essa superioridade não era refletida na conduta social. O papel das metades, juntamente com as camadas, tiveram a função de regular o matrimônio (OLIVEIRA, 1968).

O antigo sistema social Terena não permitia o matrimônio fora das camadas e fora das metades. A terminologia usada para os irmãos e irmãs estendia-se aos primos paralelos e cruzados, impossibilitando o matrimônio entre o grupo de sibling (dos parentes consanguíneos). As mudanças que ocorreram nas comunidades Terena, fez com que membros de camadas e metades opostas se casassem, passando os filhos a receber a camada e a metade por linha paterna até que a herança patrilinear fosse institucionalizada.

Os Guaná acreditavam na existência de um grande espírito encarregado de mover o Sol. Anualmente, quando ocorria o aparecimento de uma pequena constelação que chamavam de "sete estrelas", realizavem festas. Embora mantivessem a crença no grande espírito e o respeito à constelação das Plêiades, não foi registrado qualquer culto a essas entidades.

As cerimônias tinham como personagem central o Koixomuneti ou médico-feiticeiro que, manejando um chocalho de cabaça (Itaaká) e um tufo de penas (kipahê0 invocava o espírito dos mortos (os Koipihapati), realizando por meio deles, curas, exorcismos e acalmando as forças da natureza. Com o mel, as mulheres fabricavam um licor, consumido durante as festividades que envolviam toda a comunidade.

unesp

Capítulo II - O DESENVOLVIMENTO DA PESQUISA

Procedimentos para o estudo de campo

Os contatos com a realidade das aldeias Terena e Guarani, foram iniciados a partir de visitas, onde as relações dos grupos com o seu espaço foram sendo delineadas através do cotidiano. A primeira visita foi realizada mediante apresentação e justificativa da visita ao órgão responsável pela área: a FUNAI, sediada na cidade de Bauru e autorização do cacique da aldeia Guarani.

As visitas posteriores foram realizadas após contatos estabelecidos com os índígenas, quando os objetivos das visitas foram esclarecidos junto aos caciques das duas comunidades envolvidas, os Terena e Guarani. As visitas que daí decorreram tiveram horários e dias estabelecidos tornando-se freqüentes, a partir de uma maior aproximação com os moradores e lideranças indígenas. As visitas e observações não tiveram o seu tempo de duração delimitados, sendo realizadas em maioria no período vespertino. Colaboraram para um contato mais frequente a realização de campanhas de arrecadação organizadas pela pesquisadora, obtendo materiais escolares, alimentos e demais objetos de necessidade entre os indígenas. A realização de campeonatos entre os jovens indígenas e os alunos "da cidade" foram fundamentais para a aproximação à realidade indígena. (Vide fotos em anexo).

Na pesquisa de campo, a abordagem qualitativa (ALVES, 1991) foi a opção para a interpretação da realidade na Reserva Indígena de Araribá. O espaço da reserva foi fonte direta para a obtenção das informações e, com esse objetivo, foram realizadas as visitas durante os três últimos anos, acontecendo a maioria durante os finais de semana e feriados como os do Dia do Índio no mês de abril, quando ocorrem as festividades entre os Terena, e no mês de setembro, no Dia da Pátria, quando os Guarani realizam a sua festa. As visitas realizadas durante a semana tiveram por objetivo a observação do cotidiano das aldeias, quando os moradores estão atarefados nas atividades produtivas como na agricultura, nas atividades domésticas e nas atividades fora da aldeia.

A entrevista padronizada foi aplicada quando da obtenção de dados quantitativos, usados para complementar as informações obtidas a partir da abordagem qualitativa. As informações relativas ao número de moradores, de habitações, culturas comerciais praticadas e quantidades anuais obtidas, salários pagos, número de contratados, bem como as formas e tempo de contrato foram coletadas junto aos indígenas, aos presidentes das associações e a FUNAI.

Na interpretação dos dados quantitativos foi utilizada a análise interpretativo-inferencial, onde foram buscados os significados dos números no contexto, a partir da atribuição de qualidade à quantidade (GATTI, 1987).

Os encaminhamentos metodológicos apoiaram-se numa estrutura lógico conceitual, onde as possibilidades de falseamento, presentes tanto na quantificação como na qualificação, foram consideradas, buscando-se a diferenciação entre o essencial e o acidental ou ilusório.

A etapa inicial da pesquisa caracterizou-se como uma fase exploratória onde foram descritas as características do espaço, sendo os locais fotografados para posteriores análises, confrontações e discussões. Os resultados foram complementados com as

unesp

informações obtidas nas entrevistas informais, quando as primeiras impressões resultantes das observações e inferências, construídas a partir da ação e das palavras dos indígenas, em público e durante as conversas individuais, foram complementadas. Muitas das conclusões apresentadas resultaram das observações efetuadas, sem que se tivesse recorrido a questionamentos junto aos indígenas.

Os registros das observações foram realizados após as visitas. Esse procedimento inicial foi adotado para evitar que as pessoas observadas não alterassem o ambiente doméstico ou o seu comportamento diante de uma situação não cotidiana, comprometendo assim os resultados. Esse método favoreceu a observação mais atenta, já que desprovida de outros recursos.

A vegetação, elemento fundamental na vida indígena, constituiu-se em interesse imediato, sendo efetuados levantamentos da suas condições anteriores e atuais, em fontes bibliográficas disponíveis e através de fotografias antigas, existentes em livros, museus e coleções particulares. (Vide fotos em anexo). O segundo foco de atenção foram as construções existentes, inicialmente as casas nos seus aspectos exteriores e interiores. Logo após, eram anotadas as observações efetuadas em relação ao ambiente doméstico, os objetos que o compunham, os alimentos disponíveis, as maneiras de organizar o espaço, as atividades femininas e masculinas desenvolvidas no lar, os brinquedos das crianças. Durante os passeios pela aldeia, detalhes da vida familiar foram observados, as primeiras conversas na cozinha onde se reúnem para o café da manhã e para o preparo dos alimentos que serão levados ao local do trabalho, as pessoas saindo para atender aos seus interesses. Ao entardecer, as pessoas voltando do trabalho, o encontro dos jovens para irem à escola.

No ambiente familiar foram observadas situações referentes não somente aos aspectos materiais mas também às relações estabelecidas entre os seus componentes e entre esses e seus parentes e amigos, observadas a partir do contato entre as pessoas, sendo a presença dos últimos constante em muitas casas visitadas. Os costumes, a forma de tratamento dos jovens para com os mais idosos e desses para com o restante da família.

Após algumas visitas, o gravador passou a ser usado durante as entrevistas, caracterizando uma segunda etapa do trabalho de pesquisa, quando a investigação passou a ter um foco delimitado, sendo os dados coletados sistematicamente, compondo um arquivo oral com oito horas de gravações, no qual foram respeitadas as motivações específicas do informante. A escolha das pessoas a serem entrevistadas foi realizada a partir da relação e dos conhecimentos que mostravam ter com o tema a ser observado, a ser descrito no dia (PEREIRA DE QUEIROZ, 1983).

Os procedimentos adotados em relação às entrevistas caracterizaram-nas como entrevistas livres, onde as questões, apesar de possuírem um esquema básico, não tiveram durante a aplicação uma ordenação rígida, sendo adaptadas às situações emergentes, caracterizando-se assim, pela semi-estruturação (LUDKE e ANDRÉ, 1986). O tempo das entrevistas não foi delimitado, sendo interrompidas de acordo com as situações que se estabeleciam.

O espaço da produção econômica da reserva foi observado através de visitas à roça, onde o trabalho agrícola remunerado é realizado por homens e mulheres. Na ocasião foram fotografados e entrevistados os trabalhadores e os presidentes das associações indígenas arregimentadoras da mão-de-obra indígena Terena e Guarani. (Vide fotos em anexo). A questão da produção na aldeia foi retratada a partir da visita ao galpão, onde se encontravam os instrumentos agrícolas quebrados e abandonados e da observação do

unesp

espaços anteriormente ocupados pelas pequenas roças de subsistência, como a do arroz e a do milho, prepados para o cultivo que não se efetivou.

A partir da análise das informações, procurou-se caracterizar o espaço da aldeia considerando o conceito de seus moradores. Para tanto, os entrevistados depararam-se com questões relacionadas ao seu meio, ao seu espaço, tendo em mãos algumas fotografias da área da aldeia. Os comentários tecidos sobre determinados aspectos do espaço que observavam através das imagens fotográficas eram anotados, bem como as demais impressões pessoais que transmitiam através de gestos, observações e críticas feitas à pesquisadora.

Considerando a formação e informação dos jovens primordiais para a conquista da cidadania e autonomia indígena, avaliamos a situação a partir do contexto educacional no qual estão inseridas as crianças que frequentam as primeiras séries na "escolinha" da aldeia e os jovens, que se dirigem aos centros urbanos mais próximos. Para tanto, observamos as aulas ministradas às crianças, os recursos utilizados, o programa trabalhado e as informações obtidas durante a realização de entrevistas com as duas professoras. (Vide entrevistas em anexo).

Em relação à formação e atuação profissional dos jovens, foram realizadas entrevistas com estudantes indígenas do primeiro, segundo e terceiro graus escolares, buscando as causas da acentuada evasão escolar, as dificuldades em relação à frequência e à conclusão dos cursos, ao mercado de trabalho no qual pretendem inserir-se, destacando a visão dos entrevistados sobre a formação de mão-de-obra especializada para atuação no interior da reserva.

As dimensões sociais, econômicas e psicológicas da transmissão cultural foram analisadas a partir das histórias de vida (THOMPSON, 1993). Entrevistando as pessoas procuramos evidenciar as marcas das diversas histórias de maneira que fossem relembradas e narradas (BRIOSCHI e TRIGO, 1987). À medida que essas marcas surgiam de conteúdos e formas os mais variados, fomos construindo o quadro histórico (MONTENEGRO, 1992). Essas primeiras observações trouxeram a necessidade de ampliação das informações junto às bibliografias afins, onde a história da ocupação do espaço da aldeia e da trajetória das nações envolvidas, pudessem ser reconstituídas e analisadas em paralelo à história oral ou, às memórias e recordações sobre o passado (MEHAFFY e DAVIS, 1989), cujos fragmentos foram obtidos junto as comunidades, durante as entrevistas, nas conversas informais e nas manifestações culturais observadas. Durante as conversas, as tradições, os aspectos religiosos e produtivos praticados anteriormente eram relembrados ou questionados quando não conhecidos.

A história e as características culturais de cada um dos povos trouxe a necessidade de conhecer as características dos locais anteriomente ocupados pelos Guarani e Terena, buscando identificar nos demais grupos, localizados no Mato Grosso e litoral paulista características e práticas comuns entre os indígenas de Araribá. (Vide fotos em anexo). Dessa forma, foram realizadas viagens ao estado do Mato Grosso do Sul, onde foram contatadas treze aldeias, algumas na área onde ultimamente a reação dos indígenas às violências perpetradas contra o seu povo tem sido o silêncio, em muitos casos o suicídio. Outras realidades indígenas foram estudadas a partir de vídeos e reportagens de revistas e jornais, onde estavam caracterizadas as situações das diferentes áreas no país e até mesmo no exterior.

Na busca da reconstituição histórica dos grupos étnicos e das suas manifestações no espaço, os aspectos da realidade e os significados que lhes são atribuídos,

unesp

constituíram-se em preocupação constante. Nessa etapa, caracterizou-se a pesquisa do tipo etnográfico, onde o sistema de significados culturais dos grupos passaram a ser objeto de investigação e descrição, a partir das quais foram consideradas as hipóteses e teorias (ANDRÉ, 1986). Durante as observações e entrevistas eram coletados materiais produzidos pelos indígenas como peças artesanais, lembranças sobre os locais anteriores e as matérias-primas disponíveis para a confecção de determinados artefatos, conhecimentos de técnicas utilizadas no trabalho em barro, na confecção de colares, de tintas para tecidos e para a pele em dias de festa, fotografias antigas. Os objetos que foram observados, foram fotografados e devolvidos aos seus proprietários, sendo coletados apenas os que haviam sido produzidos para a venda.

Na tentativa de interpretar a realidade e de situá-la num contexto mais amplo, onde a organização do espaço retrate as manifestações culturais ou impeça a existência das mesmas, buscou-se a análise da realidade a partir das relações que a explicassem, sendo as mesmas tecidas durante as observações de campo, quando a organização dos grupos eram delineadas. As constatações foram registradas na intenção de serem discutidas em fase posterior, resultando de imediato no levantamento de problemas pelos moradores das aldeias, que ao serem interrogados a respeito de deteminados aspectos sociais, econômicos ou culturais, demonstraram interesse no resgate histórico de suas culturas.

A apresentação das informações referentes a tais aspectos obtidos junto a bibliografia, resultou na análise da atual situação por parte de alguns participantes. A pesquisa nesse estágio, caracterizou-se como pesquisa participante (BRANDÃO, 1983), quando a preocupação básica foi o estabelecimento das necessidades e prioridades indicadas pelo coletivo onde o processo de tomada de consciência é decorrência da luta e do enfrentamento dos problemas pelo grupo (VALE, 1986).

As etapas da pesquisa que se caracterizaram pela delimitação da zona a ser estudada, numa primeira fase e em seguida pelo seu estudo e da sua população, caracterizando-a sócio-economicamente, resultaram na elaboração de sugestões para o planejamento do espaço, sendo dada ênfase às solucões apresentadas pelos indígenas no enfrentamento dos seus problemas. Essa etapa da pesquisa envolveu a participação dos indígenas, sendo caracterizada como um componente da ação dos pesquisados (GAJARDO, 1986), que aprendem a partir da História a reescrever a sua história, tendo no agente que pesquisa uma espécie de gente que serve, onde pesquisador e pesquisados são sujeitos de um mesmo trabalho em comum, ainda que em situações e tarefas diferentes, obra que pretende ser um instrumento a mais de reconquista popular.

As manifestações míticas dos grupos no espaço de Araribá foram buscadas junto aos mais velhos, na tentativa de relacionar os fatos recordados aos conhecimentos obtidos junto as fontes bibliográficas, de interpretar no significado atribuído as danças e demais rituais, fragmentos das culturas indígenas. A avaliação do grau de invasão por parte das várias religiões no espaço indígena e do significado dessas e de seus rituais para os habitantes, foi buscado junto a atuação dos missionários na aldeia e durante as celebrações religiosas. As observações foram realizadas através da participação aos cultos religiosos, de conversas com os missionários católicos e protestantes, freiras e índios, alguns destes assumiram as religiões "do branco", atuando no espaço da reserva e nas cidades vizinhas como "pastores religiosos".

Durante as visitas, a questão do poder e da representatividade entre as comunidades foi delineada ao ser necessário obter junto aos caciques a permissão para a permanência no espaço da reserva e ao responderem todos os habitantes aos

unesp

questionamentos sobre as responsabilidades, forma de escolha e participação de seus caciques. A atuação dos mesmos junto às comunidades foi observada durante as atividades diárias, na presença e opiniões manifestadas nas reuniões e na liderança do grupo nos encontros dos quais participaram.

Algumas visitas realizadas aos sábados e domingos, contaram com a presença de crianças que frequentam as séries do primeiro grau, de escolas públicas e particulares. Durante as visitas, os grupos acompanhantes discutiam e apontavam determinadas características observadas em relação ao espaço e às pessoas, colaborando para o enriquecimento dos detalhes nas observações e para a difusão da realidade na qual se encontram os grupos indígenas na nossa sociedade.

unesp

CAPÍTULO III - TERRITÓRIO SEM ESPAÇO: O COTIDIANO NA RESERVA INDÍGENA DE ARARIBÁ.

A negação do espaço ao índio

O projeto colonial português teve como prioridade estabelecida pela coroa portuguesa a conquista ou melhor, a dominação - já que conquista implica aproximação, exige o conhecimento do outro - o serviço a Deus e a fé católica seguido da promoção do lucro do império. As contradições se fazem presentes desde então, quando no empreendimento expansionista, os objetivos espirituais estavam acompanhados dos econômicos; quando o servir a Deus foi disposto em paralelo à promoção do lucro e este às recomendações em enobrecer a terra e sua gente, protegendo-os da escravidão.

O primeiro ato indicativo da dominação foi a implantação de um marco de pedra em Porto Seguro, com a cruz de Cristo de um lado e as armas de Portugal de outro. O cristianismo, ou seja, a perspectiva através da qual o contato seria estabelecido, já estava presente na denominação dada à terra, onde os nativos se ajustariam à cruz. De Ilha à Terra de Santa Cruz, a denominação que se manteve fugiu às determinações religiosas, sendo estabelecida pela matéria-prima aqui encontrada, riqueza econômica na metrópole, onde revolucionou a tecelagem européia (GAMBINI, 1988).

O espaço mítico foi o primeiro a ser objeto de transformação, de manipulação, da violência institucionalizada levada às sociedades indígenas através da ação dos missionários. Imbuídos de regras precisas e de práticas religiosas estabelecidas, não podiam admitir cultura que fosse autóctone, uma visão que não fosse a eurocêntrica. Os jovens missionários que aqui chegaram em 1549, estavam comprometidos apenas com um programa de ação, cujas regras haviam sido previamente determinadas. Aos novos rituais que deveriam instituir, traziam uma visão muito particular de mundo, que não lhes permitia entender as formas de comportamento tribal como manifestações culturais, envolvidas de dimensão espiritual em todos os seus aspectos. Como poderiam os jesuítas compreender a alegria de viver do índio ao brincar, cantar, dançar e beber, ao realizarem-se plenamente como ser humano, se eram considerados desconhecedores de divindades ou de vida espiritual?

Os índios estavam rodeados por espíritos que se manifestavam de forma onipresente, habitando os alimentos, as emoções, o ar, estando presentes em todas as partes, afetando o mundo com o seu poder benéfico ou destruidor. A negação do espaço mítico indígena foi a forma encontrada para a imposição do cristianismo aos que interior e exteriormente espelhavam os preceitos cristãos. A solidariedade, a comunhão, estavam presentes na vida tribal, era necessário ao jesuíta destruir, apagar essa imagem que refletia o que tentavam destruir em si próprios, ou seja, a própria imagem, o próprio ser, a manifestação de desejos, de vida que lhes haviam sido proibidas (GAMBINI, 1988).

Os novos rituais e as novas crenças, destituídas de significado religioso para os índios, foram associados à liberdade física, passando o batizado a ser protegido da escravidão, já que, através da promessa de liberdade espiritual não conseguiam a conversão do indígena. Os ritos cristãos da missa e do batismo, exerciam fascínio sobre a população nativa através de suas parafernálias litúrgicas, suas músicas, seus rituais. Os jesuítas

unesp

souberam aproveitar-se dos efeitos práticos dos objetos religiosos sobre os índios, transformando-os em armas de conquista.

Com os missionários chegaram a idéia do inferno e da condenação eterna. O batismo, que para o cristão é promessa de vida no espírito, para o indígena, forçado a desejá-lo, a conexão é com a morte, com a educação autoritária, já que a pedagogia jesuítica baseava-se no poder, no castigo, no medo. A cultura introduzida foi e permanece como a cultura do medo. A beleza, a sensualidade e os instintos, manifestações humanas, recebiam um conteúdo diabólico pertencente a psique dos jesuítas que tratavam de destruir nos indígenas o que haviam destruído em si, presos a rígidos votos de comportamento.

A destruição do espaço mítico implicou na destruição do índio, já que, objeto da construção do mundo indígena cujas ações determinam a organização do espaço, dão identidade ao espaço e transformam-no em território. Os lugares e os objetos que compõem o espaço indígena materializam os seus sentimentos, suas imagens e pensamentos. O lugar tem uma linguagem horizontal, onde cada grupo produz a sua cultura em relação direta com o território, no qual as crenças, os idiomas são exemplos de horizontalidade (SANTOS, 1994). O território tem todo o sentido da comunidade indígena que ali se construiu; não é qualquer espaço, é o espaço que tem o sentido dos bens culturais que ali foram construídos, que tem histórias de luta, de trabalho, de festas, de crenças. Esse sentido do espaço historicamente construído, não foi no passado e não tem sido entendido e respeitado no presente como espaço cósmico.

A "chegada do estranho" se fez acompanhar de uma nova visão do espaço. A não identificação com o novo espaço, não permitiu aos colonizadores transcenderem em relação ao mundo dos valores de troca, assim, a valorização do outro, do indígena e de seu espaço reduziu-se ao espaço do valor, impedido o *ter espaço.* Essa nova visão do mundo e suas manifestações representam a linguagem vertical que se impôs ao lugar, diminuiu a relação entre o grupo e seu território superpondo-se a linguagem horizontal, negou ao índio a interpretação de seu mundo, já que essa depende do seu reconhecimento enquanto grupo, o reconhecimento de seu tempo e de seu lugar. Em relação às horizontalidades, o vetor da verticalização é um elemento pertubador, já que implica a necessidade de mudança, gerando tensão entre o mundo e o lugar (SANTOS, 1994)

Os homens que representavam a nova cultura representavam o poder, e, a coroa portuguesa já se encarregara de estabelecer nas diretrizes para o projeto colonial, a distância entre colonizador e colonizado. Para abrigar a população indígena em fase de assimilação, foram criados os núcleos denominados *aldeias,* numa alusão às formas de habitat rural da Europa, mas com um forte conteúdo discriminatório, onde a valorização do status de morador da cidade como cidadão implica na inferiorização do homem rural (PETRONE, 1995). A aldeia é em conseqüência, dentro da psicologia dos colonizadores, o local de aglomeração dos indígenas.

A definição de um território não mais pela tribo e sim pelo Estado, introduziu a mediação do mercado e da terra-mercadoria na relação do índio com a natureza. A terra convertida em equivalente de mercadoria, impõe o cerco ao indígena e a sua remoção e como resultado a falência do grupo tribal. O espaço mais do que um ponto de vista ou um sentimento complexo e fugaz é uma condição para a sobrevivência biológica. Mas, a questão de quanto espaço um homem necessita para viver é uma apreciação cultural (TUAN, 1983).

A apropriação do espaço indígena em função do capital levou a restrição do espaço particular dos indígenas, conceituando-se o espaço como um conjunto indissociável

N.º 579
BIBLIOTECA - UNESP
CAMPUS DE BAURU

de arranjos de objetos geográficos, objetos naturais e sociais de um lado e, de outro, a vida que os preenche e os anima ou seja, a sociedade (SANTOS, 1991). O espaço é igual à paisagem mais a vida nela existente; é a sociedade encaixada na paisagem, a vida que palpita conjuntamente com a materialidade. A redução do espaço territorial indígena em terra, em "equivalente de mercadoria", pois a terra que não é comerciável contaminou a sociedade tribal da irracionalidade e das desigualdades da sociedade capitalista (MARTINS, 1988).

A terra indígena é parte da sobrevivência política, social e econômica do povo indígena e por isso não pode ser considerada como um meio de produção. A terra é o grande laboratório que proporciona os meios e objetos do trabalho como a localização, a base da comunidade que se produz e reproduz pelo trabalho vivo (MARX, 1857). A terra tem para o indígena, para o camponês, o significado dos bens culturais que foram por eles construídos ali, e que tem toda uma memória de luta, de muito trabalho investido (MARTINS,1993).

Aos Guarani que compunham uma sociedade guerreira e caçadora e aos Terena, sociedade sedentária, não restou outra alternativa frente ao massacre perpetrado pelos colonizadores a não ser os aldeamentos sob "proteção" jesuítica, onde a força de trabalho transformou-se pelos artifícios do mercado, numa segunda mercadoria.

O território, condição básica para a preservação da identidade e reprodução indígena, tornou-se fator de desagregação e extermínio quando, na sua delimitação, não foram consideradas as histórias, as culturas e as necessidades dos grupos que o ocuparam.

Os Guarani e os Terena transferidos para a aldeia de Araribá sofreram, ambos, a violência de serem retirados do seu espaço de origem ou de busca, desde então muito reduzidos, para o espaço do aldeamento. A insuficiência decorrente do cercamento territorial aparece como específica insuficiência para continuar sendo índio, pois essa condição está inteiramente vinculada à definição do território. A convivência de grupos culturalmente tão diferentes num mesmo espaço, resultou em conflitos que retratavam a luta dos grupos na conquista do novo espaço e a resistência a perda da defesa em relação ao ambiente cultural de origem, já que o aldeamento não permitia a manifestação das diferenças culturais, constituindo-se num espaço desterritorializado, onde os indígenas destribalizados transformam-se em "índios".

O Espaço da Reserva Hoje

Inserido no contexto da expansão cafeeira do início do século, o município de Avaí - SP- foi atingido pelos vários ciclos econômicos característicos das sociedades agroexportadoras, estando as suas populações, sujeitas às instabilidades dessa economia. A substituição das atividades monocultoras não resultou em melhores condições de vida, já que o êxodo rural produziu o "inchaço" das cidades, o crescimento das periferias urbanas e o aparecimento de um novo tipo de trabalhador: os volantes sazonais.

