

UNIVERSIDADE ESTADUAL PAULISTA  
CÂMPUS DE MARÍLIA  
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS

Leonardo de Oliveira Cruz

**O “SER” E O “ESTAR” ÍNDIO: PRODUÇÃO DE IDENTIDADES ENTRE  
KAINGANG E KRENAK, EM VANUÍRE**

Marília  
2007

**Leonardo de Oliveira Cruz**

**O “SER” E O “ESTAR” ÍNDIO: PRODUÇÃO DE IDENTIDADES ENTRE  
KAINGANG E KRENAK, EM VANUÍRE**

Dissertação de mestrado apresentada ao PPGCS da Faculdade de Filosofia e Ciências de Marília – Universidade Estadual Paulista, como requisito para obtenção do título de Mestre em Ciências Sociais, realizada sob orientação da Prof<sup>a</sup> Dr<sup>a</sup> Claude Lépine

Marília - SP  
2007

Leonardo de Oliveira Cruz

**O “SER” E O “ESTAR” ÍNDIO: PRODUÇÃO DE IDENTIDADES ENTRE  
KAINGANG E KRENAK, EM VANUÍRE**

Faculdade de Filosofia e Ciências/Unesp , 27 de abril de 2007

**BANCA EXAMINADORA**

---

Profª Drª Claude Lépine (Orientadora) – Dep. de  
Sociologia e Antropologia, FFC – Unesp/Marília

---

Prof. Drº Sérgio Augusto Domingues – Dep. de  
Sociologia e Antropologia, FFC – Unesp/Marília

---

Profª Drª Niminon Suzel Pinheiro – Universidade de  
Rio Preto/Unirp

Marília - SP  
2007

Á  
*Iramaia*  
*e Suely,*  
*minhas*  
*meninas,*  
*minha*  
*vida.*

## AGRADECIMENTOS

Em mim muitos sentimentos se misturam neste momento de finalização de minha dissertação, mas não sei explicá-los. Desde que me embrenhei no mundo acadêmico, a solidão tem sido minha essencial companheira. Hoje, ela me dá um sinal de adeus, um até logo, mas me faz recordar da riqueza humana que é o trabalho etnográfico, das relações que criei, das situações que vivi, das pessoas que para sempre vou guardar e do meu amadurecimento pessoal e intelectual. Vejo rostos que de longe acenam. Alguns revisitarei, tenho certeza, outros, já não sei e há aqueles que nunca perdi de vista, estiveram sempre comigo. Listar estes rostos é um perigo, a memória sempre nos abandona. Procurarei ser o mais fiel possível, consciente dessa impossibilidade.

Começarei pelos meus pais e irmãos que sempre, desde os primeiros dias na universidade, me apoiaram. Pude sempre contar com eles. Depois de ficar um longo período distante retornei ao seu lar, por um tempo, foi quando redescobri a minha família, me redescobri.

À minha turma de graduação, hoje, dispersa, mas unida em um só sentimento, a amizade.

Aos amigos e parentes de Marília, sem eles não sei o que teria sido de minhas meninas quando me ausentei, por um ano.

Aos amigos e companheiros de trabalho, da Diagonal Urbana, pela constante provocação e apoio.

À minha orientadora, a professora Claude Lépine, agradeço a confiança em meu trabalho, a compreensão e as palavras de ânimo quando me senti desestimulado. Ao Sérgio Krahô, pela sua sapiência etnológica, pela suas palavras amigas e pelo seu realismo. Como sinto falta das nossas conversas!

Àqueles que me fizeram antropólogo, que me receberam em seus lares, que se fizeram minha família adotiva, as dívidas e o afeto para com eles se tornam infinitos, são eles os indígenas de Vanuáre, para quem devo eterna gratidão.

À Capes, por financiar esta pesquisa, sem a qual não teria condições de ter começado. A bolsa foi fundamental no meu primeiro ano de mestrado. A todos funcionários da Biblioteca e do PPGCS da Faculdade de Filosofia e Ciências, sempre muito solícitos e simpáticos. Aos professores, em especial, Célia Tolentino, Andréas Hofbauer e Alexandre Bérghamo, que proporcionaram discussões estimulantes para o meu trabalho.

À Niminon Suzel Pinheiro e Kimyie Tommasino, professores de outras instituições com quem pude contar durante o processo de realização deste trabalho.

No período de realização deste trabalho, mais precisamente no seu início, quando tentava escrever as primeiras linhas, passei por um momento sublime, o nascimento de minha filha, Iramaia, meu favo de mel, a pequena de apenas dois anos de idade que me faz acordar mais feliz, que consegue quebrar minha tensão neste momento tão singular e me mostrar a inocência do mundo.

A Suely, mãe, amiga, companheira e mulher. Sua dedicação, compreensão, alegria, apoio e otimismo foram cruciais para o resultado deste trabalho. Você não sabe o quanto.

*Quando os homens brancos invadiram a mata, eles a destruíram. Exterminaram as abelhas que fazem o mel, e também, os peixes dos rios. Tudo o que existe na mata se terminou devido ao trabalho dos homens brancos: as lavouras, as plantações. Depois, eles utilizaram venenos pensando que fertilizavam a terra; e este veneno desceu para os rios causando a destruição dos seres vivos aquáticos. Foi o uso desse mesmo veneno que causou a morte de animais que moravam na mata e, também, das árvores. Depois, os homens brancos cortaram as próprias árvores, extinguindo completamente a mata. Assim, toda a caça antes existente foi exterminada. Mas por que isso acontece? Por que os brancos envenenaram a nossa mãe-terra? Em razão de sua atitude destruidora, a água está contaminada e, freqüentemente, causa desintéria nas crianças, nas mulheres, em todas as pessoas. **Tudo isso acontece porque eles, os homens brancos, não pensam de forma igual a nós, indígenas.** (Discurso de Felipe da Silva (Retón) sobre a destruição da Natureza. CD. Vozes Kaingang na Aldeia Grande, Porto Alegre, 2005)*

## Resumo

A discussão antropológica sobre a questão da identidade étnica e da etnicidade tem sido objeto de recentes trabalhos etnológicos, pois há um grande número de etnias indígenas que está reivindicando o seu papel dentro da sociedade envolvente. Estes índios são aqueles que ficaram ausentes dos estudos etnológicos e até mesmo de políticas governamentais, devido cair sobre eles o duro fardo de manterem relações constantes com o não-índio, tornando-se comum encontrarmos elementos da cultura ocidental no interior de sua organização social, o que para muitos seria o processo de integração e assimilação do índio à sociedade nacional. Porém, nas últimas quatro décadas, diferentes grupos indígenas vêm se organizando em torno de sua identidade, reforçando-a através de traços culturais recriados, reinventados ou retomados para marcar a sua diferença. É o que vem acontecendo com os índios Kaingang paulistas e os Krenak do Posto Indígena Vanuíre, localizado na cidade de Arco-íris na região oeste do estado de São Paulo, onde se relacionam e se organizam para fortalecer as suas diferenças. Desta forma, os indígenas de Vanuíre têm conquistado espaço e respeito pelos regionais, ao mesmo tempo em que fortalecem seus laços intra-aldeia e demarcam fronteiras culturais entre os dois grupos étnicos. A matéria-prima para o desenvolvimento da pesquisa foi uma bibliografia específica sobre a questão indígena no oeste paulista e de teorias sobre o conceito de cultura, identidade e etnicidade e pesquisa de campo.

**PALAVRAS-CHAVE:** Oeste paulista, Kaingang, Krenak, identidade, relações interétnicas.

## **Abstract**

The anthropologic discussion about ethnic identity issues ethnicity has been subject of recent ethnological works, because there are great numbers of indigenous ethnic groups who are complaining their rules inside the compelling society. These natives are those who for a long time have stayed absent from ethnological studies and even from government policy. For them, it was hard to keep constant relations with non-native and it is common to find occidental cultural elements inside their social organization that, for many people, it would be the integration and assimilation process of indians to be national society. However, in the last decades, different indigenous groups have been organizing according their identity, reinforcing them through some cultural traits recreated, reinvented or retaken to mark their differences. It is happening to the Kaingang paulistas and to the Krenak indians who are living in Posto Indígena Vanuie into Arco-Íris city located in the west of Sao Paulo State. In this place, they keep in touch and they organize themselves to make their differences stronger. Thus, the native from Vanuíre has conquered space and respect by the people from that region and at the same moment, they strength their intra-village tie and limit cultural frontiers between two ethnical groups. A specified bibliography about indigenous issues was used as resource material into paulista west region and theories about the concept of culture, identity, ethnicity and a field research.

**Key words:** West paulista, Identify, ethnicity, Kaingang, Krenak

## SUMÁRIO

<b>Introdução.....</b>	<b>11</b>
1. Pesquisa.....	12
2. Considerações gerais referentes às produções bibliográficas sobre a população indígena do oeste paulista.....	14
3. Abordagem teórica do problema.....	20
3.1. Vanuíre e etnicidade .....	20
3.2. Cultura e identidade.....	26
<b>CAPÍTULO I – Aspectos da antiga organização social Kaingang</b>	
1. Os Kaingang do oeste paulista.....	31
2. O dualismo Jê e os mitos Kaingang.....	34
3. Organização social e política dos Kaingang.....	39
4. O ritual do Kiki: vida religiosa e cerimonial.....	45
5. Etnocídio: o fim do “ritual do kiki”.....	56
<b>CAPÍTULO II – A conquista dos territórios Kaingang no oeste paulista</b>	
1. A Conquista dos territórios Kaingang no oeste paulista.....	60
2. Contatos e conflitos entre os Kaingang e os colonos.....	62
3. Expansão cafeeira em território Kaingang.....	65
4. A política indigenista estatal: o SPILTN.....	70
5. A “Pacificação” dos Kaingang paulistas.....	76
6. A presença dos índios Krenak em Vanuíre.....	83
<b>CAPÍTULO III – Vanuíre e a produção da diferença</b>	
1. Vanuíre e a produção da diferença.....	87
2. Modo de Vida.....	91
2.1. Economia.....	91
2.2. Subsistência.....	94
2.3. Outras atividades.....	95
2.4 O trabalho e os dias.....	97

3. Educação.....	102
4. Política.....	104
5. Religião.....	106
6. Casamento e pertença étnica.....	110
7. Manifestações étnicas e Identidade.....	114
<b>Referências bibliográficas.....</b>	<b>125</b>
<b>Anexo.....</b>	<b>130</b>

## INTRODUÇÃO

O Posto Indígena Vanuíre localiza-se no município de Arco-Iris, no bairro Ponte Alta, distante 23 Km de Tupã, no oeste do Estado de São Paulo. Sua área corresponde a 706 hectares. É um Posto em que não há rios, senão alguns córregos como o Pirã, Koiós e Iakri, também não há grandes matas, mas algumas manchas espalhadas. As habitações seguem o padrão regional. Recentemente, foram entregues pelo Governo do Estado de São Paulo, em parceria com a Funai, cerca de cinquenta casas de modelo popular; há uma igreja, a Congregação Cristã do Brasil, em seu estilo arquitetônico padrão; uma escola; um salão comunitário; um posto de saúde; uma estação de tratamento de água; um escritório da Funai e uma casa onde abrigava o chefe de posto.

Habitam em Vanuíre os Kaingang, primitivos habitantes da região e os Krenak, que vieram da região leste do Estado de Minas Gerais para a aldeia, a partir da década de 1940, devido às invasões de suas terras. Também há índios Terena, que vieram do Mato Grosso do Sul, por volta de 1950 para trabalhar nas roças, ou, no caso das mulheres, para cozinhar. A maioria dos índios na reserva é de Krenak e Kaingang

A existência do Posto Indígena Vanuíre ainda é desconhecida por muitos regionais, o que é fácil de perceber quando falamos com os cidadãos sobre a existência de indígenas na região. É comum seu espanto, principalmente entre os jovens, o que constatei quando fui professor para pré-universitários, em Marília. Isto mostra que a história da região tem sido contada através do viés do conquistador, onde o índio é apagado não lhe restando uma parte nessa história. Procurando reverter tal situação, os Kaingang e Krenak têm se organizado e buscado mudar essa história que os marginalizou. Num processo contínuo, eles têm saído da aldeia para vender artesanatos e participar de eventos nas cidades vizinhas, onde têm a oportunidade de mostrar sua “cultura”, como eles mesmos dizem. São formas criadas para conquistar seu espaço perante a sociedade regional.

O meu propósito foi compreender e analisar quais as estratégias culturais, a dinâmica sócio-cultural e o movimento de reafirmação étnica entre os indígenas de Vanuíre, onde estão cercados por grandes proprietários de terra, por relações inter-societárias permanentes e por fluxos culturais que se entrecruzam no local. Os fluxos culturais advêm de diferentes segmentos e instituições da sociedade envolvente, como igrejas, instituições público-administrativas, escolas, população rural, comerciantes e idas e vindas para os centros urbanos próximos do Posto Indígena, como Arco-Íris, Tupã, Marília e Bauru. Esta realidade é fruto das transformações sociais e econômicas ocorridas durante todo o século XX, quando a região

saltou de “terras incógnitas” ou “sertão desconhecido” para uma das regiões mais desenvolvidas do interior paulista. As relações inter-societárias estabelecidas entre os índios e os regionais provocaram alterações profundas na organização social dos nativos, uma vez que foram sendo educados para se integrar à sociedade nacional de forma a evitar qualquer vínculo com a sua cultura, além do que, foram esbulhados de suas terras.

A pesquisa também procurou analisar as relações interétnicas intra-aldeia, o que gera um forte discurso étnico entre Kaingang e Krenak, reafirmando seus traços étnicos diacríticos e fortalecendo sua identidade, o que tem contribuído para o reavivamento e o estabelecimento de fronteiras étnicas, nos colocando novas questões sobre a pertença étnica.

## **1. A PESQUISA**

O desenvolvimento da pesquisa se deu através de trabalho de campo baseado em dados qualitativos obtidos por meio de minha participação no cotidiano dos indígenas. Esta participação não constou apenas da observação participante, o que deixa implícito uma certa neutralidade no método, mas foi necessária. Segundo Cardoso (1986), este método atualmente se transformou em participação observante, “Isto é, por que, de adjetiva, a participação passou a substantiva e, neste movimento, se reinventou a empatia como forma de compreender o outro (...)” (CARDOSO, 1986, p. 101). Todavia, compreendo que a subjetividade passa a integrar o método. A relação intersubjetiva entre sujeito e objeto passa a ser o encontro entre pessoas “que se estranham e que fazem um movimento de aproximação que se pode desvendar sentidos ocultos e explicar relações desconhecidas” (IDEM, 1998, p. 103). Observação e participação passam a ser valorizadas. Contudo, a prioridade do método foi a relação dialógica entre os sujeitos (pesquisado e pesquisador) de forma que a relação estabelecida fez “com que os horizontes semânticos em confronto – o do pesquisador e o do nativo – abrissem-se um ao outro, de maneira a transformar o confronto em um verdadeiro encontro etnográfico” (OLIVEIRA, 2000, p. 24). De acordo com estas considerações, as entrevistas assumiram um caráter baseado no diálogo sem o uso do gravador, de forma que a relação entre os sujeitos envolvidos se desse de maneira direta sem a intimidação ou constrangimentos por parte dos entrevistados, considerando que esse instrumento causa distanciamento e estranhamento entre eles. O uso do caderno de campo foi de extrema importância.

Para Geertz a etnografia é uma descrição densa que vai além do emprego de um conjunto de técnicas no trabalho de campo, envolvendo o tipo de esforço intelectual que ela representa (GEERTZ, 1978).

Fazer etnografia é como tentar ler (no sentido de “construir uma leitura de”) um manuscrito estranho, desbotado, cheio de elipses, incoerências, emendas suspeitas e comentários tendenciosos, escrito não com os sinais convencionais do som, mas com exemplos transitórios de comportamento modelado. (GEERTZ, 1978, p. 7)

Além do trabalho etnográfico, realizei levantamento bibliográfico a respeito do tema proposto. Pesquisei bibliografia que trata dos conceitos de identidade e etnicidade no mundo contemporâneo direcionada às questões indígenas e, aquela que trata diretamente dos índios do oeste paulista, embora não haja uma literatura etnológica que aborde e aprofunde estas temáticas direcionadas a estes índios nos dias de hoje, portanto, coube a mim cautela na realização da pesquisa. Após a leitura da bibliografia e do trabalho etnográfico, analisei os dados obtidos, momento em que escrevi a primeira parte, apresentada nos dois primeiros capítulos. Assim sendo, se o trabalho de campo focaliza a realidade, o escrever “passa a ser parte quase indissociável do nosso pensamento, uma vez que o ato de escrever é simultâneo ao ato de pensar.” (OLIVEIRA, 2000, p. 32). E ainda, para a elaboração de uma boa narrativa, “o pesquisador de posse de suas observações devidamente organizadas, inicia o processo de textualização – uma vez que essa não é apenas uma forma escrita de simples exposição, pois há também a forma oral -, concomitante ao processo de produção do conhecimento” (IDEM). A sistematização das informações obtidas através da etnografia e das leituras bibliográficas respeitou a seguinte ordem: **Primeira etapa:** pesquisa bibliográfica sobre o passado destes indígenas, a história do contato e a metodologia teórica adotada; **Segunda parte:** estudo do relacionamento atual com a sociedade envolvente; estudo das formas atuais de organização social, política e econômica dos grupos; a auto-representação dos grupos e a representação do outro; as ações de afirmação étnica; elementos culturais resgatados – sua reinterpretação e seu uso e os interesses dos envolvidos neste processo de afirmação étnica.

## **2. CONSIDERAÇÕES GERAIS REFERENTES ÀS PRODUÇÕES BIBLIOGRÁFICAS SOBRE A POPULAÇÃO INDÍGENA DO OESTE PAULISTA.**

Quanto à literatura antropológica sobre a população indígena do oeste paulista não encontramos uma extensa produção bibliográfica e etnográfica. Dentre esses trabalhos os dividi em três períodos: o primeiro data das duas primeiras décadas do século XX quando se discutiu a criação de um órgão oficial para pacificação dos índios no Brasil e de observações feitas após o aldeamento pelo já criado Serviço de Proteção e Liberdade dos Trabalhadores Nacionais. Neste contexto se inseriu a região oeste paulista, uma vez que era habitada pelos índios Kaingang e atrativa para a produção cafeeira provocando conflitos entre colonos e índios. O que se escrevia ia desde a integração do nativo à sociedade nacional a seu extermínio total. Se por um lado havia aqueles que defendiam o extermínio, por outro, se discutia a intervenção do Estado brasileiro no processo de pacificação dos indígenas. Os artigos publicados em jornais e revistas, principalmente de museus, traziam informações sobre a violência na região e pintavam os indígenas como seres atrasados e empecilhos para o desenvolvimento.

Herman Von Ihering, diretor do Museu Paulista defendia uma posição mais contundente sobre os Kaingang, o seu extermínio, embora prestigiasse e colecionasse os artefatos indígenas, considerando que os via como herança de um povo que em breve iria sucumbir. Entre seus trabalhos publicados temos **Os Guayanãs e Caingangs de São Paulo. Revista do Museu Paulista, 6:519-583. São Paulo, 1904** e **Anthropologia do Estado de São Paulo. Revista do Museu Paulista, 7:202-257. São Paulo, 1907**. Nos seus trabalhos procurou sistematizar a situação dos vários indígenas do sul do Brasil. Segundo Tommasino, o autor forneceu um quadro geral e comparativo destes indígenas.

Fez esse autor um esforço para organizar a profusão de nomes conferidos aos grupos indígenas do Paraná, muitas vezes classificados equivocadamente. Fez um estudo especial sobre os Kaingang e suas várias denominações (que confundiam os estudiosos), os seus costumes e sua cultura material. (TOMMASINO, 1995, p. 23)

Seus trabalhos, como de outros estudiosos da época, destinaram-se às populações indígenas do Sul do Brasil. E como a população Kaingang se distribui pelo oeste do Estado de São Paulo e demais Estados do Sul, as informações formaram um quadro geral da organização social destes indígenas. Dentre os autores podemos destacar Curt Nimuendaju (1982;1987;1993), que esteve entre os Kaingang de São Paulo entre 1910 e 1912, Herbert

Baldus (1947, 1957, 1979) e Egon Schaden (1959). Estes estudos proporcionaram conhecimento geral sobre os mitos, organização social, ritos e cosmologia Kaingang.

As primeiras observações compiladas em obra publicada sobre a organização social dos Kaingang do estado de São Paulo foram as do russo H. H. Manizer, **Os Kaingang de São Paulo**, obra recém-traduzida e publicada no Brasil que nos traz informações fundamentais sobre os Kaingang, povo com quem esteve dois anos depois de aldeados na Vila Kaingang. Em sua etnografia, Manizer fez anotações desde o modo de vida, como a alimentação, a caça, as características físicas até os ritos funerários (ritual do kiki). O autor enriqueceu o seu trabalho através de ilustrações, permitindo-nos o contato com a pintura corporal, as ferramentas e instrumentos de uso doméstico, armas e habitações Kaingang. Quanto ao casamento, foi constatada a sua proibição entre primos.

Horta Barbosa, em **A pacificação dos índios Caingangue paulistas: hábitos, costumes instituições desses índios**, conferência realizada em 1913, então inspetor do SPI em São Paulo e membro da equipe responsável pela aproximação, reuniu informações sobre os aspectos da organização social dos Kaingang. O autor destacou a denominação nominal que se dera a estes índios de *coroados*.

Até há bem pouco tempo dava-se lhes geralmente a denominação de “Coroados”, denominação esta radicalmente imprópria porquanto homens e mulheres usam o cabelo aparado à moda que dizemos “inglesa”, segundo a qual se pertenciam muitas de nossas crianças.

A única explicação que pode ter esse nome reside no fato de trazerem os meninos caingangues a cabeça raspada, deixando-se-lhes ora uma orla de cabelos em volta do crânio, ora três madeixas, duas caindo na parte dianteira das orelhas e a terceira na nuca. Dada a maior facilidade de se aprisionarem crianças, conjectura que, por aí, foram os bugreiros induzidos a supor que também os adultos adotavam o uso do qual se poderia derivar a designação de Coroados. (BARBOSA, 1913, p. 52)

Em substituição a Coroados foram chamados de Kaingang, denominação já empregada para os índios do Sul do país. Nesta obra o autor relatou como foi o processo de aproximação entre o SPILTAN e os indígenas, os primeiros grupos a se aproximarem dos postos de atração, a sua cultura material, sua forma de casamento, a divisão em metades, sua alimentação e descreveu o ritual do kiki.

Desses grupos, os principais denominam-se de CAMENS e CANHERUCRENS; os casamentos só se podem dar entre homens de um grupo e mulheres do outro, assim, por exemplo, um homem CAMEM só poderia tomar mulher de CANHERUCREM. No entanto não se deve pensar que seja lícito o casamento de qualquer CAMEM com um

CANHERUCREM, também qualquer, porque para complicar o problema, intervem a divisão em sub grupos, aliás bastante numerosos; indivíduos de um certo sub-grupo camem só se poderão casar com os de tais sub grupos canherucrem, salvos certas exceções, que também as há nas regras caingangues, para maior confusão da solução de uma questão que nos parece dever ser tão simples. (BARBOSA, 1913, p. 53).

Horta Barbosa fez as primeiras anotações sobre a vida Kaingang, porém já observava as primeiras transformações impostas pelo contato, como o descrito no seguinte trecho:

Os homens dançavam antigamente empunhando os seus arcos ou ramos de árvores; agora, porém, preferem apresentar-se com os machados e foices, que lhes dá o Governo Federal por intermédio da Inspeção de S. Paulo (BARBOSA, 1913, pp. 63/64).

Observa-se neste período que havia muitas informações sobre os índios do Sul, uma vez que eles e a sociedade envolvente já estavam em contato desde inícios do século XIX, quanto a São Paulo, somente no final deste século e início do XX.

O segundo período que considero como um momento de pesquisas realizadas sobre os índios do oeste de São Paulo está entre décadas de 70 e 80. Segundo Tommasino, as pesquisas deste período foram enviesadas pela concepção marxista ao adotar a teoria da fricção interétnica de Roberto Cardoso de Oliveira. Dentre elas se destacam os pesquisadores da PUC/SP, Lucia Helena Vitalli Rangel, 1979; Sílvia Helena Simões Borelli, 1983; Edgar Assis de Carvalho, 1974, e Delvair M. Melatti, 1976.

Carvalho (1974) não dirigiu seus trabalhos aos Kaingang, mas aos Terena, do Posto Indígena Araribá descrevendo a sua migração do Mato Grosso do Sul para a região paulista. É trabalho relevante para entendermos as formas de adaptação dos Terena em região estrangeira, suas formas de resistência cultural, seus casamentos interétnicos com os Guarani, predominante neste Posto Indígena.

Rangel (1979) levanta dados sobre as três reservas indígenas do oeste paulista (Icatu, Vanuíre e Araribá). Sua pesquisa se orientou para as condições sócio-econômicas: as formas de dominação da economia capitalista sobre os indígenas; analisou a organização do trabalho como forma de dominação do mercado regional levando a pauperização e proletarização; as condições materiais; o comércio regional; trabalho assalariado. Quanto à política indigenista oficial faz algumas considerações sobre a atuação da FUNAI e conclui que:

Mais integrados ou mais isolados, os grupos indígenas são dependentes da FUNAI – principalmente porque é o Estado que garante suas terras. A mediação do Estado, que aparentemente substituiu a entidade comunitária nos seus aspectos mais importantes – acesso à terra e liderança política – é contraditória, pois ao garantir acesso à terra, desintegra a comunidade original no esforço de integrá-la à “comunidade” nacional. Por isto o Estado, através do serviço de assistência, procura ser também o mediador das relações de classe a que as populações indígenas estão submetidas.