Nessa sociedade, onde as relações sociais estão inteiramente dominadas pela mercadoria, foi erguida a Povoação do Araribá. A vinculação do índio ao mercado como produtor e consumidor, mais como produtor, está relacionada à introdução de novas necessidades entre as comunidades e a incapacidade de reprodução no espaço das anteriores condições de existência.

unesp

A organização da reserva, como fonte de acúmulo de capital a terceiros, através do arrendamento de sua área agrícola, equipou-a de instrumentos agrícolas necessários para tal ampliação, existindo nessa época, máquinas de beneficiamento de arroz, milho, mandioca, cana-de-açúcar e serraria. Os cafezais e a sericultura ampliavam as atividades nas quais grande parte dos indígenas eram empregados como mão-de-obra, trabalhando em troca dos bens que necessitavam para consumo, adquiridos junto ao encarregado da Povoação. As dívidas contraídas, eram pagas através da prestação de serviços ou da venda de produtos agrícolas. O montante pecuniário dos arrendamentos, bem como as rendas de outras naturezas, eram recolhidas ao Fundo Federal Agro-Pecuário e contabilizadas de acordo com a orientação de tais instâncias. O arrendamento das terras da reserva para pecuaristas e pequenos agricultores foi interrompida no ano de 1969, quando proibida no Estatuto do Índio (DINIZ, 1979).

A área agrícola da reserva sempre apresentou baixa produtividade, devido à limitada condição de fertilidade do solo, exigindo a utilização de insumos e técnicas adequadas, que nunca estiveram a disposição dos indígenas. A proibição do arrendamento da terra aconteceu quando as conseqüências do uso intensivo da terra já se mostravam irreversíveis.

Atualmente, principalmente no último ano, a produção na aldeia, e consequentemente a sua população, sofrem a pior crise ocorrida no aldeamento. A política agrícola na qual o pequeno agricultor é excluído da concessão de créditos, da comercialização, da assistência técnica ou engolido pelos altos juros incompatíveis com a produção agrícola, e o descaso em relação à questão indígena constante em todos os períodos da nossa história, resultam na atual situação da reserva, onde as máquinas agrícolas quebradas se amontoam, o único caminhão para o transporte de insumos, pessoas e ferramentas encontra-se há meses quebrado e os ranchos de criação de casulos do bicho-da-seda encontram-se tomados pelo mato, completamente abandonados. (Vide foto em anexo).

O orçamento reduzido em até 85% pelo governo, resultou em dívidas junto aos fornecedores de insumos agrícolas, possuindo as comunidades faturas vencidas há mais de cinco meses, sem condições de pagamento. Segundo as associações, dos cinquenta mil reais referentes aos seis últimos meses que esperavam receber, a FUNAI repassou apenas um mil reais. A crise afetou até mesmo as culturas de subsistência como o milho e o feijão. A única atividade que resistiu à crise foi a cultura da mandioca, realizada através do sistema de parceria com a indústria de farinha Monjolinho, localizada no vizinho município de Garça, para a qual os indígenas, contratados pelas associações trabalham como "bóias-frias".

A constituição das associações nas diferentes comunidades, Kopenuti e Nimuendaju, aconteceu durante o ano de 1994, quando reunidos em assembléia elegeram através de votação as diretorias e elaboraram o Estatuto. A Associação Indígena de Kopenuti (dos Terena) e a Associação Indígena de Nimuendaju (dos Guarani) constituem entidades jurídicas sem fins lucrativos. O período de atuação dos presidentes não foi delimitado, sendo a substituição quando necessária, efetuada pela assembléia.

O sistema adotado foi o de equivalência de produção onde, o preço da mão-de-obra é equivalente a produção em toneladas. O levantamento dos custos de produção por alqueires de mandioca produzidos para a Monjolinho, por exemplo, são questões intermediadas pela FUNAI.

A indústria de farinha de mandioca Monjolinho passa para as Associações, verbas referentes ao custeio da mão-de-obra não mecanizada, essas são repassadas pelas associações aos índios, através dos pagamentos em salários, efetuados pelos presidentes nos

unesp

finais de semana. Segundo informações obtidas junto a FUNAI e aos presidentes da Associações, as relações com a indústria são estabelecidas mediante contrato. Em entrevista Alício, presidente da Associação de Kopenuti esclarece:

> *" ... a firma eles repassa dinheiro pra nós né .... porque tem o tesoureiro da Associação... eu sou o presidente, tem o secretário ... então através da gente que é o responsável a gente faz o pagamento pra eles". Eles não tem contrato, só a Associação".*

As associações têm por objetivos, segundo funcionários da FUNAI, propiciar a autogestão do espaço e facilitar a obtenção de recursos junto a entidades não oficiais, já que muitos recursos não chegariam às comunidades esbarrados na mentalidade de que a questão indígena seria responsabilidade exclusiva da FUNAI. Os dois objetivos não estariam sendo atingidos, já que a folha de pagamentos absorve todos os recursos obtidos restando para a associação, apenas a atividade de contratação de mão-de-obra. Ao comentar durante a entrevista a respeito das conquistas que representam as Associações para os indígenas, o presidente deixa transparecer as dificuldades que os afetam, apesar das organizações existentes:

> *"esse contrato é feito com a Associação e com a Deusa... Essas pessoas estão prestando serviço para a Associação... Eles trabalham assim tipo autônomo, porque tão na terra deles mesmo, é autônomo... A situação obriga a gente a trabalhalhar, a se virá né? Porque o alimento dentro da casa não pode faltar... tem a agricultura da mandioca que é mais, um pouco de arroz, feijão, milho que a gente planta, essas coisas né. Um pouco de leite que a gente tem. A Associação nasceu porque a gente foi obrigado né... obrigado a criar essa Associação, porque a seis anos, esse contrato com a Deusa era feito através da Funai com a firma Deusa. Como a FUNAI não podia mais fazer isso, porque o presidente da FUNAI proibe, num qué que faça né... não quer que isso seja feito assim dentro da área, a plantação de mandioca por exemplo. Mais pra nóis ... eu não vejo problema né? porque nóis tamo trabalhando unido... então nóis fomos obrigado a criar isso para não acabá o serviço dos índios aqui dentro. Então através da Associação com a firma Deusa nóis fizemos um novo contrato para que ela pudesse continuar plantando aqui dentro... uma vez que o presidente da FUNAI não sabe a situação que a gente passa aqui dentro, da necessidade que o índio passa aqui dentro. Quem sabe disso são os próprios índios que vive aqui dentro né?*
> *Eu vejo isso aí o contrário... A FUNAI não tem nenhuma preocupação com nóis... eu acho que o presidente devia estender isso para as outras aldeias... porque eu acho que*

tá dando certo... porque o medo da FUNAI é da área ser invadida né? Porque nunca ninguém deu oportunidade pra nóis... então hoje eu acho que a gente tá conseguindo um pouquinho o direito que a gente tem né?

O abandono dos indígenas é comentado durante a entrevista do Seu Francisco - ex-cacique Guarani:

"A FUNAI já ajudou muito a gente... Agora largou de nóis... É porque tá sabendo que os índios do Araribá tão muito adiantados. Foi avisado quando tinha arroz, tinha feijão, tinha milho, tudo plantado. Vocêis segura esse plantio que vocêis fizeram, vende e vão depositar no banco esse dinheiro para vocêis, porque aqui nóis tudo tá com nada com vocêis não. Vai desprezá de vocêis porque tá sabendo que vocêis tá muito adiantado, né?"

Após a constituição das Associações, foi introduzida uma nova lógica na organização territorial da reserva e em sua produção. A otimização dos custos resultou na delegação das atividades, anteriormente realizadas pela empresa, à Associação, que ao se constituir como empresa jurídica sem fins lucrativos, isenta-se dos encargos sociais, colaborando para a ampliação do capital da indústria. Tais vantagens são acrescidas na utilização da mão-de-obra indígena que, na situação de "tutelada", tem no órgão governamental o responsável por sua pessoa e, portanto, pelo seu bem estar físico. As transformações no território a partir dessa flexibilidade na produção, denominada terceirização, faz ressaltar a relação entre a população e o território.

A Associação dos Terena tem contratados 60 índios, enquanto os Guarani possuem 42 recebendo um salário mensal de cento e sessenta reais. Os trabalhos são realizados por homens e mulheres, que iniciam as atividades pela manhã, fazendo um intervalo para o almoço e um para o "café", que acontece aproximadamente às treze horas, encerrando as atividades ao entardecer, às dezessete horas. Os trabalhos são fiscalizados por um índio, pago exclusivamente para exercer essa função. Essa rotina foi caracterizada durante as entrevistas realizadas junto aos trabalhadores nas plantações, quando D. Celenice, índia Terena na situação de "bóia-fria" e de "dona-de-casa" informou:

"Nós começa as sete horas né... depois almoça... nóis traz o almoço... vai direto. Só sai daqui as cinco horas. As crianças fica em casa... quem tem filho, eles fica em casa."

As atividades agrícolas anteriores perderam espaço para a monocultura da mandioca. A produção obtida pelos Terena atingiu 42 toneladas por alqueire, estando ocupados 90 alqueires. A área Guarani atingiu aproximadamente 30 toneladas.

Atualmente, apenas uma família encarrega-se da criação de bichos-da-seda, atividade intensa anteriormente, mantendo dois barracões de criação em atividade. A esposa foi localizada trabalhando na roça de mandioca para complementar a renda da família durante o tempo necessário a formação dos pés de amora que cultiva para a alimentação das larvas. Os acordos relativos a criação, segundo Alício, foram assim estabelecidos:

unesp

" A larva é a própria firma que fornece. É a Bratac que fica em Duartina. Ela mesma fornece a larva ela mesma compra o cazulo... não pode vender para outra firma, só ela que compra... Então para ela não ficar parada tem que trabalhar, não tem outro meio de sobrevivência..."

As relações sociais que tinham anteriormente fins comunitários, passam a ser determinadas pelos fins privados, que passaram a organizar o espaço da reserva, perdendo a comunidade, dessa forma, a noção dos fins da produção, o que resulta na alienação daqueles que anteriormente eram parte da produção e reproduziam através desta, o seu espaço, a sua cultura. O modelo de produção capitalista ao estender-se ao espaço indígena, particularizou a produção que anteriormente era socializada, implantando uma forma de trabalho individualizada num espaço que se manteve coletivo. Alguns aspectos da organização comunitária ainda resistentes podem ser observados no seguinte depoimento de Alício:

"... quando a gente faz a plantação então fazemos uma roça assim coletiva também...por exemplo ali ó... a gente vai planta arroz... então faz uma roça coletiva, todos vai ter o direito daquilo ali plantado dentro daquela roça... a divisão é feita assim depois de colher... se der cem sacas a gente divide entre as famílias. Porque aqui se a gente vai ali no pasto e vai matar um boi, todas as famílias tem direito naquilo la né... seja um quilo, meio quilo, mas todo mundo vai participar naquilo lá..."Nós Terena temos 260 cabeças do Nelore fora o de leite... nós que cuida... tem os campeiros que são eleitos pela comunidades... nós temos dois campeiros".

A dependência em relação ao mercado obrigou os índios ao trabalho nos sítios da redondeza, abandonando as suas próprias roças. Muitas casas possuem um pequeno espaço do seu terreno reservado a horta doméstica, porém poucas produzem. A pobreza das terras e a presença das formigas exigem recursos dos quais a família não dispõe, resultando na baixa produção e no consequente empobrecimento da alimentação, composta basicamente de arroz, feijão, mandioca, leite, sendo a carne mais rara. Os legumes, verduras e frutas são comercializados por terceiros, sendo comum aos sábados a presença de "verdureiros" - pessoas que vendem na aldeia as verduras, os legumes e frutas, e de "mascates", comercializando roupas e utensílios domésticos. (Vide foto em anexo).

As compras são realizadas na cidade vizinha de Duartina, para onde são transportados aos sábados por um ônibus especial. A baixa produção comunitária e individual os obriga a trabalhar ainda mais para os brancos. As dificuldades que se ampliam a cada ano e que retratam o descaso com os indígenas, fazem-nos considerar a parceria na exploração de suas terras e de sua mão-de-obra como a solução para os seus problemas de sobrevivência. Ao ser questionado sobre a exploração de suas terras por estranhos, o presidente da Associação de Kopenuti mostra a falta de opção dos indígenas:

unesp

"Se a gente dependesse da FUNAI hoje estaria pior, numa situação mais difícil ainda, porque os recursos foram cortados 85%, veio só 15%... então a gente não está sentindo muito isso daí porque nós temos essa parceria com a Deusa, se não fosse a criação dessa associação e esse trabalho de parceria com a Deusa tava até pior... por aqui na região não é mais como antigamente que tinha plantação de café, tinha bastante roça de milho, de algodão né... então mudou tudo...os fazendeiros estão mexendo mesmo com gado, com pecuária."

"Pelo menos o pessoal não fica parado. Se não tivesse a indústria aqui dentro, o pessoal hoje taria difícil.".

A vinculação do índio ao mercado de trabalho como produtor de mercadorias, está relacionada à introdução de novas necessidades na vida tribal, a partir do contato com o branco e a deterioração da forma de ocupação e utilização da terra do índio. A exploração dos recursos naturais como a madeira, que durante anos empregou o trabalho dos indígenas, abasteceu as serrarias montadas dentro do espaço da aldeia, resultando numa paisagem desmatada, onde os índios, empregados como bóias-frias dentro de suas próprias terras, furtam-se das condições de reprodução das suas culturas ao não praticarem suas cerimônias religiosas, ao não possuírem condições de tirar do espaço os elementos necessários as atividades artesanais, de subsistência, artísticas e religiosas, enfim das condições de manterem as suas identidades tribais. Durante as entrevistas Seu Francisco, ex-cacique Guarani com 79 anos de idade, mostra a partir do problema que enfrenta junto a família, a situação de miséria na qual se encontram muitos indígenas de Araribá:

"Nóis plantava... plantava um pouquinho de arroz, feijão, mandioca. A gente dentro do pouco tinha. Não é como agora não. Hoje acabou tudinho. A mercadoria tá muito cara... que nem agora, a mulher ficou doente... eu tenho que comprar alguma coisinha deferente... eu tô tratando dela. Não dá para nada. A mercadoria tá muito cara."

A visão indígena do mundo apresenta um misto de experiências reais e de projeções do mundo psíquico que se configuram como organização mental do espaço físico. Esse espaço desvinculado da cosmologia indígena, da organização do seu espaço mítico-religioso, resulta em crise, já que, a imagem do mundo não é apenas uma forma de ver e de conceber a realidade, é também um modo de viver, que nela se retrata (SHADEN, 1978).

O contato entre unidades étnicas regidas por padrões diferentes, recebendo de órgãos responsáveis o mesmo tratamento e a imposição dos valores em vigor no mundo dos brancos, resultaram em crises aculturativas que perpetuaram-se até os dias atuais, afetando a personalidade dos índios, que marginalizados são obrigados a conviver em sistemas culturais antagônicos. A crise de personalidade é evidente nos discursos e nas práticas, quando não aceitam como válidas as instituições e valores de origem e quando, ao avaliar a cultura dos seus antepassados, utilizam-se dos critérios da sociedade branca, reforçando assim os preconceitos. Essa situação foi identificada durante as conversas com os presidentes,

unesp

quando Alício comentou a discriminação que existe e da qual é vítima no ambiente urbano e no ambiente da reserva:

> *"Eu mesmo quando vou no banco parece que as pessoas fica olhando assim pra gente... isso faz com que a gente fica assim acanhado, não sente bem... porque índio sempre foi discriminado. Muito branco fala que índio não trabalha, é vagabundo, tem uma área muito grande e não produz nada... mas esses daí são pessoas lá fora, que não conhece aqui dentro. Eu acho que deveria vir alguém explicá. "*

> *"Tem jovem aí de treze e quatorze anos, minha irmã por exemplo, que a gente fala pra ela falar o idioma e ela dá risada, não quer falar, tem vergonha... Eu não sei porque isso daí... Nós somos em cinco... todos nós falamos o idioma, mas os mais novos não falam, não qué aprende... Então isso preocupa bastante a gente... Já penso um dia dexá tudo, tradição, idioma... então índio vai acabá né... Porque a gente sabe que aos poucos esses políticos tão querendo acaba com área indígena... que tem... o que sobrou um pouco... querem a terra, essa área ainda é pequena, o sê vê que passou uma reportagem sobre Amazona ...tem uma área indígena lá de não sei quanto hectar de terra, mas interesse grande de político atrás dessa área, porque é rica em ouro, em madeira, nessas coisas..."*

No intuito de conduzir o índio mais depressa a vida civilizada, à "visão de mundo" do branco, foram modificados todos os lugares das aldeias. A expropriação que os atinge no espaço da aldeia, onde homens e mulheres se entrelaçam no parentesco, na produção e na visão de mundo expande-se para a o espaço da casa, tentando homogeneizar as culturas, impondo-se ao espaço mais próximo do homem, à extensão de seu próprio corpo. A casa-habitat fala do seu construtor-possuidor, mostra o que as paredes escondem, espreita os mais recatados sonhos de alcova (SEARA e COIMBRA, 1986).

As casas de madeira foram derrubadas e substituídas por casas de tijolos, construídas todas num mesmo padrão arquitetônico, usando os mesmos materias, sendo dispostas em ruas. Essa disposição das casas, segundo modelo europeu dificultou o contato entre os moradores da aldeia, sendo então organizados no espaço de acordo com a "ordem" e os interesses dos brancos.

No interior da maioria das casas existem poucos móveis, algumas a rede estendida no quarto. Não existem artefados decorando o ambiente, sendo aparentemente muito parecidas com as casas dos camponeses pobres.

A resistência à destruição desse universo que é a casa, pode ser observada nas formas de utilização que fazem os indígenas do espaço, ampliando a casa através da construção de cômodos separados, onde preparam os alimentos, onde se reúnem para as refeições e conversas. Esse espaço é construído, segundo as características das casas

unesp

anteriores, usando a madeira e o sapé. Essas construções possuem no seu interior um fogão à lenha, uma mesa, algumas possuem cadeiras e demais utensílios relativos à cozinha. As visitas são recebidas no pátio da casa, onde são colocados bancos. (Vide foto em anexo).

Os Terena, agricultores e excelentes ceramistas, não encontraram no espaço da reserva as condições necessárias à realização das atividades tradicionais. Os artesanatos feitos na reserva de Araribá, reduziram-se a confecção de arcos e flechas, sendo o acabamento dos trabalhos feitos com pláticos, barbantes e outros materiais que retratam a pobreza de recursos. Os colares confeccionados com contas e algumas sementes encontradas nas áreas de cerrado que circundam as aldeias, alguns são enfeitados com penas de galinha coloridas para quebrar a monotonia dos materiais e das cores. Os objetos são comercializados esporadicamente quando das visitas às aldeias, ou durante a realização das festas.

A arte da cerâmica, assim como a pintura, a confecção de adornos, o preparo das tintas, poderiam exercer a função demarcadora das características culturais, do resgate de determinados significados da cotidianeidade habitual dos grupos (COSTA, 1988). O cultivo de plantas que lhes dessem condições de retomarem antigas técnicas, seria um importante elemento de reconstituição de determinadas caractetísticas e significados.

A reserva anteriormente virgem e rica em madeira, encontra-se hoje devastada. Os trabalhos realizados pela Inspetoria do SPI (Serviço de Proteção aos Índios) no Araribá no ano de 1916, constituíram-se entre outros, em derrubar a mata (CARVALHO, 1979). Os Guarani, que anteriormente habitavam a área mais arborizada e que possuíam uma relação muito intensa com a mata, hoje têm condições idênticas as dos Terena.

Durante as conversas com a pesquisadora, realizadas no pátio da casa, Dona Celina, índia Terena migrante do Mato Grosso, explicou o motivo da inexistência do artesanato característico ao grupo Terena:

> *"lá fazia cerâmica, vendia em Campo Grande, Aquidauana e lá em Miranda e em Corumbá... É o tipo de um barro... quando o rio seca no tempo de seca assim como hoje... fica o barro. Aqui só tem essa conta aí que faz colar... aqui tem poca lenha, tem que assá ... tem que assá cerâmica. Lá no Mato Grosso tem tinta, tem branca, tem preta, tem vermelha... pra ficá bonita, aqui não tem ..."*

Já no ano de 1910, o SPI com o objetivo de criar uma situação favorável ao desenvolvimento material e "moral" dos Guarani, implantou na área uma série projetos com os seguintes resultados: derrubaram mais de 200 alqueires de mata, iniciaram a criação de porcos,de galinhas, cavalos, cabras e carneiros. No final deste mesmo ano, já se encontravam plantadas mais de 200 árvores frutíferas. As intenções, segundo o órgão, era a de transformar a área num Centro Agrícola de Trabalhadores nacionais, projeto que dependia, segundo seus funcionários, do não esmorecer do Estado, de modo a ser possível a instalação das primeiras escolas, a criação do aprendizado prático de agricultura, dos oficios de carpinteiro e ferreiro, bem como, a introdução dos instrumentos próprios ao aperfeiçoamento da arte da tecelagem. As colheitas do anos seguintes, foram comercializadas com negociantes das regiões vizinhas, através da intermediação do Órgão

unesp

responsável.. Além das produções para mercado, os índios produziam também para subsistência (CARVALHO, 1979).

Os projetos colocados em prática na área da reserva, desde o início de sua ocupação, não respeitaram as reais necessidades dos grupos para os quais foram planejadas, resultando em intervenções que colaboraram para o desmantelamento dos laços comunitários, ao romperem a ligação dessas com o espaço, ao implantarem projetos de produção que tinham por objetivo exclusivo o lucro e a aculturação dos povos.

Os projetos implantados nos anos posteriores tiveram todos as mesmas intenções, resultando na atual situação. Ao comentar os projetos educacionais levados aos índios, o coordenador nacional da UNI (União das Nações Indígenas) Aílton Krenak deu uma visão das consequências da implantação de projetos nos quais o índio não tem participação:

> *"Essa imposição da Educação dos brancos é como outras obrigações trazidas pelos brancos, ela não leva em conta o conhecimento de mil anos. Quando o branco vem para educar uma criança índia, é como se olhasse para ela com um coité, uma cabaça vazia onde ele vai por o alfabeto, os números, as teoria dele.. Muda a qualidade do conhecimento que passa. Mudam os ritos, as caçadas, os cantos, que são trocados por livros, letras, cartilhas, aulas formais, sistematizadas, com horários e metodologias. Quebra-se a mágica; o que era integral vira sedimento e induz o espírito de nossos moços à domesticação."*

A produção não sendo socialmente determinada pela comunidade, resultou na continuidade do processo destrutivo da cultura indígena, na pilhagem determinada pelo modo de produção implantado, para a qual a educação escolar colaborou. O ensino na reserva é de responsabilidade do Estado, ministrado atualmente por duas professoras residentes na cidade de Avaí. As duas salas de aula reproduzem o ambiente escolar das áreas urbanas, onde os materiais didáticos abordam somente o modelo educacional do homem branco, desprezando a riqueza ambiental e cultural que os rodeia e que trabalhados, resultariam em excelente material didático, que poderia não somente facilitar o ensino e a aprendizagem como despertar, desde a infância, para a análise e a crítica em relação a organização do espaço e a sua responsabilidade no processo, pois é a partir das relações do homem com a realidade, resultantes de estar com ela e de estar nela pelos atos de criação, recriação e decisão, vai ele dinamizando o seu mundo. Vai dominando a realidade. Vai humanizando-a. Vai acrescentando a ela algo de que ele mesmo é fazedor. Passando assim a fazer cultura (FREIRE, 1992). A educação na forma que adquire e é praticada, nega os conhecimentos indígenas, considerando-os meros receptores ignorantes, civilizados à medida que vão assimilando a verdadeira e superior civilização branca (DEIRÓ, 1978). A educação segundo os padrões dos brancos, distanciada do contexto dos alunos indígenas é relatado pelas professoras da área de Kopenuti:

> *"Nós temos um livro didático que é integrado... tem Ciências, Matemática, Português, Geografia,... tem tudo... é o Mundo Mágico...a linguagem deles já vem de casa... os*

unesp

mais novos agora é difícil eles falarem a língua deles, mas os mais velhos eles falam... falam em sala de aula de vez em quando... é uma pena porque eles vão perdendo... devia ter um currículo para reforçar, para não deixar perder a memória deles...eu acredito que com essa evolução que eles tão indo vai chegar uma época em que eles não vão mais saber falar... os novos já não vão falando mais..".