(...)

O que faz a FUNAI em reservas de grupos integrados? Não há cultura a ser protegida, também não há matas a preservar. Resta ao chefe de Posto, que não é proprietário, realizar o sonho de igualar-se aos fazendeiros da região, cumprindo seu papel de autoridade federal. Como chefes, agem em função das determinações da administração central, tomando para si o encargo de transformar cada reserva em empresa produtiva. Mesmo improvisando, dadas as limitações financeiras, tenta propor e realizar projetos econômicos lucrativos. (RANGEL, 1979, p. 85).

Através deste trecho é evidente para autora que os índios do oeste paulista estavam integrados. Portanto, não foram considerados os elementos culturais destes indígenas e qualquer informação sobre a sua organização social não foi relevante.

Borelli (1983), embora compartilhasse as mesmas concepções materialistas da época, analisou os tempos da pacificação dos Kaingang paulistas retomando fatos importantes como os conflitos existentes entre índios e não índios; forneceu números da população nativa na época e a sua redução com a colonização da região com a frente de expansão capitalista do café, assim como da construção da Estrada de Ferro Noroeste do Brasil e o acirramento da violência contra os Kaingang. Descreveu e analisou alguns dos mitos Kaingang tentando explicar a organização social deste grupo mencionando a divisão em metades exogâmicas e patrilineares, assim como a alimentação, moradia e utensílios.

Melatti (1976) talvez tenha feito um dos trabalhos mais completos sobre a população indígena do oeste paulista, principalmente em se tratando dos Kaingang de Vanuíre e Icatu. A autora fez um denso trabalho de campo levantando os casamentos interétnicos entre os Kaingang e Krenak e demais etnias existentes no oeste como os Terena. Conversou com muitos indígenas na época dando importância à memória Kaingang. Segundo a autora, no momento em que fez a pesquisa, muitos dos informantes se confundiam ao falar da antiga organização social Kaingang, mas conseguiu fazer através da memória dos mais velhos um quadro de informações sobre os mitos, ritos e organização social dos Kaingang. Encontrou pessoas que se recordavam da sua organização dual dizendo pertencer a uma ou outra metade sempre levando em conta os aspectos psicológicos e físicos, fatores marcantes de diferenciação entre as metades: uns mais fortes outros mais fracos, outros mais descontraídos e outros mais reservados. Dentre as lembranças dos informantes a autora identificou a pintura

corporal Kaingang, também fator de diferenciação entre as metades. Em relação ao ritual do kiki, Melatti fez várias observações quanto a sua realização que segundo informações dos indígenas acontecia em diferentes ocasiões, mas que sua realização central acontecia quando de um ano de morte de um dos membros do grupo. O ritual simbolizava a passagem do espírito (veincunplin) do morto para a outra aldeia para onde ia após a morte, procurando manter uma convivência harmoniosa com estes espíritos, os quais enquanto não realizasse o ritual ficavam perambulando pelo mundo dos vivos. A pesquisa de Melatti é elucidativa para entendermos a situação destes indígenas após o contato e aldeamento, pois seus trabalhos foram um dos mais completos até aquele momento.

Não podemos deixar de mencionar, ainda neste período a pesquisa de João Francisco Tidei Lima, que ao estudar a ocupação das terras do oeste paulista, principalmente a região de Bauru, fez pesquisa documental e bibliográfica a respeito do momento em que a região passou a ser atrativa para exploração. Seu trabalho tem como foco as frentes de luta, a ação de empresários, posseiros, missionários, sertanistas e os índios em conflito por questões ligadas a terra indicando o avanço do capitalismo sobre as populações nativas contrapondo os interesses daqueles que queriam alargar o espaço econômico com os do que não podiam desvincular sua sobrevivência da posse da terra.

O terceiro período de pesquisas sobre os índios do oeste paulista data dos últimos 15 anos, como a dissertação de mestrado e tese de doutorado de Niminon Suzel Pinheiro e a monografia de Bacharelado de Rodrigo Barbosa, trabalhos mais direcionados ao Posto Indígena Vanuíre.

Pinheiro, historiadora, levantou dados sobre a organização social e cultural dos Kaingang. Em sua dissertação relatou mitos, ritos e organização sócio-cultural. Em sua tese de doutorado analisou a natureza do processo de ocupação e colonização do oeste paulista e a ação do órgão oficial indigenista, Serviço de Proteção ao Índio, na execução do projeto do governo relativo à liberação de terras para a colonização e o controle das comunidades indígenas. De acordo com Pinheiro, o objetivo foi incorporar o índio à sociedade nacional brasileira e abrir caminho para a liberalização das melhores terras para a produção cafeeira restando ao indígena somente as terras de baixa qualidade das reservas. A autora ainda entrevistou indígenas das etnias Krenak e Terena retratando a chegada deles a Vanuíre e sua adaptação em território desconhecido, assim como as formas de resistência cultural destes povos no processo contínuo de afirmação de sua identidade étnica. É importante mencionar que seu trabalho é de grande contribuição histórica para analisarmos a atual condição dos indígenas do PI Vanuíre.

Rodrigo Barbosa Ribeiro analisou o consumo do álcool entre os indígenas deste posto após a pacificação. Deixando a bebida fermentada de ser parte de um dos momentos cruciais dos ritos para tornar-se “laico”, ou seja, a distribuição e o consumo do álcool não era mais efetuados dentro dos limites da sociedade tribal, mas sim, como o resultado de um intercâmbio entre as duas sociedades em contato. O consumo do álcool passou de coletivo (ritual do kiki) a individual (a pessoa vai até a cidade para comprar). O autor, baseado nas informações de Pinheiro, interpretou o álcool como elemento integrador entre índios e não índios.

Isto posto, ficou claro que a sociedade da reserva indígena da Vanuíre não dispõe mais das condições necessárias para produzir e distribuir o kiki, a bebida santa do Kaingang, para o consumo de todos os seus membros. Logo, os indivíduos que consomem álcool entre os indígenas em voga têm necessariamente que recorrer à sociedade abrangente para obtê-lo. E, como mostramos, esta relação/interação provocada pelo consumo do álcool não têm necessariamente negatividade intrínseca. Mas não impedem que os padrões de comportamento indígena aproximem-se com os hábitos encontrados nos ramos regionais da sociedade abrangente. (RIBEIRO, 1997, p. 113)

O autor interpretou o alcoolismo como uma das formas de etnocídio já que foi imposto pela sociedade abrangente fazendo com que os Kaingang substituísse o uso da bebida como fonte de prazer para tornar-se dor.

Embora tenha me referido a estas pesquisas, esclareço que sua maioria é de cunho acadêmico, cabendo ressaltar que houve alguns trabalhos publicados no final do século XIX e início do XX, mas de origem oficial, uma vez que foram produzidos por órgãos destinados a explorar a região oeste paulista. São relatórios realizados pela Comissão Geográfica e Geológica do Estado de São Paulo, que tiveram como função fazer levantamento físico e humano dos vales dos rios Paranapanema, médio e baixo Tietê, Feio e Peixe.

É importante ressaltar que a produção bibliográfica sobre os índios do oeste paulista é escassa. A maioria dessa produção aborda os Kaingang do Sul que são bem superiores em número em relação aos de São Paulo. Dos 25 mil Kaingang, em São Paulo se encontram em torno de 250 pessoas.

### 3. ABORDAGEM TEÓRICA DO PROBLEMA

#### 3.1. VANUÍRE E ETNICIDADE

A discussão acerca da etnicidade e identidade étnica tem sido, nas últimas décadas, no Brasil, tema de muitos estudos antropológicos, principalmente no que se refere às populações indígenas que mantiveram e mantêm relações constantes com a sociedade envolvente. O processo violento ao qual muitas etnias foram submetidas ao entrar em contato com o não índio, como a espoliação de suas terras, a depopulação causada por doenças e desarranjos na sua organização tribal provocaram mudanças irreversíveis no *modus vivendi* destes grupos ao levar ao desaparecimento ritos, línguas e instituições nativas etc. Doravante, muitos foram os elementos da sociedade ocidental que algumas etnias adotaram depois do contato: a religião cristã, a língua nacional, instituições não nativas etc. Entretanto, estas etnias, num processo de negação da nova condição lhes imposta, passaram a fazer rearranjos em sua cultura como forma de afirmação étnica.

De acordo com Pacheco de Oliveira, a “etnologia das perdas” deixou de possuir um apelo descritivo ou interpretativo e a potencialidade da área do ponto de vista teórico passou a ser o debate sobre a problemática das emergências étnicas e da reconstrução cultural (PACHECO DE OLIVEIRA, 1998). Os cientistas sociais têm abordado a mudança enquanto processo, o que a torna uma preocupação teórica e empírica; desta forma esta pesquisa procurou compreender o modo pelo qual as identidades coletivas e individuais são negociadas localmente, entendê-la como um processo de resistência à incorporação de uma totalidade maior e elementos de acomodação a esta ordem mais ampla, a sociedade envolvente (MARCUS, 1991). Logo, a etnicidade, explicada de forma ampla, é definida como envolvendo relações entre coletividades no interior de sociedades dominantes, culturalmente hegemônicas e onde tais coletividades vivem a situação de minorias étnicas ou, ainda, de nacionalidades inseridas no espaço de um Estado-nação (CARDOSO DE OLIVEIRA, 2000).

Evolucionistas e adeptos das teorias marxistas e liberais acreditavam ser uma questão de tempo a integração sociocultural dos grupos étnicos nos estados modernos. Acreditava-se que diferenças étnicas tenderiam a desaparecer, uma vez que os povos ‘subdesenvolvidos’ entrariam em contato com o mundo moderno (HOFBAUER, 1997). Desencadearam-se estudos sobre aculturação e assimilação dos povos indígenas. Contrariando estas teses, percebe-se que a população indígena tem dado passos decisivos no fortalecimento de sua

identidade étnica, diferenciando-se através de signos culturais considerados relevantes pelo grupo.

Para compreender a dinâmica cultural destes grupos indígenas, esta pesquisa tem como foco o Posto Indígena Vanuíre, localizado no município de Arco Íris na oeste do Estado de São Paulo onde vivem índios Kaingang e Krenak<sup>1</sup>. As suas manifestações culturais são expressas na danças, nos cantos, nas suas respectivas línguas, na fabricação de artesanatos e na importância que tem a narrativa dos tempos idos. Desta forma, tanto um quanto outro grupo se organiza no que diz respeito à *cultura*.

Fundamentei minha pesquisa com as teorias sobre os conceitos de cultura, etnicidade e identidade étnica. Ao partir da situação real do campo, percebi que estes conceitos deveriam ser questionados, discutidos e reinterpretados de acordo com a etnografia realizada. As teorias de Manuela Carneiro da Cunha, Marshall Sahlins, João Pacheco de Oliveira Filho, Roberto Cardoso de Oliveira, Fredrik Barth dentre outros foram imprescindíveis para entender a dinâmica sócio-cultural destes grupos. Estes pesquisadores se debruçaram sobre a mesma problemática abordada no presente trabalho, uma vez que os índios do Posto Indígena Vanuíre, dentro do universo daquelas etnias indígenas do Brasil esbulhadas de suas terras e sofrido interferências violentas em sua organização, têm procurado um caminho alternativo ao apagamento que a história lhes reservou. Eles vêm fortalecendo a sua afirmação étnica num processo contínuo. Hoje, procuram se tornar protagonistas de sua história como sujeitos conscientes do lugar marginal em que a sociedade brasileira os colocou. Em lugar de meros receptores das velhas políticas assimilacionistas e integracionistas assumem papel ativo de valorização de sua identidade étnica ressaltando os traços diacríticos que os distinguem enquanto indígenas autônomos e senhores de seu próprio destino. Vilaça, ao comentar este assunto, refere-se às considerações de Turner sobre os Kayapó

se, nos anos 1960, os Kayapó procuravam uma espécie de invisibilidade nos contextos de relação com a sociedade nacional vestindo-se exatamente como Brancos, com calças compridas, camisas, sapatos e óculos escuros, hoje revelam com orgulho a sua identidade indígena. Trata-se, segundo o autor, de uma nova consciência, resultante não de transformações cognitivas ao modo estruturalista, mas do processo histórico de confronto inter-étnico. (VILAÇA, 2000, p. 58)

Neste processo histórico de confronto interétnico analisei os significados e os significantes do processo de construção da identidade étnica dos índios de Vanuíre. Levei em conta as

---

<sup>1</sup> Há outros índios de outras etnias, mas em minoria. É o caso dos Terena e Pankararu.

afirmações de Vilaça, segundo as quais não basta “adicionar uma dimensão histórica à velha noção de ‘cultura’, sendo necessário um deslocamento radical de perspectiva, só possível se adotarmos a perspectiva do índio” (VILAÇA, 2000, p. 67). De acordo com Poutignat e Streiff-Fenart (1998), é preciso abordar a discussão referente ao modo como os atores desses grupos étnicos se vêem e como eles se definem, pois “teorizar a etnicidade não significa pluralismo étnico como modelo de organização sóciopolítica, mas examinar as modalidades segundo as quais uma visão de mundo étnica é tornada pertinente para os atores” (POUTIGNAT & STREIFF-FENART, 1998, p. 17). Estudar a etnicidade significa inventariar o repertório das identidades disponíveis numa dada situação pluriétnica e descrever o campo de saliência dessas identidades nas diversas situações de contato (IDEM, 1998, p. 117). Nestas circunstâncias, ao adotar a perspectiva dos índios Kaingang e Krenak, considero que eles fazem uso de sinais diacríticos como a pintura, a língua e roupas, permitindo a manipulação dos estereótipos presentes no imaginário da nossa sociedade a respeito de quem são, afinal, “os índios”. Desta forma, a etnicidade é vista como uma linguagem que usa signos, ou seja, ela se vale de “objetos culturais para produzir distinções dentro das sociedades em que vigora” (CARNEIRO DA CUNHA, 1995, p. 130). Distinções tanto entre eles (Kaingang e Krenak), quanto entre eles e a sociedade envolvente, assim, a identidade assume um caráter situacional e relacional. Ouvi durante o trabalho de campo de alguns indígenas a importância da valorização da língua, da pintura, ou seja, de algo que os diferencie da sociedade envolvente, para que sejam preservados os seus direitos, pois para eles, sempre haverá aqueles que questionarão a sua identidade; portanto, quando isso acontecer (como já acontece) eles estarão prontos para provar o contrário, exteriorizando traços diacríticos, mesmo que novos, mas assumindo formas de referências a situações anteriores num processo de recriação estabelecidos através da repetição tornando assim inerente ao grupo. Desta forma, a identidade e a diferença fabricadas por estes sujeitos têm dimensão política ao refletir disputas mais amplas por outros recursos, sejam eles simbólicos ou materiais. A etnicidade assume a forma de uma organização política ressaltando as diferenças e marcando sua identidade étnica através da manipulação dos signos culturais disponíveis, fenômeno só possível se inserido num contexto sóciopolítico mais amplo, quando as relações entre diferentes grupos são mais intensas provocando a demarcação de fronteiras e limites entre os grupos. É no interior deste contexto que a etnicidade organiza os sentidos das ações dos sujeitos. Roberto Cardoso de Oliveira considera que a “etnia serviria, finalmente, como o código, a “gramática” de uma linguagem social, capaz de orientar os agentes – de modo subliminar – na situação interétnica” (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1976, pp. 101/102).

Para Manuela Carneiro da Cunha e João Pacheco de Oliveira o fenômeno da etnicidade só pode ser compreendido se considerarmos dois fatores condicionantes de sua expressão: um é a trajetória, que é histórica e determinada por múltiplos fatores; a outra é a origem, que é a relação dos indivíduos com as suas experiências primárias acopladas aos saberes e narrativas. Os rearranjos culturais reforçam os sentimentos de referência à origem. Partindo destas considerações a memória tem papel fundamental na reconstituição cultural expressa com as novas experiências adquiridas e direcionadas para a afirmação étnica do grupo. A memória se constitui como história, e o indivíduo a evoca através de imagens coletivas que o interessam. Através da memória é possível refazer, repensar, reconstruir com imagens e idéias de hoje as experiências do passado (MATTE, 2001). A memória não reproduz exatamente o antigo, pois houve transformações com as experiências vividas. Contudo, indo de encontro às reflexões de Hobsbawn que, ao responder à pergunta sobre quando ocorre a “invenção das tradições?” coloca que ela se dá quando há transformações rápidas da sociedade debilitada ou quando são destruídos seus padrões sociais para os quais as velhas tradições foram feitas. Destarte, Silvia Caiuby Novaes avalia que a organização social de grupos como estes perante a sociedade regional “[...] este nós coletivo, esta identidade 'ampla' é invocada sempre que um grupo reivindica uma maior visibilidade social face ao apagamento a que foi, historicamente, submetido” (NOVAES, 1990, p. 9). E ainda:

São imagens que devem ser vistas como uma forma de retórica, onde a tipificação e a manipulação de estereótipos aproximam-se, enquanto mensagem a ser decifrada, muito mais do interlocutor, um “receptor” tão abstrato quanto o “governo” ou a “sociedade”, do que daquele que a emite. (NOVAES, 1990, p. 59)

Para Carneiro da Cunha (1986), a distinção do grupo se dá com a escolha de traços culturais ou daqueles inventados que garantem a diferença. Isto depende dos grupos em presença e da sociedade em que se acham inseridos. A construção da identidade étnica extrai da chamada tradição os elementos culturais que, “sob aparência de serem idênticos a si mesmos, ocultam o fato essencial de que, fora do todo em que foram criados, seu sentido se alterou.” (CARNEIRO DA CUNHA, 1986, p. 101). Houve a acomodação para em condições novas usarem velhos costumes ou recriá-los. E segundo Hobsbawn,

Podemos também observar que, obviamente, apesar de todas as invenções, as novas tradições não preencheram mais do que uma pequena parte do espaço cedido pela decadência secular das velhas tradições e antigos costumes; aliás, isso já poderia ser esperado em sociedades nas quais o

passado torna-se cada vez menos importante como modelo ou precedente para a maioria das formas de comportamento humano, (HOBSBAWN, 1997, pp. 19/20).

Ao partir destas concepções, adotei reflexões em torno de uma identidade não essencialista, ou seja, aquela que assume caráter processual e não imutável ou fixa. Pois, adotar única e exclusivamente a explicação essencialista seria desconsiderar o processo histórico de interações interétnicas entre os povos indígenas e os não indígenas que resultou na dinamização da cultura nativa, levando-os a recriarem e fazerem rearranjos em sua cultura depois de terem-na sofrido mudanças radicais, principalmente no seu processo de pacificação e aldeamento pelo Serviço de Proteção ao Índio, que usou de técnicas de assimilação e integração do índio à sociedade envolvente, descaracterizando a organização étnica através da imposição de um novo estilo de vida adverso daquele do nativo. Portanto, ao optar por objeto de estudo os grupos indígenas de Vanuáre, essas observações não poderiam ser ignoradas, uma vez que os indígenas deste Posto têm diariamente lutado para construir sua identidade étnica, num momento em que a mesma é questionada por não carregar consigo aquele índio visto nos livros didáticos, ou seja, aquela concepção naturalista e romântica do nativo vivendo e compondo a natureza, uma certa anacronia. Desta forma, o estudo da identidade étnica tem contribuído pra o debate sobre cultura e sua dinamização, uma vez que por este viés ela é diacrônica.

Ao que diz respeito ao caráter essencialista e objetivista da identidade, Matte faz as seguintes considerações.

Entre as concepções objetivistas temos as que atribuem a identidade à origem biológica do sujeito, ou seja, naturalizam a identidade como uma herança genética. O indivíduo teria um vínculo inato, inscrito no código genético, portanto irreversível, com o seu grupo étnico. Este vínculo estaria evidente nos caracteres físicos e psicológicos do indivíduo ligando-o ao seu grupo étnico original, caracterizando uma racialização do sujeito e de seu grupo social. (MATTE, 2001, p. 16)

De forma alguma o essencialismo aceita a transformação e a dinamização da cultura, sendo esta estática, e os traços que determinam um determinado grupo têm que ser os mesmos durante o tempo. Barth, um dos críticos desta forma como a antropologia tem abordado as identidades dos grupos étnicos, considera que esta abordagem acaba por criar um modelo ideal típico, implicando num ponto de vista preconcebido.

Somos levados a imaginar cada grupo desenvolvendo sua forma cultural e social em isolamento relativo, essencialmente, reagindo a fatores ecológicos locais, ao longo de uma história de adaptação por invenção e empréstimo seletivos. Esta história produziu um mundo de povos separados, cada um com sua cultura própria e organizado numa sociedade que podemos legitimamente isolar para descrevê-la como se fosse uma ilha. (BARTH, 1998, p. 190).

Os atuais estudos sobre identidade étnica, baseados em Barth, têm considerado os grupos étnicos como organização social enfatizando os interesses envolvidos na organização e como os sujeitos destes grupos se identificam e se representam dentro dela. O que é importante são aquelas diferenças que os próprios atores consideram significantes, podendo ser o físico, a língua, a pintura, ou qualquer outro traço, o que caracteriza a abordagem não essencialista. A identidade tem um caráter variável, podendo ser produzida, manipulada e extinta (MATTE, 2001).

Os signos étnicos podem ser elaborados com todas as regras da arte tradicional e, no entanto, terem um significado externo à cultura em que se originaram: não por serem falsos mas por serem comandados por um sistema que extrapola a cultura tradicional. São, de certa forma, como trocadilhos, que participam de mais de um código semântico. (CARNEIRO DA CUNHA, 1994, pp. 122/123)

As relações interétnicas têm exaltado esses signos entre os grupos envolvidos que buscam aparecer face ao apagamento que sofreram, e criam, revitalizam e escolhem o que os torna forte enquanto grupo étnico e marca a sua diferença frente aos outros. Manuela Carneiro da Cunha, por um lado, denominou de identidade “Platônica” aquela em que a identidade é vista como uma coisa que tem uma essência, um modelo que deve ser seguido, por outro, denominou de identidade ‘heracliteana’ aquela que assume “simplesmente a percepção de uma continuidade, de um processo, de um fluxo, em suma, uma memória. A cultura não seria, nessa visão, um conjunto de traços dados e sim a possibilidade de gerá-los em sistemas perpetuamente cambiantes” (CUNHA, 1994, pp. 121/122 ).

### 3.2. CULTURA E IDENTIDADE ÉTNICA

Tema central da Antropologia nos últimos cem anos, o conceito de cultura tem passado por diferentes interpretações, sejam elas funcionalistas, evolucionistas, estruturalistas ou ignorado pelos pós-modernistas. A noção de cultura que compartilho é a de um conceito semiótico, cultura como teia de significados, teia essa que o próprio homem teceu. Todas as sociedades possuem seus símbolos partilhados intersubjetivamente, portanto produzem cultura. A cultura é um contexto, no qual podem ser descritos de forma inteligível, acontecimentos sociais, comportamentos, instituições ou os processos (GEERTZ, 1989).

Em que pese as críticas feitas pelos pós-modernos, cultura passa a ser um conceito chave para as teorias sobre identidade. Maybury-Lewis aponta para a importância do seu uso num momento em que a antropologia está vivendo uma “era de confusão”; é preciso entender como os indivíduos se sentem, se vêem dentro de determinado mundo, que categorias utilizam para dar-lhe sentido.

Cultura se refere, ainda que de modo impreciso, a algo central à vida e ao pensamento humanos e, portanto, a algo que deve ser importante para a antropologia. A maioria das pessoas acredita participar de um modo de vida, e isso é uma parte importante de sua identidade. (MAYBURY-LEWIS, 2002, p. 18).

Sahlins considera a cultura como algo que nomeia e distingue indivíduos de diferentes grupos; ele a considera como uma organização da experiência e da ação humanas, a qual se dá por meios simbólicos. As pessoas, as relações e coisas que povoam a existência humana manifestam-se essencialmente como valores e significados (SAHLINS, 1997). Desta forma, Barth (1998) diz ser necessário fazer uma etno-história para mostrar “[...] a crônica dos ganhos e mudanças culturais e procurar explicar por que razão determinados itens foram tomados de empréstimo” (BARTH, 1998, p. 191). Isto para não cairmos em concepções falsas sobre o índio que mantém relações constantes com a sociedade envolvente. Podemos cair em anacronismo, afinal, a situação particular destes índios e de outros que viveram o mesmo processo de violência e a sua condição de índios aldeados, assim pode ser descrita:

Após haver sido contactada e se ver sob controle da sociedade regional, a tribo não é passiva à conjuntura interétnica. Dentro de uma situação de contato caracterizada pela contradição entre modos de vida e projetos sociais antagônicos de brancos e índios, estes últimos procuram reagir e ativamente desenvolver diferentes estratégias de resistência. (BRANDÃO, 1986, p. 98).