"Na aula de português é muito difícil... tinha duas que não sabiam falar o português, só a língua deles e já tinha quatorze anos... só Terena. Aí eles entram na primeira série e têm que aprender a falar para poder aprender a escrita e a ler... Eu acho que eles falam muito na casa deles... e por isso eles tem mais dificuldades... Eles tem muita dificuldade em colocar os artigos... eu acho que na língua deles não tem o artigo feminino, não tem plural... então a gente fica muito encima dos artigos... por mais que a gente bate encima disso aí ainda eles tem muita dificuldade..."

Os Terena e Guarani tendo suas formas tradicionais de produção e seu espaço desorganizados e, consequentemente, as suas culturas descaracterizadas, passaram a ser denominados "integrados". Ao serem comparados às populações pobres rurais e urbanas, em nada se diferenciam, sofrendo da mesma forma a violências física, moral, sócio-econômica e ideológica. Alcançados pela expansão capitalista são frequentemente lançados nas escalas inferiores da produção mercantil simples, quando não são banidos para a miséria da condição de exército industrial de reserva (MARTINS, 1991).

Esses dois grupos, de características sócio-econômicas, culturais e de identidades tão distintas, apresentam semelhanças quanto a situação de contato e aos efeitos desagregadores sobre as suas culturas. A impossibilidade de reproduzirem no espaço as condições materiais de sua existência, resultaram, diante da estreita relação do material ao não-material, na perda dos valores culturais. Corpo e mente se dissociam com a redução física da natureza e a consequente exclusão do homem (MOREIRA, 1993).

Partindo da premissa de que tudo que um sistema institucionaliza lhe é ideologicamente útil e que a sua função tem de se adequar a consolidação e difusão da estrutura da qual faz parte, avaliamos as situações observadas em relação às manifestações religiosas dos grupos, onde as crenças dos "brancos" tornaram-se modelo, reprimindo as diferentes manifestações religiosas, considerando-as desajustadas (SEARA e COIMBRA, 1986). A existência de "igrejas", freiras e pastores no espaço da reserva, contrariando determinações do próprio órgão tutelador, exemplifica as interferências a que estão submetidos os índios da reserva.

Durante as visitas realizadas aos domingos, assistimos a um culto religioso realizado por um "pastor" índio. Após o culto, esse mesmo viajou para a cidade de Bauru, onde daria continuidade aos seus trabalhos, pregando a hierarquia, os dogmas, direitos e deveres que não são os de seus povo, contribuindo com a ampliação da dominação.

unesp

As intenções são claramente perceptíveis. Antecedendo as danças do "bate-pau" e a da "chuva", realizadas durante as comemorações do Dia do Índio na aldeia Terena, são realizados os batismos das crianças e celebrada a missa pela igreja católica. A manifestação identificada pelos indígenas como um resquício cultural, precede a ordem, o Sistema e a ideologia da sociedade branca. As anteriores celebrações realizadas em despedida a pessoa falecida não são conhecidas, sendo o ritual idêntico aos de nossa sociedade, após os quais enterram seus mortos nos cemitérios existentes. Anteriormente à interferência missionária não existia a competição entre credos diferentes, essas divisões resultaram da imposição de sistemas religiosos antagônicos (RAMOS, 1988).

Durante as entrevistas, quando interrogados a respeito da religião que professam e às crenças de seus antepassados, mostraram desconhecimento em relação aos antigos rituais, alguns recordam de fragmentos de ritos, de festas, mas não conseguem associá-los a uma crença que persista na atualidade.

> *"... então a religião meu antigamente era assim... tinha muita festa, hoje não tem..."*
>
> *"... tá passando mais pros crentes... eu sou católico".*
>
> *"... eu falei que a gente não tinha mais religião... que aqui a gente faz parte do católico e de outras religiões que estão entrando aqui... eu me preocupo... como é que eu vou querê do católico se eu sei que tem de outras religiões aqui dentro... como é que eu vou dar ensino se tem mais religião aqui dentro... eu acho muito difícil de resgata porque a gente não sabe como que era..."*
>
> "*Aqui não tinha igreja, não tinha nada. Eu não sei mais explicá isso aí, agora eu só sou do padre. Antigamente nóis Terena tinha uma religião - batê purunga... a religião era isso aí... e curava criança doente... antigamente não ia no médico".*

A violência cometida contra o índio perpetua-se até os dias atuais, destruindo a imagem que tinham de sí, implantando uma imagem distorcida do índio, da sua realidade e do seu tempo. Na reconstrução da auto-imagem necessitam reaprender os valores e conceitos do seu grupo e das suas manifestações. Essa reconstrução da imagem do índio necessita ser realizada no interior dos grupos, onde o sentimento grupal fortemente enraizado, apesar de todas as ameaças possa livremente expressar-se na organização de seu espaço, nas manifestações artísticas e religiosas, na revivicação de sua língua. A sociedade nacional precisa *re-conhecer* na pessoa do índio a manifestação da riqueza cultural da população do seu país, participando da luta pela causa indígena. No aprender essa visão do "indígena", jamais proporcionada a nossa sociedade, necessitamos de uma Educação Popular, onde a reflexão sobre o Estado-capitalista, o Estado de classe e suas virtuais possibilidades de transformação no sentido de uma visão social do mundo comprometida

unesp

com a democratização da riqueza social e cultural (VALE, 1995), esteja presente e colabore para a re-construção do "índígena" e do seu espaço.

Durante uma das visitas, um aluno observou:

> *"Eu pensei que eles se vestissem como índios, que fossem índios... mas eles nem falam como índios..."*

Geografia e Etnicidade numa sociedade mundial

> *"Os ambientes e experiências modernas cruzam todas as fronteiras da geografia e da etnicidade, da classe e da nacionalidade, da religião e da ideologia; nesse sentido pode-se dizer que a modernidade une toda a humanidade. Mas trata-se de uma unidade parodoxal, uma unidade da desunidade; ela nos arroja num redemoinho de perpétua desintegração e renovação, de luta e contradição, de ambiguidade e de angústia."*
>
> David Harvey

A situação observada na Reserva de Araribá retrata a realidade a nível nacional de inserção na modernidade, imposta pelos centros hegemônicos norte-americanos e europeus, apropriando-se das "sínteses culturais modernas" que desestruturam a trama local de cultura. A velocidade das técnicas leva a uma unificação do espaço, fazendo com que os lugares se globalizem, fazendo-os, não importa onde se encontrem, revelar o mundo (ORTIZ, 1994). Diante desse contexto, a cultura indígena que valoriza o lugar da relação social, em detrimento do lugar de produção, é ameaçada pela dominação que opera com referências de outros lugares, colocando em risco a produção do espaço e da cultura.

A modernidade, caracterizada por um interminável processo de rupturas e fragmentações, não pode respeitar sequer o seu passado. A transitoriedade das coisas dificulta a preservação de todo o sentido de continuidade histórica (HARVEY, 1992). A análise da modernidade e dos processos que encerra, a globalização e o neoliberalismo, a partir do ponto de vista dos grupos étnicos, das classes oprimidas, remete-nos as situações de conflito, de dominação, quando o espaço, tornado um espaço global, é um capital comum a toda a humanidade (SANTOS, 1982). Entretanto a sua utilização efetiva é reservada àqueles que dispõem de um capital particular.

Esse fenômeno, definido como a internacionalização das relações econômicas e sociais, vem causando profundas transformações nas sociedades, resultando na perda da identidade dos povos, no crescimento do número de excluídos, promovendo com a globalização econômica, a internacionalização da miséria.

À homogeneização do Sistema, a modernidade pretende a homogeneização das culturas através do poder de imposição, de desestruturação das culturas locais e da expansão do mercado industrial de bens simbólicos (MACHADO, 1991). A individualidade, a identidade, o cotidiano, a existência, a autenticidade e outras dimensões da vida social sofrem rupturas diante da emergência do global, que pensa os problemas do

unesp

cotidianos locais, nacionais, continentais, mundiais de forma mais ou menos homogênea (IANNI, 1993).

As tradições culturais, como as das civilizações indígenas, identificadas com o passado, são vistas como mortas, já que o moderno é um futuro contínuo de ruptura com o passado. A existência de grupos que preservam um "modo de ser" específico, que matêm-se como grupo através de laços culturais comunitários, que são reconhecidos e que se reconhecem como "diferentes", contraria a lógica da "civilização mundial", onde o espaço se anularia pela "desterritorialização", a religião deixaria de ser uma filosofia de compreensão e de entendimento das coisas (ORTIZ, 1994)

O neoliberalismo, reação teórica e política contra o Estado intervencionista e de bem-estar (ANDERSON, 1995), instituição absolutamente central na vida cotidiana de grande parte da população, que a corrente neoliberal tenta fazer retroceder para padrões mais seletivos e particularistas de direito (THERBORN, 1995), através da concessão de uma rede de proteção somente aos mais pobres dos mais pobres, restringindo a adoção de políticas de benefícios apenas para alguns grupos da população. Esse modelo implantado no Brasil a partir do governo Collor, resultou na marginalização de massas, na ruptura do tecido social, na desagregação dos mecanismos de integração, na capitulação da soberania nacional, na degradação política (BORÓN, 1995) alcança os limites da Reserva Indígena de Araribá, através da dependência em relação a um órgão governamental (FUNAI), que tem limitado a sua presença em relação a assistência aos grupos indígenas, o que é visível nos depoimentos dos indígenas, na diminuição das verbas destinadas a implementação de projetos para a área, no abandono das roças comunitárias, na formação das associações, no discurso do atual presidente da FUNAI, Márcio Santilli:

> *"A FUNAI foi criada numa época em que prevalecia a concepção jurídica da tutela. Nos anos mais recentes, permeados por crises econômicas e do Estado, houve um aprofundamento das relações dos índios com a sociedade. Se de um lado a demanda cresceu, por outro os recursos foram reduzidos. Criou-se um abismo. hoje a FUNAI tutela mal. Nós precisamos de soluções que partam das próprias comunidades. Já há muitas áreas no país onde os índios querem assumir o controle da sua economia, de sua terra. São áreas distantes, onde não há infra-estrutura e a produção sofre com a concorrência de mercado."*

A proposta do Estado, representante da "visão de mundo" das camadas dominantes em relação às minorias étnicas, é a de cessação da tutela sobre as comunidades tribais, plenamente coerente com a filosofia de "integração", trata-se de efetivar a curto prazo, a dissolução das diferenças culturais que a nação abriga, o que se explica pelo "horror a diferença" característico da formação cultural ocidental e pela recusa ou incapacidade em compreender e respeitar a diversidade cultural (MENEZES E CASTRO, 1978). A ordem repressiva pressupõe que os indivíduos que ela subjuga se definam ou redefinam de conformidade com uma identidade social básica, que deve espelhar o modo de ser e de pensar da classe dominante, da classe que tem o controle do Estado e do seu aparato de repressão (MARTINS, 1991)

unesp

Ao libertar-se da tutela o índio ganhará igualdade jurídica tornando-se *igual* ao outros *cidadãos*, não pela conquista dos direitos, da liberdade de expressão, pela participação política, pelo acesso aos bens necessários a sua reprodução, mas pela incorporação das concepções da ordem vigente. A emancipação terá como um de seus efeitos mais letais para os índios a modificação do estatuto jurídico das terras indígenas. O que a cessação da tutela implica, sob o pretexto de dar a estes a capacidade civil plena, é a ameaça da expropriação legalizada das terras dos índios. A emancipação da terra indígena e a forma de fazê-la entrar no circuito da troca é a forma de fazê-la cativa do capital, instrumento de sujeição de quem trabalha. É o capital que estaria sendo emancipado (MARTINS, 1991).

As consequências dessa política de não valorização do lugar da relação social, principalmente aquele onde se realiza o exercício cotidiano da sociabilidade descompromissada da produção (RIBEIRO, 1992) é a dominação, a busca da identidade na violência, nas drogas e no fanatismo religioso, a superexploração dos indígenas, a insegurança em que vivem no espaço da reserva.

A globalização iniciada nos primeiros passos do capitalismo, resultou no desmantelamento das culturas colonizadas, na dominação e imposição de novos modelos perpetuando-se aos dias atuais, onde as comunidades ao representar a possibilidade de um outro modelo, devem desaparecer enquanto tal.

unesp

Capítulo IV - **CONCLUSÃO**

As formas de resistência à invasão cultural

O espaço mítico foi o primeiro a ser objeto da invasão cultural efetuada pelos portugueses contra as nações indígenas. Os colonizadores souberam entender a relação e a importância do espaço nas manifestações míticas das comunidades, que não lhe atribuíam valores mercantis. A missa foi a maneira escolhida pelos portugueses para agradecerem e festejarem a invasão das terras indígenas.

Esta forma de manipulação e destruição dissimulada da cultura indígena continua a ser empregada ainda hoje, e o contexto da Reserva Indígena de Araribá apresenta situações que exemplificam a imposição por parte de religiosos em defesa de suas "igrejas", de seus padrões ideológicos, desprezando a cultura indígena, propagando os seus valores e regras como únicos e verdadeiros.

A presença das igrejas católica e protestante nas aldeias retrata a competição existentes no "arrebanhamento" dos indígenas, marcando presença através da construção de seus templos, na realização de cerimônias,na formação de jovens indígenas que atuam dentro da reserva como "pastores" protestantes, celebrando os cultos, rezando e cantando de acordo com os livretos, manuseando e exemplificando através da leitura de determinados capítulos da Bíblia, a violência cometida contra a sua própria comunidade.

A celebração da missa que antecede as danças, retrata a inexistência de vínculos entre os rituais que acontecem e a comunidade, ocorrendo muitas conversas paralelas, brincadeiras com as crianças, desatenções. Num primeiro momento, o fato poderia caracterizar uma influência pouco expressiva de tais rituais nas comunidades envolvidas, mas ao avaliarmos cuidadosamente os resultados de tais interferências, notaremos que o desmantelamento das culturas e das suas manifestações foram resultado de trabalhos lentos e persistentes, de introdução de novos costumes, novas visões, onde as populações não tiveram chances de adotar uma postura crítica ou um processo de reelaboração de suas produções frente a "catequese" implantada.

O culto religioso imposto ao índio representa não apenas a sujeição religiosa, como também a cultural, moral e social, adequando-se aos padrões e normas estabelecidos.

A terra, condição básica para a preservação da identidade indígena, não representou a oportunidade de reprodução segundo as modalidades dos grupos indígenas, ao ser transformada na primeira mercadoria de interesse do colonizador, que impôs o cercamento às comunidades como condição básica para a expansão dos seus domínios.

Os aldeamentos criados como instrumentos de manipulação para facilitar usurpação das riquezas indígenas, passou a representar para as comunidades que os ocupavam, a prisão e a propagação do extermínio disfarçado sob o pretexto da "proteção".

No espaço da Reserva Indígena de Araribá, a prática de atividades que davam condições de sobrevivência aos grupos e conseqüentemente as suas culturas, foram substituídas pelo modelo explorador do "branco", com a conivência do próprio órgão responsável pela "tutela". A implantação dos vários projetos de "produção indígena" para a área, proporcionaram riquezas das quais não compartilharam, restando-lhes um espaço destituído da vegetação e de todas as formas de vida a ela ligadas, inclusive a da reprodução mítica dos grupos indígenas.

unesp

Ao observarmos o Córrego de Araribá que nomeou a reserva, podemos ter idéia da devastação que a atinge. A mata ciliar que protegia as suas margens deu lugar aos descampados para as plantações de mandioca, exemplificando a situação de destruição imposta a paisagem natural da aldeia, onde a vegetação natural cedeu espaço a cultura comerciável. A escassez de vegetação não faz lembrar os Guarani e a relação destes com a mata ou os Terena, impedidos de desenvolver suas habilidades artesanais, pela escassez de sementes, plantas e outros recursos.

Ao índio destituído das condições de sobrevivência no seu espaço, restou a inserção à sociedade como fornecedor de produtos agrícolas, a partir da implantação do modo capitalista de produção em suas terras, transformando-os em mão-de-obra barata e alienada pelo próprio processo de produção, dando continuidade a estrutura de trabalho montada pelas políticas agrícolas coloniais, onde o colono tinha facilidades ao acesso e à contratação do trabalho indígena. Assim, como a empresa colonial atendeu à metrópole, a aldeia atendeu a interesses externos, não sendo modificada tal estrutura na atualidade, onde a produção não é realizada segundo as necessidades dos grupos que vivem na área.

A monocultura praticada, trouxe para os índios as consequências que lhe são típicas: a dependência e a miséria. Ocupando o espaço das culturas de subsistência, criou a dependência em relação aos produtos que deixaram de ser cultivados, passando a ser adquiridos através da compra, obrigando-os ao trabalho como mão-de-obra "volante" em suas terras, tendo como consequência imediata o empobrecimento alimentar, o não acesso a satisfação de suas necessidades e as dificuldades em obter os bens que se tornaram essenciais.

O território convertido em terra pela exploração predatória impediu também, as comunidades de terem no seu espaço exterior manifestadas as suas características interiores, a representação do seu mítico que se realizava em estreita relação com o ambiente. O espaço e o tempo passaram a ser organizados pelas necessidades da reprodução do capital. O tempo exigido na produção para os patrões, furtou-os do tempo necessário a realização de suas danças, do preparo das tintas, da confecção dos trajes e adornos festivos e religiosos. A natureza deixou de fornecer os materias necessários, e o cultivo de tais espécies, requerem tempo e investimentos para os quais não possuem condições e estímulos.

Os antigos rituais que eram preparados pela comunidade, onde participavam as mulheres e os homens em trajes e pinturas especiais, limitaram-se as apresentações no Dia do Índio, quando dançam em trajes e adornos muito pobres, confeccionados em "pano de saco", plásticos, papelão e penas de aves domésticas, sendo as pinturas feitas com a semente do urucum e outros produtos de beleza industrializados.

O abandono da prática das danças foi acompanhado do esquecimento das músicas, das "orações", da língua. A maioria dos jovens entrevistados não conhecem tais manifestações e, em relação a língua, muitos a entendem mas não a usam com os amigos, apenas no ambiente doméstico e quando distantes da presença de estranhos. Com esse "esquecimento das tradições" tem colaborado o sistema educacional existente em nossa sociedade, que ao defender os interesses das classes dominantes, prapaga uma educação centrada nos elementos da cultura branca, desprezando as diferenças étnicas e culturais. Esse modelo, ao ser levado para as aldeias, tem colaborado com o "adestramento" dos alunos a partir do emprego de profissionais e de recursos didáticos desvinculados da realidade indígena, ensinando ao índio a expressar seus sentimentos, a pensar a sua realidade conforme a visão do "educador" branco.

unesp

O espaço da casa, o ambiente mais particularizado, organizado de acordo com as crenças, concepções e possibilidades do seu morador, não poderia manter-se intacta diante da desestruturação cultural imposta, sendo objeto da violência institucionalizada através de projetos de "melhoria das condicões de habitação". Assim, foram substituídas por construções padronizadas, de forma e tamanhos idênticos, de disposição espacial predominantes nas áreas urbanas. Tal projeto, ao ser colocado em prática, resultou na padronização não somente da casa-moradia, mas na padronização da casa-ambiente, do local da relação mais íntima com o espaço, limitando além das manifestações sociais, as manifestações individuais de autenticidade no espaço que lhe é mais próximo.

A constituição de Associações entre as comunidades de Kopenuti e Nimuendaju, é citada pelos indígenas e pela FUNAI como exemplo de administração de um espaço pelas próprias comunidades. Ao avaliarmos a atual situação econômica e produtiva das áreas, concluímos que limitam-se ao emprego dos índios, como mão-de-obra assalariada. O "projeto da mandioca", como é chamado pelos indígenas, representa uma forma de organização imposta pelo capital e pelo poder, representado pela Fundação encarregada do Índio, composta por pessoas que não o conhecem, não sabem de sua história e não demonstram qualquer interesse em descobrí-la, que trouxeram para as aldeias a "modernização" das relações trabalhistas, ou seja da ampliação do capital a partir da máxima exploração da mão-de-obra. Aos indígenas despossuídos de outras condições de produção individual ou comunitária, o projeto apresenta-se como uma alternativa para sobrevivência, para a aquisição da renda necessária a reprodução de suas famílias. A exploração do espaço e da comunidade é apresentada e "aceita" como forma de autogestão.

A introdução desse modelo e de sua ideologia no cotidiano das comunidades, impôs a reelaboração do espaço das aldeias a partir de sua lógica, modificando hábitos, horários, práticas, habitações, crenças, línguas, ritos, conhecimentos, visões de mundo, modificando-as ... sem no entanto organizá-las, destruindo-as.

A disseminação de elementos inadequados às condições e necessidades dos grupos, não significa apenas a destruição das superestruturas de representações, mas a destruição daquilo que faz um grupo identificar-se e ser identificado enquanto grupo.

A existência de atividades que dessem condições aos indígenas de reconstruírem o seu espaço, a partir da realização de atividades que permitissem a reprodução em relação ao contexto sócio-econômico onde foram inseridos, contribuiriam para a reconstrução da dimensão mitológica, condição não-material exigida para a identidade de um povo. Tais atividades e formas de produção seriam decididas a partir das necessidades dos grupos, e essas estabelecidas ao terem reconstituídas as suas histórias.

As associações seriam então, sinônimo de organização, de autonomia. A presença do Estado, que hoje tenta se afastar dos compromissos sociais que lhe são de responsabilidade, estaria na orientação quanto aos aspectos técnicos, assistenciais, de mercado, limitaria-se a "proteção". Aos indígenas seriam proporcionadas condições de se reeducarem através de projetos que colaborassem com a reestruturação do sistema educacional, dos conhecimentos e habilidade artesanais, agrícolas, que proporcionassem a organização social em função de tais práticas o que influenciaria o repensar histórico-mítico e assim o seu florescimento.

Nesse estágio ganharia importância a atuação das Universidades, que poderiam fornecer conhecimentos técnicos, apoio, acompanhamento durante a realização das atividades, tendo a oportunidade de proporcionar aos alunos a rica experiência do intercâmbio, onde as pesquisas teóricas seriam complementadas através das atividades em

unesp

campo. As contribuições ultrapassariam a realidade indígena e acadêmica, proporcionando às Universidades a realização de suas funções sociais, colaborando na solução dos problemas que afetam a sociedade.

O envolvimento da toda a sociedade onde estão inseridas essas populações é de extrema importância, pois ao índio não basta que se reconheçam enquanto índio, necessitam ser reconhecidos e respeitados como índios, como possuidores do direito de cidadãos. Para tanto, é necessário que os grupos indígenas reconheçam e lutem pela manutenção das suas formas de resistência, e munidos de conhecimentos e experiências não tentem o impossível; a preservação da cultura de influências externas, mas que possam elaborar projetos próprios, atuais e originais, a fim de produzirem e consumirem o que lhes sejam mais favoráveis.

A organização da luta indígena a partir das comunidades e do sistema educacional, considerando as diferenças culturais existentes, são os pontos identificados como básicos para a sobrevivência e resistência dos grupos indígenas.

Perceber a resistência entre comunidades julgadas "integradas", requer uma mudança radical de perspectiva, implica despir-nos de nossos conceitos e "preconceitos", abrir os ouvidos para o silêncio, para o emudecer do "índio" diante de determinadas questões. Significa enxergar na monotonia das cores e na pobreza dos materiais usados na confecção de seus trajes para os dias de festa, a luta para resistir.

Entender na negação do conhecimento de suas tradições, de sua religião e de sua língua a ameaça que representam a um Sistema homogeneizante, desintegrador ao "integrar", escutar no vazio de seu espaço, destituído de elementos para a sua sobrevivência, o barulho das vozes das crianças pelos caminhos, entender no surgir repentino das mesmas, a proximidade e a comunicação que estabelecem, no conhecer e saber da vida de todos, a união que os faz uma "comunidade" de intensa relação entre pessoas e entre essas e o seu espaço. Esse sentimento que os identifica, ao mesmo tempo os ameaça, numa sociedade que deve ser homogeneizada para atender aos interesses que não são os comunitários.

BIBLIOGRAFIA

ALVES, Alda Judith. O planejamento de Pesquisas Qualitativas em Educação. In **Cadernos de Pesquisa**, maio/1991, nº 77: 53-6l.

ANDERSON, Perry. Balanço do neoliberalismo. In **Pós-Neoliberalismo. As políticas sociais e o Estado democrático**. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1995. p. 9-23.

ANDRÉ, Merli Eliza Dalmazo de. **A abordagem etnográfica; uma perspectiva na avaliação educacional**. Rio de janeiro, 1986.

AZEVEDO, Fernando de. **Um trem corre para o Oeste**. Estudo sobre a Noroeste e o seu papel no sistema de viação nacional. São Paulo, Livraria Martins Editora S.A., 195O.368 p.

BORELLI, Silvia Helena Simões; LUZ, Mara L. Manzoni. **Índios no Estado de São Paulo: Resistência e Transfiguração**. Editora Yancatu. Comissão pró-índio de São Paulo, 1984. p.9-19.

_____. Os Kaingang no Estado de São Paulo: resistência e Transfiguração. In **Índios no Estado de São Paulo**, Editora Yankatu, Comissão Pró-índio de São Paulo, 1984. p. 45-82.

BORÓN, Atílio. A sociedade civil depois do dilúvio neoliberal. In **Pós-Neoliberalismo**. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1995. p. 63-118.

BOSI, Alfredo. **Dialética da Colonização**. 2ª ed. São Paulo, Companhia das Letras, 1993. 403 p.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. Os Guarani: Índios do Sul - Religião, Resistência e Adaptação. In **Estudos Avançados**, 4 (10), 1988. p. 53-9l.

_____. **Pesquisa Participante**. 3ª ed. São Paulo, Brasiliense, 1983. 211 p.

BRIOSCHI, Lucila Reis e TRIGO, Maria Helena Bueno. Relatos de vida em Ciências Sociais: considerações metodológicas. In **Ciência e Cultura**, jull/1987.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. O futuro da questão indígena. In **Estudos Avançados**, 8(20), 1994. p. 121-135.

CARVALHO, Edgar de Assis. **As Alternativas dos Vencidos**: índios Terena no Estado de São Paulo. Rio de janeiro, Paz e Terra, 1979. 135 p.

CASAL, Manoel Aires de. **Corografia Brasílica**. 2ª ed. São Paulo, Edições Cultura, 1945. 295 p.

unesp

CHEROBIM, Mauro. **Os Índios Guarani do litoral doEstado de São Paulo: análise antropológica de uma situação de contato**. São Paulo, FFLCH/USP, 1986. 204 p.

COSTA, Maria Heloisa Fenelon. **O mundo dos Mehináku e suas representações visuais**. Brasília, UnB, 1988. 159 p.

DEIRÓ, Maria de Lourdes Chagas. **As Belas Mentiras**. A ideologia subjacente aos textos didáticos. 11 ª ed. São Paulo, Editora Moraes, s.d. 200 p.

DINIZ, Edson Soares. Os Guarani e os Terena da Reserva Indígena de Araribá; suas atividades econômicas atuais. In **Revista do Instituto de Estudos Brasileiros**. Universidade de São Paulo, nº 21, 1979. p. 7-16.

E OS ÍNDIOS coroados quase paralisaram a construção. **Jornal da Noroeste**, Bauru, 1982. p. 8-9.

ECO, Umberto. **Como se faz uma tese**. 9ª ed. São Paulo, Ed. Perspecyiva, 1992. 170 p.

FAORO, Raymundo. **Os donos do poder.** Formação do patronato brasileiro. 5ª ed. Porto Alegre, Editora Globo, 1979. vol. 1. 397 p.

FERREIRA, Tito Lívio. **História de São Paulo**. São Paulo, Gráfica Biblos Ltda, 1968. 394 p.

FREIRE, Paulo. **Educação como prática da liberdade**. 21ª ed. Rio de Janeiro, paz e Terra, 1992. 157 p.

GAGLIARDI, José Mauro. **O Indígena e a República**. São Paulo, Hucitec e EDUSP; Secretaria do Estado da Cultura, 1989. 310 p.

GAJARDO, Marcela. **Pesquisa Participante na América Latina**. São Paulo, Brasiliense, 1986.

GAMBINI, Roberto. **O espelho índio**. Os jesuítas e a destruição da alma indígena, Rio de Janeiro, Espaço e Tempo, 1988. 222 p.

GATTI, Bernadete. A Retrospectiva da pesquisa educacional no Brasil. In **Revista Brasileira de Estudos Pedagógicos**. Brasília, 88 (169); 279-288, maio/ago. 1987.

GOMES, Mércio Pereira. **Os índios e o Brasil**. 2ª ed. Petrópolis, Vozes, 1991. 238 p.

HARVEY, David. **Condição Pós-Moderna**. São Paulo, Ed. Loyola, 1992. 349 p.

HOLANDA, Sergio Buarque de. **A Época Colonial**. São Paulo, Difusão Européia do Livro, 1972. 384 p.

unesp

IANNI, Octávio. **A Sociedade Global**. 2ª ed. Rio de janeiro. Editora Civilização Brasileira, 1993. 194 p.

LADEIRA, Maria Inês; AZANHA,Gilberto. **Os índios na Serra do Mar.** São Paulo, Nova Stella Editorial, 1988. 70 p.

LUDKE, Menga; ANDRÉ, Marli E.D.A. **Pesquisa em Educação: Abordagens Qualitativas**. São Paulo, EPU, 1986. 99p.

LUGON, Clóvis. **A República "Comunista" Cristã dos Guarani**. 3ª ed. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1977. 347 p.

MACHADO, Lia Zanotta. O lugar da tradição na modernidade americana: etnicidade e gênero. In **Cadernos de Pesquisa**, São Paulo, (77): 34-45, maio 1991.

MARTINS, José de Souza. **A chegada do estranho**. São Paulo, Hucitec, 1993. 179 p.

_____.**Expropriação e Violência**. A Questão política no campo. 3ª ed. São Paulo, Hucitec, 1991. 182 p.

_____.**Não há terra para plantar nesse verão**. o cerco das terras indígenas no renascimento político do campo. 2ª ed. Rio de janeiro, Vozes, 1988. 112p.

MARX, Karl. **Formações Econômicas Pré-Capitalistas**. São paulo, Paz e Terra, 1986. 136 p.

MATOS, Odilon Nogueira de. **Café e Ferrovias**. A evolução ferroviária de São Paulo e o desenvolvimento da cultura cafeeira. São Paulo, Alfa Omega, 1974. 135p.

MEHAFFY, George L.; DAVIS Jr, O. L. **História Oral**. México, Fundo de Cultura Econômica, 1989. 177 p.

MELATTI, Dalvair Montagner. **Aspectos da organização social dos Kaingang paulistas**. São Paulo, Departamento Geral de Planejamento Comunitário, FUNAI, 1976. 171 P.

MELIÁ, Bartolomeu. El "modo de ser" Guarani en la primera documentación jesuítica (1594-1639). In **Revista de Antropologia.** vol. 24, 1981. p. 1-23.

MENEZES, Cláudia; CASTRO, Eduardo B. Viveiros de. Sobre a Emancipação do Indígena: a posição dos antropólogos. In **Encontros com a Civilização.** vol. 5, 1978. p. 249-251.

METRAUX, Alfred. **A religião dos Tupinambás**. São Paulo, Companhia Editora Nacional, 1979, 225 p.

unesp

MONBEIG, Pierre. **O Brasil**. 4ª ed. São Paulo, Difusão Européia do Livro, 1971. 234 p.

_____. **Pioneiros e Fazendeiros de São Paulo**. São Paulo, Hucitec, 1984.392p.

MONTEIRO, John Manuel. **Negros da Terra**. Índios e Bandeirantes nas origens de São Paulo, Cia das Letras, 1994. 300p

_____. Tupis, Tapuias e a História de São Paulo. Revisitando a velha questão Guaianá. In **Revista Novos Estudos**, nº 34, nov. 1992. p. 125-135.

_____. Vida e Morte do Índio: São Paulo Colonial. In **Índios do Estado de São Paulo: Resistência e Transfiguração,** São Paulo, Yankatu, 1984. p. 21-44.

MONTENEGRO, Antonio Torres. **História Oral e Memória**. A cultura popular revisitada. São Paulo, Contexto, 1992. 153 p.

MOOG, Vianna. **Bandeirantes e Pioneiros**. 17ª ed. Rio de Janeiro, Editora Civilização Brasileira, 1989. 319 p.

MOREIRA. Ruy. **O círculo e a espiral.** A crise paradigmática do mundo moderno. Rio de Janeiro, Obra Aberta, 1993. 142 p.

NEVES, Correia das. **História da Estrada de Ferro Noroeste do Brasil**. Bauru, Tipografia e Livraria Brasil S.A., s.d.

_____. **No velho Bauru**. (Crônicas do Bauru Antigo), s. ed., Bauru, 1961. 151p.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. **Do índio ao bugre:** o processo de assimilação dos Terena. Rio de Janeiro, Francisco Alves, 1976. 152 p.

_____. **Urbanização e Tribalismo**. A integração dos índios Terena numa sociedade de classes. Rio de Janeiro, Zahar Editores, 1968.

ORTIZ, Renato. **Mundialização e cultura.** 2ª ed. São Paulo, Brasiliense, 1994. 234 p.

PEREIRA DE QUEIROZ, Maria Isaura**. Variações sobre a técnica de gravador no registro da informação viva**. São Paulo, CERU e FFLCH/USO, 1983. 182 p.

PETRONE, Pasquale. **Aldeamentos Paulistas.** São Paulo, EDUSP, 1995. 396 p.

PRADO Jr., Caio. **A cidade de São Paulo**. 13ª ed. São Paulo, Brasiliense, 1983. 93 p.

_____.**História Econômica do Brasil.** 17ª ed. São Paulo, Editora Brasiliense,1974. 354 p.

QUEIROZ, Paulo Robero Cimó. **As curvas do trem e os meandros do poder**. O nascimento da estrada de ferro Noroeste do Brasil (1904-1908). Assis, 1992. 221p. (Dissertação de Mestrado em História. Faculdade de Ciências, Letras da UNESP - Campus de Assis - SP).

RAMOS, Alcida Rita. **Hierarquia e Simbiose.** Relações Intertribais no Brasil. São Paulo, Hucitec, 1980. 246 p.

_____. **Sociedades Indígenas**. 2ª ed. São Paulo, Editora Ática, 1988. 94 p.

RANGEL, Lúcia Helena. Vida em Reserva. In **Índios no Estado de São Paulo: Resistência e Transfiguração.** São Paulo, Editora Yankatu, 1984. p. 83-122.

RIBEIRO, Berta. **O índio na história do Brasil**. 2ª ed. São Paulo, Global, 1983. 125 p.

RIBEIRO, Darcy. **Os índios e a Civilização**. A integração das populações indígenas no Brasil moderno. 5ª ed., Petrópolis, Vozes, 1986. 520 p.

RIBEIRO, Darcy; MOREIRA NETO, Carlos de Araújo. **A Fundação do Brasil**. Petrópolis, Vozes, 1992. 447 p.

RIBEIRO, Maria Luisa Santos. **História da Educação Brasileira**. 12ª ed. São Paulo, Cortez, Autores Associados, 192. 180 p.

SANTOS, Milton. **Metamorfoses do Espaço Habitado**. 2ª ed. São paulo, Hucitec, 199l. 124 p.

_____. **Técnica Espaço Tempo**. Globalização e meio técnico científico informacional. São Paulo, Hucitec, 1994. 190 p.

SANTOS, Yolanda Lhullier dos; MYAZAKI, Nobue e BARACCO, Helda B. **O Índio brasileiro, esse desconhecido.** São Paulo, EBRAESP, 1979. 153 p.

SEARA, Ilda; COIMBRA, Jorge. **Sine Qua Non.** A ideologia do habitar. Coimbra, A Regra do jogo Edições, 1986. 166 p.

SHADEN, Egon. Aculturação e messianismo entre índios brasileiros. In **Revista do Instituto de Estudos Brasileiros**, N° 11, 1972. p. 7-15.

_____. Caracteres específicos da cultura Mbüa-Guarani. In **Revista de Antropologia,** vol.11, 1963. p. 83-94.

_____. O índio e a sua imagem do mundo. In **Revista de Antropologia,** vol. 21, 1978.

SITTON, Thad; MEHAFFY, George L. e DAVIS Jr., O.L. **História Oral.** México, Fondo de Cultura Econômica, 1989. 177 p.

THERBORN, Göran. A crise e o futuro do capitalismo. In **pós-Neoliberalismo.** Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1995. p. 39-50.

THOMPSON, Paul. **A Voz do Passado**. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1992. 385 p.

TUAN, Yi-Fu. **Espaço e Lugar:** a perspectiva da experiência. São Paulo, Difel, 1983. 250 p.

VOLPATO, Luiza. **Entradas e Bandeiras**. São Paulo, Global, 1985. 118 p.

VALE, José Misael Ferreira. Ciência e Consciência. In **Revista Didática**, São Paulo, 22/23: 45-48, 1986.

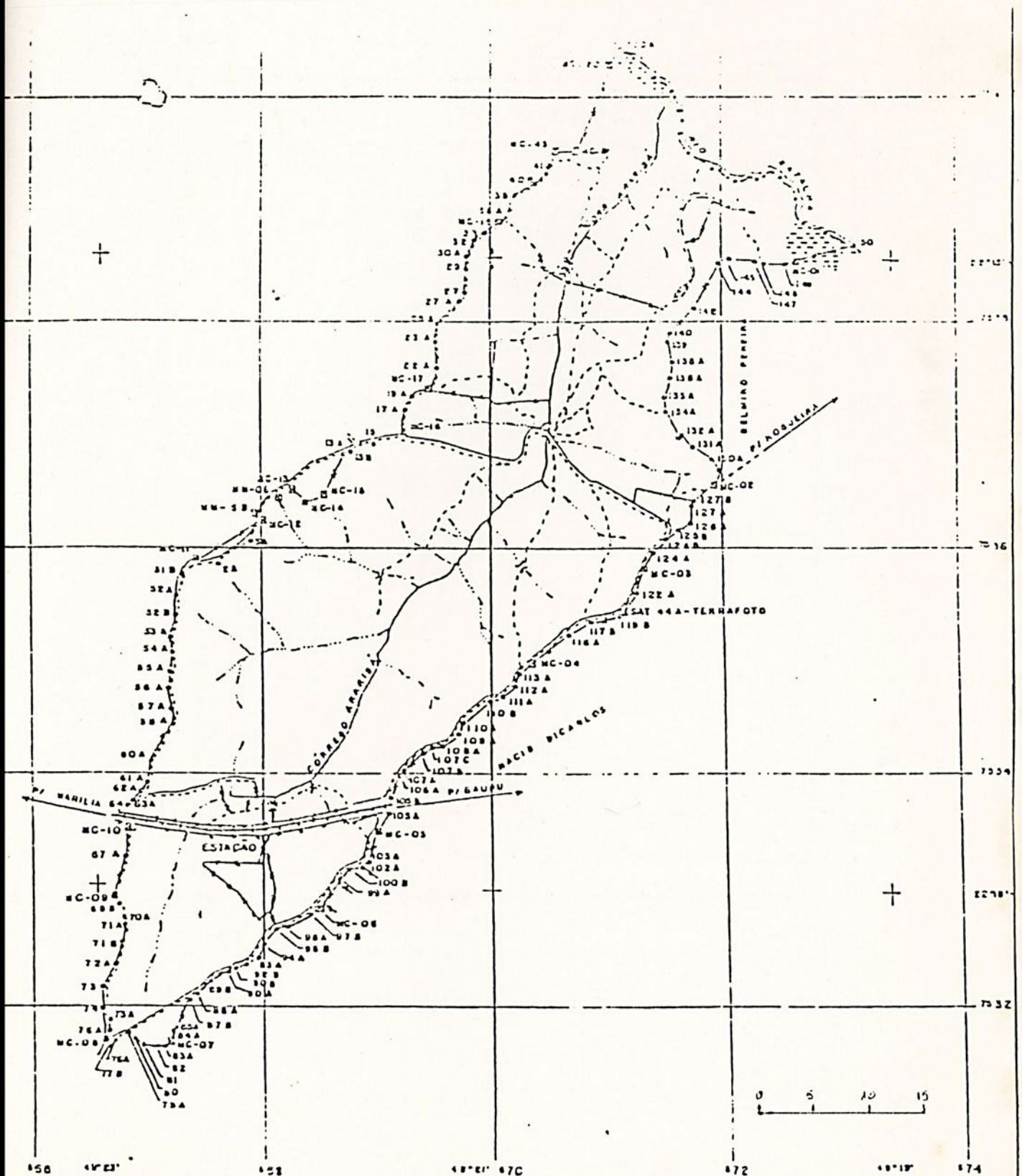
_____. Educação Popular: um desafio conceitual, educacional e político. In **O Espaço do Geógrafo,** Nº 3, 3º trim/95, p. 5-7.

ANEXOS

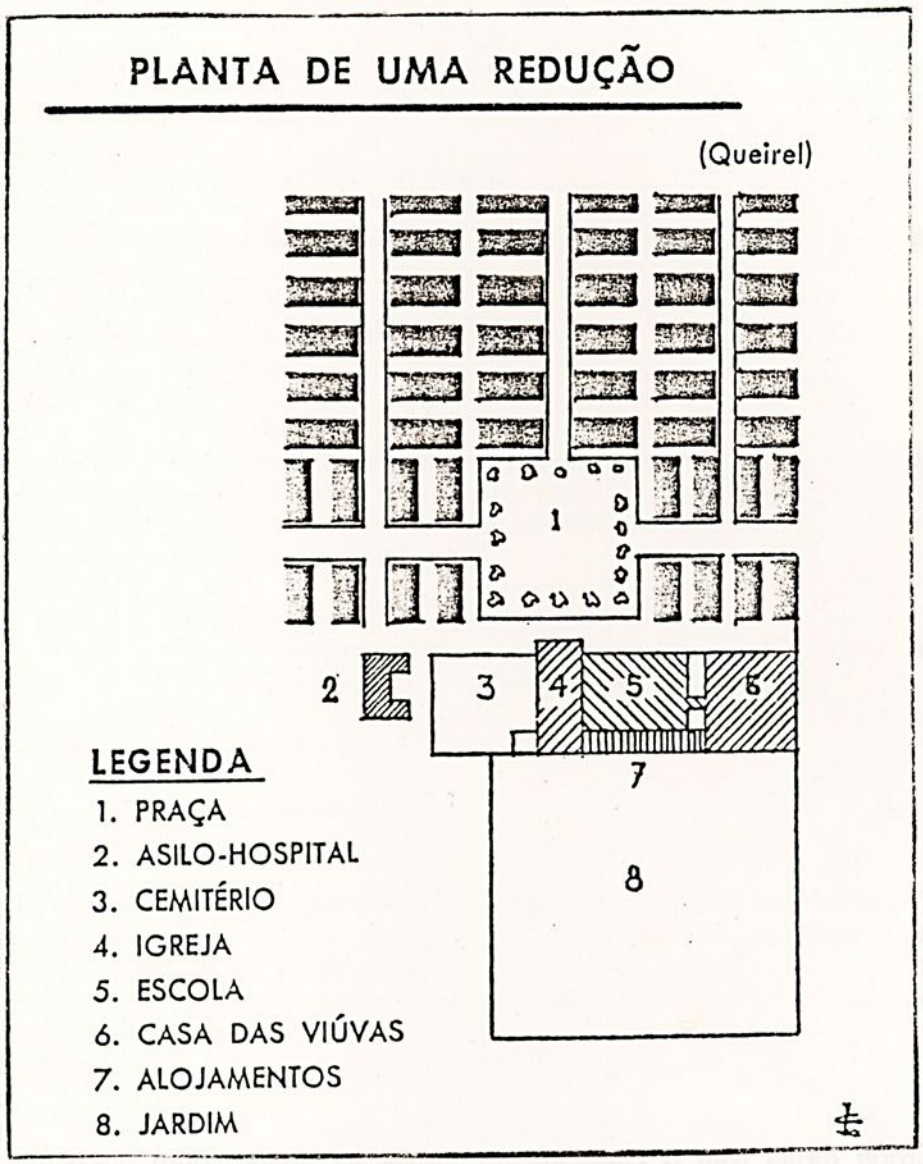
Mapa da 7ª Região Administrativa do Estado de São Paulo



Planta da Reserva Índígena de Araribá



Planta de uma Redução



ENTREVISTAS

Fragmentos de Entrevistas

(* Entrevistadora)
(** Tradutor)

* Qual o nome do senhor?
Meu nome é Francisco, me conhece como Seu Chiquilho.
* Qual a idade do senhor?
Eu vou completar 78 anos agora em 05 de março.
*O senhor nasceu aqui?
Eu nasci, meus filhos, minhas filhas. Tem outros que não estão morando aqui. Tem dois que estão morando para fora.
*Por que eles foram embora?
Tem um, o caçula que mora no Mato Grosso.
*O senhor é Terena ou Guarani?
Eu sou Guarani.
*O senhor é o mais idoso da aldeia?
Tem mais velho do que eu. Meu irmão, né? Que quase perdeu a vista, deve estar fazendo alguma coisinha na roça dele agora. O mais forte sou eu, por enquanto né? Agora tem meus irmãos, meus sobrinhos, meus parentes que moram ali pra baixo.
* Esses 77 anos o senhor sempre morou aqui?
É, eu fui nascido e criado aqui.
*Qual a diferença entre a aldeia de hoje e a antiga aldeia?
Eu acho... viu senhora, vou falar a verdade... que nem essa vez... samos eleitores na documentação, Né? Perguntou para mim Né?... Eu já trabalhei de cacique.
*Quando?
Já faz tempo, hoje não to podendo, Né?
*Quem substitui o senhor hoje?
No meu lugar... já passou pro meu sobrinho.
*Qual o nome dele?
Claudinei.
*Esse negócio de escolha de cacique é mais ou menos entre família, né Seu Chico?
É. Família dominante... Eu não to podendo mais ficar andando de noite...Cacique anda muito, Né? Tem chamada, não tem hora, que nem a noite, de madrugada. Tem chamado, tem que atender, Né? Pra mim já não serve mais, tem que estar andando Eu entreguei meu cargo pro meu sobrinho, quando ainda morava lá pro Batalha, Né? A turma fez reunião. Eu fiz reunião pra todo mundo lá. Eles acharam que ele servia pra isso, Né?
*Quem achou?
A tribo nossa mesmo, Né? Eu não tenho reclamação de ninguém. Pode ser Terena, Kaingang, Guarani, tudo mundo eu gosto. Eu entreguei o meu cargo porque eu quis entregar né? Não tenho mais capacidade de andar pra lá, pra cá. Eu tive em Curitiba, já andei bastante, atrás daqueles negócio de reunião de cacique, em Brasília, lá com o presidente.
*O senhor já falou com o presidente? Qual presidente?
O presidente da FUNAI, porque aqui tudo já tava errado. Eu entreguei o meu cargo lá pro meu sobrinho, e não foi atendido lá... O delegado lá não gostou, então não atendeu. Achei que não tava bom, e, então chamou eu. Ele era muito meu conhecido, o delegado. Então eu cheguei lá, entreguei meu cargo, expliquei como o negócio é, expliquei tudo direitinho.
*O que o senhor acha da vida na aldeia hoje?
Eu acho, par mim não tá nada bom, para mim não.

unesp

*O que mudou?
É ruim, aqui para nós. Esse negócio de viatura, medicamento, tudo. Mas para outras coisas, a ajuda, essa não tem mais não, né?
*E o que mudou aqui na aldeia em relação ao passado?
Naquele tempo, vou falar par senhora... Naquele tempo não tinha esse negócio de muita gente. .. A gente plantava uma rocinha.
*Não tinha muita gente de fora?
Não, não tinha. Nós plantava, plantava um pouquinho de arroz, feijão, mandioca. A gente dentro do pouco tinha. Não é como agora não. Hoje acabou tudinho. A mercadoria tá muito cara. Eu sou aposentado, a mulher é também aposentada. Mas o que é que dá esse dinheirinho para nós? Não dá para nada. Que nem agora, a mulher ficou doente... eu tenho que comprar alguma coisinha deferente... Eu to tratando dela. Não dá para nada. A mercadoria tá muito cara.
*E a FUNAI?
A FUNAI, eu vou explicar par vocêis. A FUNAI já ajudou muito a gente. Agora largou de nóis. É porque tá sabendo que os índios do Araribá tão muito adiantados. Então, porque foi avisado, que nem hoje, que o cara que entrou para ser cacique, meu irmão também ser cacique, quando foi com ele para ver o papel da aposentadoria. Já foi avisado por ele. Não sei viu, eu não sou estudado viu. Posso dizer que sou analfabeto. Eu sei conversar porque eu sou índio, índio cacique, pajé da lei de Deus. Então nos fumos lá, na delegacia. Esse que tá saindo agora, o Viena, avisou o Leonardo, foi assim: Ho, Leonardo quem esse ano, porque tinha plantação, tinha arroz, tinha feijão, tinha milho, tudo plantado. Você segura esse plantio que vocês fizeram, vende e vão depositar no banco esse dinheiro par vocês, porque aqui, nóis tá tudo com nada com vocêis não. Vai desprezar de vocêis porque tá sabendo que oceis tão muito adiantado, Né? Agora o que sai, que tá mandando essa coisa de panela, de cama, de comestível, que tá mandando... tá mandando para lá, não manda aqui para vocêis, já não é como o índio era... vocêis já são civilizados já, sabem se virar, já foi avisado né?
Eu não esqueço, não. Porque eu sou índio. O índio, para dizer a verdade, eu não sou estudado como os outros né? Então eu falo, quem aproveitou, aproveitou. Eu graças a Deus, nunca fui ajudado. Toda vida foi assim. olha se vê aqui meus pézinho de mandioca. Eu tombo um pedacinho de terra. Eu gosto de plantar, eu gosto de ter as coisas. Mas quem tomba a terra e planta né? ninguém.
*Existe trator na aldeia ou outro equipamento para o trabalho na roça?
Tem mais lá no... Tá conseguindo. Nosso trator não tá valendo mais nada. Aí no Paraná. No Paraná tem dois tratores sendo que a área lá é pequenininha, uns ll0 alqueires mais ou menos.
*Qual a área da Reserva?
É de 950 alqueires.
*Como o senhor vê o futuro da aldeia? A cultura entre os jovens?
Tá perdendo tudo.
*E o futuro da Reserva?
Eu não sei, agora com esse negócio na Delegacia que vão mudar outra vez... sei lá viu... Tá perdendo porque não tem reunião aqui. Já disse logo de uma vez: moçada da tribo Guarani não tem reunião, uma ou duas pessoas não tem força... é onde vai perdendo. Eu se fosse mexê, tirava uma relação, mandava para máquina: como foi fundado Araribá.
*Por que recebeu esse nome Araribá Seu Francisco?
Por causa do rio Araribá.
*O que significa a palavra Araribá?
Eu vou explicar direitinho como foi fundada essa nossa aldeia. Quando no começo não tinha aldeia nenhuma. Indio passava por aí, andava por aí tudo... caçava alguma coisinha... vivia da caça que foi acabando e agora não tem mais. Então quem me falou morreu com 110 anos, morreu no Paraná.
*Os índios vieram de onde?