Conforme Brandão, paralelamente ao processo pelo qual estes índios mantiveram relações com a sociedade regional (espoliação de terras, mortes por doença e assassinatos e aldeamento), foram criadas novas necessidades no seu mundo. Elementos do mundo exterior ao seu foram incorporados. E citando Hannerz, a cultura pode ser vista como a metáfora do *fluxo* (referências às coisas que não permanecem no seu lugar), o que lhe dá um caráter processual e dinâmico. É a cultura em movimento. As pessoas, enquanto atores, inventam cultura, refletem sobre ela, fazem experiências, recordam e a transmitem. Desta forma, entendendo que Vanuáre é um ponto onde se encontram diversos fluxos culturais advindos de variadas direções; por assim ser, estes fluxos são reorganizados no espaço e no tempo das vivências dos indígenas, ou seja, há a manipulação dos fluxos culturais por parte dos receptores (HANNERZ, 1997).

Alguns pessimistas poderiam dizer que isto é reflexo de um processo de assimilação, ou seja, de um processo regressivo de perda cultural a que todos os povos nativos estariam sujeitos. Estas idéias são contrapostas às de Marshall Sahlins que não fala em perdas culturais, mas em transformações culturais, pois determinados grupos humanos, devido às imposições culturais da expansão capitalista ocidental, passam a reorganizar seu *modus vivendis*. Novos significados são dados àqueles elementos culturais exteriores. (SAHLINS, 1990, p. 174). Nestas migrações de símbolos o que é mais relevante é como se dão as interpretações locais e os esquemas locais de significação. Em relação a esta discussão, para Carneiro da Cunha,

A cultura original de um grupo étnico, na diáspora ou em situações de intenso contato, não se perde ou se funde simplesmente, mas adquire uma nova função essencial e que se acresce às outras, enquanto se torna cultura de contraste: este novo princípio que a subtende, a do contraste, determina vários processos. (CUNHA, 1986, p. 99).

Alguns elementos da cultura são forjados para se tornar diacríticos e considerados como elementos constituintes de uma identidade étnica, desde que haja uma dependência da existência de uma sociedade em que estão inseridos para que estes sinais possam se opor a outros de mesmo tipo. E são estes os traços que vão estabelecer fronteiras entre um e outro grupo, sendo escolhidos pelos seus agentes. A identidade é fundamentalmente contextual “e se não se prende a esquemas genealógicos, a quadros de origem geográfica ou religiosa, não são por isso menos positivas” (ARRUTI, 1996, p. 207).

Sahlins, ao fazer uma análise das interpretações sobre o conceito de cultura, que se assemelha muito com o mencionado aqui por Carneiro, embora numa outra interpretação, combate àqueles que o interpretam como justificativa para a opressão e dominação: “A

cultura aparece aqui como a antítese de um projeto colonialista de estabilização, uma vez que os povos a utilizam não apenas para marcar sua identidade, como para retomar o controle do seu próprio destino”(SAHLINS, 1997, p. 6).

Em relação às considerações de Sahlins a respeito da cultura, é possível estabelecer um diálogo entre ele e Carneiro; esta diz ser, relativamente satisfatório, o critério cultural, sendo preciso, porém, empregá-lo de modo apropriado e erradicar duas concepções inadequadas que muitos pesquisadores ainda utilizam:

a) o de tomar a existência dessa cultura como uma característica primária, quando se trata, pelo contrário, de consequência da organização de um grupo étnico; e b) o de supor em particular que essa cultura partilhada deva ser obrigatoriamente a cultura ancestral. (CUNHA, 1986, p. 115).

Seria em vão identificar um grupo étnico através de traços culturais que ele exhibe: língua, religião, instituições ou técnicas. Nem sequer poderíamos afirmar que um povo qualquer é o mesmo grupo que seus antepassados. Vivemos num processo de constante mudança, causada pelas circunstâncias naturais e pela interação social com outros grupos. A cultura, nestas condições passa a ser o produto de determinado grupo e não o contrário (CUNHA, 1986).

Barth, ao tratar dos grupos étnicos, os considera como formas de organização social, onde se encontram características de auto-atribuição ou da atribuição por outros a uma categoria étnica.

Uma atribuição categórica é uma atribuição étnica quanto classifica uma pessoa em termos de sua identidade básica mais geral, presumivelmente determinada por sua origem e seu meio ambiente. Na medida em que os atores usam identidades étnicas para categorizar a si mesmos e outros, com objetivos de interação, eles formam grupos étnicos neste sentido organizacional. (BARTH, 1997, p. 193-194)

Por conseguinte, as características são determinadas pelos grupos em questão. Seguindo o mesmo raciocínio do autor referido acima, alguns traços culturais são esquecidos, outros selecionados e há aqueles negados ou ignorados. Aqueles traços de contraste que os índios escolheram para se diferenciar da sociedade envolvente fazem com que eles sejam portadores de uma identidade étnica que acaba, por assim dizer, sendo uma identidade política capaz de lhes assegurar reconhecimento pelo outro e de marcar o seu território, estabelecendo fronteiras, traçando objetivos e articulando-os enquanto grupo étnico organizado.

# **Capítulo I**

## **Aspectos da antiga organização social dos Kaingang**

Figura 1

BRASIL

20

TRAJETÓRIA DOS ÍNDIOS KAINGANG INICIADA HÁ 3 MIL ANOS ATRÁS EM ALGUM LUGAR ENTRE AS NASCENTES DOS RIOS SÃO FRANCISCO E ARAGUAIA



**Fontes:** Sobre as migrações Kaingang URBAN, Greg. "A história da cultura brasileira segundo as línguas nativas". IN: História dos índios no Brasil. Org. Manuela C da Cunha. São Paulo, Cia das Letras/Sec. Mun. de Cultura/Papesp, 1992 pp 87-102

**Mapa Base:** PC Globe, Inc, AZ, USA. Worldwide.

**Confecção e adaptação:** Niminon Suzel PINHEIRO

**Observação:** O rumo das migrações reforçam a hipótese de que os Kaingang preferiam as terras altas "O hábitat das populações Jê era o planalto brasileiro ..." (URBAN, 1992:90)

## 1. OS KAINGANG DO OESTE PAULISTA

Os Kaingang, primitivos habitantes do Planalto Meridional Brasileiro, distribuem-se pelos Estados de São Paulo, Paraná, Santa Catarina e Rio Grande do Sul. Constituem uma das mais populosas etnias do Brasil, chegando a 22 mil pessoas, sendo que a maioria está nos estados do Sul, enquanto São Paulo possui a minoria, cerca de duzentas pessoas.

De acordo com estudos da Lingüística, principalmente os trabalhos de Greg Urban (1998) sobre as origens e trajetórias dos grupos indígenas, os Kaingang, pertencentes à família lingüística Jê, são uma ramificação dos Jê central que teria se organizado em algum lugar entre as nascentes dos rios São Francisco e Araguaia.

A primeira separação teria ocorrido entre os Jê meridionais (Kaingang e Xoclog) e o resto. Estes teriam iniciado sua migração em direção ao sul nesse momento, há uns 3 mil anos, mas não se tem idéia de quando teriam chegado à região que atualmente ocupam no sul do Brasil. Tampouco se sabe por que migraram, embora um estudo de relevo geográfico mostre que se dirigiram a uma região de planalto semelhante ao seu habitat originário. (...).

O habitat das populações Jê era o planalto brasileiro, e se olharmos para a rede mais ampla dos povos Macro-Jê, veremos que esse padrão de adaptação ao meio se manteve. (URBAN, 1998, pp. 90/91)

Essa cisão deu origem aos jês meridionais (Kaingang e Xoclog) de um lado, e aos demais jês do outro. Tommasino (1995), baseando-se em trabalhos de Úrsula Wiesemann, lingüista do *Summer Institute of Linguistic – SIL*, refere-se à divisão que teria separado os Kaingang paulistas e os demais Kaingang do Sul. A separação em dois grupos se deu quando um deles atravessou o rio Paranapanema em direção ao Sul do país (que se subdividiu em outros grupos) e outro que se estabeleceu no estado de São Paulo. Quanto às semelhanças dos lugares em que se adaptaram em relação aos de origem Tommasino diz tratar-se “da Serra Central, que percorre todo o sul e avança para a Argentina. A dispersão, portanto, foi-se fazendo ao longo dessa serra, possivelmente a partir da Serra do Mar (São Paulo)” (TOMMASINO, 1995, p. 44 ). De acordo com esta tese, considera-se que os Kaingang tenham vivido em regiões litorâneas e que sua interiorização e expansão para o Sul se deram com o processo de colonização pelos portugueses que se instalaram, primeiramente nesta região, por volta do século XVI. Não são desconsiderados os conflitos entre diferentes etnias ou intra-etnia que provocaram divisões e dispersões (Tommasino, 1995), o que possivelmente possa ter ocorrido com a separação entre os Kaingang e os Xoclog e entre os próprios Kaingang (paulistas de um lado e demais Kaingang que se dividiram no Sul).

Quanto às explicações mitológicas que dão sustento às teses de adaptação dos Kaingang a regiões de planalto, tem-se o mito do dilúvio coletado por Borba, no qual pesquisadores têm baseado suas interpretações acerca das informações históricas sobre a trajetória geográfica dos Kaingang, além de outras informações sobre a sua organização social.

Em tempos idos, houve uma grande inundação que foi submergindo toda a terra habitada pelos nossos antepassados. Só o cume da serra Crinjijimbé emergia das águas.

Os Caingangues, Cayurucrés e Camés nadavam em direção a ela levando achas de lenha incendiada. Os Cayurucrés e Camés cansados, aforagaram-se; as suas almas foram morar no centro da serra. Os Caingangues e alguns poucos Curutons, alcançaram a custo o cume de Crinjijimbé, onde ficaram, uns no solo, e outros, por exigüidade de local, seguros nos galhos das árvores; allí passaram muitos dias sem que as águas baixassem e sem comer; já esperavam morrer, quando ouviram o canto das saracuras que vinham carregando terra em cestos, lançando-a à água que se retirava lentamente.

Gritaram elles às saracuras que se apressassem, e estas assim o fizeram, amudando também o canto e convidando os patos a auxilia-las; em pouco tempo chegaram com a terra ao cume, formando como que um açude, por onde saíram os Caingangues que estavam em terra; os que estavam seguros aos galhos das árvores, transformaram-se em macacos e os Curutons em bugios. As saracuras vieram, com seu trabalho, do lado donde o sol nasce; por isso nossas águas correm todas do Poente e vão todas ao grande Paraná. Depois que as águas secaram, os Caingangues se estabeleceram nas imediações de Crinjijimbé. Os Cayurucrés e Camés, cujas almas tinham ido morar no centro da serra, principiaram a abrir caminho pelo interior della; depois de muito trabalho chegaram a sair por duas veredas: pela aberta por Cayurucré, brotou um lindo arroio, e era toda plana e sem pedras; dahi vem terem elles conservado os pés pequenos; outro tanto não aconteceu a Camé, que abriu sua vereda por terreno pedregoso, machucando elle, e os seus, os pés que incharam na marcha, conservando por isso grandes pés até hoje. Pelo caminho que abriram não brotou água e, pela sede, tiveram de pedi-la a Cayurucré que consentio que a bebessem quanto necessitassem. Quando saíram da serra mandaram os Curutons para trazer os cestos e cabaças que tinham deixado em baixo; estes, porém, por preguiça de tornar a subir, ficaram allí e nunca mais se reuniram aos Caingangues: por esta razão, nós, quando encontramos, os pegamos como nossos escravos fugidos que são. Na noite posterior à saída da serra, atearam fogo e com a cinza e carvão fizeram tigres, *ming*, e disseram: - vão comer caça -; estas, porém não tinham saído com os ouvidos perfeitos, e por esse motivo não ouviram a ordem; perguntaram de novo o que deviam fazer; Cayurucré, que já fazia outro animal, disse-lhes gritando e com mau modo: - vão comer folha e ramos de árvore -; desta vez ellas, ouvindo, se foram: eis a razão porque as antas só comem folhas, ramos de árvore e fructas. (...). Chegaram a um campo grande, reuniram-se ao Caingangues e deliberaram cazar os moços e as moças.

Cazaram primeiro os Cayurucrés com as filhas dos Camés, estes com as daqueles, e com ainda sobrassem homens, cazaram-nos com as filhas dos Caingangues. Dahi vem que, Cayurucrés, Camés e Caingangues são parentes e amigos. (Borba, 1908, pp. 20/22)

Além de informações que explorarei no decorrer deste capítulo sobre a organização social dos Kaingang, a criação da fauna e flora, dentre outros assuntos, o mito do dilúvio relaciona o território Kaingang com as terras altas. A partir deste mito, alguns pesquisadores vêm interpretando a relação dos Kaingang com seu território e por onde passaram. Daí que algumas análises consideram que a serra Crinjijimbé seja mesmo a Serra do Mar (São Paulo), como afirmou Borba, uma vez que na língua Kaingang se encontram palavras e expressões relacionadas a mar, areia, além-mar (TOMMASINO, 1995). Estas análises apontam que os Kaingang são aqueles que outrora foram chamados de Guaianá de Piratininga, índios que durante a colonização portuguesa fugiram para o sul para evitar o contato com os invasores portugueses. Pinheiro, na sua dissertação de mestrado informa que

Muitas semelhanças existiam entre os Kaingang e os Guainá: a inexistência de domicílio fixo, o hábito estratégico de fincar e espalhar espinhos pontiagudos nas trilhas que levam às suas casas ou em torno delas para dificultar ou impedir ataques, a semelhante denominação de ACUPLI (Guaianá) e VEICUPLI (Kaingang) para o espírito dos mortos, a agricultura inexpressiva, a base econômica na caça e na coleta, entre outras. (PINHEIRO, 1992, p. 126).

Os Kaingang são identificados, inicialmente, como Guayaná. Eles dominavam toda a costa do Estado de São Paulo, de Angra dos Reis a Cananéia. Dividiam o litoral com os Tupinambá. Segundo Metraux, no século passado, o nome Guayaná foi ainda aplicado, no Estado de São Paulo, a um grupo de 200 Kaingang que, em 1843, tinham se estabelecido perto de Itapeva. (METRAUX, 1946). Eram comuns as fugas destes grupos por conta da perseguição dos índios Tupinambá.

Se os Kaingang eram ou não os antigos guayanás foi o tema de discussões acirradas durante o final do século XIX, uma vez que estudiosos identificaram os Guayaná, habitantes nativos do planalto de Piratininga como Tapuia e não como Tupi, e pelo contrário, seriam nada mais que os remotos ancestrais dos modernos Kaingang, portanto Tapuias, uma ‘raça’ indígena desprezada pela ciência moderna e pelos defensores do progresso. (MONTEIRO, 1992). Esse debate ocorria justamente no momento dos primeiros contatos com os Kaingang do oeste paulista, que reagiam à ocupação de seu território, e daí serem denominados de arredios e bravos; com o advento da República, a imagem do robusto e valente Guaianá como precursor tupi-guarani do povo paulista, já se encontrava firmemente estabelecida.

Mais grave ainda, aceitar a noção de que os Guaianá eram Tapuias significava que todo o modelo de nacionalidade defendida pelos paulista,

calcado na unidade do Tupi-Guarani, podia ser desafiado. Era justamente isso o mais inadmissível, no contexto da época em que o espelho Kaingang não proporcionava o retrato desejado pelos paulistas (MONTEIRO, 1992, p. 130)

O debate implícito neste trecho sobre a homogeneidade tupi-guarani paulista exaltada num momento de valorização da identidade paulista é o da não aceitação da idéia da existência, em São Paulo, de índios tapuias, considerados bárbaros e violentos. Seria inaceitável que o paulista tivesse origens tapuia. Através deste debate em final do século XIX e início do XX, e com as pesquisas realizadas, chegou-se à conclusão de que os Kaingang são os descendentes dos antigos Guaianás.

## 2. O DUALISMO JÊ E OS MITOS KAINGANG

De acordo com as obras de: Horta Barbosa, inspetor do SPI que atuou na pacificação dos Kaingang; H. H. Manizer, etnólogo russo, membro da expedição científica russa ao Brasil, de 1914-1915; Delvair Melatti, que fez trabalho de campo na década de 1970 com os índios Kaingang paulistas; e através dos mitos colhidos por pesquisadores que estiveram com os indígenas no período do contato, principalmente aqueles que estiveram com os Kaingang do Sul, é possível fazer algumas considerações sobre a organização social destes índios antes de terem passado pela agonia do contato.

Os Kaingang, assim como outros grupos indígenas pertencentes ao tronco lingüístico Macro-Jê, estão(avam) organizados de forma dualista, ou seja, estão(vam) divididos em metades exogâmicas e patrilineares.

A organização social dos Kaingang tem sido tema de muitas pesquisas antropológicas atuais, como a tese de doutorado de Kimyie Tommasino baseada em entrevistas realizadas com os Kaingang da Bacia do Tibagi no Paraná, assim como de outros trabalhos de pesquisadores do sul, que identificam a estrutura de pensamento Kaingang nas ações e relações sociais depois do contato e aldeamento, o que significa que a antiga organização se manifesta com novos significados e adaptações às novas condições que lhes foram impostas.

Nos mitos Kaingang as metades que deram origem a este povo foram chamadas de Kamé e Kairu, nomes dos primeiros Kaingang. Ao realizar trabalho de campo junto aos Kaingang paulistas Delvair Melatti identificou, através de informações dos moradores do Posto Indígena Vanuíre, duas metades que são Kanhierú ou Kanherú e Inhagampí, embora a autora lamentemente não ter podido confirmar tal informação **in loco**, pois os Kaingang já haviam

sofrido perda da maior parte de sua população, e os seus informantes não lembravam precisamente a que metade pertenciam.

As observações e conclusões da pesquisadora sobre as divisões em metades puderam ser percebidas nas regras matrimônias, pois se uma criança pertence automaticamente à metade de seu pai, deve em princípio casar-se na outra metade (MELATTI, 1972). De modo geral os casamentos entre os Kaingang eram realizados de forma exogâmica; os cônjuges deveriam pertencer cada um a uma metade sendo proibido e considerado incestuoso o casamento endogâmico. Mais do que a união entre os indivíduos das diferentes metades, é a relação social estabelecida pela exogamia que se destaca, pois estabelece alianças e reciprocidade entre as metades, havendo o equilíbrio, pois um Kamé desposa uma Kanherú e vice-versa.

Na obra de Manizer não encontramos referências às metades, mas ao finalizar sua obra, o autor faz referência à particularidade do parentesco Kaingang, que para ele é muito complexo, “Sua complicação é devida á proibição do casamento entre pessoas de certas categorias” (MANIZER, 2006, p. 61).

Ainda sobre a filiação a uma ou outra metade, pude obter a informação por uma das mais velhas Kaingang de Vanuíre, de que ela é uma “Wopreg”, e sua mãe uma “Inhagampí”. Ela não soube me dar mais informações sobre o porquê desta nomeação, mas relacionou tais nomes aos signos do zodíaco. Pude constatar a relação desta classificação do indivíduo com valores e princípios morais e psicológicos atribuídos à referida metade, pois ela mesma disse ser “chorona”, o que estaria ligado ao fato de ser “wopreg”. Esta lembrança aparece muito dificilmente, senão com muita insistência do pesquisador, talvez por não se lembrarem exatamente de suas antigas formas de organização; mas às vezes, ao vasculharmos suas memórias, estas lembranças se manifestam.

Nimuendaju, que esteve com os Kaingang do Paraná, assim nos fala sobre a organização social dos Kaingang, baseado em seus mitos:

A tradição Kaingang conta que os primeiros desta nação saíram do chão, por isso eles têm a cor de terra. Numa serra no sertão de Guarapuava, não sei bem onde, dizem eles que até hoje se vê o buraco pelo qual eles subiram. Uma parte deles ficou em baixo da terra onde eles permanecem até agora, e os que cá em cima morrem vão se juntar outra vez com aqueles. Saíram em dois grupos, chefiados por dois irmãos por nome *Kañerú* e *Kamé*, sendo que aquele saiu primeiro. Cada um já trouxe um número de gente de ambos os sexos. Dizem que *Kañerú* e a sua gente toda eram de corpo fino, peludo, pés pequenos, ligeiros tanto no seus movimentos como nas suas resoluções, cheios de iniciativa, mas de pouca resistência. *Kamé* e os seus companheiros,

ao contrário, eram de corpo grosso, pés grandes, e vagarosos nos seus movimentos e resoluções. (NIMUENDAJU, 1993, p. 59).

Sobre o mesmo assunto temos as observações de Schaden:

A divisão da sociedade Kaingang em metades exógamas e a posição recíproca dessas facções constitui, por assim dizer, o problema básico do mito tribal. Já na ocasião em que as duas hordas abrem caminho através da serra de Krinjijimbé se define uma certa inferioridade dos Kamé em face dos Kayurucré. (...). A desigualdade de consideração relativa dos grupos de parentesco no seio da comunidade transfere-se assim para o mito tribal. Segundo uma interpretação, informa Baldus, a seqüência Votorô, Kadnyerú, Aniky e Kamé corresponde uma ordem decrescente de prestígio. (SCHADEN apud TOMMASINO, 1995, p. 48)

Temos aqui as características do povo Kaingang representadas no mito de origem. A partir da interpretação destes mitos é possível estabelecer as diferenças psicológicas e físicas entre os indivíduos das metades.

Há entre as metades uma relação assimétrica, complementar e recíproca.

Os Cayurucrés e Camés, cujas almas tinham ido morar no centro da serra, principiaram a abrir caminho pelo interior della; depois de muito trabalho chegaram a sahir por duas veredas: pela aberta por Cayurucré, brotou um lindo arroio, e era toda plana e sem pedras; dahi vem terem elles conservado os pés pequenos; outro tanto não aconteceu a Camé, que abriu sua vereda por terreno pedregoso, machucando elle, e os seos, os pés que incharam na marcha, conservando por isso grandes pés até hoje. Pelo caminho que abriram não brotou agoa e, pela sede, tiveram de pedi-la a Cayurucré que consentio que a bebessem quanto necessitassem (BORBA, 1908, pp. 20/22).

Assim temos que o mito é muito mais que uma narrativa e sim algo que deve ser aplicado, vivido na prática; sobretudo é de suma importância estudá-lo em sua relação com o presente social, e entendê-lo como um componente cultural. Com efeito, os mitos cosmogônicos, antropogônicos, heróicos, e outros mais, além de fornecerem uma ‘explicação’ da origem do mundo, da humanidade e das instituições sociais, dão aos membros da etnia ou do povo o senso de unidade e de oposição a outros grupos.

Os mitos Kaingang, principalmente o mito do dilúvio, revelam a sociabilidade Kaingang através de alianças, trocas simbólicas, e casamentos.

Chegaram a um campo grande, reuniram-se ao Caingangues e deliberaram cazar os moços e as moças. Cazaram primeiro os Cayurucrés com as filhas dos Camés, estes com as daqueles, e com ainda sobrassem homens, cazaram-

nos com as filhas dos Caingangues. Dahi vem que, Cayurucrés, Camés e Caingangues são parentes e amigos. (BORBA, 1908, pp. 20/22)

Com os Kaingang houve alianças, mas já com os Curutons, aqueles que também ficaram no cume da serra crinjijimbé, a relação foi de dominação, tornando-os escravos.

Quando saíram da serra mandaram os Curutons para trazer os cestos e cabaças que tinham deixado em baixo; estes, porém, por preguiça de tornar a subir, ficaram alli e nunca mais se reuniram aos Caingangues: por esta razão, nós, quando encontramos, os pegamos como nossos escravos fugidos que são (BORBA, 1908, pp. 20/22).

Diferentemente dos Kaingang e Curutons, Kamé e Kaiurucrú foram engolidos pelo dilúvio, passaram pela morte. Para sair da terra tiveram que fazer esforços físicos, passaram pelo seio da Terra-Mãe, da vida intra-uterina. Eles são superiores ao Curutons e Kaingang que ficaram no cume da serra, não passando pela morte, sendo homens comuns que dependeram para sobreviver e reconstruir seu universo dos animais como as saracuras e patos. Ao contrário, Kamé e Kaiurucrú, ao sair da terra, tiveram que criar animais, plantas, estabelecer as regras de sociabilidade e criar o Cosmo (ROSA, 2004)

Ao saírem da terra os irmãos Kamé e Kañerú trataram de criar as plantas e animais; eles criavam e davam nome, e cada uma das plantas ou animais pertenceria a uma metade ou a outra, assim a divisão social entre as metades, freqüente em diferentes esferas da vida tribal, aparece reproduzida entre os seres e as coisas do universo, e as metades se colocam enquanto partes conflitantes e complementares, onde oposição e reciprocidade surgem como componentes equivalentes de uma mesma relação.

Fizeram todas as plantas e animais(...). Não há nada neste mundo fora da terra, dos céus, da água e do fogo, que não pertença ou ao clã de Kañerú ou ao clã de Kamé. Todos ainda manifestam a sua descendência ou pelo seu temperamento ou pelos traços físicos ou pela pinta. O que pertence ao clã Kañerú é malhado, o que pertence ao clã Kamé é riscado. O Kaingang reconhece estas pintas tanto no couro dos animais como nas penas dos passarinhos, como também na casa, nas flores, ou na madeira das plantas. (NIMUENDAJU, 1993, p.59).

Em seus mitos, destacam-se a criação dos animais e das plantas, das regras de parentesco, das características morais e psicossociais, da religião, das pinturas corporais e faciais.

Quanto às subdivisões das metades, Nimuendaju informa que

Tanto entre os Kamé como entre os Kañerú existem fora da classe geral mais outras classes, consideradas superiores ou inferiores àquelas. Não são classes sociais, mas seus membros só se diferem pelas funções que eles são obrigados a exercer por ocasião de enterros, danças e outros atos religiosos. (...). O número destas classes era, pelo menos entre os Kaingang do Yvaí. Antigamente muito maior que hoje. Eu só conheço, fora da classe geral, a dos Pai, Vodôro e péne. (NIMUENDAJU, 1993, pp. 61-62)

Ainda em relação às subdivisões, Horta Barbosa constatou a presença de outros sub-grupos, embora não os nomeou, além das mais importantes, Camens e Canherucrens. Ao se referir ao casamento Kaingang o autor deixa entrever outras subdivisões: “No entanto não se deve pensar que seja lícito o casamento de qualquer Camem com um Canherucrem também qualquer, porque para complicar o problema intervém a subdivisão em sub-grupos, aliás bastante numerosos [...]” (HORTA BARBOSA, 1913, p. 53).

Em Vanuíre também foram identificadas, por Melatti, essas subdivisões; para ela os grupos **Kanherú** ou **Kanhierú** e **Inhagampí**

São caracterizados pelos informantes paulistas através de atributos morais e através de uma associação com determinadas entidades do mundo vegetal e animal. O Grupo A era mais manso, alegre, bom, o melhor, constituía o maior grupo e estavam de algum modo associado ao espinho de caraguatá (**lenlú**) ou ao abacaxi do mato. O Grupo B era o mais forte, o mais bravo, quente e pior, era como a “abelha (ou marimbondo) brava que queima a gente”. Em Vanuíre o contraste entre os dois Grupos foi reforçado pela velha **Candire: Kailu** e **Inhagampí** não se davam, brigavam muito, havendo roubo recíproco de mulheres. (MELATTI, 1972, p. 29).

Para cada grupo, Melatti, de acordo com as informações dos Kaingang paulistas, classificou diferentes subgrupos, juntamente com suas características. Adjetivos como manso e bravo, alegres e tristes, fortes e fracos apareceram como sendo características deste ou daquele subgrupo, o que foi possível notar nas informações da Índia que se diz ser “wopreg”, por isto “chorona”.

Nos trabalhos mais recentes sobre a organização social Kaingang tem-se considerado que a metade Kamé comporta a metade Kamé e Wonhetky, e Kairu comporta Kairu e Votor. As interpretações para as seções foram baseadas no mito do dilúvio coletado por Borba em que os Votor seriam aqueles com os quais os descendentes das duas metades principais casaram (os Kaingang), e os Wonhetky seriam os remanescentes dos Curutons escravizados.

Assim, o status diferenciado entre as seções seria resultante de uma hierarquia social que considera como mais importantes os descendentes dos pais ancestrais Kamé e Kairu, seguindo-se os Votor, que foram incorporados

por aliança, e finalmente os Wonhetky, incorporados através da escravidão. (TOMMASINO, 1995, p. 49)

Embora haja essas seções, as mais importantes são as metades que representam os irmãos Kamé e Kanhurecré, aqueles que saíram do interior da terra e criaram o cosmo.

### 3. ORGANIZAÇÃO SOCIAL E POLÍTICA DOS KAINGANG

Os Kaingang se organizavam em grupos; cada um liderado por um *rekakê*. O número de indivíduos que compunham um grupo era de aproximadamente cem pessoas.

Quanto a organização política os seus laços são tão frouxos que se é antes levado a dizer que ela não existe. A autoridade em cada grupo reside num chefe apelidado *rekakê*, ela se transmite por hereditariedade quando o herdeiro é suficientemente valente e empreendedor para ser fazer respeitar pelos demais guerreiros.

Contudo essa autoridade só verdadeiramente ativa e sensível nas ocasiões dos empreendimentos difíceis e nas grandes festas sempre dadas em nome do chefe. Súditos, propriamente ditos, os Kaingangs não o são, pois, o *rekakê* trabalha como qualquer outro homem para prover a subsistência própria e a de suas mulheres e filhos (BARBOSA, 1913, p. 52).

Estes grupos, nos quais a população Kaingang se distribuía, de acordo com Horta Barbosa, somavam-se em torno de cinco. A conclusão a que chegou o autor é baseada nos nomes dos *rekakês* com os quais teve contato, cada um liderando um grupo: Congue-Hui, Cangrui, Rugrê, Charin e Vahuin. A população Kaingang não excedia quinhentas pessoas<sup>2</sup>. De acordo com as informações de Melatti havia mesmo um líder para cada subgrupo, portanto, haveria nove líderes (Melatti, 85). Como surgiram estes outros quatro subgrupos identificados por Melatti? Horta Barbosa pode não ter identificado as subdivisões dos Kaingang ou poderia ter havido algumas subdivisões depois de aldeados?

Quanto aos *rekakes*, os estudos de antropologia política sobre os Kaingang, de Ricardo Cid Fernandes, indicam que:

A descrição dos grupos Kaingang que viviam na região reforça a caracterização da sociedade kaingang como composta por pequenas unidades sociais territorialmente localizadas e articuladas em unidades político-territoriais, as quais reconheciam a autoridade de um chefe superior. (FERNANDES, 2004, p. 105)

<sup>2</sup> O número aproximado de Kaingang quando do contato é controverso, pois varia de 500 por grupo a 3000 no total, segundo Bernadino de Lavalley, em 1902. Em 1905 o engenheiro Lacerda Franco estimava-os em torno de 1500. Em 1912 as turmas do SPI não atestam mais do que 700 (LIMA, 1978, p. 40)

Cada um dos grupos possuía um sub-território próprio com direito à exploração do mesmo, segundo regras determinadas culturalmente (TOMMASINO, 2000). Eles fixavam moradia temporária à beira dos rios, subsistindo, durante o tempo em que ali permaneciam, basicamente da caça fornecida pela mata circundante (BORELLI, 1984). Logo abandonavam seus acampamentos e se fixavam em outros locais.

Os deslocamentos Kaingang eram praticados no interior dos seus então vastos territórios e condicionavam a construção de abrigos provisórios, rústicos mas suficientes para atender-los nos meses de permanência. Quando os recursos escasseavam, queimavam ou abandonavam esses ranchos e partiam para novo local. (TOMMASINO, 1995, p. 59)

Nos campos e florestas circulavam caçando, coletando ou pescando.

Tinham nos acampamentos suas roças de subsistência, onde cultivavam basicamente o milho, feijão e abóbora, assim com outras espécies. Assim que terminavam as suas plantações, dirigiam-se, em grupos de familiares, às matas para a coleta de frutos, mel, pinhão e larvas. Aí praticavam também a caça a aves e animais como pacas, antas, catetos, macacos, tatus e outros. Acampavam também às margens dos rios para a prática da pesca em armadilhas chamadas pari.

Nesses períodos, os seus abrigos eram provisórios e adaptados às necessidades de deslocamento. Após esses períodos, retornavam a seus acampamentos à época da colheita das culturas, sempre regidos por ciclos de sua vida cultural e pelo tempo natural e biológico (SIMIEMA, 2000, p. 232)

### Segundo Horta Barbosa

Os Caingangues constroem suas casas, segundo dois tipos: o primeiro de uma só água, o segundo de duas. Sobre varas fincadas no chão com uma inclinação de 45 graus, mas ou menos e apoiadas no seu terço inferior sobre uma viga horizontal, amarram-se outras, também horizontais, com cipó, destinadas a representarem o papel de ripas e nelas se fixam folhas de coqueiro; tem-se assim uma casa do primeiro tipo; a qual fica completamente desabrigada pela frente e pelos flancos

O outro tipo constroe-se fechando a frente do anterior, por uma outra cobertura feita segundo o mesmo processo; uma dessas duas cobertas, porém, excede superiormente à outra, a fim de obviar ao inconveniente da construção não possuir cumieira; os flancos ficam geralmente abertos; mas às vezes coloca-se em um deles uma terceira tapagem. (HORTA BARBOSA, 1913, p. 60)

A habitação descrita por Manizer é a seguinte:

Eles fincam no chão, oblíqua e paralelamente entre si, duas ou três varas. Depois eles cortam uma palmeira nos arredores e trazem as folhas. Eles empregam essas folhas à guisa de cobertura e as preparam da seguinte maneira: seguram a folha da palmeira pelo pedúnculo, no alto, e depois, indo em direção à ponta, eles rasgam as tiras da folha à direita e à esquerda, com o polegar; as tiras pendem, assim, livremente retidas pelas fibras do pedúnculo; segurando-se a folhar horizontalmente, as tiras caem e formam um dupla franja espessa.

As folhas assim preparadas são dispostas horizontalmente, do lado exterior, sobre as duas peças fixadas na terra obliquamente, começando pela base. As folhas são atadas às varas com a ajuda das tiras rasgadas, sem fazer nó, introduzindo as extremidades torcidas numa qualquer. A folha superior recobre levemente a precedente, como telhas. Às vezes a cabana é sustentada por uma estaca fincada do lado oposto, ou então se constrói, do outro lado, um outro telhado, de menor dimensão que o primeiro, e se obtém assim um telhado de dois lados. (MANIZER, 2006, p. 23)

De acordo com Pinheiro (1999) havia residências fixas (“in”) e residências temporárias, os paraventos, construídas para o caçador passar a noite ou por algum grupo em freqüentes caminhadas que as abandonava depois de um certo tempo. Portanto, podemos observar que aquelas que Horta Barbosa chama de *primeiro tipo* são os paraventos, menos resistentes, já as de *segundo tipo* seriam as residências fixas, as “in”, mais resistentes. As residências fixas estavam em regiões de campo enquanto que as provisórias foram identificadas em torno de rios e nas florestas. Manizer observou que por mais que o Serviço de Proteção ao Índio construísse galpões para os Kaingang habitarem, eles preferiam habitar nas cabanas construídas por eles mesmos. Mudavam sempre para estas cabanas “em caso de doença ou morte de alguém. Eles constroem cabanas semelhantes na floresta durante suas expedições periódicas de caça” (MANIZER, 2006, p. 23).

Tommasino, ao analisar a mobilidade territorial dos Kaingang chama a atenção para não nomeá-la erroneamente de nômade. “Nomadismo implica abandono de um território e ocupação de outro e esse não parece ser o caso dos Kaingang” (TOMMASINO, 2000, p. 200). Os Kaingang não abandonavam suas casas fixas, nelas ficavam alguns parentes enquanto outros saíam para caçar, pescar ou coletar e se estabeleciam nas residências temporais. E quanto aos deslocamentos observados na história, eles estão relacionados a fugas e cisão intragrupo provocadas por inimizade, como é o caso do grupo que atravessou o Paranapanema se separando dos Kaingang de São Paulo.

Em relação a suas armas eles faziam uso de arco e flecha, lanças e com elas caçavam anta, porco do mato, capivaras e aves para sua alimentação. Segundo Horta Barbosa, os Kaingang comiam essas carnes bem cozidas, para preparar seus moquéns costumavam, além dos processos geralmente empregados nos sertões, abrir no chão uma cova que aqueciam

fortemente com brasas e lenha; depois, chegado o grau de calor desejado, retiravam todo o combustível e colocavam ali a carne a assar, previamente envolvida em folhas verdes; feito isto, cobriam tudo com uma espessa camada de terra (BARBOSA, 1913). Além da caça, os Kaingang também consumiam grande variedade de frutos: jaboticaba, pitanga, gragoatá, mel, palmito, raízes e larvas da família do escaravelho, “que se encontram nos troncos podres das palmeiras e das taquaras, são considerados uma guloseima; elas são recolhidas com cuidado e colocadas para assar e talos de bambu, que são depois rachados, as larvas assadas, semelhantes a pedaços de torresmo sapecado e crocantes ao dente, são devoradas com grande apetite” (MANIZER, 2006, p. 33). Suas antigas roças eram de abóbora, fava branca, e o milho roxo – *Nhere*, que ocupa, na alimentação Kaingang, um lugar central. Comiam-no assado, cozido ou em broas, quando verde; quando maduro é reduzido à farinha da qual se faz um pão azedo – o **inhamim**. O milho também era usado no preparo do Kiki, bebida de que trataremos mais adiante. A sua importância não está só na alimentação Kaingang pois ocupa lugar nas narrações mitológicas, expressando a solidariedade grupal.

Meos antepassados alimentavam-se de fructos e mel; quando estes faltavam, soffriam fome. Um velho de cabellos brancos, de nome *Nhara*, ficou com dó delles; um dia disse a seos filhos e genros que, com cacetes, fizessem uma roçada nos taquaraes e a queimassem. Feito isto, disse aos filhos que o conduzissem ao meio da roçada; alli conduzido, sentou-se e disse aos filhos e genros:

\_\_ Tragam cipós grossos. \_\_ E tendo estes lh’os trazido, disse o velho:  
 \_\_ Agora vocês amarrem os cipós a meo pescoço, arrastem-me pela roça em todas as direcções; quando eu estiver morto, enterrem-me no centro della e vão para os Mattos por espaço de três luas. Quando vocês voltarem, passado esse tempo, acharão a roça coberta de fructos que, plantados tosos os annos, livrarão vocês da fome. \_\_ Elles principiaram a chorar, dizendo que tal não fariam; mas, o velho lhes disse: \_\_O que ordeno é para bem de vocês; se não fizerem o que mando, viverão soffrendo e muitos morrerão de fome. E, demais, eu já estou velho e cansado de viver. Então, com muito choro e grita, fizeram o que o velho mandou e foram para o matto comer fructas. Passadas as três luas, voltaram e encontraram a roça coberta de uma planta com espigas, que é o milho, feijão grande e morangos. Quando a roça esteve madura, chamaram todos os parentes e repartiram com elles as sementes. É por esta razão que temos o costume de plantar nossas roças e irmos comer fructas e caçar por três ou quatro luas. O milho é nosso, aqui a nossa terra; não foram os brancos que o trouxeram da terra delles. Demos ao milho o nome de *Nhara* em lembrança do velho que tinha este nome, e que, com o seo sacrificio, o produzio. (BORBA, 1908, p. 23)

Este mito não só reporta à importância do milho na alimentação, como também à agricultura Kaingang.

Os objetos domésticos utilizados eram a panela de barro moldada em argila, machados de pedra, pilões de madeira, peneiras e cestos.

Os tecidos, com desenhos geométricos, trançados com fios de fibra de gravatá, tingidos de vermelho e negro, serviam para a confecção de roupas como tangas e agasalhos, esses último denominados “curu-cuchá”. Os colares eram montados com sementes de vegetais e dentes de macacos, e também com presas e garras de onças e outros animais” (BORELLI, 1984, p. 52).

Às mulheres cabiam a agricultura, a coleta de frutos, atividades artesanais como a cerâmica, tecelagem, cestarias<sup>3</sup> e trançados, e as práticas de cozimento; aos homens a caça, a pesca e algum tipo de coleta, fabricação de armas e instrumentos de trabalho.

---

<sup>3</sup> Na obra de Manizer, a atividade da cestaria foi identificada como tarefa dos homens.

## HABITAÇÃO KAINGANG



FONTE: MANIZER, H.H. *Os Kaingang de São Paulo*. Campinas/SP. Curt Nimuendaju: 2006.

#### 4. O RITUAL DO KIKI: VIDA RELIGIOSA E CERIMONIAL

O Kiki é conhecido como o mais importante ritual dos Kaingang. Era um articulador dos eixos da sociabilidade construídos na dicotomia (divisão em duas metades exogâmicas e patrilineares); redimensionava o valor da consangüinidade entre os homens a qual resulta, como no mito de origem, na definição de afinidades estruturais na composição da sociedade Kaingang. É cerimônia que marca a separação entre os vivos e os mortos, e é a representação de atos míticos que são repetidos pelos humanos.

O ritual do Kiki relaciona-se aos mitos cosmogônicos de destruição e reconstrução do mundo. A morte dos indivíduos atinge toda a comunidade. Refazendo os gestos e o caminho dos ancestrais, o ritual recompõe a comunidade e reestrutura o mundo. Refazendo a origem do povo e a criação, ele dá aos Kaingang um novo tempo, que e também o tempo primordial. (VEIGA, 2000, p. 264)

É este ritual que representa os cultos e crenças relacionadas ao espírito dos mortos, que eram bastante significativos e influentes nos costumes e tradições tribais. A vida religiosa desses índios apresenta como centro de elaboração cultural o culto aos mortos e a organização de comunidades em grupo de parentesco, portanto, o ritual expressava as marcas sócio-cosmológicas dos Kaingang.

Segundo Nimuendaju, a festa do Kiki se realizava geralmente uma vez por ano, logo que o milho na roça estava pronto para fazer a bebida, uma espécie de canjica com mel, fermentada. Era a festa mais importante para os Kaingang<sup>4</sup>. A bebida sagrada era consumida durante as cerimônias que se realizavam em volta do fogo. A dança cerimonial era acompanhada de cantos sagrados ao som de flautas e chocalhos. O ritual se realizava a pedido de algum parente de um falecido. No ritual, cada metade e suas subdivisões tinham suas funções: a reza, o tocar de instrumentos, a realização das pinturas corporais e faciais, o preparo e distribuição de bebidas e alimentos etc.

Manizer, que esteve com os Kaingang dois anos após o contato e primeiro aldeamento, descreve da seguinte forma uma festa do kiki que presenciou.

A tumba não é esquecida, nem abandonada: retorna-se, em épocas determinadas, a fim de recobrir de novo, de terra, o montículo (túmulo) cuja superfície possa ter sido abaixada pelas chuvas. Durante esses retornos ao cemitério, celebra-se um serviço comemorativo de ritos complicados: a festa

<sup>4</sup> Como veremos no próximo capítulo era na ocasião da festa do kiki, quando um grupo inteiro se reunia que os bugreiros, através das batidas atacavam os Kaingang.

do kiki. Esta festa, do mesmo modo que o enterro, é organizada por um dos parentes distantes do defunto; e o mesmo é feito em relação a ele, uma vez que, segundo o costume, ele próprio não pode tomar parte ativa na comemoração de seus. (...). O organizador reúne, previamente, muito mel, conservado em potes de cerâmica ou em troncos de árvores ocós. Empregase, além do mel, milho fermentado e flores de palmeira bocaiúva. (...). Então, bem próximo da aldeia, constrói-se uma cabana, na qual colocam-se os potes de mel e de milho, e onde se instala a mulher do organizador, ou ainda alguma outra velha; ela faz fogo e não se ausenta mais, vigiando noite e dia a preparação de bebida. Faltam, a partir desse momento, três dias até a festa. (...). Transcorridos três dias, na véspera mesmo do Kiki-koiu, o organizador, acompanhado de seu ajudante, encaminha-se à noite para o cemitério, a fim de recobrir o túmulo de terra. A preparação da beberagem é concluída durante a mesma noite; a velha que havia vigiado a bebida durante todo esse tempo procede então ao seu cozimento. (...). Durante toda noite, a velha faz ferver a beberagem em porções; esta é em seguida mantida quente no tronco da árvore com a ajuda de cacos de cerâmica esquentados. A velha é ajudada, no seu trabalho, por crianças e jovens, que se instalaram à noite ao redor do fogo, ao lado do tronco da árvore. Derramando e misturando a bebida, a velha não para de cantarolar. (...). Por fim, vêm correndo as crianças que anunciam que os índios que foram ao cemitério se aproximam; ouvem seus cantos na floresta, mas eles não fazem ainda sua aparição: eles continuam invisíveis ao longe. As mulheres coordenadoras de encaminham, então, para as cabanas onde se encontram os parentes e os pais dos defuntos: estes, com a cabeça coberta por um pano e continuando a gemer, são conduzidos em direção à fogueira. As mulheres os fazem sentar e, sem retirar seus panos e sem descobrir suas faces, lhes dão de beber o *kiki*, o qual ninguém ainda tocou. O costume exige que eles façam beber até que caiam de costas desacordados: e isso acontece muito cedo. (...). Quando todos os parentes estão assim “ao ponto”, as crianças preparam precipitadamente uma tinta preta, socando, dentro de um pilão, carvão com *kiki*, e correndo em direção àqueles que ainda se mantêm na floresta. Esses, pincelam-se o corpo com vírgulas negras ou linhas dispostas sem nenhuma ordem; somente então eles fazem sua aparição ao redor da fogueira. Aqueles que os esperam são igualmente pincelados na face; (...). Depois, todos se colocam a andar ao redor da fogueira (no sentido anti-horário); essa marcha chama-se *kóppód*. Marchando, eles levantam alto a perna, inclinando-se a cada passo para trás e para frente, e ao ritmo do seu canto, batem no chão com os seus bambus. Começam, ao mesmo tempo, a se regalar de *kiki*. Ninguém vai pegar a bebida no tronco da árvore para si mesmo, mas somente para ofertar a um outro: este, o quanto antes, lhe faz o mesmo. (...). Os cantos não cessam um só instante. As mulheres também cantam, mas elas não usam nem os chocalhos nem os bastões de bambu; elas agitam suas cuias e balançam o tronco para frente e para trás. (...). De tanto se embebedarem de uma maneira excessiva, alguns tombam esgotados, os ventres inchados; suas mulheres então aproximam-se deles e massageiam o ventre; em seguida, os vemos se recolocarem nas fileiras e recomeçarem seus cantos e suas libações. (MANIZER, 2006, pp. 53/54)

Melatti nos informa que

A “festa do kiki” era realizada na época da fartura de caça, milho verde e mel silvestre: janeiro e setembro. Segundo outros informantes, a época da

festa era novembro, maio ou fevereiro. Provavelmente o dado de janeiro e setembro se referisse ao tempo em que ainda estavam no mato. (...) A duração das “festas de kiki” variava de dois a cinco ou oito dias. (...). Faziam a festa num pátio grande e havia uma imensa fogueira, ao redor da qual homens adultos e mulheres dançavam em círculo e bebiam o kiki até ficarem bêbados. Dançavam aos pares, normalmente casais. Os homens dançavam com instrumentos de ferro (foice, machado) na mão, que batiam no solo enquanto cantavam. As mulheres dançavam com bastão de ritmo na mão, uma taquara de um a dois metros de comprimento. Há uma informação segundo a qual os homens levavam na mão direita um chocalho pintado de preto e na esquerda um bambu de dois metros. (MELATTI, 1972, pp. 115/116)

Em relação a esta festa, Melatti constatou que as informações dadas por seus informantes Kaingang desencontravam. Talvez este fato se dê pelo motivo que muitos não se lembravam como e em que ocasião se realizava a “festa do kiki”. Para não cairmos em controvérsias, a idéia aqui é não tomar o ritual em si, mas expor o simbolismo que ele representou para os Kaingang. Em diferentes cerimônias a festa ocorria e a bebida era consumida, mas sem dúvida alguma, como já foi citado, a expressão da cerimônia teve seu significado mais forte no que concerne ao ritual dos mortos, embora a festa também ocorresse em rituais de passagem como o de iniciação e o casamento.

Sobre a festa do kiki como ritual para o espírito do morto, pode-se dizer que os Kaingang procuravam manter uma convivência harmoniosa com os espíritos denominados **Veincuprim**. Estes ficavam perambulando pela aldeia até que o ritual acontecesse. Para a realização do ritual, os Kaingang, um ano após a morte de um de seus membros, preparavam a cerimônia.

No momento da morte do indivíduo a alma ( vaekupri) entra no chão imediatamente ao lado do lugar da morte, e começa a sua viagem. Para ensinar o caminho canta-se muito junto ao cadáver. De primeiro a alma passa por um caminho escuro, mas logo sai outra vez no claro e encontra um toldo onde alguns defuntos lhe oferecem comida. Se ele come ele tem de continuar a viagem, se não ele volta para sua casa, e assim se explica os casos de pessoas que já pareciam mortas, voltarem a si. (...). Muitas vezes porém levam o cadáver ainda quente, arrastando ele em cima da casca de pau que lhe serve de cama, e as vezes tem acontecido até que o moribundo chegou ainda vivo no cemitério. Limpam bem a casa e dançam dentro dela, para a alma não voltar, porque especialmente se o morto era casado, o perigo é grande que ele volte para buscar a mulher ou qualquer outro parente ou conhecido. Para evitar isto os que tomaram parte da cerimônia se lavam com um cozimento de folhas que os Kamé tiram de uma planta por nome Xakrinkí e os Kañerú de uma outra que se chama Kofé. (NIMUENDAJU, 1993, pp. 63/64)

A relação mundo dos vivos/mundo dos mortos é imprescindível para entender o simbolismo deste ritual. Os Kaingang se importavam muito com o espírito do morto e por isso davam-lhe muita atenção, realizando o ritual de kiki. Desta forma, o ritual redefinia o lugar dos vivos e dos mortos. O lugar para onde ia o morto era uma outra aldeia onde se vivia em comunidade. “Esse mundo subterrâneo é uma imensa floresta, onde pululam antas, veados, porcos selvagens e outras caças” (MANIZER, 2006, p. 55). Há de haver entre os dois mundos uma similaridade, e um é complemento do outro.