Daqui mesmo, nascido aqui mesmo. Se eu tivesse essa relação, eu ia levar até o presidente... eu tenho que certeza que nos firmava o nosso lugar aqui. Mas ninguém incomoda... então os índios vieram parar em Lencois Paulista, acamparam lá... Por que agora em Bauru tem a Vila Falcão? Tem o outro que ajustaram eles também. Foi o Dr. Mascarenhas, né? Justaram os índios para abrir a linha noroeste, em Bauru. Tinha o botequinho lá, coberto de coquinho... e os índios bravos, os Kaingang, que não gosta de nóis também, matam muitos Guarani, também, Né?
Esses índios Kaingang, o finado pai conheceu. O finado pai foi lá na revolução de 1932, na vez do governo de Getúlio Vargas. Naquele tempo era criança, mas me lembro muito bem. Daí essa turma que pegaram lá de Bauru foram para até no rio Tietê, não podia atravessar para lá. Quando voltaram lá do Bauru, já tinha hospital. Eles tavam parado em Lençóis Paulista. Então chegaram lá e falaram: pois é, escute uma coisa, nesse serviço que estão fazendo vocês, ganham muito dinheiro. Se nóis vai pagar dinheiro, vocês vão gastar tudo a toa e não tem aonde parar de vocês.. O que vocês acha, de combiná com o cacique de voceis? Vem aqui no hospital que nos vai combina. Nóis da nossa parte interessava arrumá um pedacinho de terra para voceis morá. Aí a turma que trabalhava e o cacique consentiu né?
Aí a terra, aí no Batalha... depois que nóis perdemo esse Batalha, perdemo... Os Terena não é daqui, é do Mato Grosso. Nóis nem conhecia a tribo Terena. Aí então falaram: tá certo... aí comunicaram o governo, aí falaram, bom, desde que os índios ganharam um pedacinho de terra, nóis não vai dar escritura, então vamo aldeiá e os índio fica parado lá. Então tem uma repartição assim, de lá de onde vim do meu compadre... lá da vendinha que tem onde ele mora, cortando reto tem uma fazenda, par lá aldeia, agora, de lá para cá pode caber qualquer pessoa. Isso eu sei.
*Então o Guarani ficou sem aldeia na verdade?
Então nóis tamo perdendo. É porque se fosse eu, sou analfabeto na verdade. Tenho o meu sobrinho estudado. Bancou o burro, se fosse eu não deixava viu. Sabe que ano que os Terena veio par cá? 1927. Que eu conheci. Primeiro veio dois. Um faleceu aqui na fazenda, o outro era mais fortão. Daí o finado Prado, o tenente, ele que veio puxando os Terena par cá. Agora tá cheio de Terrena. Agora tá feio. Agora não sei como é que vai ficar o balanço agora. Eles tão querendo uma coisa, os Guarani querem de outro jeito... Agora até mandar vir uma pessoa para ser delegado, para tomar conta aí em Bauru. Eles qué duma coisa e nóis de outra, mais os Guarani é fraco. Eu não sei o que é que vai acontecê.
Amigo, esse do tempo de que de Bauru para cá, Cafelândia, Pirajuí afora, isso aqui era do Quintanilha. Então vinha aquele tempo, que existia essa coisa ainda, viviam guerreando de lá para cá, então os índio Guarani, aqui no chamado antigamente acampamento, os índio Guarani no meio do matinho, coitadinho saíram de lá de baixo e ia lá em cima perto do asfalto. Então tinha um pedaço de café plantado, lá embaixo. Quando eles vieram, sei que foi um homem... que vinha vindo cinco pessoas para trabaiá aqui na fazenda, era tudo compadre, comadre. E então falou assim: escuta... quem tá gemendo? Eles foram lá vê, era um homem que rolava para lá, para cá. Era o homem aí, dono da companhia, que foi atirado no corpo. Aí o que qui fizeram? Qué sabe de uma coisa? Nóis não vai trabaiá hoje,no. Vamo vortá. Porque não dava naquele tempo, trabaiava domingo mesmo, né? A rede feito na casa mesmo né? Rede que as muié faziam. Foram buscá a rede, ponhô o homem e levô aqui na rede lá em baixo... Naquele tempo não tinha medicamento, essas coisa, não tinha Né? _Ia, se não fosse o índio eu tinha morrido! O dono da companhia estava falando. E falô e mandô... pois é se não fosse o índio, eu tinha morrido... Esse terreno aí é tudo meu. Esse aldeamento dos índios, enquanto... pode os índio... os índio pode morrê tudo... Se existindo cachorro que foi dos índio, os índio é dono das terra. Tudo isso eu tenho, esse negócio eu sei, viu? Ninguém sabe disso, quem sabe sou eu. Tem gente que entra aí de qualquer jeito e que toma conta. Qué sabe mais que o índio. Não é assim não.
*O senhor falou do trabalho do índio antigamente. Como é o trabalho do índio hoje? Onde ele está trabalhando? Aqui dentro onde ele trabalha?

unesp

Sabe que eu não posso nem explicá mais esse negócio viu. Eu tô aqui sózinho, eu sou homem de idade.
* Trabalham na indústria Deusa, não é?
Na Deusa,, mas assim mesmo tá parado. Agora tem por exemplo, vamo vê, duma parte que eu tô sabendo... Eu acho que daqui pra frente vai ser pior. Por enquanto socorro na doença ainda tem um pouquinho de ajuda... mas se não é duro... agora com esse negócio da mudança na delegacia , sei lá como vai ficá. Esse negócio de abastecer o carro... tá parado, não sei como vai ficá aqui.
*O senhor sabe falar Guarani?
Sei.
Quem mais sabe?
Daqui quem sabe é o Leocardio.
*Tem alguém que ensina às crianças?
Não, não tem. Vai esquecê.
*O que deveria ser feito para que a Reserva tivesse progresso?
Eu acho que o negócio viu, que o índio precisava de uma ajuda, índio velhinho que não pode mais, tá doente, pra ter um pouquinho de ajuda., pra planta um pézinho de mandioca, de batata, essas coisa, né? Negócio de medicamento. Essa coisa tudo né? Eu pra mim, que nem eu, acho que é pra mim vantagem essas coisas. Que nem agora, ele sabe da lei. Aí, ó... da comunidade. A comunidade tem o gado aí, vendo o gado, não sei onde bota o dinheiro. ninguém sabe desse negócio. Da comunidade é pra todo mundo, não é só um que precisa, até tudo isso errado né?
... Tem o salário dele, enquanto que aqui nóis...
* O senhor acha que precisa haver uma mudança no rumo da aldeia?
É, mais não vai ter mais não. Eu acho que não vai ter mais jeito não, cada vez pior. Aluguel de invernada. Agora de pouco aconteceu com um amigo meu, que vinha vindo de fazenda lá de Avaí. Daqui até lá embaixo, é tudo gado dele, não sei quantas cabeça de gado que tem aí. E esse dinheiro que sai, pra onde vai esse dinheiro? É aí que eu fico danado... eu não quero comentá essas coisa não...
*O senhor acha que antigamente era melhor então?
Era melhor. Cada vez mais os índio foi aprendendo alguma coisinha. Que nem o senhor, o senhor tem alguma coisinha, tem outro que quer tirar do senhor, aí vai indo... A mesma coisa acontece aqui dentro. A mesma coisa.
*E a religião Seu Francisco? Como é a religião dos Guarani?
Tá passando mais pros crentes. Eu sou católico, eu acho que esse negócio, não tô desfazendo, eu acredito também nessas coisas, porque por Deus somos todos irmãos, que nem a senhora, que nem ele. Eu me acho feliz... que nem a senhora, que nem o senhor, se corta a mão sai sangue, sente dor, todo mundo. Eu acho que não tem nem com um, nem com outro, nóis somu irmão e irmã, somu tudo igual, tudo filho de Deus, pra mim o pessoal fala... é, o branco não sei o que...que branco... eu acho que somus tudo igual. Que nem por exemplo, quem nasceu aqui no Brasil, nóis somus brasileiros, somus tudo igualzinho., tem gente é que não sei o que... e que não gosta de índio, pra mim não tem nada disso. Pra mim não tem ninguém diferente, somus tudo igual, eu preciso do senhor, que precisa dele. Vamu serví ao outro, andá tudo direitinho. Pra mim eu acho que é melhor assim do que fulano não presta, ciclano não vale nada, pra que fazê isso? Porque o nosso corpo quando morre, é uma coisa só, não tem rico, não tem pobre.
*A religião dos pais do senhor, era a católica?
Tinha.
*O que faz um pajé?
O pajé... o que eu tô te dizendo... Porque tem que obedecê todo mundo. Porque tem amor em todo mundo. Não tem jovem, adulto, não tem nada., porque é todo mundo igual.
*O que o pajé faz na aldeia?

unesp

Faz religião, pede pra Deus pra não acontecê nada, pra dá saúde, tudo né? Dá um remédinho, uma coisinha... Eu acho, não sei se eu penso demais, sei lá... Eu fico sózinho aqui. Amanhã mesmo vai tê gente aqui em casa.
O senhor conhece as raízes? sabe utilizá-las?
Eu faço alguma coisinha.
Então o remédio usado pela família é feito pelo senhor? Quais as plantas que o senhor usa?
Planta do mato né.
E quem aprende com o senhor?
Ninguém. Eu e a muié é qui fazemu. Eu faço remédio pra bronquite, o médico não dá jeito não. Quando tava vindo essa paulista aqui, da COHAB, pegô assim, falou comigo e levou 5 litros pra São Paulo, né? O nosso remédio foi pará até no rio de Janeiro. Porque chegou lá eu avisei: olha esse remédio é quente. Esse negócio do gelado não pode tomá. Esse negócio do refrigerante então... chegou lá, descuidou, o rapazinho tomou o remédio e foi tomá refrigerante. Aí arruinou, o nosso remédio foi pará no Rio de Janeiro, no especialista e, disse: esse remédio é bom. Não foi esse remédio, nóis não temu esse remédio aqui.
*Por que não é ensinado as crianças, S. Francisco?
Ninguém qué aprendê.
E as mulheres não querem aprender?
Não interessam. Aí então quando tava trabalhando, aí então começou a colheita. Quando os homens foram embora, levaram mais 3 litros do remédio. Eu faço, mais creio em Deus, nosso pai do céu é poderoso, sem ser ele, quem vai dar jeito aqui na Terra? Então a gente tem que ter fé nele. Eu sou igual a vocêis tudo... eu como, eu bebo... café... eu não sou poderoso. O poderoso tá lá encima. Isso a gente tem que ver.

Obs. Entrevista realizada no dia 7 de Setembro de 1994, durante as comemorações do Dia do Índio na aldeia Guarani.

unesp

ENTREVISTA

(*Entrevistadora)

*Qual o seu nome?
Claudinei.
* Qual a sua função na aldeia?
Eu sou cacique dos Guarani.
*Os índios estão ultimamente envolvidos numa luta pela substituição do chefe de posto? O que está acontecendo?
O movimento começou aqui. O que se espera é uma reviravolta porque o povo Guarani é um povo esquecido. Os Terena sempre foram um povo mais privilegiado que nóis, né?
*Por quê?
Não sei, acho que porque são mais políticos, são mais chegados, mais abertos. O povo Guarani é muito fechado.
*E o que vocês estão pretendendo com o movimento?
Colocar um administrador que trabalhe mais em conjunto com os Guarani.
*O que você acha da participação dos índios? da atuação dos mais jovens?
Lá no litoral, ainda é bom. Lá pelo menos eles tem a religião, a cultura. Tem onze aldeias lá. Aqui perdemô tudo.
*Vocês tem contato com esses índios do litoral?
Não. Lá tem muito pouco índio.
*Porque você parou de estudar?
Parei porque casei, não deu mais.
*Você trabalha na aldeia. Qual a função de um cacique dentro da reserva?
Tô mais no cargo de assistência.
*O que você acha do futuro do jovem dentro da área da reserva?
Daqui pra frente, tem que partir pro estudo... seguir uma carreira, alguma coisa, porque o velho que nasceu aqui, vai morrer aqui.
*Você fala Guarani?
Mais ou menos, alguma coisa.
*O que você acha dos jovens aprenderem o Guarani?
Acho muito importante.
*Por que os mais jovens não absorveram a cultura Guarani?
Ficou dificil, porque os mais velhos não achou importante ensinar o mais novo. Acabou a união.
*Você pretende morar no litoral?
Não, o tipo de vida deles é muito diferente, alguns que vieram passear aqui, voltaram reclamando, é muito dificil, não consegue.
*O que você acha do relacionamento de vocês com o "branco"?
Bom, hoje nóis aqui praticamente não há mais nada de diferente. Discriminação é raro. Pra mim, branco, negro, tanto faz.
*O que está sendo produzido atualmente na reserva?
Agora tá mais pro gado.
*Você acha o projeto da introdução do gado viável?
Eu acho. Gado ou eucalipto, nós estamos tentando. nóis e o pessoal da FUNAI.
*Como é realizada a escolha do cacique?
É eleito pela comunidade.
*Não precisa ser descendente de cacique?
Não, é um representante.

unesp

*Por quanto tempo?
Depende, trabalhando bem vai longe, o meu pai trabalhou 15 anos.
*O que você acha do índio como um tutelado?
A tutela é, por exemplo, pra quando você vai fazer um empréstimo no banco, aí a FUNAI interfere.
*Se um índio quiser cultivar, como é feita a divisão da terra?
Ah! ele cultiva o que ele quiser.
*Independe do espaço do vizinho?
Não, não depende do espaco do vizinho. É comunitário.
*Existe trabalho comunitário?
Esse ano não.
*Como é foi estabelecido o contrato sobre o cultivo da mandioca na aldeia?
Nós plantamos e uma porcentagem é nossa. Depois da colheita é plantado o capim, para não estragar o solo.
Você acha viável esse projeto?
Ah! pelo menos o pessoal não fica parado. Se não tivesse a indústria aqui dentro, o pessoal hoje, taria dificil.
*E as sementes, quem fornece?
Esse ano a FUNAI não forneceu.
*Vocês tem gado?
Tem. O leite é dividido, quem tem mais criança recebe mais, quem tem menos, recebe menos.
*Como a comunidade se reuniu para pedir a mudança de chefe de posto?
A comunidade não se reuniu, foi só as lideranças.
*A comunidade está sabendo das reivindicações das lideranças?
Sabe, eles sabem, mas foi só as lideranças. Fomos em dois de cada aldeia. Desde dezembro está acontecendo as reuniões pra pedir a saída deles. Os Terena não queriam aceitar a saída dele, então nóis nos reunimos pra pedir a saída deles.
*Os Terena são maioria dentro dessa reserva?
Os Guarani são maioria, só tem Terena nessa reserva, aqui eles são mais. Nóis vamu agora na segunda feira levar a proposta pra eles, nóis aceitamos o presidente da FUNAI, mais nóis vamu fazê o trabalho com ele, que ele trabaie da nossa maneira ou nóis não aceita o presidente e invade a Delegacia.
*Como vocês entraram em contato com os índios do litoral?
Através de rádio, né.
*E vocês se encontram nas aldeias?
A gente talvez vá pra lá, porque lá tem o presidente do conselho que é um índio também.

OBS. Entrevista interrompida pela chegada de visitas para o cacique.

Entrevista realizada no mês de março de 1993, anteriomente a invasão da sede da FUNAI em Bauru, ocorrida nesse mesmo mês.

unesp

ENTREVISTA

(*entrevistadora)

* Qual o seu nome?
Ovídio Lipu.
* Qual a sua função dentro na aldeia?
Eu sou chefe de posto.
*O que é uma reserva?
É uma área onde situam os índios, por exemplo, as comunidades aqui são bem assim, aqui nós somos muito unidos, então é o lugar onde aqui vivem os índios, trabalham aqui. As pessoas aqui trabalham fora, eles retornam, então não tem aquilo de trabalhar fora e não retornar mais. Eles trabalham aqui dentro da reserva e... é uma coisa bem organizada.
*Você é Terena?
Sim, eu sou Terena.
*Como é a relação entre os Guarani e os Terena?
Bom ali, pra nós aqui é uma coisa assim, como se não tivesse divisão. Porque a área aqui é dividida, mas a amizade é a mesma, porque a gente consideramos um ao outo né? porque apesar que a raça ser diferente. Eles são Guarani e a gente Terena, mas a forma assim de ser índio é a mesma.
*Existe união, casamentos entre os Guarani e os Terena?
Existe, existe, quem quiser casar com Guarani casa, quem quiser casar com Terena, casa, fica a mesma união.
*Você é chefe de posto? Como você assumiu esse cargo?
Sim, eu sou chefe administrativo. Bom, quando eu iniciei, a sete anos, eu fui escolhido pela comunidade, fui nomeado, fui levado a conhecimento do presidente e estou aqui com eles, trabalhando a 7 anos, mas antes eu trabalhava com enfermagem, trabalhava no setor de saúde. Como chefe administrativo vou completar 2 anos agora em julho. Agora com esse trabalho, durante esse trabalho que a gente vem desenvolvendo, no setor de saúde, administração, eles viram que está sendo interessante pra eles, sendo que eu - o próprio índio - eu estou levando assim é união, que estou fazendo a eles pra chegarem aonde querem. Então na há problema. Então a gente tá levando um trabalho de acordo que eles podem ser feito com eles, né? Porque eu não posso fazer um serviço que não agrada. Então estamos aqui, apenas somos funcionários da FUNAI então nós tem, a obrigação nossa é unir os índios, não desunir os índios. Justamente com os índios que vão estudar em Avaí, então isso a gente tá sempre comentando pra não criar problema porque ele no futuro vai chegar aonde estou agora, porque é qualquer um que chega a uma altura pra depois subir. Mas com a força da comunidade, ele pode ser encaixado em alguma coisa, por exemplo, aqui não existe professora, a professora é de Avaí. Mas se houvesse um índio, uma índia formada até que daria aula aqui, até a 4ª série, depois é encaminhado a Avaí. Podia dar aula no próprio idioma. Isto então, com isto, a gente está levando, tem que aproveitar porque tem que ser aproveitado no futuro.
*Você acha que os índios que estão saindo da reserva para estudar, é intenção deles voltar à reserva ou eles vão procurar trabalho na cidade?
Bom, da forma que nós estamos sendo unidos agora, eu acho que eles pretendem trabalhar por aqui mesmo.
*Você vê o futuro da reserva com os próprios índios mantendo a reserva?
Isto, é que a gente sempre comenta é que há muitos alunos, muitos jovens novos, né? Quer dizer que já sabe lutar, o que é direito deles, porque mais tarde a gente vai envelhecendo, sem informação a eles, então fica difícil. Como eles vão ter condição de tocá pra frente? Então isso que eles tem que vê.
*E a cultura Terena. Quais as características da cultura Terena que são mantidas entre vocês?
Bom, a cultura é uma coisa assim que nós não esquecemos até hoje, é a dança do bate-pau. Continua. É todo ano. Nunca vai acabá.

unesp

*E o idioma?
Tem índio novo que está aprendendo.
*Como eles estão aprendendo?
Eles aprendem com os pais.
*Os pais usam o idioma aqui dentro?
Usam. Eles passam, como eu, eu tenho duas filhinhas, né? como a minha mãe - elas são criadas pela minha mãe, porque eu casei, nos separamos, não deu certo. Eu casei com uma índia Guarani e não deu certo - e essas duas crianças, elas tem duas misturas: índia Guarani e índia Terena. A minha mãe ensina a língua, o idioma Terena. Comigo já aprendem um pouquinho de português e com os avós aprende a língua dos Guarani.
*Essa situação é comum na aldeia toda? Todos os pais falam Terena ou Guarani?
Não, não. Os Guarani estão tendo problemas com a língua, eles estão deixando, estão esquecendo de falar... Quanto a nós estamos, a gente tá dando continuidade.
*E a religião dos Terena?
Bom aqui os índios são católicos, são bem católicos.
*A religião dos Terena de anteriormente, não é preservada?
A de antes eu já não sei contar porque a gente é novo, a gente já não sabe informar. Quem dava essas informações pra mim era o finado meu avô, mas ele já é falecido, ele é quem contava essas histórias, agora já não tem mais. Já esquecemos, já.
*O que vocês estão planejando em termos de futuro pra aldeia e para os seus moradores?
Para o futuro o que nós estamos pensando é, os índios se une mais, ter progresso né? Com essas crianças que estão estudando a gente vai mostrando aquilo que a gente não quer que aconteça, eu repito, a desunião. De acordo que estamos junto, apesar que existe uma divisão, nós levamos assim uma amizade, isso não tem problema.
*E quanto ao aspecto econômico da aldeia? Existe algum projeto para a aldeia?
Esse negócio de projeto nós estamos criando, um projeto da própria comunidade, então o que a gente arrecada, o que o pessoal que pode, tendo assim condições de dar continuidade ao projeto, isso sempre vai tê.
*Em relação a tutela. O que você acha da tutela?
É do índio ser tutelado? Na minha opinião, não é que a gente está falando da FUNAI, eu acho que o que a gente vê, o que a gente sente, não só o que eu sente, mas o que a comunidade sente. Nós estamos aqui, tocando 2 anos, sem ajuda, sem recurso. Então o recurso tá saindo da própria comunidade. Quanto isso de tutela, a gente e como coisa assim, como essa que tá acontecendo agora, vocês tão vendo os movimentos, vocês tão acompanhando né?, então com isso a gente ficaria contente de isolá. Isso não importava, a gente ía caí fora, porque uma vez que a gente tá mantendo sózinho, tá tocando sózinho, a gente não há, não precisa mais, não vê necessidade. A questão assim da área da saúde, a enfermeira está acompanhando, ela tem assim, amizade com os médicos, aqui em Avaí, em Duartina, em Bauru, Botucatu. Então é uma coisa assim que isso não há problema na questão da saúde. A questão assim, de administrar, apesar que a gente é funcionário, a gente estamos aqui pra orientá, pra acompanhar o trabalho... Então a gente estamos assim trabalhando em união, junto com a comunidade, então quanto a isso a gente não preocupava, porque vai ser o trabalho de índio com índio , sem interferência dos funcionários da FUNAI, que ficam aí na regional de Bauru. Então o que eles acharam desse problema que está acontecendo lá, eles se reuniram né? Três noites, discutiram de que forma ia ser feito, se é como achava de acordo, o índio ser tutelado. Tem uns que falaram que o índio deveria tocar independência da FUNAI. Então, uma vez que a FUNAI não tem recursos, não ajuda mais a 2 anos, como você vê aqui, não tem viatura da FUNAI. Nós tem caminhão aqui, é da comunidade, nós tem fosquinha, é meu, mas com esses veículos que nós temos aqui, nós estamos mantendo eles com o trabalho, então a gente tem carro na verdade, a gente é funcionário, o carro é meu, mas isso dou a serviço, uma vez que o caminhão é grande, levando um índio pra fazê consulta não é justo, né? porque tem que aproveitar mais, economizar mais o veículo. Então uma vez que tenho o carro, ele trabalha como se estivesse atendendo na área de saúde, isso nós nunca negamos.

unesp

Quanto ao preconceito em relação aos jovens índios, isso a gente sempre aconselha, é bom ter relacionamento lá fora desde que eles saibam se cuidar, porque ali existe muita coisa, muita malandragem, drogas então, isso eles tem que ter muito cuidado. Isso a gente sempre reúne os alunos aqui, as mocinhas, os moços, pra ter muito cuidado, com a relação com as pessoas lá de fora porque uma vez aqui não existe, porque se a gente notar que tem um aluno que está frequentando alguma coisa que não presta ele é justificado, ele não é considerado uma coisa assim, pra ficá aqui dentro. Agora quanto ao relacionamento, a um bom relacionamento entre os brancos, em forma assim de ajuda, de ensinamento, tem que aproveitar e tem que aprender o que existe lá fora de bom, não de ruim.
*Na sua opinião os índios que estão na reserva pretendem continuar a mantê-la através da prática da agricultura ou com um outro projeto?
Eles acham, eles sempre comentam que eles querem manter a área sempre, a reserva e em forma de agricultura, de trabalho, eles acham bom porque antes eles trabalhavam fora, muitos deles passavam dificuldades antes, trabalhando nas fazendas, agora aqui existe um pouco de trabalho, então eles estão mantendo, então com isso eles estão aprendendo também, trabalhar aqui dentro.
*O que é plantado na área da reserva?
De tudo, milho, feijão, mandioca, batata, enfim, de tudo... banana.
*A produção é comunitária?
Não é individual, cada um tem a sua rocinha. Agora, comunitário nós vamos forma agora, na segunda feira. Planta de feijão e de eucalipto também.
*E o projeto da indústria Deusa? você o considera um projeto viável?
É, ele é uma coisa que está sendo bem aproveitado, porque está dando serviço ao índio, e tá cultivando a terra também. O que a gente pede pra firma, vamos supor, que a gente pede um pedaço de área pra lavoura, eles mesmos, a firma, faz pra gente, faz para o índio. então acho que é uma forma dos índios pra trabalha lá, uma vez que não existe serviço lá fora, vocês sabem da dificuldade não é?
*E o projeto da criação de gado?
A gente temos a criação de gado. A Deusa vai deixando a terra, que ela vai entregando pra gente, a gente vai aumentando a criação de gado.
*Os índios que trabalham para a indústria Deusa são registrados? Como são realizados os pagamentos?
Eles recebem, a própria firma paga.
*A FUNAI não faz a intermediação?
Não, não. É um negócio entre o índio e a firma. E índio mesmo, a comunidade inteira.
*Então já existe quase que uma independência em relação a FUNAI?
Está tendo, enquanto isso não vê a nossa preocupação.
*Está melhorando?
A comunidade inteira acha isso. Outra questão que parece que vai definir na segunda feira, porque se não definisse logo, a gente ia fazê isso, a gente ia isola. Os servidores da FUNAI, que são funcionários da FUNAI não haveria mais permissão aqui dentro da área, não. E nós como funcionários, a gente não teria mais condição de ir até lá em Bauru, e os funcionários de lá também não teriam condição de vir até aqui. Mas parece que vai normalizar, esperamos até segunda feira.
*No Dia do Índio vai haver uma comemoração aqui na reserva, quem a organiza?
É nós mesmos.
*A festa é religiosa?
É a dança né?, uma forma de manter a cultura, porque todo ano a gente faz né? Os jovens vão vendo, vão tendo uma noção né? É, aprende alguma coisa diferente né? O objetivo é manter a cultura do índio. Por exemplo, eu não falava o português, já tinha 13 anos e não falava, porque a minha mãe não fala o português e o meu pai também, muito pouco. Então, com isso eu tinha medo introsamento com o branco, porque eu vendo os branco assim quando falavam português, parece que estavam falando de mim. O meu relacionamento com a escola era bem distante, então com isso eles me pegaram... eu fui aprendendo, fui

unesp

aprendendo... Com 13 anos de idade, então com isso eu fui desenvolvendo, eu não sabia falar português, eu aprendi com mais de 14 anos.
*De onde vieram seus pais?
Do Mato Grosso do Sul.
*Eles diziam o porque de vocês terem vindo pra cá?
Bom eu acho que... a história que ela conta pra gente, é uma coisa assim que teve que trazer os índios Terena, porque seria vendido essa área, uma vez que uma vez que os Guarani ocupavam essa área, tinha uma época que os Guarani estavam morrendo por causa de uma doença, então tava havendo uma briga, então eles já estavam abandonando essa área aqui da reserva, como o Marechal Rondon achou que tinha que trazer os Terena do Mato Grosso, a minha mãe aproveitou porque tinha 4 irmãos dela que vieram para essa aldeia, então com isso minha mãe aproveitou a carona e veio até aqui, parou até aqui e não retornou mais e nós conseguimos morar aqui. Então nesses anos, ela não retornou e nós conseguimos morar aqui.
*Quantas famílias vieram?
Eu não sei quantas vieram, não me lembro, porque tinha que vir muitas famílias pra não ser abandonado a área, porque essa área era dos Guarani, mas como eles ia abandoná, os índios Terena teve força de recuperá, de segurá a área.
*Você sabe como essa área foi criada?
Não sei muito bem não.
*Porque ela recebeu esse nome?
Bom, antes era capitão Iacri, depois acho que foi passando aí, passou o nome pra Araribá, faz pouco tempo que mudou, acho que foi em 1988 que mudou,. agora é Copenuti.
*Por que essa mudança?
Porque teve que crir duas reservas. Porque aqui era uma área só, o chefe do posto era um só, trouxe uma divisão porque tinha que criar um posto, por causa da divisão entre os índios Guarani e Terena, por isso que houve a troca de nome, aí criou Copenuti, aí criou o posto de Nimuendaju que é dos Guarani, aí teve que assim um chefe lá uma vez que criaram o nome, e também uma enfermeira.
Então hoje não existe mais Araribá?
Não, hoje é Copenuti. E o que vem a ser Copenuti? Ser uma índia, a primeira índia que existiu no Brasil. Essa língua é Terena, não é português.
*E Nimuendaju?
Nimuendaju... parece que é o nome de um cacique Guarani. Então cada tribo tem a sua história.
E Araribá?
Araribá, dizem que passa um rio, aqui dentro, uma vez que ele corta a área no meio da aldeia, eles puseram o nome de Araribá.
*Você desconhece o significado da palavra?
As pessoas que vem, os índios, os funcionários que vieram pra cá, tomaram a água e, é uma lembrança e nunca mais esquecem da aldeia Araribá. A história que eles contam é essa.
*Você percebe entre os jovens algum problema de adaptação, de aceitação na sociedade dos chamados "brancos"?
Uma vez eu estava assim num lugar almoçando, com o Mário que é vereador, ele foi comigo né e a gente estava almoçando num lugarzinho, lá em Avaí mesmo. E nós sentamos, mas como o Mário já tinha almoçado, era quase uma hora, aí logo em seguida o delegado de Avaí, que era de Bauru começou a falar de negócio de índio, eu não sei, porque eu estava ao lado, onde eles estavam querendo jogar ponto, com relação ao índio. Bom, mas o jeito deles anda, os índios Guarani é completamente diferente, o jeito de vestir é muito simples, mas os índios Terena é bem diferente, eles andam bem arrumado, bebem mais, é uma coisa assim que um limite, não exageram na parte da bebida, sempre combate essa parte também, que não pode exagerar muito. Os Guarani não, eles ficam a vontade, eles fazem o que eles qué. Acho que isso que ele viu no Guarani, então acho que ele acha que os índio é tudo igual mas é completamente diferente. Então quando começou a falar, eu falei moço, eu nem

unesp

sabia que era advogado, ele tava de gravata, bonitinho, e o Mario me deixou, ele foi até a Caixa Econômica, aí, quando o Mário chegou, eu disse: Mário você nem sabe o que aconteceu, eu discute com um moço aí, que era o delegado de Avaí, então eu falei assim: bom, mesmo que você está falando sobre problema de índio, eu falei pra ele, eu também sou índio, eu falei assim, eu trabalho na administração, eu sou chefe de posto quase um ano eu sei bem o que é índio, eu sei que os índios não são todos iguais... agora enquanto a minha relação, isso você me vê aqui do jeitinho que eu sou, a mesma coisa que você usa eu também uso, eu acho que cada tribo de índio tem a sua simplicidade, tem uns que se arrumam, tem uns que não se arrumam, então cada um tem o seu jeito. Tem uns que exageram na bebida, enquanto isso, lá na minha aldeia não existe isso aí e os índios que moram lá na minha aldeia, eles trabalham, trabalham de segunda a sábado. Agora aqueles índios, que você viu, porque eu já sabia que os índios Guarani ia todo dia na prefeitura pedir não se o que, pedir comida, aquele monte de coisa, né? Próxima vez que você vê índio na rua, você pergunta que tribo é, se for Terena você me fala, você me conta, porque eu vou te dar o endereço, você me procura lá na aldeia, porque eu tô lá de aguardando.

*Por que os Guarani pedem?

É porque eles não são unidos, eles são desunidos. enquanto os índio Terena estão unidos, lá eles estão desunidos. Falta de um profissional como a gente que trabalhando ao lado orienta, agrupa mais. Lá não existe, apesar que lá existe um chefe de posto (que é o tio do Edmilson, então o que falta é um profissional fazê eles entende o que é união. Se trabalhar com união você tem força com a comunidade inteira. Então o que falta é isso, o que vem a ser os próprios índios, eles não tem como se manter, eles não procuram trabalho, eles vivem solto, porque o que falta é orientação e conselho, porque o índio precisa muito de conselho e orientação, porque eles são muito fracos, eles tem a idéia muito fraca e, quando eles querem alguma coisa é aquilo mesmo, quando eles pedem alguma coisa você tem que dar porque se você não dá ele persegue. O índio é assim, por isso tem esse problema na aldeia dos Guarani. Na força de união, conseguimos o trator, o caminhão, a casa, o gado, conseguimos poço artesiano, conseguimos de tudo, que era preciso para a comunidade, mas o que veio trazer tudo isso aí é a união. O ponto que nós chegamos aqui é a união. Isso a gente debate muito entre os índios que chega aqui de outro reserva, que sem união a gente não cresce.

*Quem são esses índios que chegam? por que veem para cá?

São apenas visitas, não ficam aqui, eles pedem orientação de como chegar no ponto que chegamos.

*Quantas grupos Terena existem dentro do Estado de São Paulo?

Nós temos essa aqui, tem 70 né? mais lá na aldeia de Icatu, em Braúna. São duas aldeias no Estado de São Paulo. Lá eles são Terena e Kaingang, duas tribos diferentes, mas uma aldeia só. A reserva é um pouco menos que aqui.

*Qual a área dessa reserva?

Não me lembro a área total.

Entrevista realizda no Mês de abril de 1994.

unesp

ENTREVISTA

(*entrevistadora)

*Qual o seu nome?
Rosineide.
*Qual a sua idade?
Tenho 22 anos.
*Qual a situação dos jovens dentro da reserva?
Agora que o pessoal tá começando a sair pra fora pra estudar, quer dizer que é agora que está melhorando. Antes não tinha recurso pra sair pra estudar. Tinha que fazer até a 4ª série e parar, agora tem mais apoio da Prefeitura.
*Na sua opinião, os jovens que estão estudando, após formados, atuarão dentro da reserva?
Por exemplo, eu pretendo ter uma profissão e trabalhar dentro da aldeia. Tem uns que saem trabalham lá fora e lá ficam.
*Qual a série que você cursa?
É o segundo colegial.
*Qual a profissão pela qual fez escolha?
Enfermagem, aqui dentro eu queria fazer enfermagem.
*E você atuaria na reserva?
É, aqui dentro. Se não for aqui, em outras áreas também.
*O que é necessário para a reserva ?
Muita coisa, sei lá... acho que tem que ter mais recursos. Por enquanto parece que tá indo, né?
*Você acha que o jovem aqui dentro é bem informado?
Mais ou menos, não é todos. Tem alguns que tem vontade de participar.
*vocês se reúnem para as discussões?
Não, aí é com o mais velho.
*Você esteve presente a ECO, o que achou da participação dos índios no evento?
Eu acho que foi muito importante pro índio, quer dizer que o índio foi lembrado. Eu acho que isso é muito importante pra nós. Não foram só os homens, as mulheres também falaram... falaram muita coisa, muito bom... Foi uma participação muito boa pra nós.
E o intercâmbio que existiu entre as várias tribos?
Nós tivemos contatos com quase todos os países que participaram, a gente pode conhecer como é a vida deles lá... é muito diferente da nossa... quer dizer a gente tá bem pra baixo mesmo em vista deles, né?
*Em relação a quê?
A tudo... É muito diferente, deu pra perceber. Os das Filipinas, que eles é mais ou menos do nosso nível. Do Xingu, primeira vez que eu pude conversar com eles.
*Quais as informações que você recebeu a respeito da cultura de seus antepassados?
Ah! da cultura, o que nós temos é a língua, a nossa dança.
*Você fala Terena?
Mais ou menos.
*Quem está lhe ensinando?
Meu pai, minha avó. De vez em quando eu falo com os mais velhos, eles não entendem bem o português, então a gente tem que falar.
*Qual o objetivo da festa do Dia do Índio?
Comemoração pra não esquecer do dia, só isso.

Entrevista realizada durante a comemoração do Dia do Indio na aldeia Terena, mês de abril de 1994.

unesp

ENTREVISTA

(*entrevistadora)
** tradutor

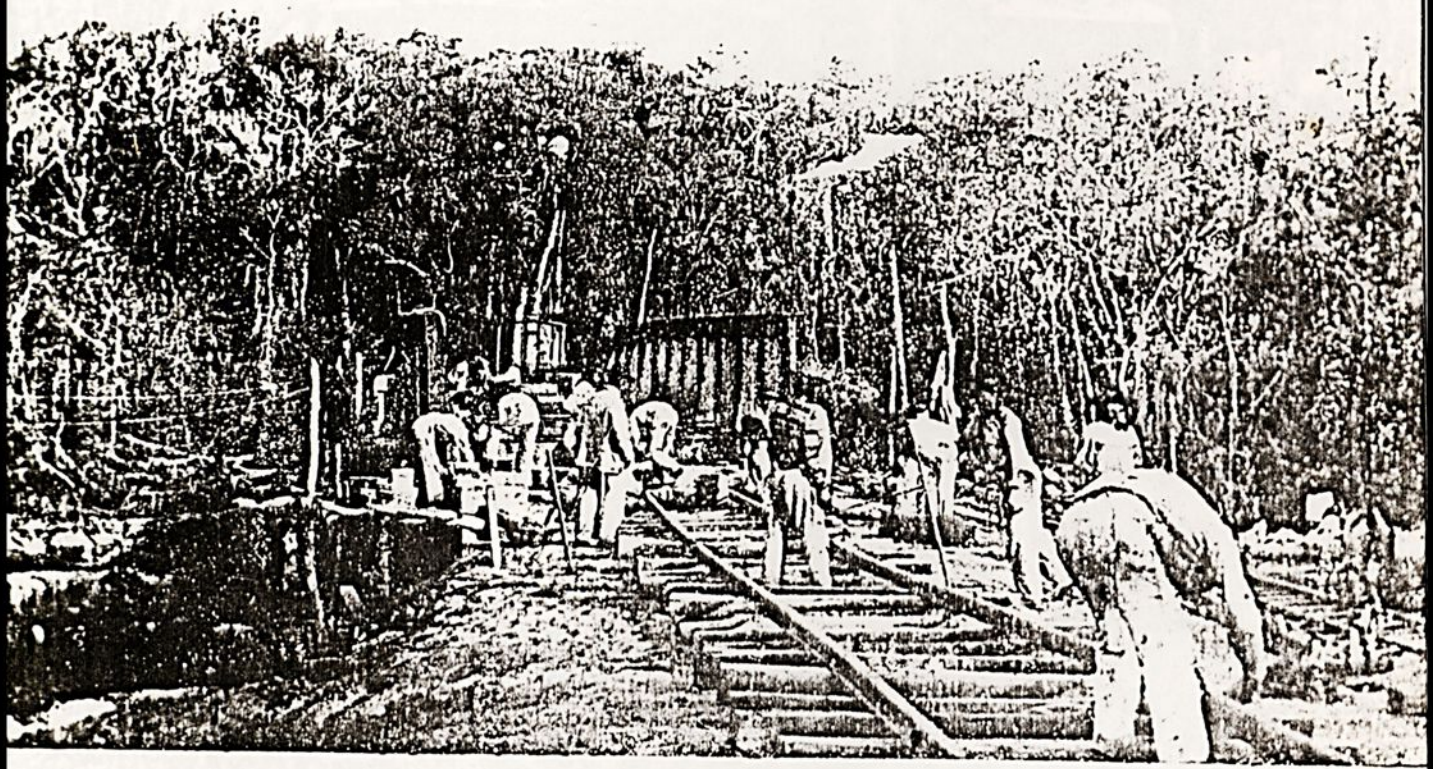
*Qual o nome do Senhor?
(Pergunta sem resposta. O filho informa sobre a pouca audição por parte do seu pai que está sendo entrevistado, oferecendo-se para traduzir a conversa para a língua terena).
*O senhor nasceu aqui nessa reserva?
Não, nasci no Mato Grosso.
*Quando o senhor veio pra cá?
Em 1930, o conde Nicolau que trouxe a gente pra cá. Veio 30 famílias do Mato Grosso.
*De qual lugar do Mato Grosso?
De Bananal.
*O senhor veio com os seus pais?
Vim, com a família, minha mãe, primos, cheguemos aqui.
*Como era a reserva quando o senhor chegou?
Era muito diferente. Aqui era só mata virgem.
*Como eram as casas?
Eram de tábua, coberta de tábua.
**Não era de capim?
Não, não era. Da mata a gente tirava a madeira.
*O senhor participou da Revolução de 1932, né?
É fui. Tinha gado mais era pouco, porque antigamente o índio não tinha direito de trabalhar pra fora da área, só pra nossa conta. Todo sábado a gente matava boi.
*O que o senhor acha do índio sair pra trabalhar fora da reserva?
Eu acha, já que o índio tem terra, trabaiá pra ele, dá mais vantagem, plantando mandioca, arroz, feijão... Era gostoso no início, tinha mais ajuda. O índio trabaiava pra criar o filho, pra criar o neto, né?
*O senhor disse pra gente, que no começo o chefe judiava de vocês.
Chefe branco. E foi ele que tirava a madeira. Se o índio vai reclamá ele não é escutado.
**Naquele tempo o índio não podia chegá na sede.
*O que o senhor acha da reserva hoje?
A gente trabaia pra fora, não ganha mesmo. Imagine a gente trabaiando pra gente mesmo, a gente planta de tudo né? Na colheita, a gente coie o feijão, cói milho, algodão. Naquele tempo faltava algodão, né? Cói amendoim. Hoje vai pra fora né? Hoje só planta...
*E a FUNAI?
A FUNAI parou, antes tinha verba pro índio. Verba cortado hoje... A turma que veio comigo, que salvô foi eu.
*E da gripe espanhola o senhor lembra?
Fala a verdade pra senhora, da turma que veio, salvo eu e o outro irmão meu, os outros já morreu.
*E as máquinas que estavam aqui, pra onde foram?
O que levou a máquina daqui, foi o ... como é que se chama? O Itamar, levô pra Minas Gerais. Aqui tinha ferraria, tinha de tudo aqui, pegou e levou pra lá.
*Por quê?
Diz que precisavam mais lá, então levaram...
*E a cultura Terena, está sendo preservada?
**Agora... o que restou foi eu e meus filhos. Tudo sabe falar a língua nossa, nosso idioma. A mãe que ensinou, sabia falar em português.
* E quanto a religião?

unesp

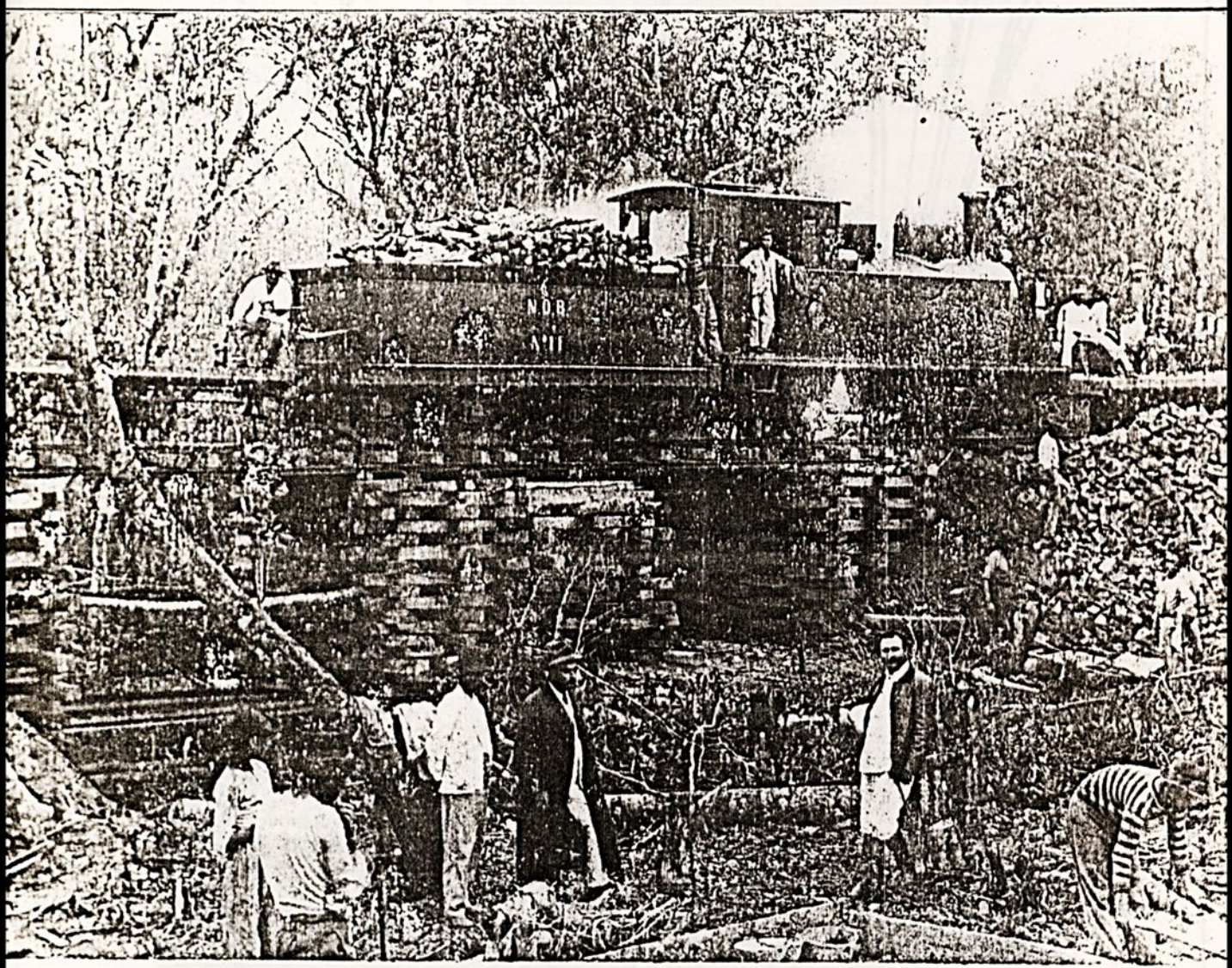
Aqui não tinha igreja, não tinha nada. Eu não sei mais explicar isso aí, agora eu só sou do padre.
**Antigamente, nóis Terena tinha uma religião - batê purunga... A religiao dele era isso aí e, curava criança doente... antigamente não ia no médico.
*Quem fazia os remédios?
Antigamente trazia o doente, hoje em dia, já tá tão criado com o branco mesmo né? Ninguém usa. geralmente você chega num território de uma raça aí e pergunta como se faz, como era, talvez nem conta mais a história direito e como o meu pai, é pessoa antiga, muito daqueles tempo que ele pudesse contá agora porque ele já tá findando, ele já não tá achando jeito de explica porque evoluiu bastante. Se vê agora, pai já não senta mais com o filho, já não senta junto como era antigamente que falava: óia meu filho, se tem que aprendê idioma, não pode esquecê da tua tradição. Hoje não, já acabou tudo isso aí, não existe mais. Então eles acham que negócio de português tá na frente deles. então vamu segui aquele lá né? Então é isso aí, cabô com tudo.
Você acredita que haja uma forma de preservar a cultura de vocês?
Eu achava importante porque segurava mais a nossa terra né? Nós temos essa terra por causa disso, nossa linguagem, nossa tradição. Se nós começa com linguagem muito dificil, português, essa coisa assim, então governo vai falá: bom já não vou mexê mais na parte dele, porque já faiz mais parte de português, já não são índio mais, nóis já não são mais considerado como índio.
Antigamente você chegava num território, aí se tinha que tá acompanhado, se ia conversá com o cacique ou com o pajé, aí explicava mais direito o que ele tá dizendo aí né? Eu acho de acordo com ele também, apesar de que sou filho dele, nunca me explicou como era antigamente, quem gostava muito de explica pra gente era minha mãe. Minha mãe sentava com nóis e explicava: óia meu filho isso passa assim... nossa regra de trabalho é assim...
*Você lembra as regras de trabalho?
**Não lembro minha filha, porque minha mãe faleceu eu tava com a idade de 5 anos, então pouco tempo eu conheci ela. Se eu tivesse conhecido mais tempo, desde pequenininho. Tá certo, eu fui criado com ela, então explicava, mais eu não entendia. O trabalho antigamente ninguém trabalhava pra fora, cada um plantava mandioca milho, feijão, principalmente mandioca e milho... tem muitas coisas que a gente come com eles, branco fala bola de água, nóis fala diferente, hoje ninguém conhece isso. Tinha o biju também, o milho torrado come com sal, hoje ninguém usa.
**Tava falado de negócio de médico, nóis não fumo criado no médico, eu pessoalmente já tô com 45 anos, agora que tô conhecendo remédio, antes era tudo raiz. A minha mãe, ela sabia fazê isso. Meu pai também sabe de remédio.
*E sobre a religião, o que você lembra?
Então a religião meu antigamente era assim: tinha muita festa, hoje, aqui não tem.
*O queo senhor acha da reserva hoje?
A reserva tá muito mudada.
*Quais os principais problemas da reserva?
Ah! o problema é o dinheiro. Hoje preocupa muito com o trabalho, com negócio do dinheiro, tudo isso... antigamente não. Se eu fosse um índio que vivesse na reserva eu ia vivê um índio assim... hoje se preocupa muito...