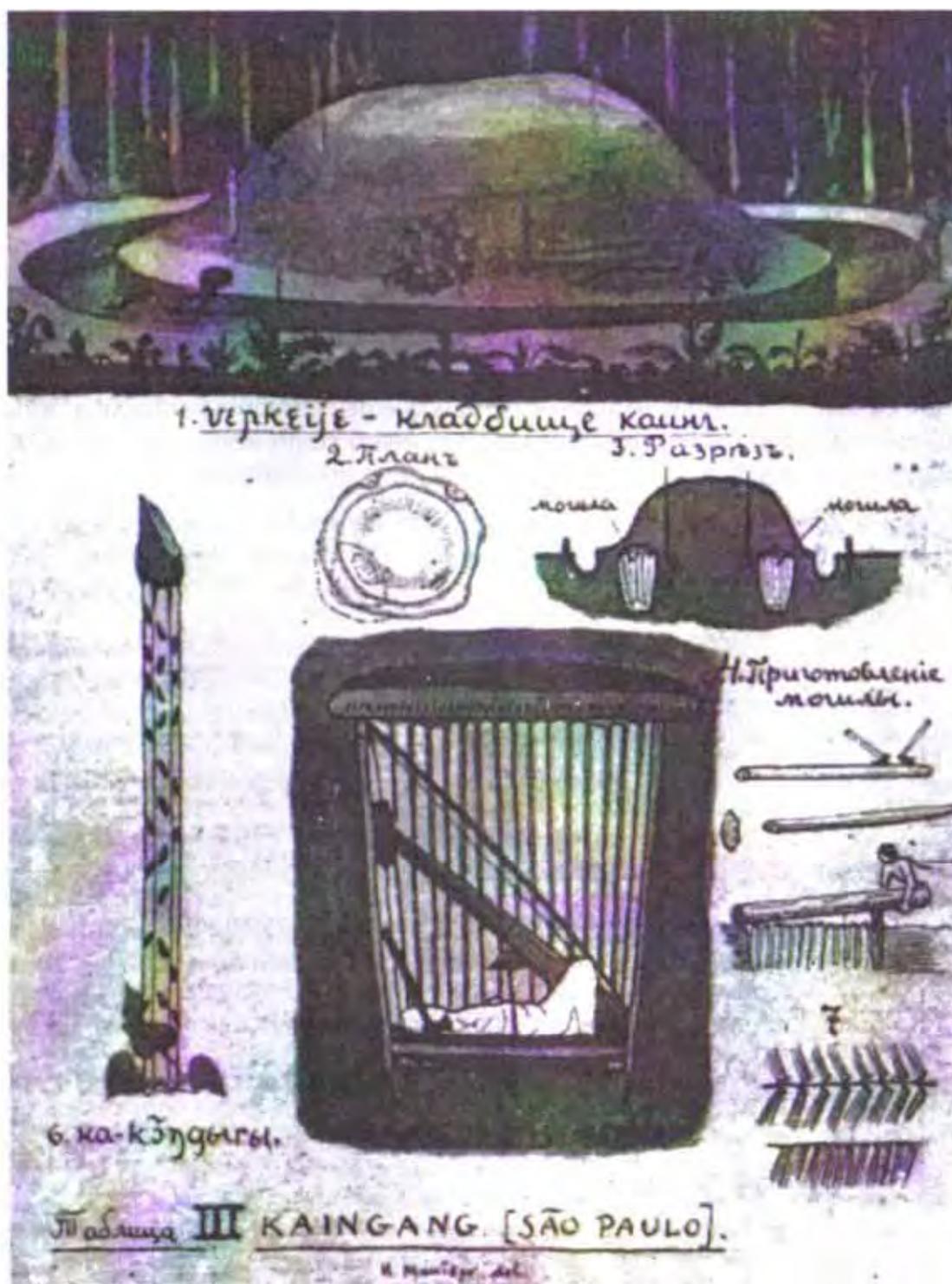
Baldus denomina a festa de *Veingréinyã*, e segundo ele, junto ao corpo do defunto, eram colocados seus pertences: roupas, instrumentos, arco, flechas, presentes de parentes e amigos. Os animais de criação eram mortos. Colocavam os objetos de uso pessoal na cova para que seu espírito não aparecesse aos vivos. A pessoa encarregada de lidar diretamente com o corpo pertencia ao subgrupo *pêne* ou *pénie*. A pessoa pertencente a este subgrupo era tida como grosseira e imune à doença e ao feitiço, “tanto que criança que nasce doentia e fraca recebe um nome Péñe para se tornar mais resistente. São conhecidas pelas suas pintas grossas e ralas” (NIMUENDAJU, 1993, p. 62). Os membros do grupo *Pénie* eram imunes ao **Veíncuprim** e podiam aproximar-se do defunto; cabiam-lhes então todos os preparativos para o enterro.

O morto era enterrado a dois metros de profundidade, pelo pai, mas se estivesse falecido, o tio materno o substituía. (...). Os Kaingang de Icatu e Vanuíre forravam o interior do buraco com paus de palmeira, colocados em posição horizontal e faziam uma Tarimba (Jirau) onde punham o defunto. (MELATTI, 1972, p. 112)

Os Kaingang do Paraná, de acordo com Nimuendaju, faziam sepulturas de 1,70 a 1,80m. Após um ano os preparos para a festa do Kiki começavam:

O grande cocho de Jaraguatxá para colocar o kiki era feito no mato pelos homens; depois estes e as mulheres o arrastavam para a aldeia, preso a um cipó. O cocho era colocado a dez metros da fogueira, com sua parte mais grossa cortada para o nascente, e com ela delimitavam os círculo das danças. (...). A lenha para a fogueira era trazida por todos os homens. Uns dias antes da festa, homens e mulheres saíam pra coletar mel. (...). Pessoas velhas faziam o kiki, porque os jovens não tinham aprendido. (...) As mulheres buscavam a bebida em copos de cerâmica, no cocho, sendo servidas pelas velhas. O primeiro que bebia era o “capitão”. O kiki era feito com flor de coqueiro doce, vinte litros de mel de abelha e vinte litros de água. Deixavam ferver o líquido numa vasilha de cerâmica ao lado do fogo e provavam até ficar no ponto. Ferventava de dez a quinze dias, dando um total de vinte panelas de kiki. (MELATTI, 1972, p.117)

## URNA FUNERÁRIA KAINGANG



FONTE: MANIZER, H.H. *Os Kaingang de São Paulo*. Campinas/SP. Curt Nimuendaju: 2006.

## SEPULTURA KAINGANG



“Monte de terra cobrindo a sepultura de índio caingangue”. HORTA BARBOSA, Luis Bueno. Rio de Janeiro, 1923 (fotógrafo não mencionado) In: PINHEIRO, Niminon S. *Vanuíre – Conquista, colonização e indigenismo: oeste paulista, 1912 – 1967*. Tese de doutorado/UNESP. Assis, 1999.

## ATUAIS FORMAS DE SEPULTURA EM VANUÍRE

Foto: Leonardo de Oliveira Cruz



Descrevendo o ritual do kiki em Yvaí, no Paraná, Nimuendaju observou que

[...] Os rezadores se reúnem alguns dias antes da festa cada noite e narram a tradição do principio do mundo que com todas as suas minúcias serve de base e justificação para os diversos atos da cerimônia da festa. (...). Um dia antes da festa o Pai mais acreditado de cada Clã nomeia as pessoas para trazer o mel e o outro material para a festa. Limpam dois lugares, da aldeia para o lado do Oriente, numa distância que de um não se enxerga o que se passa no outro, servindo um lugar para os *Kamé*, o outro para os *Kañerú* prepararem o material. As pessoas nomeadas para este fim procuram árvores ao leste da aldeia, os *Kamé* uma canela brava (*fegnfi*), os *Kañerú* um pinheiro (*fygn*). (...)

Preparado tudo, especialmente também o kiki num coxo grande, começa a dança no dia seguinte. Todos se reuniam na casa grande, diante da qual se faz uma fogueira comprida. Os Paí dão ordens aos casados de apartar-se de suas mulheres para estas irem do lado de seus “irmãos” da mesma ponta. Formam-se os dois grupos, dos *Kañerú* e *Kamé*. Primeiro rompem os *Kañerú*, saindo dançando da casa grande, mas chegando num certo ponto, param e esperam os *Kamé*, que passam por eles, e em seguida os dois Clãs tomam seus lugares de ambos os lados da fogueira. (NIMUENDAJU, 1993, p. 67/68)

È interessante notar que, dentro das duas metades, cada membro pertencente a um dos subgrupos tinha a sua função na realização da festa, assim como as mulheres e os homens. O **ritual do kiki** não acontecia logo após a morte do indivíduo, porque os Kaingang acreditavam que a sociedade poderia ser acometida de diversos males, além da necessidade de esperar a época do milho e do mel.

Dentre outras comemorações quando se consumia a bebida ou faziam a **festa do kiki**, estavam os ritos de iniciação e o casamento.

No rito de iniciação dos jovens, faziam kiki com fogueira e os iniciados eram pintados tendo permissão para participar da **festa do kiki**. A partir de então também começavam a namorar, pois já eram considerados adultos. Melatti descreve um desses ritos da seguinte forma:

Os moços eram pintados pelos companheiros com círculos pretos (Grupo A) e qualquer pessoa podia pintá-los, menos as moças. No mesmo dia as moças eram pintadas com pequenos círculos no corpo inteiro (Grupo A) e uma estreita faixa preta nos pulsos. Eram pintadas pelos pais e parentes, menos por rapazes. A mãe do iniciando cortava seus cabelos bem curtos, mas se o menino fosse órfão, este mister era feito pela tia materna. A festa durava até terminar o kiki, normalmente quatro dias, e os jovens iniciandos eram pintados diariamente, pois a pintura saía ao tomarem banho. Antes de iniciar a festa, os velhos iam cantando ao cemitério e os jovens os ficavam olhando. (MELATTI, 1972, p. 56)

De acordo com Nimuendaju, as crianças bebiam kiki até ficarem embriagadas e serem levadas para casa e, como observou Rodrigo Barbosa Ribeiro (1997), o ritual de iniciação entre os

jovens Kaingang, ao contrário de outros povos indígenas, não trazia aquele *requinte de crueldade* que insere os índios na vida adulta. Neste ritual a forma assumida está caracterizada pela pintura corporal e visita ao cemitério. A pintura expressa a pertença do indivíduo a sua metade, e como dali para frente ele terá que se comportar na aldeia sendo ensinado pelos mais velhos. Além de a pintura servir como identificação do jovem com uma das metades, ela também o protegerá dos espíritos dos mortos, pois “As anotações de campo registram que os índios pintavam-se em pó de carvão durante a execução de danças e cantos, para afastar o Véincuprim (espírito dos mortos)” (MELATTI, 1972, p. 50). Para os Kaingang do Paraná a pintura tem função semelhante, ela torna a pessoa invisível ao espírito. A pintura só é usada nas ocasiões cerimoniais.

Outro ritual que também se realizava durante a **feira do kiki** eram as cerimônias de casamento. Dentre os Kaingang, as crianças logo que nasciam eram prometidas em casamento. E, quando cresciam, se o casal se recusasse, eram tomadas medidas para que se aceitasse. Eles eram colocados num estado de isolamento até que resolvessem aceitar se casar, para tanto, a moça quando recusava ficava uns três dias amarrada com cipó, na casa de sua mãe ou na do rapaz. Recebia alimento das pessoas da casa em que se encontrava reclusa e água do futuro marido ou se não o casal ficava amarrado pelos punhos com cipó um ao lado do outro até se acostumarem. Através das informações da índia Candire “Se após três dias não se resolvessem a casar, o rapaz ia para longe e cada um escolheria o próprio cônjuge” (MELATTI, 1972, p. 37). Uma prática adotada pelas moças quando não queriam casar era a fuga. Mas quando ela e o pai, que escolheu o rapaz, se agradavam, faziam a **feira do kiki**. Quem os casava era o tio paterno que os aconselhava a viver bem e em harmonia.

A irmã recém-casada do rapaz ou senão a tia paterna dele cortava os cabelos da moça em franja. As pessoas formavam um círculo e a tia paterna ou a irmã do rapaz colocava-se no meio do casal, pegava as suas mãos e levava-os ao centro da roda, fazendo-os sentar numa espécie de Jirau enfeitado com folhas de palmeira. Eram seguidos por seus parentes: irmão casado do rapaz, irmão dela... O pai da moça não participava dessa cerimônia. Havia “choro ritual”, racionalizado atualmente nos seguintes termos: a mãe da moça e a avó materna choravam porque depois de 2 ou 3 anos a moça seria abandonada, pois raros permaneciam até o fim da vida com a mesma mulher, a avó paterna e a mãe do rapaz choravam porque a moça não cuidaria bem do marido.(MELATTI, 1972, p. 38)

Nesta festa acendiam uma grande fogueira, ao redor da qual dançavam e brincavam, sendo que a noiva era a que mais se destacava. Após o casamento, alguns trabalhos apontam que a

mulher convivia em companhia de sua família, definindo a matrilocidade como regra de residência.

De um modo geral os casamentos entre os Kaingang eram realizados de forma exogâmica, os cônjuges deveriam pertencer cada um a uma metade, sendo proibido o casamento endogâmico, mas Melatti ao fazer as genealogias dos Kaingang que se encontravam na aldeia na época de sua pesquisa, na década de 60, não encontrou nenhuma forma de casamentos isogâmicos. Segundo ela,

Das 64 uniões, estáveis ou esporádicas, registradas nas genealogias, verifica-se que 29 se realizaram dentro do mesmo grupo, quinze entre Grupos diferentes e oito entre membros de mesmo subgrupo. Em doze uniões não consegui estabelecer afiliação a subgrupo e Grupo de um dos cônjuges. (MELATTI, 1972, pp. 43/44)

A autora parece ter encontrado casamentos endogâmicos e exogâmicos dentre os Kaingang e por isso não se arriscou a tomar uma posição, mas Nimuendaju que esteve com estes índios, em 1912, verificou a exogamia como sendo a regra de casamento. Melatti só esteve com eles em 1970, e neste momento já haviam se passado quase 60 anos; os Kaingang haviam sido aldeados, e como vimos eles sofreram etnocídio, como por exemplo a proibição do **ritual do kiki**, que veremos no item seguinte.

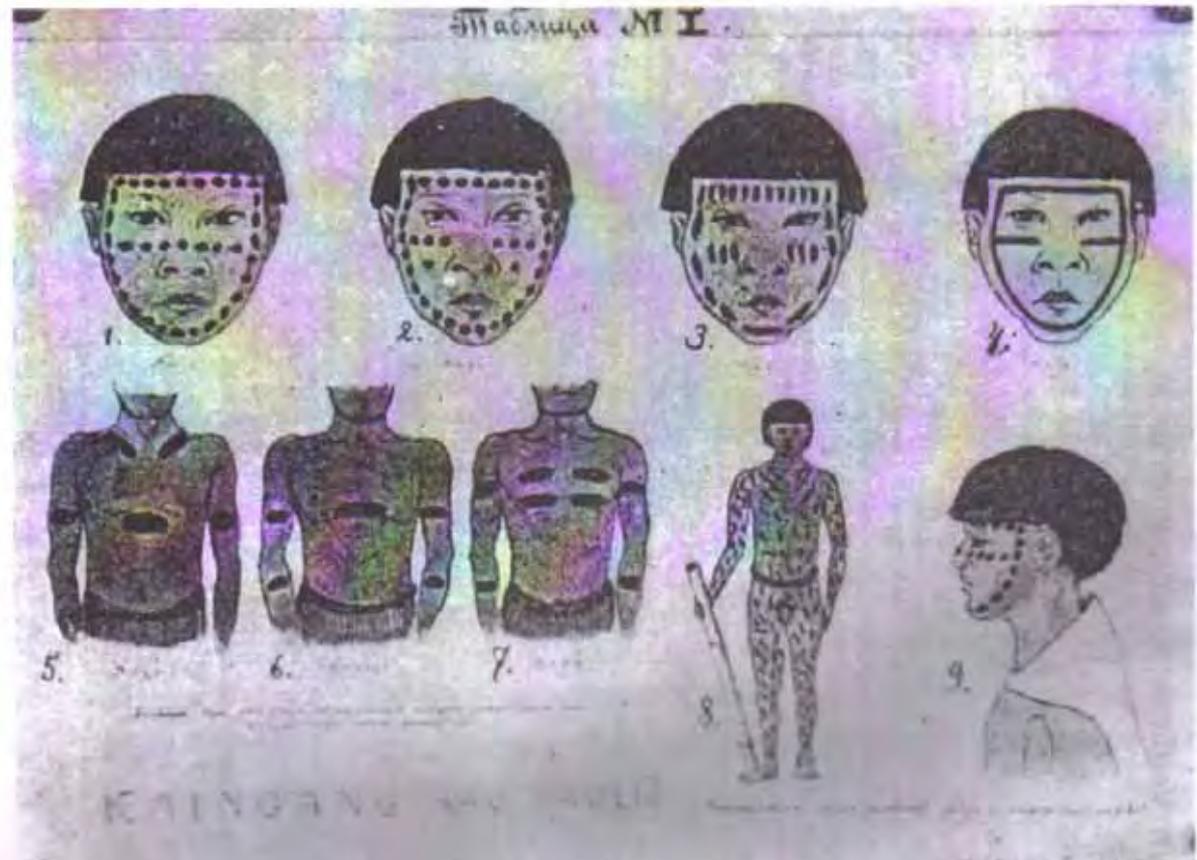
Da Matta explicita em seus estudos acerca da organização social dos Apinayé, índios do centro-oeste brasileiro, também pertencentes à família lingüística Jê, a divisão do seu mundo social em duas metades, conforme a organização social dos Kaingang. Esta divisão na análise do antropólogo não significa desigualdade entre elas, mas complementaridade.

O mundo social Apinayé é, pois, um mundo dividido mas onde as divisões não implicam em privilégios. Ao contrário, nele, dividir é fundamentalmente ordenar de tal modo que o dualismo Apinayé implica numa absoluta igualdade de simetria de termos. (...); o dualismo Apinayé é absoluto e em vez de condenar certas categorias sociais, ações, grupos e personagens como inferiores, ele os eleva e os situa como simétricos e críticos para a construção do mundo. (DA MATTA, 1976, p. 240)

O mundo dividido dos Apinayé, para o autor, é a união entre as partes integrantes que se complementam e formam o todo que é a sua organização social.

O ritual do kiki talvez tenha expressado essa unidade que foi o mundo dividido dos Kaingang.

## PINTURAS CORPORAIS KAINGANG



FONTE: MANIZER, H.H. *Os Kaingang de São Paulo*. Campinas/SP. Curt Nimuendaju: 2006.

## 5. ETNOCÍDIO: O FIM DO “RITUAL DO KIKI”

A festa do kiki era realizada em diferentes ocasiões expressando a organização sócio-cosmológica Kaingang. Muitos pesquisadores consideram que este ritual foi o centro da religião Kaingang. Através dele voltava-se à origem do povo, à criação do mundo, à criação dos animais, das plantas etc. O mito reforçava os laços sociais neste ritual. Ao serem aldeados, os índios perderiam essa cerimônia, embora o ritual tenha sido realizado por muitos anos dentro da reserva. O fim do **ritual do kiki** em Vanuíre se deu com a sua proibição pelo chefe de posto do SPI, Érico Sampaio, em 1934. Este alegava que ao se reunirem os índios ficavam expostos à contaminação epidêmica da gripe, levando um grande número de pessoas a morte. A festa foi terminantemente proibida. Darcy Ribeiro ao analisar o fim dos rituais indígenas faz suas considerações escrevendo que

Junto aos Kaingang de São Paulo e aos Xokleng de Santa Catarina, o SPI se viu obrigado, logo após a pacificação, a compelir os índios ao abandono de cerimônias tribais da maior importância ( as únicas que reuniam toda a tribo, fazendo confraternizar os grupos em conflito), para evitar toda aglomeração e frustrar as oportunidades de contágio. Essas cerimônias duravam vários dias e noites em que cantavam, dançavam e consumiam grande quantidade de bebidas fermentadas. No passado não apresentavam os menor inconveniente, mas agora, pareciam predispor os índios para a gripe. Após cada uma delas recrudesciam os acessos de gripe, muitas vezes fatais. (RIBEIRO, 1970, p. 274)

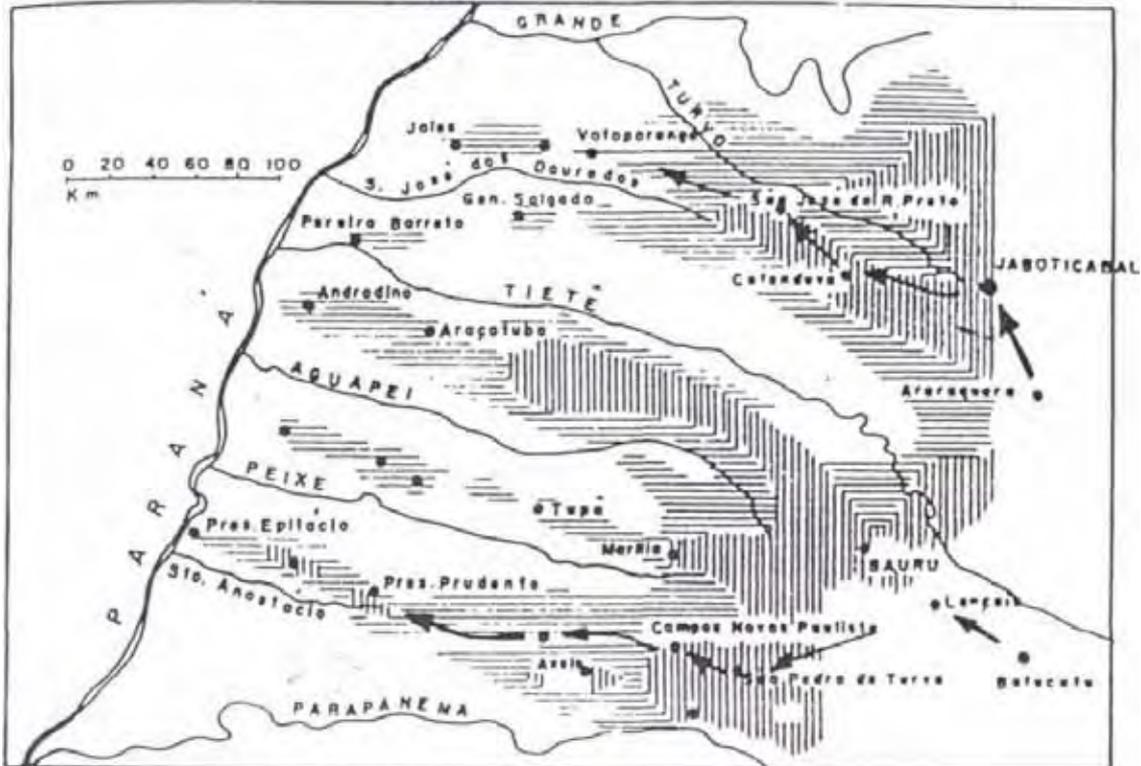
O chefe de posto acabou por condenar os Kaingang de Vanuíre ao fim de uma prática que era crucial para manter a sua organização social. O ritual, através de uma repetição sistemática, deu as condições, mesmo após a pacificação e aldeamento, para preservar seus mitos, suas crenças e sua cosmologia e seu *modus vivendis*. Mas não interessavam aos funcionários do SPI tal preservação e práticas desse ritual. O que estava em jogo era a integração dos índios à sociedade regional, e quanto mais afastados de sua organização original mais fácil a sua integração ao sistema econômico vigente da sociedade ocidental.

Hoje em dia, os Kaingang não reconhecem mais o princípio da exogamia, não se lembram mais a qual metade pertencem. O fim do **ritual do kiki** não foi só o fim de um ritual, mas o fim de uma representação social que simbolizava todo o conhecimento adquirido e vivido há séculos por um povo que, ainda hoje, mesmo não preso às antigas formas de sua organização, tem atualizado sua cultura para fortalecer a sua identidade étnica.

## **CAPÍTULO II**

### **A Conquista dos territórios Kaingang no oeste paulista**

## O Povoamento do Planalto Ocidental Paulista



Penetrações “mineiras” (século XIX)



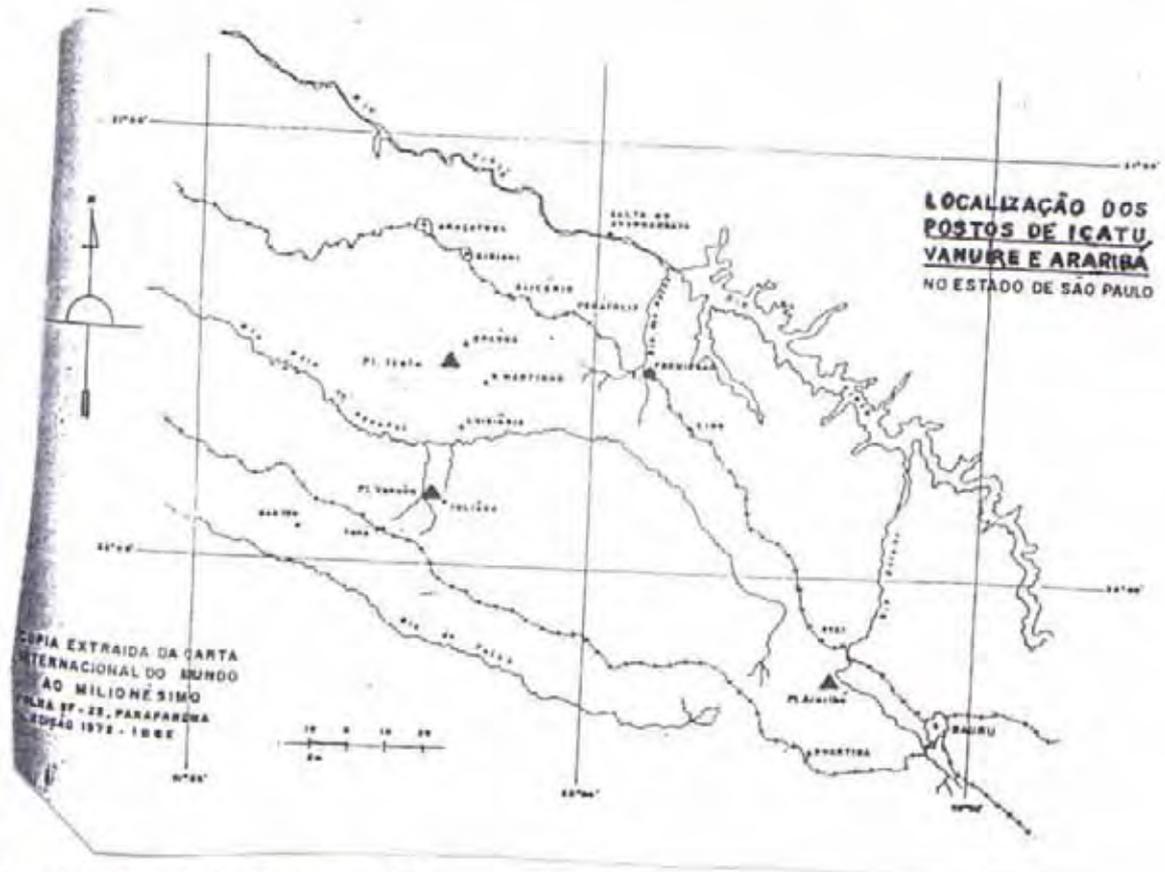
Colonização efetuada sobre o signo do café (até 1929)



Colonização efetuada sobre o signo do café, algodão e pecuária (até 1946)

Fonte: MELATTI, Delvair. 1976, 11.