Entrevista realizada no mês de abril de 1994.

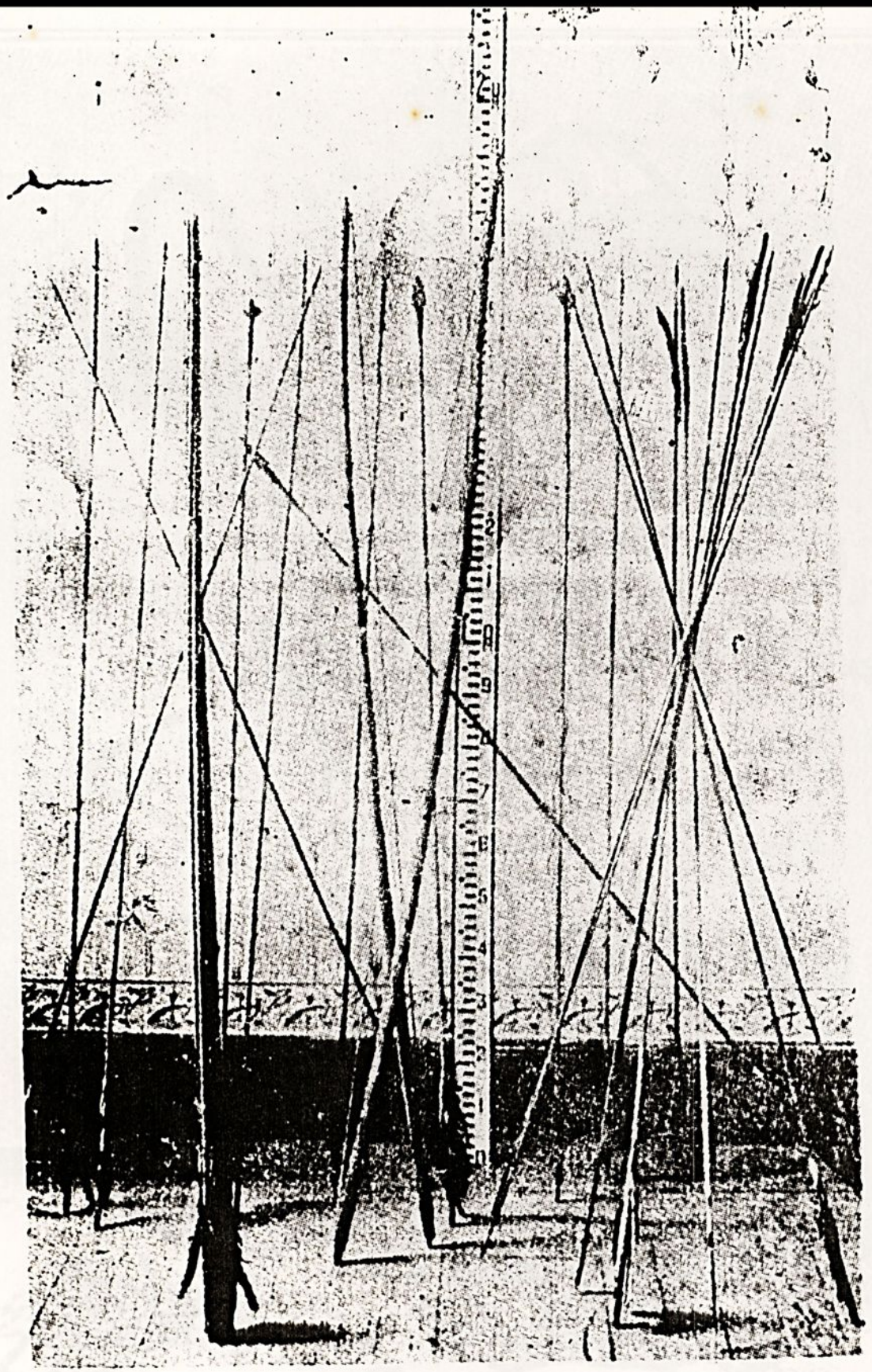
unesp



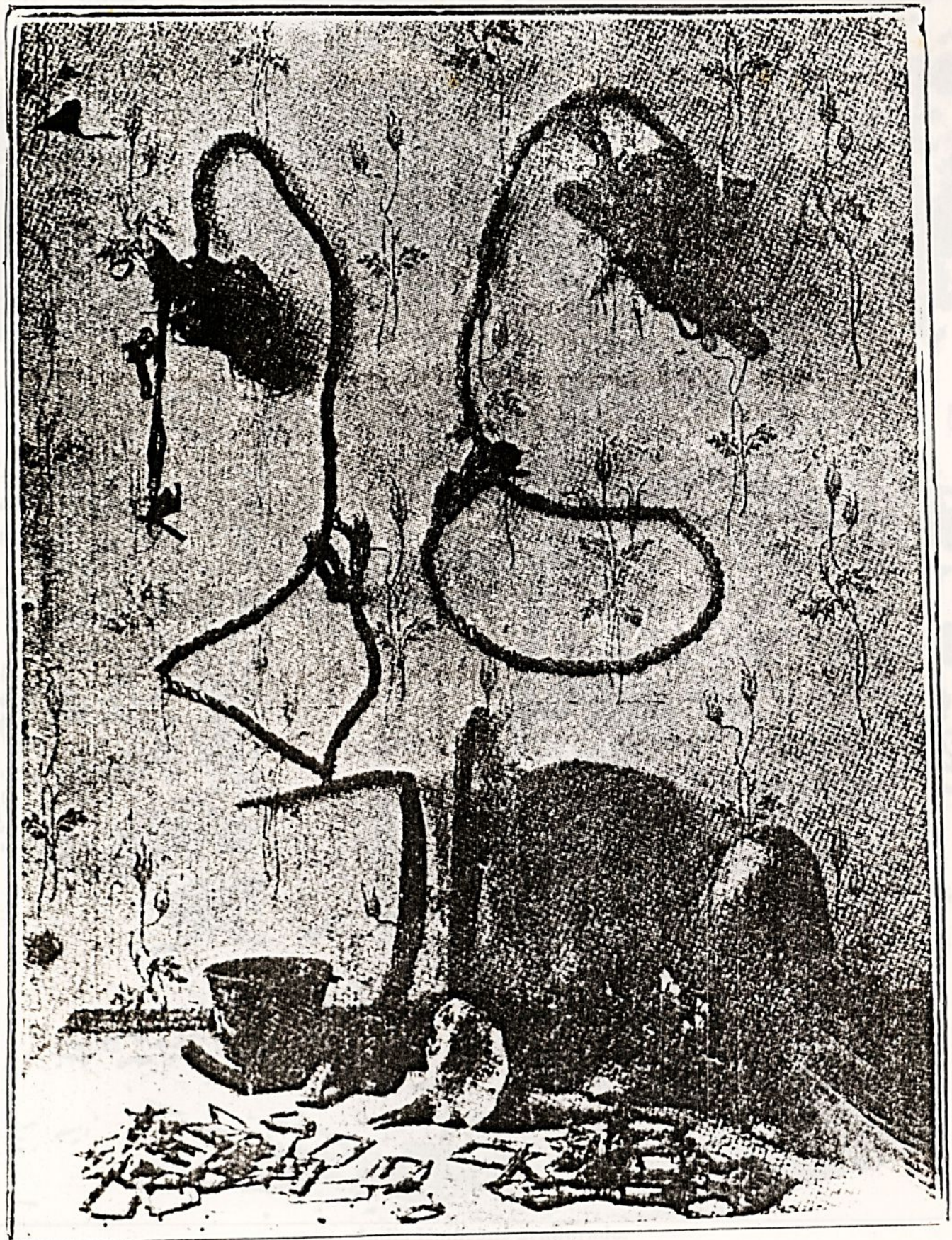
Construção da Estrada de Ferro NOB (Noroeste do Brasil) em território Kaingang.



Montagem de dormentes para a construção da ponte sobre o rio Batalha.



Armas de Guerra dos índios Kaingang.



Utensílios dos índios Kaingang.

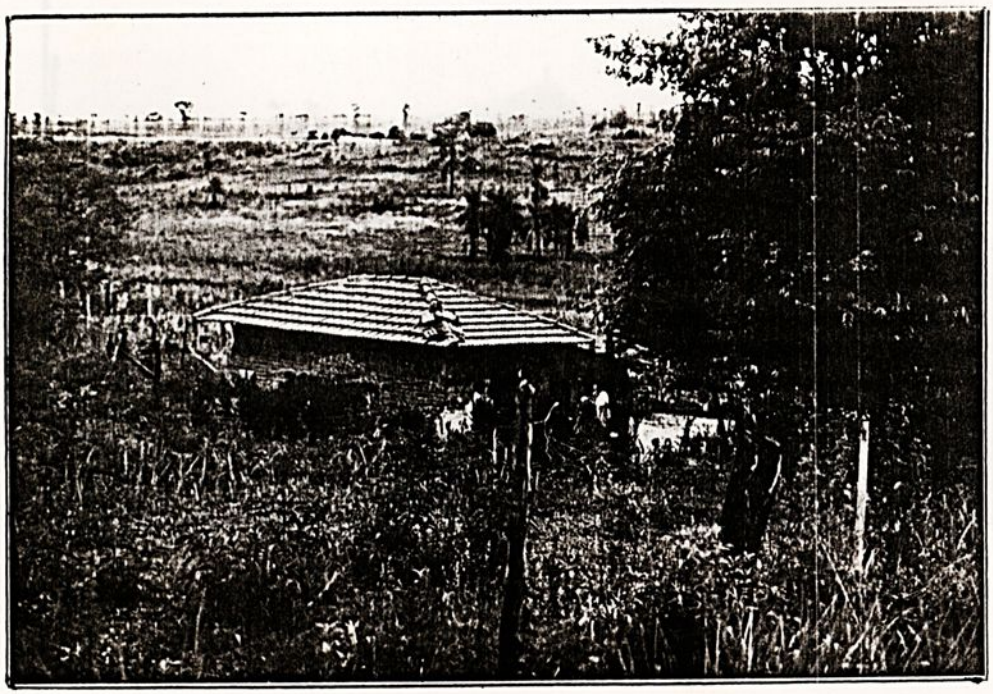


Índio Kaingang aculturado.

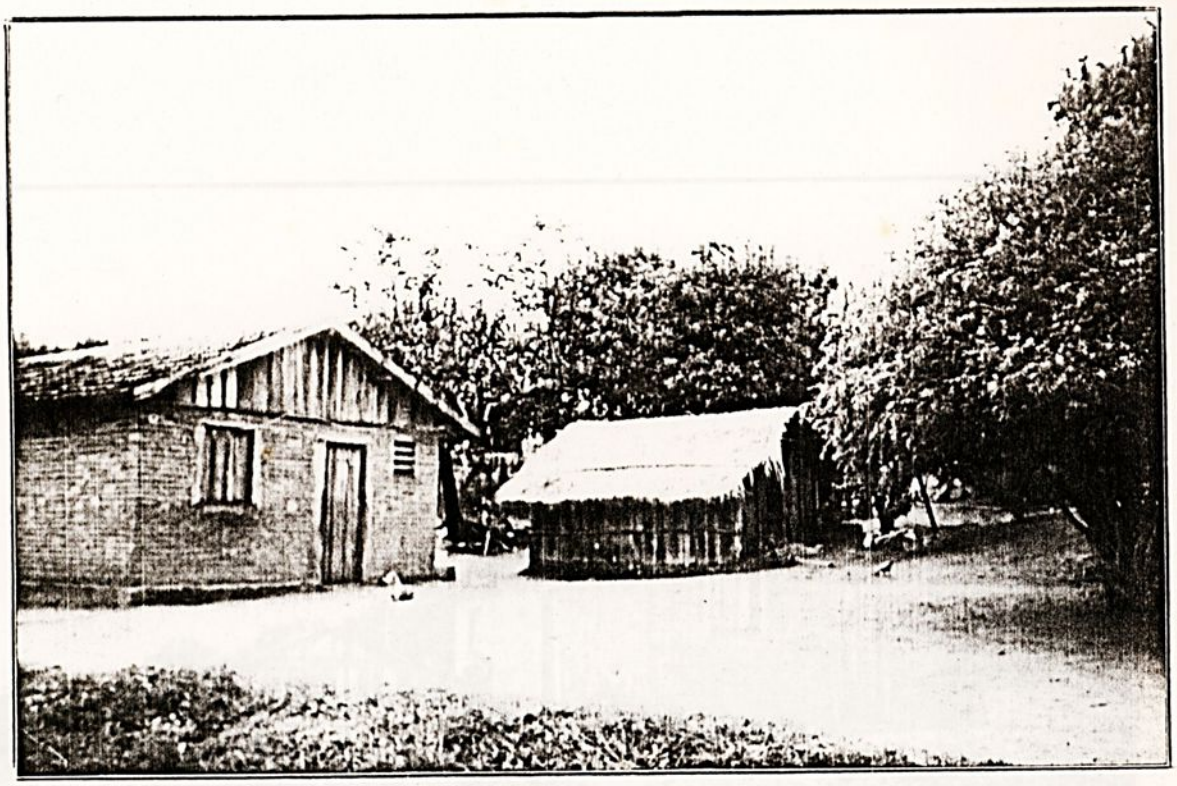
N.º 579
BIBLIOTECA - UNESP
CAMPUS DE BAURU



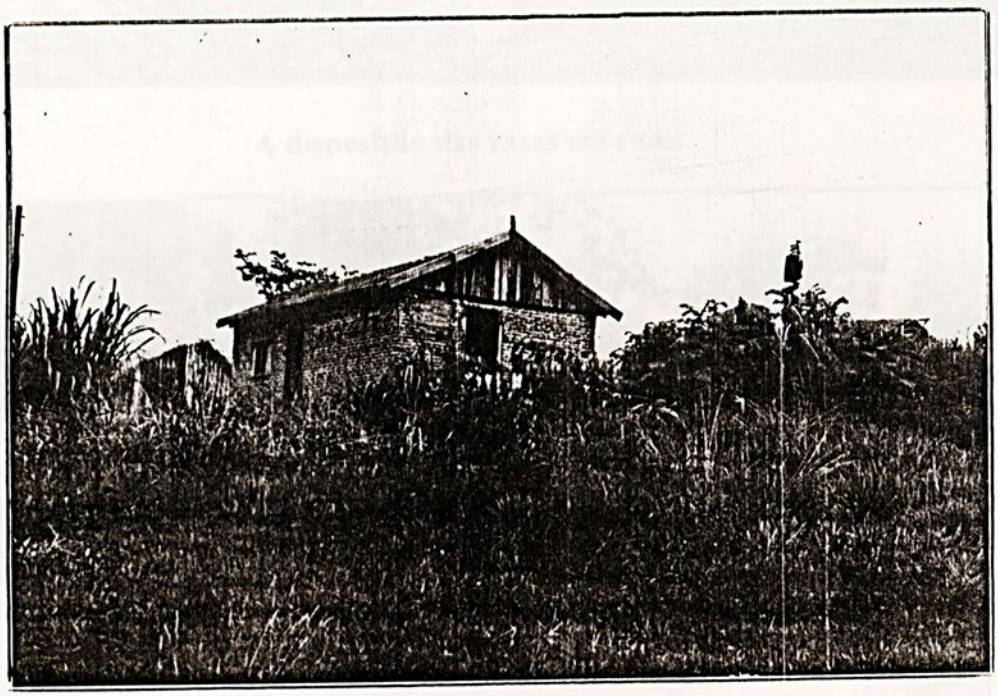
A inexistência da "mata de galeria" às margens do Córrego de Araribá
Ao fundo, região desmatada para o plantio da mandioca.



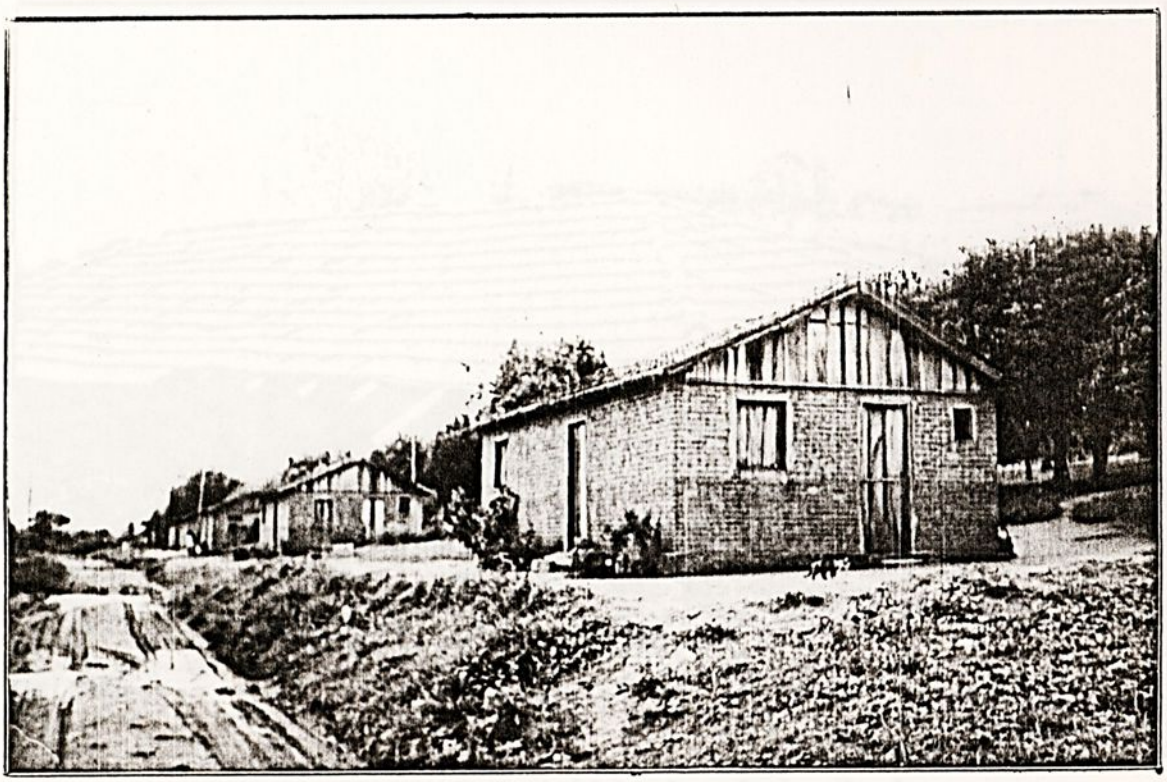
A vegetação da Reserva Indígena de Araribá na atualidade.



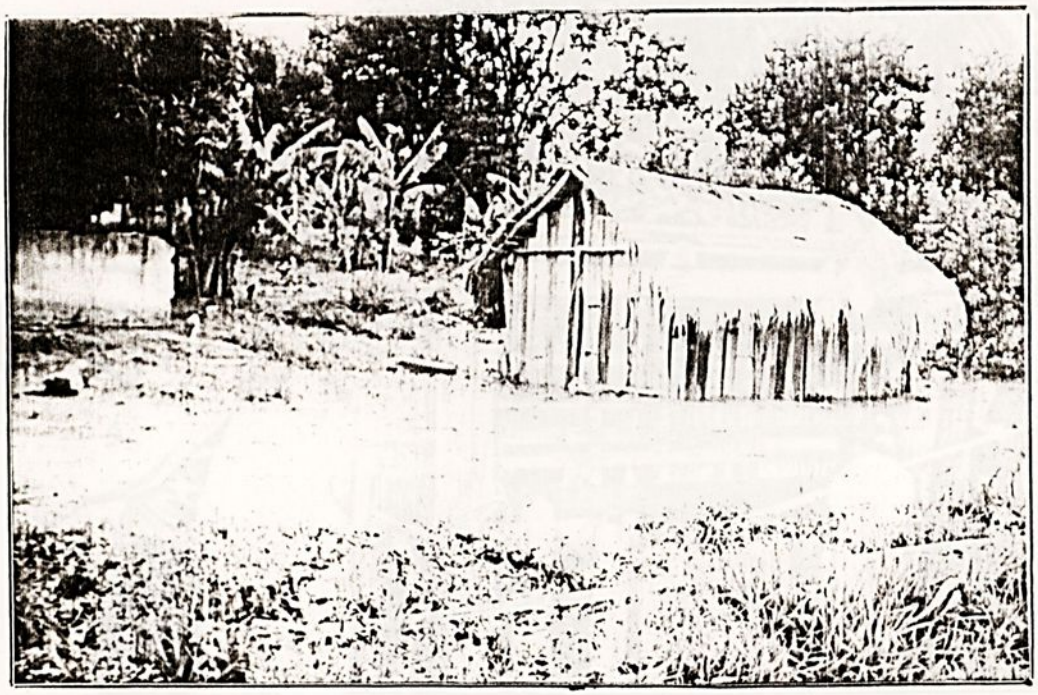
A casa Terena.



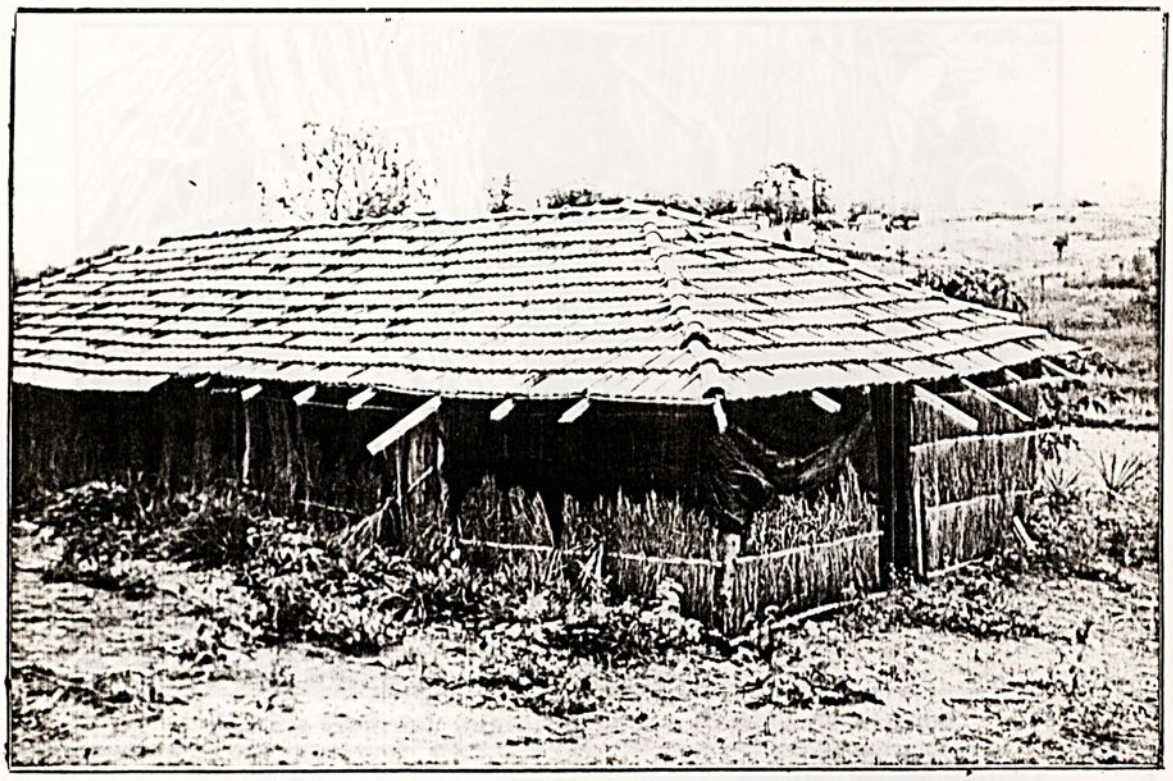
A casa Guarani.



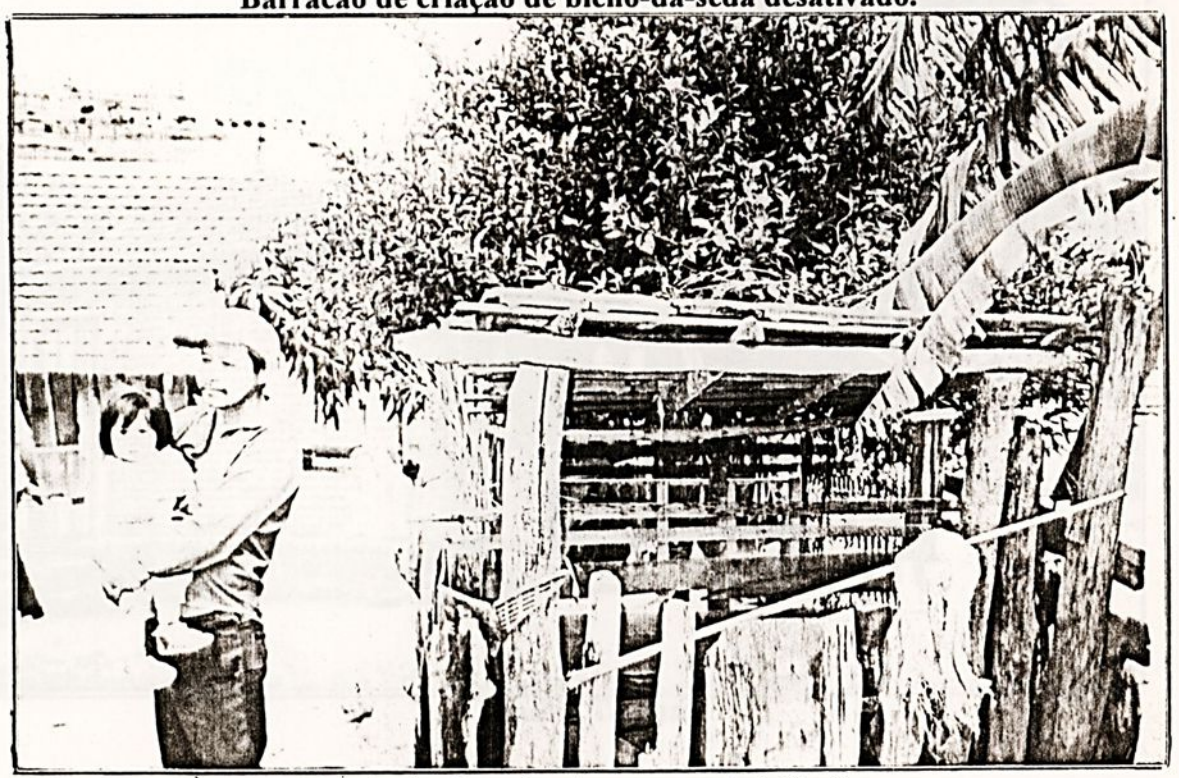
A disposição das casas em ruas.



Nas construções, a resistência indígena à invasão de seu espaço.



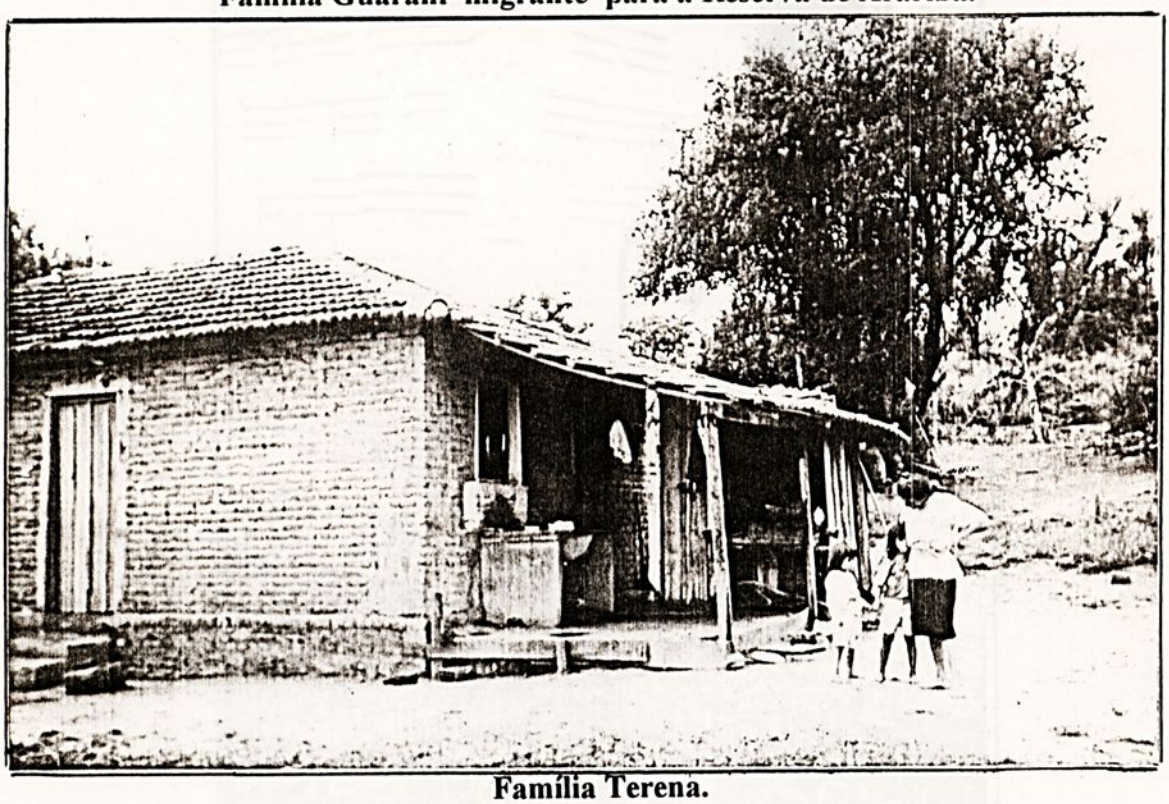
Barracão de criação de bicho-da-seda desativado.



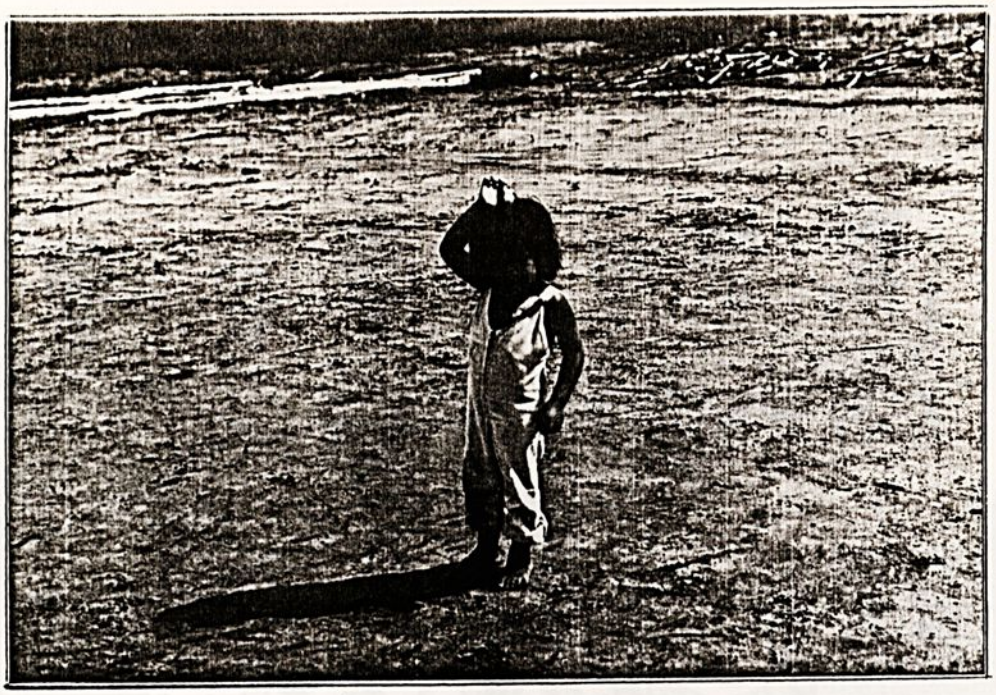
A criação de animais para a subsistência.



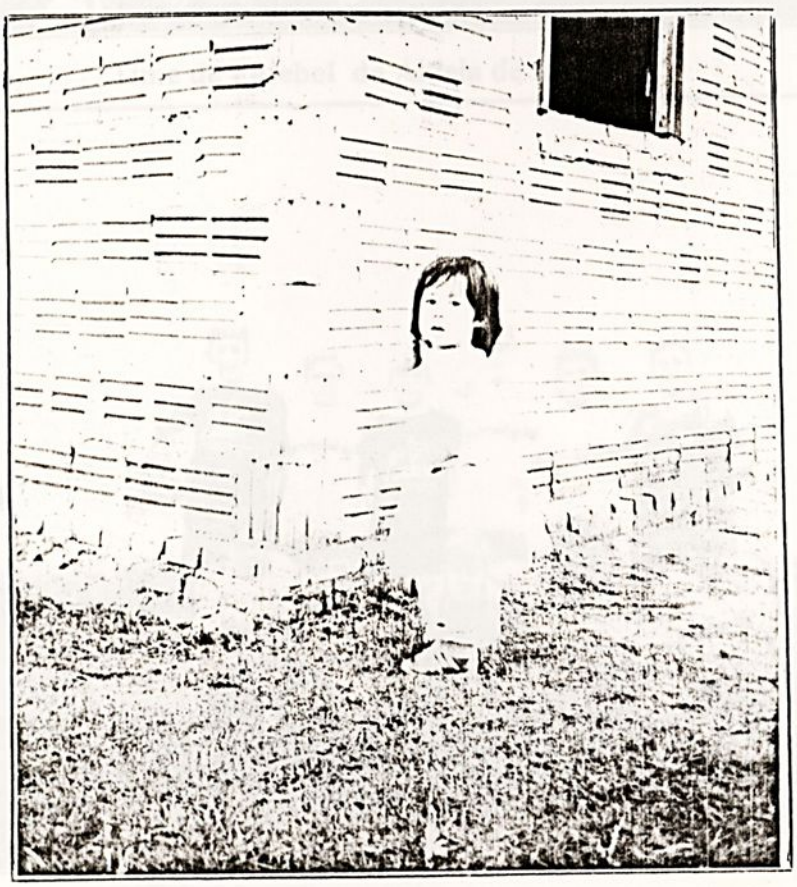
Família Guarani migrante para a Reserva de Araribá.



Família Terena.



Criança Guarani.



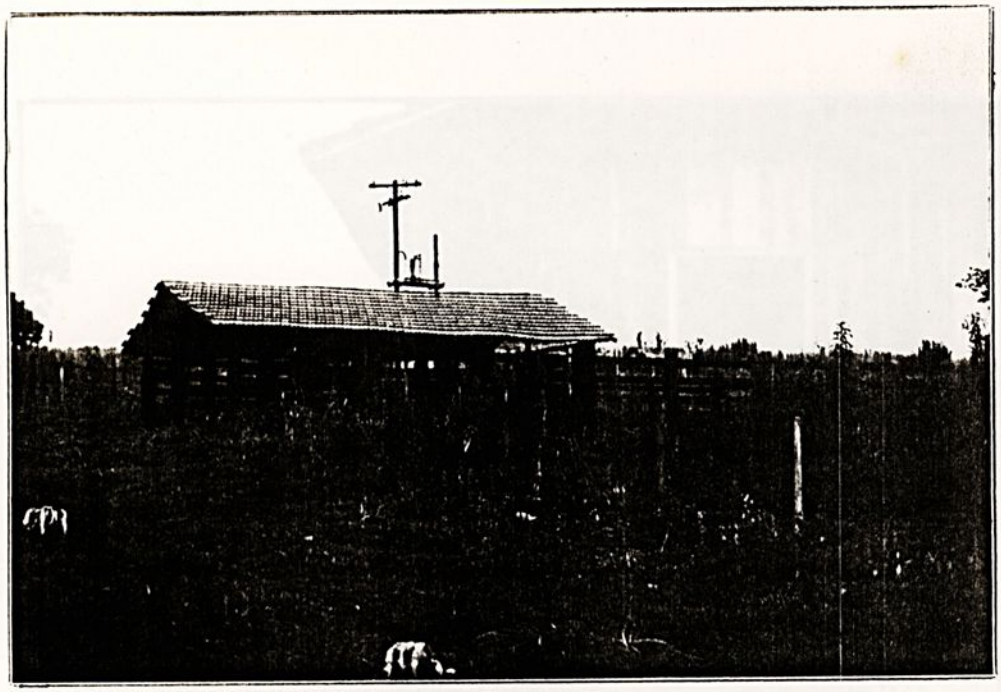
Criança Terena.



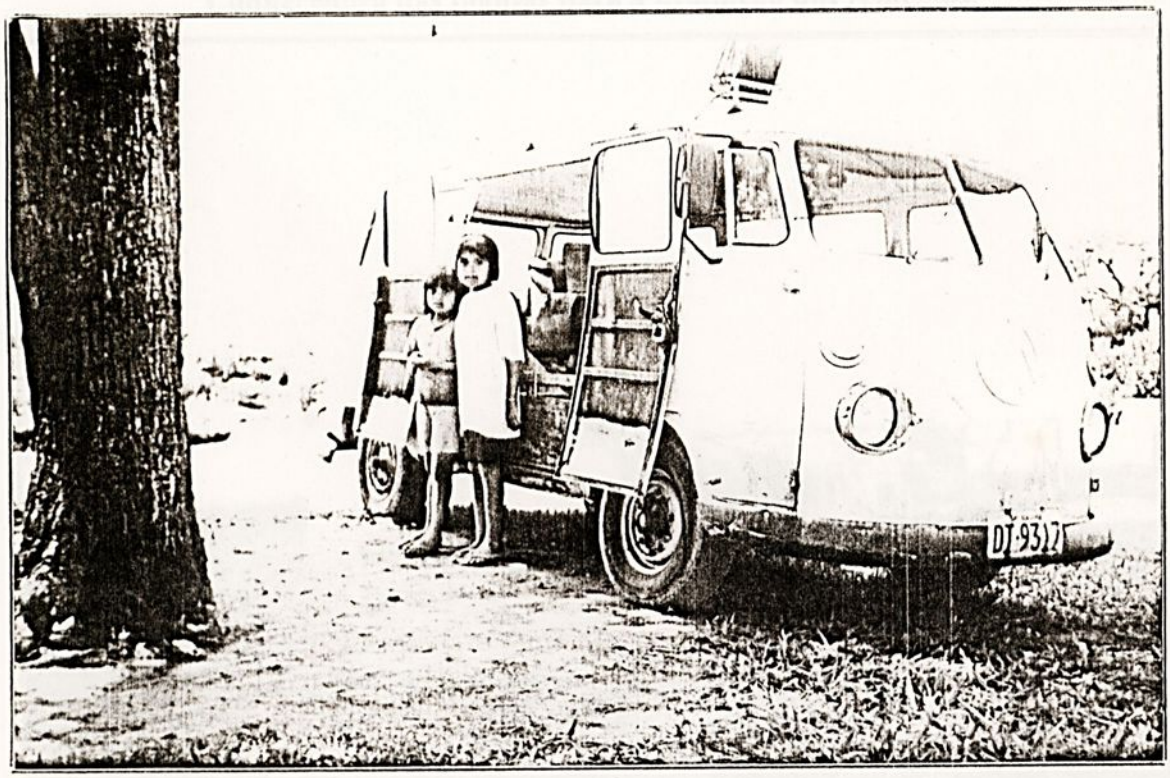
Time de Futebol da Aldeia de Kopenuti.



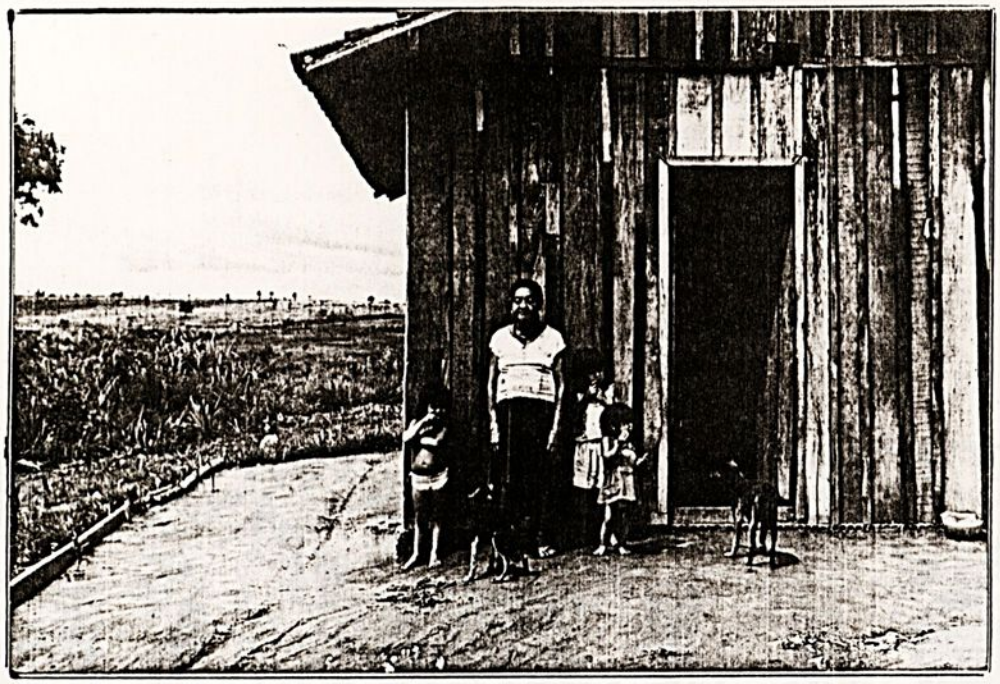
Time de futebol dos alunos visitantes.



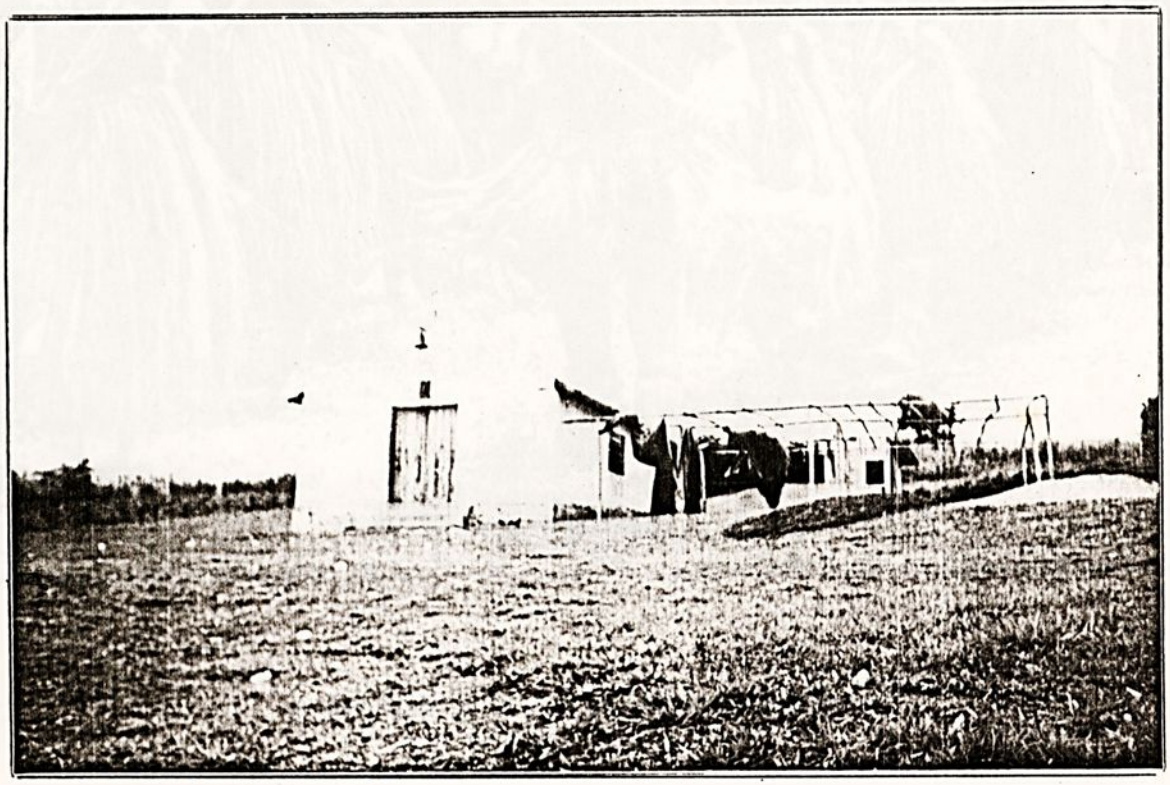
"Mangueira" na Aldeia de Nimuendaju.



A presença de comerciantes nas aldeias.



Esposa do ex-cacique Guarani
Conhecedora das plantas para a produção dos remédios.



Presença de Igrejas católicas e protestantes no espaço da Reserva.



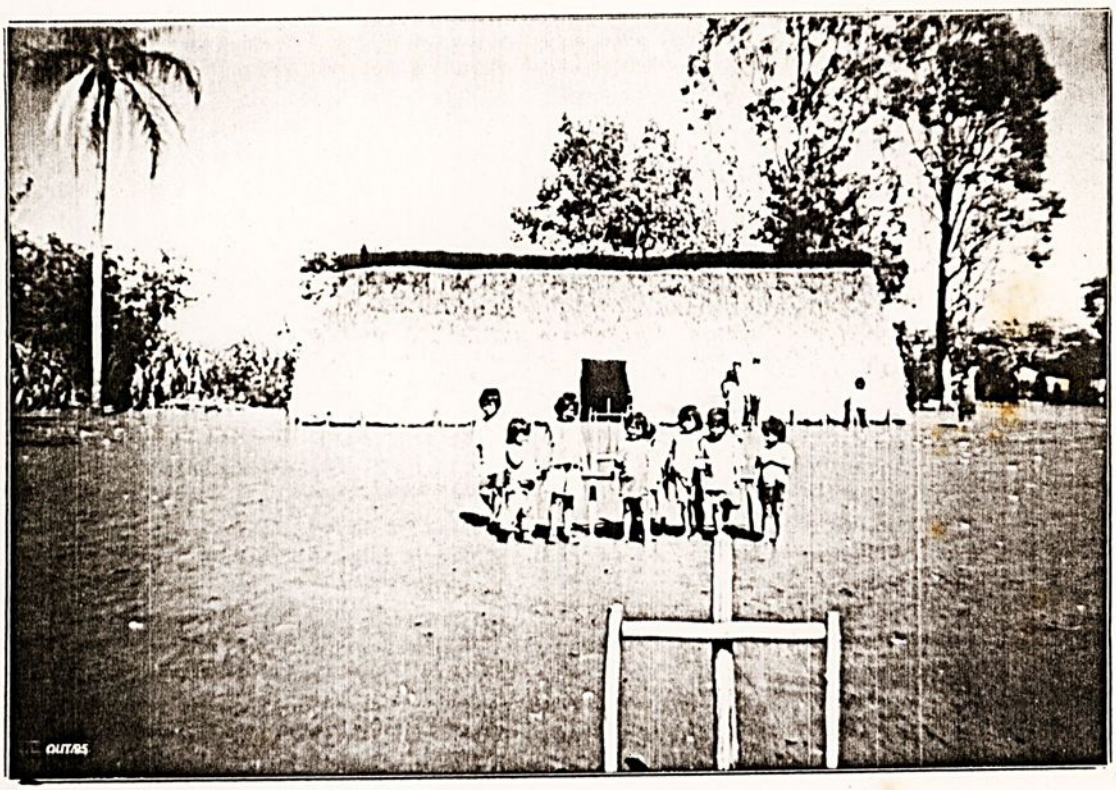
A dança do bate-pau na aldeia de Kopenuti.



A dança da chuva na aldeia de Kopenuti.



Família Guarani do MS.



Casa de orações Guarani no MS

0810000579