## LOCALIZAÇÃO DOS POSTOS INDÍGENAS DE ICATU, VANUIRE E ARARIBÁ



Fonte: MELATTI, Delvair, 1976.

## 1. A CONQUISTA DOS TERRITÓRIOS KAINGANG NO OESTE PAULISTA

*O desejo de enriquecer e a pulsão de domínio, essas duas formas de aspiração ao poder, sem dúvida nenhuma motivam o comportamento dos espanhóis; mas este também é condicionado pela idéia que fazem dos índios, segundo a qual estes lhes são inferiores, em outras palavras, estão a meio caminho entre os homens e os animais. Sem esta premissa essencial, a destruição não poderia ter ocorrido. (TODOROV, Tzvetan. A conquista da América: a questão do outro. São Paulo, Martins fontes: 1996)*

Se Todorov não estivesse se referindo aos espanhóis quando chegaram ao novo mundo e usaram da violência contra as civilizações mexicanas, essa citação bem refletiria o que aconteceu no oeste paulista. Quatrocentos anos depois destes episódios os Kaingang sofreriam a mesma forma de domínio e poder dos colonizadores internos.

As primeiras notícias da presença dos Kaingang no Estado de São Paulo apareceram a partir de 1773, devido ao levantamento fluvial dos rios Tietê e Paraná, realizado pelo brigadeiro Sá e Faria, que fornece informações sobre índios bravos que teriam aparecido à margem esquerda do Paraná, entre os Aguapéi e o Peixe (BORELLI, 1984, p. 60). Mas foi somente no século XIX que informações acerca dos Kaingang, índios ferozes, começaram a aparecer com mais intensidade na província de São Paulo. De acordo com Lima, a carta régia de 1808, assinada por D. João VI declarava “guerra contra os bugres de São Paulo” visava-se especificamente um grupo que habitava as cercanias de Itapeva e Itapetininga e que, mais tarde, foi identificado como Caingangue (TIDEI LIMA, 1978, p. 37)<sup>5</sup>. Esta mesma carta tinha como objetivo legitimar a violência contra os indígenas que estivessem obstruindo a colonização das diversas regiões brasileiras, como o caso dos Botocudos no Vale do Rio Doce no Espírito Santo e os Kaingang dos Campos de Guarapuava no Paraná (CARNEIRO da Cunha, 1992). Índios bravos que deveriam ser incorporados à sociedade colonial ou guerreados.

Os colonizadores, que no século XIX, avançavam pelo território que forma hoje a região oeste do Estado de São Paulo, constataram a presença de indígenas Kaingang, Oti e Guarani.

No estado de São Paulo os Kaingang haviam ocupado os planaltos de cerrados entre os rios Tietê e Paranapanema, mais precisamente no vale do Tietê passando pelas bacias dos rios

---

<sup>5</sup> Kimiye Tommasino em sua tese de doutorado também nos fala de uma carta régia de 5 de novembro de 1808, que declara o extermínio aos Kaingang e Xokleng do Paraná e Santa Catarina, com o objetivo de conquistar a região de Guarapuava, no Paraná.

Feio-Iguapeí e Peixe até as florestas que, em galeria, margeavam o Rio Paranapanema. Até o final de século XIX, a mata tropical atlântica avançava pelas vertentes orientais da Serra do Mar, acompanhando o curso dos rios que correm para o Oeste, como o Rio Grande, o Tietê, o Paranapanema, o Ivaí e o Iguapeí (RIBEIRO, 1970).

Até o início do século XIX, as terras do oeste paulista foram consideradas terras incógnitas ou “o sertão desconhecido” (TIDEI LIMA, 1978). Mas o solo do planalto ocidental paulista apresenta uma variedade de terra roxa com partes descontínuas de terras arenosas que servem perfeitamente à cultura cafeeira, além da criação de gado e do cultivo de outros gêneros (TIDEI LIMA, 1978). Em meados deste século a região passou a ser alvo de exploração econômica. A esse motivo econômico para uso de territórios até então pertencentes aos Kaingang soma-se a ideologia de Estado representada na figura do Serviço de Proteção ao Índio (SPI) que tinha como objetivo pacificar e inserir os índios no modo de produção capitalista, transformando-os em mão-de-obra a ser usada no trabalho agrícola e integrada a sociedade brasileira, através da criação dos Postos Indígenas e dos centros agrícolas.

A região ganhou novos significados empregados pela ideologia do modo de produção capitalista. Estes novos significados eram totalmente diferentes daqueles que os índios haviam atribuído àquelas terras, significados carregados de conteúdo social, histórico e religioso (MOTA, 1994). Aos poucos estes significados seriam suplantados por valores que, segundo Mota, ao analisar as explorações do norte do Paraná, são os valores da sociedade industrial:

é o espaço onde se retalha a terra, etiquetando-a com valores, transformando-a em mercadoria pelo potencial produtivo que carrega. É o espaço onde árvores e animais também têm o seu preço, também são mercadorias. (...). Cria-se o vazio demográfico a ser ocupado pela colonização pioneira. Vazio criado pela expulsão ou eliminação das populações indígenas que, desse modo, são colocadas à margem da história. (MOTA, 1994, p. 15)

Aos poucos e de forma violenta essas populações foram consideradas como barreira ao desenvolvimento da região: fazia-se necessário inserir as terras em que viviam no mercado agrícola.

A ocupação das terras do oeste paulista foi marcada por grandes conflitos entre índios e não-índios, que resultaram em extermínio sem controle, uma vez que os indígenas eram considerados um entrave a ser derrubado para a exploração de suas terras, pois o solo desta região é favorável à prática da agricultura, principalmente para um produto que há tempos viera ganhando espaço no mercado nacional e internacional, o café.

## 2. CONTATOS E CONFLITOS ENTRE OS KAINGANG E OS COLONOS

Anos antes da introdução das práticas agrícolas na região, por volta de 1842 a 1886, a pecuária havia sido a atividade aplicada à colonização pelos criadores e posseiros. Tal prática se caracterizara pela formação de núcleos de subsistência fundados por migrantes de Minas Gerais que ocuparam a região abaixo do Rio do Peixe, Feio-Aguapeí e baixo Tietê, onde havia grandes espaços livres, extensões de pastos naturais que permitiam a atividade do pastoreio. Surgiam desta maneira, os primeiros núcleos urbanos, descontínuos e escassos. Em decorrência da necessidade de comunicação entre os núcleos, de escoamento de produtos agrícolas e do transporte do gado, abriam-se estradas adentrando cada vez mais o oeste paulista.

Esta faixa de terra correspondia ao que foi denominado, pela Lei da Terra de 1850, de terras devolutas, terras pertencentes ao Estado. Quem quisesse adquiri-las, podia comprá-las, mas por falta de um corpo administrativo foi comum a invasão e a posse indiscriminadas dessas terras, onde a fraude e a violência foram constantes, desde as primeiras ocupações, originando assim os grileiros na região (TIDEI LIMA, 1978). Aos poucos foram se formando grandes fazendas no oeste paulista.

A Lei de 1850, ao tornar essas terras devolutas, ignorou a existência de qualquer contingente humano que tivesse vivido nelas; descartou a legitimidade da presença dos índios enquanto seus primeiros donos; e os títulos destas terras foram passados para as mãos dos ocupantes brancos na região.

Até 1880, segundo Pinheiro, a penetração de frentes pioneiras agrícolas e criadoras no território dominado pelos Kaingang não havia ultrapassado as regiões do centro leste, estacionando-se na cidade de Bauru (PINHEIRO, 2004, p. 364), de onde partiu uma empresa que foi determinante para o massacre indígena na região, a Estrada de Ferro Noroeste do Brasil. Antes do início dos trabalhos da empresa, houve conflitos que deixaram explícito o contato indireto com os primitivos habitantes do oeste paulista. Tem-se conhecimento de alguns episódios de choque entre os Kaingang e os não-índios no interior das matas do Rio Feio, o que foi suficiente para a disseminação de idéias acerca do índio bárbaro e hostil que habitava a região, sendo necessário o seu extermínio.

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

os caingangues sem ser molestados. Assim foi até uns benditos Pintos Caldeira feriram e mataram alguns índios quando estes roubavam milho na roça, atividade que não constituía nada de novo e nem revoltante aos outros moradores brancos mais inteligentes e mais humanos. De tal feito em diante os caingangues tornaram-se hostis e ameaçaram a segurança dos povoadores. Não tardou um desfecho tremendo. Perto de 800 índios habitavam a região. No ano de 1886, num dia de mutirão realizado pelos mesmos Pintos Caldeira para derrubada de matas, mais de duzentos índios surgiram no eito, à hora do almoço, e, em meio de uma gritaria infernal massacraram a maioria dos trabalhadores.(BORELLI, 1984, p. 63).

Outros conflitos foram identificados neste período, uma vez que outros povoados e fazendas cresciam e se expandiam, tornando inevitáveis os choques. Contra essa forma de ocupação, registravam-se as reações de resistência dos Kaingang. Os depoimentos que chegaram às mãos das autoridades governamentais continham denúncias a respeito da *barbárie* e da *ferocidade* das sociedades indígenas locais, que deveriam ser totalmente dominadas, sendo necessário todo e qualquer tipo de ações repressivas. Os próprios fazendeiros se organizaram para atacar os nativos e tornarem-se senhores absolutos daquelas terras. Organizavam-se as “batidas”, expedições compostas por bugreiros, os matadores de índios que eram contratados pelos latifundiários para darem fim à população indígena.

Esses bugreiros invadiam as aldeias indígenas, devastando roças, queimando casebres e matando homens, mulheres e crianças (...). Exasperados com a situação, os Kaingang tornavam-se cada vez mais hostis, chegando a constituírem um dos grupos mais aguerridos do Brasil (RIBEIRO, 1970, p. 156)

Esta prática se intensificou quando da Construção da Estrada de Ferro Noroeste do Brasil, momento de grandes conflitos e extermínio das aldeias Kaingang.

Acosados, os Kaingang concentravam-se cada vez mais na região dos rios do Peixe e Feio-Aguapeí, revidando os ataques dos bugreiros. O território dominado hoje Serra do Agudos e suas imediações já haviam sido perdidas. Instaurava-se uma verdadeira guerra. O exercício da política indigenista passou a ser, no final do século 19 e início do 20, a prática de “limpar terreno”. Procedimento que não passava de sistemático, organizado e eficiente extermínio das comunidades indígenas dispersas pelo Oeste de São Paulo. Esse conflito agravou-se ainda mais com a vinda dos trabalhadores e engenheiros da Cia. de Estradas de Ferro Noroeste do Brasil, que investiram nas “batidas”. A política indigenista executada pela elite dos latifundiários aliados aos próprios políticos nas primeiras décadas do século 20 é, portanto, uma tentativa de excluir os indígenas, as matas primitivas e tudo aquilo que simbolizasse atraso ou se configurasse em oposição à conquista e instauração da nova ordem econômica e social justificada em idéias de progresso e ordem. (PINHEIRO, 1999, pp. 88-89)

Para engrossar ainda mais o ódio contra os índios, um fato ocorrido no ano de 1901 tomou as grandes manchetes dos jornais: a morte do religioso padre Claro Monteiro do Amaral que, com o intuito de catequizar os Kaingang, organizou uma expedição formada por índios Guarani e regionais<sup>6</sup>.

Sacerdote estimado e respeitado entres as classes cultas de São Paulo, pelas suas altas virtudes e saber, o Padre Claro decidiu ir quase sozinho ao encontro dos Caingangue, com o fito de os pacificar e conduzir para o grêmio da igreja católica. Para isso fêz construir nas cabeceiras do Feio, três canoas que tripulou com Guaranis e nelas descendo o rio ia deixando pelas ribanceiras, onde encontrava vestígios dos índios, espelhos facões e outros brindes (BARBOSA, 1913, pp. 42/43).

Por falta de alimentos e pelo tanto que já haviam se distanciado, o padre junto com sua comitiva resolveu subir o Rio Feio de volta. Neste trajeto foram atacados pelos Kaingang que atiraram nuvens de flechas contra a expedição. Deste ataque o Padre e os índios Guarani não saíram vivos. O episódio só veio a fortalecer os argumentos dos fazendeiros sobre o extermínio dos indígenas. O fato veio dar legitimidade àqueles que queriam acabar com os ferozes seres que não tinham em suas almas nada de humano, para assim maltratarem um homem que nunca os molestara e que tanto sacrifícios afrontava, só movido pelo desejo de lhes fazer o bem. (BARBOSA, 1913, p. 43). Vozes de todos os cantos apareciam clamando por justiça. *Morte aos índios*, era esta a justiça a ser feita. O que se soube posteriormente é que tinha sido colocada, entre os presentes deixados para os índios, uma espingarda. Sendo uma arma freqüentemente usada pelos regionais e bugreiros para assassinar os índios. Segundo Horta Barbosa, os Kaingang acreditavam que aquela arma disparava sozinha; daí teriam concluído que a arma havia sido ali deixada com a intenção de matar os que dela se aproximassem, atraídos pelos outros presentes (IDEM). Portanto, a interpretação que os

---

<sup>6</sup> De acordo com as leituras feitas e meu conhecimento sobre a atuação de missões religiosas, posso dizer que os Kaingang paulistas não foram submetidos a essas instituições. Houve tentativas, como mostra a do Padre Claro Monteiro Amaral, e também a tentativa do governo estadual em 1903. “Em vão colocou o Governo Estadual as suas esperanças na catequese subvencionada desde 1903 até hoje, que devia ser organizada pelos frades Capuchinhos; em Campos Novos ; - a situação continuava a piorar de ano para ano.” (BARBOZA, 1913: 44). Também Silvia Helena Simões Borelli chegou às seguintes conclusões: “Em 1888 e 1890, Frei Mariano de Bagnala, por Campos Novos do Paranapanema, e Frei Sabino de Rimini, pelo ribeirão Batalha, tentaram contatar os índios e nada conseguiram”. Pelas informações de Rezende e Motta, novas tentativas foram feitas quando, em 1901, partiu de São Paulo Frei Bernardino de Lavallo com destino a Campos Novos de Paranapanema. Em sua viagem, passou por São Pedro do Turvo, São Domingos, Serra dos Agudos, Piratininga e regressou por Lençóis, onde pode recolher informações sobre o trabalho religioso desenvolvido na área. Retornando a São Paulo, decidiu retomar a catequese em Campos Novos, organizando nova expedição que partiu em maio de 1902, integrada por mais quatro missionários. De Campos Novos seguiram para Platina e estabeleceram-se na Serra do Mirante, nas proximidades da fazenda do Coronel Sancho de Figueiredo, ao qual pediram apoio e proteção. Esta vinculação ao coronel pode ter sido a razão do insucesso da missão religiosa, pois conflitos tinham ocorrido anteriormente entre os Kaingang e o fazendeiro. Vários contatos foram tentados, todos sem nenhum resultado. Os Capuchinhos ficaram ainda em São Fidélis - nome dado ao local onde seria a sede da missão - até 1907, sem nada terem conseguido. (BORELLI, 64/65: 1984)

índios fizeram da intenção do religioso não poderia ser positiva, visto que muitas eram as batidas organizadas pelos moradores de Campos Novos do Paranapanema para os dizimarem. E penso que não poderia ter sido outra a interpretação, pois era por causa de grupos organizados como o do padre, mas armados e com outras intenções, que muitos Kaingang perdiam suas vidas. Se o padre desejava se aproximar dos índios para catequizá-los, ele fracassou. Dessa forma, o que ficou claro neste episódio foi o conflito entre esses dois mundos de valores adversos expressos nos significados de seus símbolos. A interpretação dos índios acerca da arma encontrada permeava o seu imaginário sobre os usos da mesma, pois já haviam sofrido com seus disparos. Dessa forma, a arma foi entendida como símbolo da violência.

### **3. EXPANSÃO CAFEIRA EM TERRITÓRIO KAINGANG**

No período inicial da exploração do oeste paulista entrava em vigor, em 1850, a lei nº 601 de 18 de setembro de 1850 que dividia as terras brasileiras em devolutas e particulares. As terras do oeste paulista foram consideradas devolutas, ou seja, liberadas para serem negociadas com o governo imperial. “Assim é que a Lei nº. 601, ignora praticamente seus “primitivos” ocupantes - especialmente os índios Caingangue e Oti -, embora dispondo sobre um fator decisivo para sua sobrevivência: a terra” (TIDEI LIMA, 1978, p. 52), considerada como um verdadeiro vazio demográfico, ou seja, uma região desabitada, pronta para ser explorada e transformada em mercadoria. Desta forma, as terras do oeste paulista passaram a serem negociadas ao longo da segunda metade do século XIX; com a frente pioneira do café, essas práticas se intensificaram, mais precisamente entre as décadas de 1880/90. A região organizou-se em torno de grandes fazendas, de redes ferroviárias, da imigração, e de uma complexa formação de núcleos urbanos. O oeste paulista passou a fazer parte de área de interesse para o desenvolvimento do capitalismo. Seu solo de terras roxas era extremamente fértil. O café foi o principal produto explorado, base da economia brasileira no período. Depois de passar pelo Rio de Janeiro e pelo vale do Paraíba em São Paulo, em final do século XIX, a cultura do café chegou ao Oeste paulista. E “na década de 1880, quando o vertiginoso crescimento da produção cafeeira transforma a província de São Paulo no maior produtor nacional, a ocupação do oeste paulista sofre radical mudança nas suas características sócio-econômicas” (LIMA, 1978, p. 109).

O café é planta arborícola que só começa a produzir a partir do quarto ao quinto ano. Em todo esse período exige constantes cuidados sem dar qualquer rendimento senão o dos cultivos associados, geralmente de cereais, plantados entre as feras, enquanto o arbusto não faz muita sombra. Exige, por isto, a inversão de capitais capazes de financiar esse longo período de crescimento. Trata-se, portanto, de uma cultura para grandes empresas que dispõem de crédito e são capazes de manter grupos de trabalhadores. Assim, quando o café avançar sobre uma área nova, o faz com uma avalanche de gente, de capitais e de equipamento. (RIBEIRO, 1970, p. 101)

Assim sendo a expansão cafeeira trouxe uma extraordinária procura de terras virgens no oeste; conseqüentemente esse novo produto “necessitava de tecnologias, terras e mão-de-obra. Mas não era apenas isso, ele necessitava também de formas legais e legítimas que justificassem a expulsão dos pequenos posseiros, a instalação dos latifúndios e o massacre dos índios” (PINHEIRO, 1994, p. 73). A região passou a ser alvo de particulares e do governo, mas havia um grande empecilho, os seus primitivos habitantes, os Kaingang. A população que se estabeleceu nestas áreas exigia medidas sérias para assegurar as suas vidas e a colonização da região.

A conquista das matas para as plantações de café aproximava cada vez mais os colonizadores dos índios que se afastavam, embrenhando-se no interior da floresta, restringindo sua mobilidade. A região, a cada dia, passava a ser foco atrativo para exploradores. Se os objetivos destes só tivessem dependido do Governo, teriam sido alcançados facilmente, pois o mesmo não tomava nenhuma medida de proteção aos nativos da região, pelo contrário, procurou por todos os meios o progresso da região sem nenhuma preocupação com o grupo humano que ali vivia. Em 1886, foi criada a Comissão Geográfica e Geológica do Estado para fazer o reconhecimento da tão próspera região para que nela houvesse investimentos, principalmente estrangeiros. Foram levantadas as potencialidades do solo, a sua geografia e foram identificados os primitivos habitantes, assim como os novos povoadores. Iniciou-se a ocupação sistemática da região e grandes companhias passaram a ser donas das terras. As pesquisas entre os vales do Tietê, Feio-Aguapeí e Peixe revelaram o sertão desconhecido que deveria ser explorado. Os primeiros relatórios da Comissão informaram sobre os grupos humanos habitantes da região: dentre eles estavam os Kaingang, os Guarani, e os Oti-Xavante<sup>7</sup>. Não que o contato com os Kaingang tivesse sido estabelecido,

---

<sup>7</sup> Os Guarani foram os primeiros índios, na região, a serem aldeados no início do século XX, na aldeia fundada por Curt Nimuendaju, em 1907, aldeia de Araribá. Já os Oti-Xavante, segundo Darcy Ribeiro, foram totalmente exterminados, na primeira década do século XX. Sobre essas etnias ler: NIMUENDAJU, Curt. *O extermínio da Tribo dos Otis*. O Estado de São Paulo. São Paulo, 9/novembro de 1911 e *Apontamentos sobre os Guaranis*. Revista do Museu Paulista. São Paulo, tradução e notas de Egon Schaden, nova série, 5:30, 1954. Restavam os Kaingang, índios considerados hostis.

mas as marcas de sua presença estavam nas habitações abandonadas - os paraventos (moradias temporárias) -, na vegetação secundária surgida em áreas que tinham sido usadas para a agricultura.

No final do século XIX, em 1890, foi criada e nomeada a comissão de viação geral para estudar e organizar um plano geral de viação férrea e fluvial. (MELATTI, 1972, p. 13). O objetivo era colocar em prática o plano do governo brasileiro de dar à região mato-grossense facilidades de comunicação com outros Estados do Brasil e o projeto de integração nacional.

A construção da Estrada de Ferro Noroeste do Brasil fazia parte do projeto de integração nacional do governo e seu projeto inicial pertencia à parte do trajeto da Transcontinental que ligaria Santos a Arica ou a Antofagasta, no Chile. Embora o projeto não tenha sido concluído, a Noroeste chegou à Bolívia. No estado de São Paulo, ela se inicia em Bauru, pois

Já na mira dos trilhos da Paulista, alcançado, em 1905 pela Sorocabana, Bauru tornou-se nesse mesmo ano o ponto de partida da Estrada de Ferro Noroeste, projetada para alcançar os limites ocidentais de Mato Grosso. (LIMA, 1978, p. 141).

#### A construção da Noroeste foi

Encampado por um grupo que reuniu capitais Brasileiros e Franco-Belgas, o empreendimento originou, em 1904, a fundação da Companhia de Estrada de Ferro Noroeste do Brasil. Sua construção, iniciada em 1905, previa uma linha Bauru-Cuiabá, mas, em 1907, o terminal foi desviado para Corumbá, ‘ a fim de atender melhor nosso convênio político com a Bolívia e ao plano continental de um Ferro-Carril do Atlântico ao Pacífico. (LIMA, 1978, p. 143).

O percurso da Noroeste passou por uma faixa de terras altas, de leste a oeste, denominada “espigão”, que separa os vales do rio Tietê e Paranapanema. Nesta faixa de terra encontrava-se o último refúgio Kaingang (PINHEIRO, 2005). À medida que a Noroeste avançava, os conflitos se tornavam mais evidentes. E assim a colonização do Oeste Paulista, que começara com os criadores de gado e depois passou para o café, encontrou na Noroeste a sua oficialização com a violência deliberada contra os Kaingang. Os índios passaram a ser o principal obstáculo à expansão do progresso capitalista para o oeste, e não foram poupadas medidas violentas para derrubar essa barreira. Os Kaingang reagiam em defesa de seu território e de sua vida com ataques inesperados contra homens, postos telegráficos e danificação dos trilhos (BORELLI, 1984). De acordo com Darcy Ribeiro

Em 1905 ocorre o primeiro ataque dos índios nas proximidades de Estrada, contra a turma de um agrimensor que, realizando uma medição, afastara-se muito dos trilhos. A esse ataque sucederam-se outros, nos anos seguintes, contra as turmas da estrada e contra agrimensores que operavam entre as estações que hoje correspondem às cidades de Lins e Araçatuba. Uma comissão de sindicância criada para estudar os conflitos verificou que todos esses ataques resultaram em menos de quinze mortes de civilizados. Em contraposição, nessa época foram realizadas diversas chacinas que levaram a morte às aldeias inteiras dos Kaingang, reavivando o ódio e dando lugar a novas represálias. (RIBEIRO, 1970, pp. 102-103)

O que provocou tantas mortes não poderia ser outro senão a Noroeste. Para controlar a região a empresa fornecia armas a seus funcionários e autorizava-os a disparar contra os índios. A limpeza do terreno para a implantação da rede ferroviária precisava ainda de um outro tipo de limpeza, a dos grupos humanos que aí viviam. O meio mais comum usado para esta tarefa foi a batida ou expulsão, sob a alegação de que se tratava de índios ferozes (RIBEIRO, 1970). A situação na qual se encontrou o oeste paulista pode ser definida como estado de guerra, onde o que esteve em jogo foi a conquista de um território e a substituição de uma cultura por outra, superior. A humanidade dos nativos foi negada a *tout court*.

A solução foi a utilização de um expediente que já se constituía como prática rotineira na conquista da terra: as tropas de bugreiros - ou batidas - apoiadas pelas populações pioneiras e pelo Governo. Seus membros foram integrados como ‘trabalhadores’, embora seu instrumento de “trabalho” fosse a Winchester 44. De acordo com Tidei Lima, também fizeram parte destas tropas bugreiras, *vagabundos capturados pelas polícias do Rio e de São Paulo, eram enviados para a Noroeste, sob escolta policial e integrados à força às turmas de avançamento*. (TIDEI LIMA, 1978). Esses homens se reuniam em grupos e aparelhados com armas de fogo e alimentos iam para as matas em direção às aldeias promover as dadas, ou seja, os ataques organizados contra os índios. Para atacar preferiam ocasiões em que os índios se encontravam concentrados, geralmente à noite. Segundo as informações, esses momentos foram aqueles em que os Kaingang realizavam **o ritual do kiki**. Aguardavam certos dias da semana principalmente as ocasiões em que os indígenas programavam suas danças guerreiras e religiosas e durante as quais tomavam uma bebida por eles mesmos. De madrugada, quando se fazia silêncio nas aldeias, e todos estavam dormindo, inesperadamente os índios ouviam tiros, eram feridos, assassinados. De acordo com a literatura sobre esse assunto, os Kaingang de uma aldeia inteira foram dizimados. Na região, o pânico era geral

Resultante do conjunto do massacres a população Kaingang perdeu, entre 1908 e 1911, 500 indivíduos. A responsabilidade direta pela drástica redução demográfica deve ser atribuída à Noroeste do Brasil que contratou e remunerou bugreiros especialmente para esse fim. (BORELLI, 1984, pp. 71-72).

Os Kaingang resistiam, seja atacando os acampamentos dos funcionários da empresa, ou alertando os colonizadores fixando flechas ou atirando-as em direção às expedições invasoras, com o intuito de avisá-las para não continuarem a invasão do seu território. Desta forma a manutenção dos Kaingang em seu tradicional território ficou ameaçada.

Todo o processo violento dificultou uma maior compreensão da organização social desses índios, levando em consideração que foram destruídas suas vidas, suas casas e tudo que lhes relacionasse. Entretanto, foi através de etnocídio e do genocídio que se deu a aproximação entre os Kaingang e os civilizados, em virtude do progresso econômico. O avanço capitalista chegou ao oeste; era momento em que só restava a seus habitantes os embates e a resistência, caso não quisessem atender aos objetivos da sociedade capitalista, como aconteceu. Porém, com armas menos sofisticadas do que as dos alienígenas, saíram perdendo nesta guerra. Apesar de não conseguirem impedir a expansão do capitalismo para o oeste, ao menos, por um longo tempo os índios conseguiram retardá-lo, pois, se de um lado os Kaingang se viram banhados de sangue, de outro, através de sua resistência, fizeram com que o avanço do Capitalismo encontrasse dificuldade para prosseguir. Em meio a tanta violência, tanto em São Paulo quanto em outras partes do Brasil, o governo interveio com a criação do Serviço de Proteção ao Índio.

Com todas as transformações no oeste paulista e na vida dos Kaingang, não podemos deixar de nos referir ao território desses índios, já mencionado em outras partes deste trabalho. De modo geral, a terra é vida em si mesma para numerosos povos indígenas; suas vidas se desenvolvem em torno dela e de seus recursos naturais tais como o mel, a água, a fauna e flora, o que lhe traz um significado mais profundo, ligado a outros valores. Denise Maldí, em relação ao significado da noção de território, o qual é de grande importância para manter a autonomia cultural, nos lembra que

A noção de território é uma representação coletiva, uma ordenação primeva do espaço. A transformação do espaço (categoria) em território é um fenômeno de representação através do qual os grupos humanos constroem sua relação com a materialidade, num ponto em que a natureza e a cultura se fundem. A noção de território sem dúvida é formada através do dado imediato da materialidade, mas esse é apenas um componente, já que todas

as demais representações sobre o território são abstratas. (MALDI, 1997, p. 186).

A identidade Kaingang sofreu profundas mudanças com a perda de suas terras para a expansão capitalista, pois seu território caracterizado por terras altas e que trazia consigo a representação mítica da serra do Crinjjimbé alterou profundamente a relação entre natureza e cultura. O território é produto de um processo no qual se fundem cultura e natureza, criando uma dimensão nova em que o espaço é ordenado segundo

os sistemas informacionais disponíveis ao homem. O território estaria, assim, como no campo de produção de significados e instrumentos culturais, mais que no campo dos objetos naturais. Concebido como produto de uma ecogênese, sua análise deve levar em conta as disposições e arranjos não aleatórios de objetos e homens sobre uma determinada superfície, que exprimem conhecimento e práticas de apropriação desta superfície e que traduzem o espaço em formas culturais (ARRUTI, 1996, p. 127).

Não obstante, as transformações na relação dos indígenas com seu território proporcionaram rearranjos territoriais quando da criação dos Postos Indígenas. Embora tenham sido despossuídos de suas terras e, de certa forma, de sua vida social e cultural, eles dariam novos significados a situações que lhes foram impostas pelo poder tutelar. As transformações ocorridas obrigaram os índios a se refugiarem em seu próprio espaço. Seu território já não é mais um espaço para viver e atender a suas necessidades materiais e espirituais; ele passou a ser palco de guerras e de fugas. Por conseguinte, a autonomia e a liberdade sobre suas terras foram substituídas pelo medo e pelo pavor da aproximação dos colonizadores, causando uma instabilidade na sua organização tribal. Pela ideologia da época, ou os índios se incorporavam ao sistema vigente da sociedade brasileira, que se caracterizou pela expansão do capitalismo, ou o seu destino enquanto etnia seria o extermínio. Os Kaingang resistiram o quanto pôde.

#### **4. A POLÍTICA INDIGENISTA ESTATAL: O SPILTN**

As atrocidades que a população indígena vinha sofrendo em diferentes pontos do Brasil seguidas de mortes em massa propiciaram um comportamento de desconforto naqueles que se preocupavam com o futuro do povo indígena. Algumas agremiações de pessoas incomodadas com o problema indígena vinham se formando nos primeiros anos do século XX, como é o caso da Sociedade de Etnografia e Civilização dos Índios, na qual se agruparam religiosos, profissionais liberais e sertanistas, e o Centro de Ciências, Letras e Arte de

Campinas, onde se reuniam adeptos do Positivismo de Auguste Comte que desejavam que os grupos indígenas fossem autônomos e amparados pelo Estado. De acordo com Darcy Ribeiro, duas eram as posições encontradas na sociedade brasileira naquele momento. Os habitantes das cidades viam no índio o símbolo da nação brasileira, presente em várias obras literárias do romantismo, como as de José de Alencar, Gonçalves Dias, Gonçalves Magalhães, ou a figura do “bom selvagem” do Iluminismo, de Rousseau e de religiosos como os capuchinhos que tiveram uma experiência frustrada de catequização na região. Outros segmentos da sociedade brasileira não tinham a mesma opinião; é o caso dos sertanejos que os viam ‘como fera indomada que detinha a terra virgem: era o inimigo imediato que o pioneiro precisava imaginar feroz e inumano, a fim de justificar, a seus próprios olhos, a própria ferocidade’ (RIBEIRO, 1970, p. 129).

Em meio a tudo isto, o governo nada fazia para resolver os conflitos na região, muito pelo contrário, às vezes os apoiava. Segundo Borelli,

Ainda por volta de 1908, o governo federal viu-se forçado, por pressões de diferentes ordens, a equacionar um conjunto de alternativas para os problemas que a resistência indígena apresentava. O extermínio etnocida surgiu como solução lógica e mais eficaz para que a prioridade dos interesses nacionais fosse mantida. Massacres e chacinas, neste sentido, tornaram-se prática normal, legalizada e institucionalizada. (BORELLI, 1984, p. 74)

Afinal, o governo estava comprometido com as frentes de expansão capitalistas através de garantia à abertura de estradas e ferrovias nas variadas frentes pioneiras do período, como o oeste paulista, o vale do Rio Doce, Minas Gerais e Espírito Santo e no Sul do Brasil (RIBEIRO, 1970), e a liberação de glebas de terras devolutas fomentando a imigração. Nestas regiões eram comuns as exigências da população por medidas eficazes de proteção contra os indígenas.

A ideologia do progresso a qualquer custo que contagiou o início do século XX, e o sentimento etnocêntrico eram bem representadas pela figura de Herman Von Ihering, cientista alemão, etnógrafo e museólogo, que em artigo publicado pelo jornal O Estado de São Paulo em 12 de outubro de 1908, defendia claramente o massacre indígena (BORELLI, 1984). Abaixo um trecho do artigo e um outro de Horta Barbosa a respeito de como se interpretou a situação à época da expansão para o oeste paulista.

Os atuais índios de São Paulo não representam um elemento de trabalho e de progresso. Como também nos outros Estados do Brasil, não se pode esperar

trabalho sério e continuado dos índios civilizados e, como os Caingang selvagens, são um empecilho para a colonização das regiões do Sertão que habitam, parece que não há outro meio, de que se possa lançar mão senão, o seu extermínio. (IHERING Apud BORELLI, 1984, p. 74)

Contra toda a justiça, tirou desses fatos a conclusão de que os Coroados constituíam uma raça à parte, à margem da Humanidade, caracterizada por excepcional instinto de insociabilidade que nunca lhes permitiria entrar em relações pacíficas e de amizade com os demais povos e com a nossa civilização. Para fortalecer ta falsa quanto pernicioso opinião, buscou-se prestígio da ciência, torturando-a nos seus objetivos e nos seus fundamentos, e pela voz de um doutor estrangeiro afirmou-se que ela ensinava terem esses e outros índios do Brasil índole feroz e serem por isso irredutíveis a sentimentos de sociabilidade coma nação civilizada, motivo pelo qual cumpria ao Governo dirigir contra eles a força militar até exterminá-lo e varrê-los da superfície da Terra.(...).

Foi nesta ocasião que o Serviço de Proteção, ensaiando ainda os seus primeiros passos, pois acabava apenas de ser chamado à vida pelos seus beneméritos fundadores, teve de comparecer para fazer cessar naqueles sertões as lutas e estancar o sangue dos morticínios; para extinguir o fragor das batalhas e emudecer os brados de ódio e de vingança, e em lugar fazer ouvir os apelos aos sentimentos de Humanidade de ambos os lados (HORTA BARBOSA, 1913, pp. 25-26).

O artigo de Von Ihering suscitou discussões em torno da questão indígena, visto que nele se expressaram claramente as idéias daqueles que queriam conquistar novas terras e inseri-las no sistema de produção capitalista. O segundo trecho deixa claro o sentimento humanitário dos positivistas que iriam atuar na pacificação.

Além do apelo de algumas pessoas preocupadas com a violência contra o índio, muitos foram os jornais europeus que denunciaram essas crueldades praticadas no Brasil. No XVI Congresso Internacional dos Americanistas em Viena, em setembro de 1908, a questão do índio no Brasil foi discutida e a situação na qual ele se encontrava foi denunciada. No Brasil

O Jornal do Comércio do Rio de Janeiro, publicou algumas reportagens, onde os congressistas presentes em Viena solicitavam que o governo brasileiro tomasse conhecimento do fato e proibisse o extermínio. Caracterizou-se neste momento uma forte pressão externa, no sentido de questionamento da prática indigenista assumida pelo Estado brasileiro e de redefinição do destino de suas populações indígenas. (BORELLI, 1984, p. 75)

No Brasil, várias instituições começaram a questionar a política indigenista da época. Começou-se assim a preparar o terreno para a criação de um órgão oficial para tratar a questão indígena.

O movimento que levaria á criação de um órgão oficial incumbido de tratar do problema começa pelas campanhas da imprensa. A princípio são simples descrições de chacinas e apelos por providências do governo. Aos poucos se avoluma, ganha adeptos dedicados que fundam associações destinadas a defender os índios, até então esquecido, torna-se o assunto do dia na imprensa, nas revistas especializadas, nas instituições humanitárias, nas reuniões científicas. No Congresso de Geografia, realizado em 1909, já é a questão mais vivamente debatida de quatro alentadas teses. (Annaes, etc, 1911). (RIBEIRO, 1970, p. 129)

Dentre aqueles que encabeçaram a luta pela intervenção do Estado em “proteção” ao indígena estão os positivistas Marechal Rondon, Silvio de Almeida (jornal o Estado de São Paulo), Luís Bueno Horta Barbosa (Centro de Ciências, Letras e Artes de Campinas) e R. Teixeira Mendes, líder dos positivistas (PINHEIRO, 1999). Mas, se de um lado o Estado sofreu pressões de diferentes setores da sociedade civil em defesa dos interesses indígenas, por outro colocava em risco seu plano de unificação territorial nacional e a expansão das fronteiras de colonização. É dentro desta dicotomia de interesses e, obviamente com os interesses do índio sempre em segundo plano, que o SPI atuaria.

Foi com a Comissão Rondon, cujo presidente Cândido Rondon, que já havia tido contato com alguns grupos indígenas e com eles negociado a construção de linhas telegráficas nos seus territórios, que se colocou em prática um sistema aparelhado e militarizado no contato, aproximação e civilização dos índios.(PINHEIRO, 1995). A estrutura organizacional do SPILTN procurou centralizar e manter o monopólio sobre o exercício de diversos poderes sobre o nativo de forma que as populações indígenas destruídas fossem submetidas através da guerra e colocadas sob poder tutelar (LIMA, 1995). E ainda, através da conquista, se homogeneízam os territórios que antes eram ocupados por povos dispersos e diferentes lingüística e culturalmente. Lima interpreta o processo de pacificação como uma *guerra de conquista* realizada por uma organização militar e controlada pela administração do Estado, que aniquila o outro ou o absorve. Foi através da criação dos Postos Indígenas que ocorreram os desdobramentos da conquista do território indígena. Na sua interpretação, a maneira como a conquista foi orientada se deu por procedimentos semióticos, uma vez que o outro deveria ser conquistado e para tanto, era necessário submetê-lo, conhecê-lo e interpretá-lo, sem contudo recorrer a violência física, mas dar outra forma ao conflito. Assim se orientou o processo de pacificação. Papel fundamental neste processo foi a intermediação dos intérpretes, como veremos a frente, o papel da índia Vanuíre na pacificação dos Kaingang paulistas.

Na conquista são, portanto, necessários verdadeiros especialistas da significação e da intercomunicação – os intérpretes detentores do uso das línguas dos povos em confronto – e a eficácia de seu funcionamento muito deve o resultado final do processo e o implante de formas de poder e dominação que se lhe seguem (LIMA, 1995, p. 59)

Embora muito tenha sido escrito sobre a pressão da situação do oeste paulista e sobre a criação de um órgão de proteção ao índio, Lima esclarece que, desde 1906, houve a idéia de criação de um serviço para a catequese e civilização dos índios em documento aprovado pelo Ministério de Agricultura e Comércio. Estavam em questão a necessidade de centralização do poder e a consolidação do Estado brasileiro através do controle de toda a extensão territorial por meio de um rígido aparelho administrativo e a homogeneização da sociedade brasileira visando a formação de uma nação, tornando assim todos os seus membros cidadãos, inclusive os indígenas. Desta forma, *civilizar* seria o objetivo determinante do Estado neste processo, transformando os nativos em mão-de-obra e assimilando-os à sociedade brasileira, impondo a língua, o vestuário e a religião do conquistador (ÍDEM).

Em 20 de junho de 1910, o presidente Nilo Peçanha assinava o decreto n. 8072, criando o Serviço de Proteção aos Índios e Localização dos Trabalhadores Nacionais (SPILTN). Esse órgão interviria nos constantes conflitos entre índios e não-índios. O recém-criado órgão responsável pela pacificação dos indígenas em regiões de conflitos, segundo Lima, tinha a idéia de que os índios eram um estrato social transitório, que logo seria incorporado à categoria de trabalhadores nacionais.

Para o SPILTN as populações classificáveis enquanto indígenas não eram povos dotados de história própria, de tradições que os singularizariam entre si sendo a comunidade nacional brasileira deles distinta: eram brasileiros pretéritos, a comunidade imaginada se antepondo a seus componentes. (LIMA, 1995, 120)

Não é de se estranhar uma vez que o SPILTN tinha em seu quadro militares adeptos do positivismo ortodoxo e que para eles os índios, seres fetichistas, deveriam ser integrados à civilização de forma lenta, através do trabalho, formando assim o povo brasileiro. Aos poucos os índios chegariam à condição de trabalhador nacional, engrossando a mão de obra para o mercado de trabalho rural.

Dentro da categoria trabalhadora nacional, na qual a população indígena se transformaria, estavam os sertanejos, caipiras e roceiros, população pela qual o serviço também ficou responsável até 1918, quando se tornou somente SPI. A respeito dos

trabalhadores nacionais, que à época viviam na penúria em comparação ao estrangeiro que chegava.

O Ministério da Agricultura tratou de dar remédio a tão extravagante situação, encarregando ao mesmo Serviço de cuidar do índio e do trabalhador nacional, por isso a denominação deste departamento era composta e indicava o duplo fim a que se propunha: proteger o aborígine e localizar, em terras que tornariam de sua propriedade, os caipiras, os roceiros, os caboclos, a gente enfim em que se vieram transformando os índios brasileiros e em que se hão de transformar os que aonde hoje existem pelos nossos sertões (BARBOSA, 1947, p. 14 apud LIMA, 1996, p. 127)

A forma como estava prevista a organização do processo de pacificação dos indígenas, segundo Darcy Ribeiro era que

(...) partindo de núcleos de atração de índios hostis e arredios, passava a povoações destinadas a índios já em caminho de hábitos mais sedentários e, daí, a centros agrícolas onde, já afeitos ao trabalho nos moldes rurais brasileiros, receberiam uma gleba de terras para se instalarem, juntamente com sertanejos. Esta perspectiva otimista fizera atribuir, à nova instituição, tanto as funções de amparo aos índios quanto a incumbência de promover a colonização com os trabalhadores rurais. Os índios, quando para isto amadurecidos, seriam localizados em núcleos agrícolas, ao lado de sertanejos (RIBEIRO, 1970, p. 138).

Se por um lado conseguiram amenizar os conflitos, por outro conseguiram acabar com a autonomia dos índios que passaram a índios tutelados. Suas terras passaram para o domínio da propriedade privada, os funcionários do SPI usaram da intervenção para benefício do capital.

Facilitaram e viabilizaram o grilo, as medições das terras e a abertura de estradas. Contratados pelo SPITLN para “proteger” os indígenas e seus interesses, atuavam de forma a facilitar a ação de fazendeiros, demonstrando o verdadeiro significado do “proteção” preconizada (PINHEIRO, 1995, p. 98).

As grandes fazendas na região passariam a ter seus limites. Muitos ganharam porções de terra. Os índios, aos poucos, deixavam de ser uma preocupação para os colonizadores. A EFNB que, em 1910, atingira a margem do Paraná, inaugurou em 1914 o percurso completo de Bauru a Porto Esperança no Rio Paraguai (TIDEI LIMA, 1978). Assim se comemorou o sucesso da pacificação. Na verdade, o que mais importava a esse órgão era sua ideologia de ingresso dos índios na sociedade vigente. Como exemplo, temos Luiz B. Horta Barbosa que após a pacificação dos Kaingang e seu aldeamento comentou que esses índios *evoluíam*

*rapidamente para nossa civilização*, e que enfim tudo se encaminhava para a fundação da unidade étnica do povo brasileiro (HORTA BARBOSA, 1913).

## 5. A “PACIFICAÇÃO” DOS KAINGANG PAULISTAS

A atuação do SPI foi de fundamental importância para dar fim aos conflitos na região oeste, embora a intervenção do governo tenha chegado muito tarde, pois a população indígena já havia sofrido grande queda. O trabalho de pacificação, primeiro passo para instaurar o poder tutelar, começou em 1911, a partir de um plano elaborado pelos tenentes Rabello e Cândido Sobrinho. Também faziam parte desse plano os índios Kaingang do estado do Paraná e alguns paulistas escravizados, que habitavam uma fazenda em Campos Novos do Paranapanema, cujo proprietário era um famoso bugreiro que os havia capturado em aldeia estabelecida perto do rio do Peixe (BARBOSA, 1913). Os Kaingang, tidos como índios selvagens, foram os alvos principais do Serviço, não, simplesmente, pelo fato deles dificultarem o avanço para o interior, mas por possibilitarem os melhores trabalhos de civilização, uma vez que representavam o estágio primitivo da civilização e, com uma educação adequada, eles seriam impedidos de se tornarem indivíduos com defeitos. Para tanto, foi montado o *grande cerco da paz*, uma forma de cercear a liberdade de circulação dos indígenas e sua autonomia social. Uma maneira que o Estado encontrou de não partir para a violência física, mas apenas para a violência simbólica. O Estado foi destruindo territorialidades e impondo novas formas de organização sócio-espacial. O cerco da paz implicava na erradicação dos costumes nativos, de vivências do tempo e do espaço (LIMA, 1996). Acrescentam-se os interesses em liberar as terras para a comercialização, como uma das prerrogativas para iniciar o processo de *pacificação*.

Em 1912, foram instalados centros de pacificação, os chamados postos de atração, em locais onde os índios estavam presentes.

[...]fazendo para isto a necessária derrubada do arvoredor secular: depois substituiu o abarrancamento inicial por um arranchamento de pau a pique e cobertura de folhas de coqueiro, destinado a servir de centro das operações que se haviam de desdobrar para o interior da misteriosa floresta, que se estendia ininterrupta para os lados do Feio, transpunha-o e daí se derramava até o Feio e o Paraná.(BARBOSA, 1913, p. 46)

(...) invadir o território indígena, sem tentar chegar às aldeias, evitando a fuga ou um ataque desesperado, fixando-se em um centro e, partindo dele,

realizar uma série de incursões pelas terras que bordejassem as aldeias, “minando” todo o terreno com brindes, a principal arma da “paz” e de seu engodo, realizando uma tentativa empírica de produzir o *grande cerco da paz* no nível local. Presentes (nos diversos sentidos do termo) em todos os quadrantes, os pacificadores docilizam a violência do embate. (LIMA, 1996, p. 171)

O lugar escolhido para a atração dos Kaingang, em Ribeirão dos Patos, próximo à estação de Heitor Legru, atual município de Promissão, foi denominado mais tarde de “Vila Kaingang” (PINHEIRO, 1999). Neste local foi criado o primeiro posto de atração; tinha condições naturais favoráveis à aproximação dos índios, como lagoas, coqueirais, cachoeiras. Derrubavam-se alqueires de mata para plantar milho, feijão e mandioca. O Serviço deixava nas habitações roupas, machados, facões, cobertores e outros objetos para conquistá-los. Estas habitações eram abandonadas pelos indígenas sempre que percebiam a presença dos não-índios nas proximidades.

Evidentemente, a aproximação não foi rápida, os objetivos do SPILTN não seriam alcançados de imediato, pois, os Kaingang, por terem vivido experiências violentas com a chegada dos alienígenas, não se arriscavam em se aproximar, quanto mais os funcionários do SPI se aproximavam das aldeias, mais os índios fugiam, apavorados com a possibilidade de serem, mais uma vez, os exterminadores. “Contudo, entre os índios ainda havia muitos espíritos trabalhados pela profunda desconfiança que neles implantaram os 50 anos de guerra com os civilizados” (BARBOSA, 1913, p. 49).

Só depois de meses de esforços, os índios se convencem da evidência, contrária a toda sua experiência passada; de que aqueles brancos são diversos dos outros com que se defrontaram, porque, apesar de armados e bem defendidos, jamais os hostilizaram, mesmo em revide às agressões sofridas. Só então, alguns índios mais afoitos começam a aventurar-se sorrateiramente pelo roçado, servindo-se dos milharais e mandiocas ali postos a sua disposição. Embora cautelosamente, acercam-se cada vez mais e, em lugar de destruir os tapires, para dar uma feição de saque à aceitação dos brindes, começam a deixar objetos seus em troca dos que levam. Os funcionários também se fazem mais audazes e ao pressentirem a presença dos índios, deixam-se ver e a eles se dirigem através dos intérpretes, concitando-os à confraternização. (RIBEIRO, 1970, pp. 153-154).

Nesse processo de aproximação não podemos deixar de mencionar a figura que atuou como mediadora entre os Kaingang e a equipe do SPI, a índia Vanuíre. Toda a literatura que retrata este episódio menciona esta personagem como intérprete e mediadora das relações entre o serviço e os Kaingang. Estratégia crucial nesse processo,

Na conquista são, portanto, necessários verdadeiros especialistas da significação e da intercomunicação – os intérpretes detentores do uso das línguas dos povos em confronto – e a eficácia de seu funcionamento muito deve o resultado final do processo e o implante de formas de poder e dominação que se lhe seguem (LIMA, 1995, p. 59)

As visitas dos Kaingang ao acampamento passariam a ser freqüentes. No que se refere à pacificação, segundo Horta Barbosa, o primeiro grupo a se aproximar foi o do *rekakê Vauhin*, mas que na sua primeira visita ao acampamento deixou na aldeia todos os outros Kaingang “reunidos além do Feio, com instruções para que, caso fracassasse a sua generosa iniciativa e ele morresse, todos se salvassem, embrenhando-se na mata em rumo de oeste” (BARBOSA, 1913, p. 51). Esse grupo, segundo o autor era de, aproximadamente, 100 pessoas. Após a pacificação vieram outros grupos como os do *rekakê* Congre-Hui, Cangrui, Rugrê e Charin. Pinheiro (1999) menciona em sua tese de doutorado mais três grupos, Clenclá, Ererim e Iacri.

Durante os primeiros quatro anos de pacificação, neste primeiro posto de atração - a “Vila Kaingang”, local marcado por conflitos e resistência dos Kaingang - não foram levadas em consideração as divergências existentes entre os grupos; afinal, os Kaingang estavam divididos em grupos liderados por diferentes *Rekakes*, assunto abordado no primeiro capítulo. Os funcionários do SPITLN procuravam sempre agrupar todos os Kaingang em um só espaço.

Todavia, as técnicas do SPITLN deram certo e, os Kaingang ficaram, neste posto, por mais de quatro anos convivendo, diariamente, com os “civilizados”, aprendendo a lidar com a pecuária, com a agricultura e outros costumes do não-índio. E sempre bem tratados para que não fugissem e se integrassem à civilização. Estas foram as táticas do SPITLN, com o objetivo de deslocar os nativos de seus territórios para liberar terras para a colonização, assim como para distanciar os indígenas de sua relação social e cultural com o espaço.

Os postos eram mantidos pelos trabalhadores não indígenas. Antes de utilizar, com sistematicidade, a força de trabalho indígena, o posto funcionava como uma unidade de produção agrícola autônoma, procurando se auto-suprir, e alocando um mesmo espaço índios e servidores do aparelho (LIMA, 1996; PINHEIRO, 1995). Com o passar do tempo os próprios indígenas seriam a mão-de-obra que produziria nos postos bens comercializáveis na sociedade brasileira, transformando-se em empresas voltadas ao lucro; assim os índios conquistariam o bem-estar social. Era civilizar pelo trabalho e diminuir as verbas destinadas à manutenção dos PI pelo Serviço, tornando-os auto-sustentáveis.

Em 1916, os índios foram transferidos, obrigatoriamente, para outros postos. Esta transferência, segundo Pinheiro (1999), se deu porque as terras onde estava a Vila Kaingang eram propícias para o cultivo do café e então fazia-se necessário explorá-la para tal fim.

Assim, os Kaingang foram obrigados a abandonarem a vila e seguirem rumo aos novos postos indígenas. Eles foram forçados a se transferirem para uma área adquirida pelo SPI, denominada Icatú, à margem da estrada de Penápolis. Hoje, é o Posto Indígena Icatú, localizado no município de Braúna a 35 quilômetros de Araçatuba. Após se instalarem neste acampamento, houve conflitos entre os diferentes grupos, o que acarretou, em 1916, a criação de outro posto, a nove quilômetros antes do rio Feio, que recebeu o nome de Posto Indígena Vanuíre, localizado a 22 quilômetros da cidade de Tupã, mas pertencente ao município de Arco-Íris, no bairro Ponte Alta. Estes lotes de terras que lhes foram reservados não passam de um minguado punhado de terras insuficientes para a sobrevivência Kaingang. Apesar de sua dimensão, é neste território que os Kaingang dão novos significados ao mundo que lhes é imposto, reinventado, recriando e fortalecendo sua identidade. O posto indígena tornou-se um elemento de reforço da identidade étnica.

O território, então, está numa relação com a etnicidade que não passa exatamente, ou exclusivamente, pela manutenção de uma integridade identitária ou de um continuum cultural, que pudéssemos como expressão de uma unidade, de uma comunidade, mas como local de referência na produção das identidades (ARRUTI, 1996, p. 100).

Para Arruti, o poder tutelar criou um paradoxo com a fundação dos Postos Indígena, pois seus elementos de integração são os mesmos da contra assimilação. Para Roberto Cardoso de Oliveira, uma vez instalados os PI, cujo objetivo primordial foi integrar os índios como trabalhadores nacionais, fez com que a identidade indígena se relacionasse com a proteção dada pelo Estado, sendo desta forma, condição básica para a sobrevivência indígena. Contraditoriamente aos seus objetivos quando da sua criação,

A condição de segregação a que está submetida a população aldeada, estimula a emergência de mecanismos psico-sociais contrários à assimilação: torna mais sólido o “nós tribal”, diminui as possibilidades de contato interétnico e marca socialmente a situação de índio tutelado (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1972, p. 25 )

Com o intuito de “proteger” os indígenas da violência e torná-los dependentes e considerá-los incapazes de controlarem o seu destino, a intervenção estatal criou o que é hoje uma das principais reivindicações dos povos indígenas, a proteção de suas terras como direito a ser conquistado e garantido, principalmente a ampliação daquelas terras que lhes foram reservadas.

Quanto à população Kaingang nos postos, ela foi sendo cada vez mais reduzida, devidos às mortes provocadas por epidemias, como o sarampo e a gripe (confuro). Na “Vila Kaingang”, a gripe atingiu números expressivos chegando a afetar grupos inteiros, como aconteceu com grupo do *rekakê Congue-Huê*. (TIDEI LIMA, 197, p. 192). Segundo Horta Barbosa, a gripe chegou a matar metade das crianças, mulheres e homens que existiam em princípio de 1912. Em Icatu, a população sofreu um outro surto, o da epidemia de sarampo. Dona Jandira, Kaingang, em conversas durante o trabalho de campo me informou que os índios, devido à febre provocada pelo sarampo, entravam no rio para amenizar a temperatura, mas o resultado era a morte.

Essas foram as agruras da colonização do oeste paulista e da pacificação dos indígenas.

Resultante deste processo de contato, pacificação e transferência de aldeamentos, constata-se que a desarticulação da organização social Kaingang foi rápida e violenta.

De acordo com os dados fornecidos por Ribeiro Barbosa, anteriormente aos contatos com as frentes colonizadoras, a população Kaingang no Estado de São Paulo estava estimulada em aproximadamente 1.200 índios. Em 1912 e 1916, após a pacificação e já em reservas, este número caiu para 700 e 200 indivíduos, respectivamente. Tiveram, portanto, em aproximadamente 15 anos, sua população reduzida em mais de 80%. (BORELLI, 1984, p. 81)

Os índios Kaingang paulistas viram-se no final da segunda década do século XX reduzidos a menos de duas centenas de indivíduos confinados num pequeno espaço. Contudo, fez-se necessário se reorganizar socialmente neste novo espaço, e nesta nova organização elementos da população regional iriam fazer parte, assim como a relação com outros grupos indígenas dentro do mesmo PI. As transformações ocorridas na sua estrutura foram muito rápidas. Segundo Darcy Ribeiro, foram um dos únicos grupos indígenas que saltaram da condição de isolados para integrados, visto que, para o mesmo autor, os grupos indígenas do Brasil poderiam ser classificados dentro de quatro categorias diferentes – isolados, de contatos intermitentes, de contato permanente e integrados – de acordo com a situação particular de cada grupo. Desta forma o autor avalia

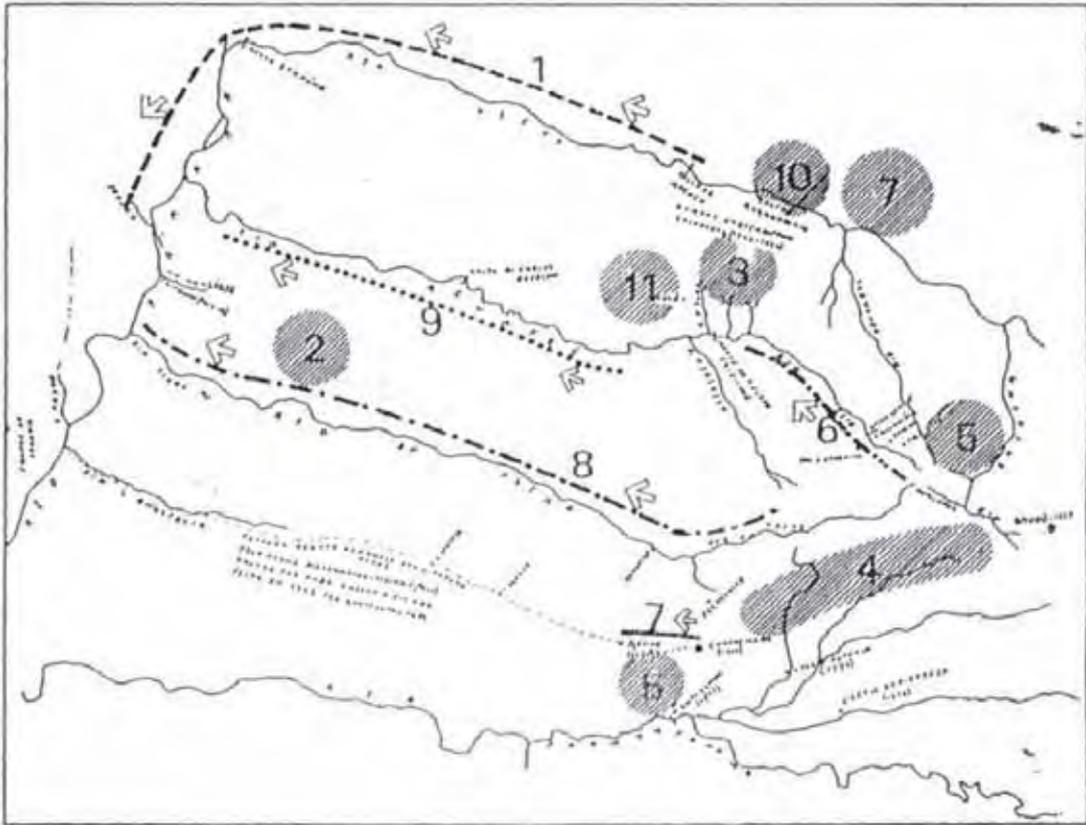
O comportamento dos grupos indígenas na primeira metade do século XX, quanto ao modo e ao ritmo de conservação, descaracterização ou desaparecimento de suas línguas e culturas, e as próprias tribos como entidades étnicas, diferenciadas uma das outras, e com respeito à etnia nacional. (RIBEIRO, 1970, p. 229)

Neste quadro, os Kaingang paulistas, no final do século XIX, foram identificados, pelo autor, como isolados, ou seja, aqueles que viviam “... em zonas não alcançadas pela sociedade brasileira, só tinham experimentado contatos acidentais e raros com civilizados” (RIBEIRO, 1970, p. 231). Mas, após a marcha do café para o oeste paulista, a situação dos primeiros habitantes dessa região mudou drasticamente. A ocorrência de transformações na organização social e cultural foi inevitável, o que fez os Kaingang chegarem à segunda metade do século XX como índios integrados – aqueles índios que

(...) tendo experimentado todas as compulsões referidas e conseguido sobreviver, chegaram ao século XX ilhados em meio à população nacional, cuja vida econômica se haviam incorporado como reserva de mão-de-obra ou como produtores especializados de certos artigos para comércio. Estavam confinados em parcelas do antigo território ou despojados de suas terras, perambulavam de um lugar a outro, sempre escoraçados. (RIBEIRO, 1970, p. 235)

Vitimados pela expansão capitalista do século XIX e pelo etnocentrismo, os Kaingang paulistas, assim como todos os povos indígenas que impediam o expansionismo econômico, foram impedidos de levar uma vida cultural e social autônoma; conseqüentemente tiveram que se submeter às medidas adotadas pelo governo, mudando toda a sua forma de se organizar, o que não quer dizer que os índios deixaram de ser índios. Hoje, a luta pela identidade Kaingang é intensa nas aldeias do oeste paulista, mesmo com todas as transformações ocorridas.

**DATAS E LOCALIZAÇÕES DAS FRENTES COLONIZADORAS QUE ESTABELECEM CONTATO COM AS POPULAÇÕES INDÍGENAS KAINGANG DO ESTADO DE SÃO PAULO: DELIMITAÇÃO DO TERRITÓRIO KAINGANG**



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

Fonte: BORELLI, Silvia Helena S. 1984, p. 52)

## 6. A PRESENÇA DOS ÍNDIOS KRENAK EM VANUÍRE

Os índios Krenak são um subgrupo dos Botocudo (denominação dada pelos colonizadores portugueses do século XIX aos índios desta região pelo fato de usarem botoques labiais e auriculares de grande tamanho, de madeira branca e leve), pertencentes ao tronco lingüístico Macro-Jê. Habitaram os estados de Minas Gerais e Espírito Santo, às margens do rio Doce. Já foram denominados de: Aimoré, Gren, Gueren ou Kren e Botocudo. Sua organização social se caracterizava pelo constante fracionamento do grupo, pela divisão natural do trabalho e por um sistema religioso centrado na figura dos espíritos encantados dos mortos. Eram exclusivamente pescadores, caçadores e coletores (PARAISO, 1992).

No início do século XX, o território Botocudo foi penetrado pela Estrada de Ferro Bahia-Minas e Vitória –Minas. Assim como aconteceu com os Kaingang, o SPI/ITN atuou na pacificação dos Botocudo criando os *postos de atração* para dar prosseguimento às obras da Estrada de Ferro. A partir de 1913, foram atraídos para o Posto do rio Eme, em Minas Gerais; não demoraria muito tempo e seriam transferidos para outro aldeamento chamado Guido Marliére. Um grupo dos Botocudos, liderados por um chefe chamado Krenak, resistiu, bravamente, ao aldeamento. Daí o nome da etnia. Só muitos anos depois, os Krenak seriam aldeados (1913). Depois desse primeiro aldeamento viriam outros para os quais os Krenak seriam transferidos pelo SPI. A partir de 1918, começaram as discussões entre o SPI e o Governo de Minas Gerais para a demarcação de terras para esses índios. Enquanto isso, no local onde estavam aldeados era freqüentemente extraída madeira ou lotes eram arrendados pelo SPI. Em 1955, foi descoberta uma mina de mica na área central da Reserva indígena, o que gerou interesses tanto por parte do Estado quanto de particulares. Foi então que se fez da reserva o Horto Florestal do rio Doce e como conseqüência ocorreu a transferência dos Krenak para a área Maxacali, rivais históricos dos Krenak, no norte do estado. As condições de vida eram péssimas, o que obrigou os Krenak a saírem a pé até Governador Valadares e tomarem o trem de volta para Krenak (agora Horto Florestal) onde passaram a conviver com a administração da Polícia Florestal. Alguns Krenak não voltaram para sua antiga terra, sendo transferidos pelo SPI para o Posto Indígena Vanuíre, em 1958.

De acordo com Pinheiro, o primeiro Krenak chegou a Icatu, em 1940: foi João Umbelino, que se casou com uma Kaingang com a qual teve filhos. A partir daí, não pararia mais de chegar Krenak às terras Kaingang, pois a situação em Minas Gerais continuava desastrosa, e esses índios tinham sua terra invadida devido aos interesses que despertava por ter minério. Em 2 de agosto de 1955, chegaram a Vanuíre, para morar, o Sr. Antônio Jorge

(Krenak e sua esposa Dona Jandira (Kaingang), que é filha de João Umbelino (Krenak) com Cotuí (Kaingang)<sup>8</sup>. Em 1959 chegaram mais onze índios Krenak enviados pelo SPI (PINHEIRO, 1999).

Os Krenak têm vivo, em sua memória, todo o processo de transferência de seu lugar de origem para um lugar desconhecido, assim como as condições miseráveis que viviam em Resplendor - MG. Basta darmos um pouco de atenção ao que Sr. Antônio Jorge tem a nos dizer, já que ele foi um dos primeiros a chegar a Vanuíre. Muitas foram as conversas que tive com ele, e toda essa história que aqui escrevo, tirada de livros e dissertações, ele me contou, não como alguém que fala ou escreve sobre algo que não viveu, mas como aquele que foi protagonista de uma história real e que fez do pesquisador um interlocutor para o seu desabafo.

Depois de anos de luta, os Krenak conseguiram a demarcação da sua terra. Hoje, há a terra de origem que eles chamam “Krenak”, em Resplendor – MG, onde estão aqueles que ficaram quando do período de transferência ou aqueles que para lá voltaram após a demarcação e, há também, a terra em que muitos optaram por ficar, por ter construído laços de afinidade, matrimoniais, culturais, econômicos, religiosos e políticos. Essa terra é Vanuíre. E a comunicação entre as duas nunca é interdita. Os índios se deslocam, frequentemente, de uma para outra.

---

<sup>8</sup> De acordo com o que Dona Jandira e o Seu Antônio me contaram, quando o João Umbelino esteve em Icatu, por volta de 1940 e casou-se com uma Kaingang, Cotuí, ele, juntamente com a esposa e os filhos, dentre eles Dona Jandira, foram para Minas Gerais. Foi nestas idas e vindas que D. Jandira conheceu Seu Antônio Jorge, que seria o seu marido e que viria com ela, com o sogro e com a sogra de volta para as terras Kaingang. O casal mais jovem moraria em Vanuíre, onde residem até hoje. Cotuí se estabeleceu em Icatu onde veio a falecer. João Umbelino, após a morte da esposa mudou-se para Vanuíre, onde faleceu.

## CAPÍTULO III

### Vanuíre e a construção da diferença

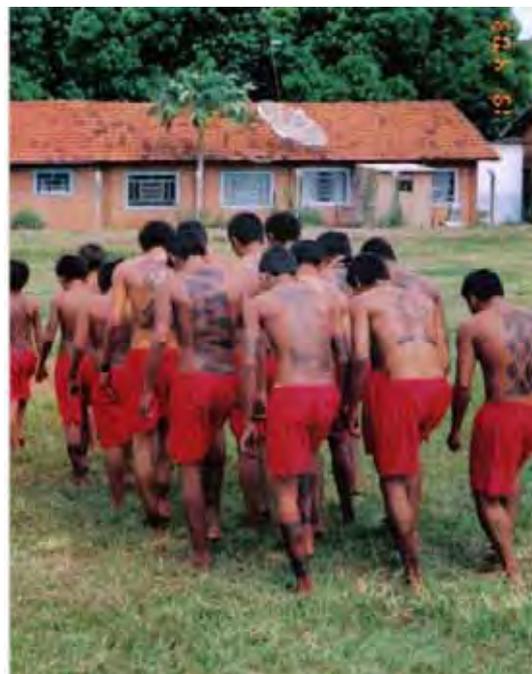
*Nós somos como o capinzinho que amarelou de tanto ficar debaixo da pedra e agora se levanta. A vida não acabou no passado de sofrimento. Vamos ter força no futuro, porque lutamos, não nos entregamos, geração por geração. Muitos dos que fizeram nosso povo sofrer estão vivos! Esperamos que respeitem nosso jeito de viver. Somos cidadãos do mesmo país!*

Índio Krenak no 1º Encontro de Lideranças Indígenas de Minas Gerais e Espírito Santo In: SOARES, Geralda Chaves. *Os Borun do Watu: Os índios do Rio Doce*. Cedefes, Contagem, 1992.

Foto: Niminon Suzel Pinheiro



Grupo Kaingang



Grupo Krenak

## 1. VANUÍRE E A CONSTRUÇÃO DA DIFERENÇA

Este capítulo é dedicado exclusivamente à etnografia realizada no Posto Indígena Vanuíre. Nos dois primeiros capítulos, abordei a antiga organização dos índios Kaingang e o processo de contato entre eles e a sociedade envolvente, pois escrever sobre qualquer aspecto da atual organização dos índios que convivem nesta aldeia requer a retomada da história desta região, palco de conflitos sangrentos. A retomada da antiga organização Kaingang foi fundamental para que eu percebesse a relação entre o passado e o presente vivos na memória indígena e sua parte no processo de auto-definição Kaingang no contexto atual, para se impor em uma sociedade que os negou por um longo período da história. Em se tratando do oeste paulista, esta negação é muito presente, um desafio que a população indígena local tem enfrentado para que se torne visível, fazendo com que sua realidade e sua identidade sejam reconhecidas pelos regionais.

O oeste paulista é lembrado pelos seus habitantes como aquela região que foi desbravada por homens fortes que desafiaram as incertezas do sertão e o nativo feroz. Os indígenas são vistos como parte do passado, qualquer referência à sua contemporaneidade é ignorada, eles são citados, simplesmente, como àqueles que os desbravadores tiveram que enfrentar para levar o progresso à região. Um buraco na história do oeste paulista que, se por iniciativa de alguns setores da sociedade regional, continuará, mas se depender dos indígenas logo será tampado.

Ao escrever a antiga organização social dos Kaingang e sua história do contato não me mantive fixado naquele tempo, mas me transportando de um tempo a outro, de um lugar a outro, tentando me encontrar em meio a tantas mudanças e transformações ocorridas em um curto período para a História. Para tanto, os dois primeiros capítulos foram necessários para que eu chegasse a este capítulo. Eles foram imprescindíveis para entender todo o processo de revivamento étnico e as relações sociais internas.

Vanuíre é a expressão de uma realidade vivida por boa parte da população indígena do Brasil, considerando que, todo o território nacional, desde os primeiros contatos, foi sendo desbravado continuamente pelos colonos, metrópole, empresas capitalistas e o Estado Nacional para desenvolver atividades econômicas em detrimento da destruição dos povos indígenas, fosse ela etnocida ou genocida, interferindo na organização social dos nativos, que absorveram a situação lhes imposta e criaram formas de conviver com elas, mas nunca abandonando, totalmente, o pensamento selvagem, talvez o camuflando, o que Viveiro de Castro chamou de inconstância da alma selvagem. As relações inter-societárias, relações

interétnicas, elementos e instituições comuns às da sociedade regional e nacional e diversos fluxos culturais (HANNERZ, 1997) que se entrecruzam no local têm sido a realidade dos indígenas. Vanuíre não foge deste contexto e, para interpretá-la, foi necessário entender o ponto de vista dos nativos de lá sobre sua atual situação. Acredito ser impossível se colocar no lugar do outro, mas conviver com eles dias, horas, conversar, ouvir e observar me permitiram escrever sobre o tema, em que pese algumas lacunas ao escrever, uma vez que não usei instrumento como gravador ou entrevistas formais, por isso sei que muitos detalhes me faltaram e escorregaram de minhas mãos.

O oeste paulista tem uma particularidade quanto aos povos indígenas, em todos os postos convivem mais de uma etnia, que trocam experiências, se negam, se reafirmam e se relacionam, fazendo alianças através do casamento, da política, da religião e da cultura, como formas de assegurarem forças. É o caso de Icatu (Terena e Kaingang), Araribá (Guarani, Terena e Kaingang) e Vanuíre (Kaingang e Krenak). Essas relações são muito peculiares e cada uma tem sua história, provavelmente, poderão ser tema de outros estudos. Ater-me-ei à Vanuíre.

Vivem em Vanuíre cerca de cinquenta e cinco famílias, somando um número aproximado de duzentos e vinte pessoas. Entre eles estão os Kaingang, os Krenak, alguns Terena e um ou outro membro pertencente a outras etnias. As relações abordadas são entre os Kaingang e os Krenak, por serem a maioria e terem papel expressivo na aldeia. Os Kaingang se consideram donos da terra e lhes reservam todo o direito de possuí-la; os Krenak vêm se afirmando e se adaptando em terras estrangeiras e desempenhando papel ativo no Posto.

Os Kaingang, historicamente e culturalmente, têm coabitado espaço com o outro, ora a si mesmo devido a sua organização dualista, exogâmica e patrilinear, ora o não-índio. Hoje, não mais compartilhando de sua antiga organização continuam a ter relações com os outros, de um lado os não-índios e por outro os Krenak, Terena ou Guarani. A abertura ao outro faz parte da cosmologia Kaingang e talvez de todos os povos indígenas, o que nos leva a pensar as relações interétnicas presentes em todos os postos do oeste paulista, principalmente Icatú e Vanuíre, mesmo que impostas. Conflitos, casamentos, religião e política têm sido marcas de suas relações interétnicas. Não obstante, as relações transmutam dependendo de quem é o outro, tanto no tempo quanto no espaço. Com o não-índio os Kaingang tiveram contato de maneira violenta; foram os bugreiros, fazendeiros, posseiros e funcionários do SPI. Após tanto massacre, com a interferência do Governo brasileiro, através do SPI, restou aos Kaingang viver em pequenas reservas, os Postos Indígenas, onde foram submetidos ao trabalho forçado nas roças, à imposição da educação, dos costumes e hábitos “civilizados”.

Aos poucos seu *modus vivendis* foi sendo solapado em função de novas relações de trabalho e novas regras sociais.

Ainda hoje, os Kaingang mais velhos trazem consigo as lembranças que seus pais lhes contaram: os primeiros anos em Vanuíre, o processo de adaptação ao novo e a abertura, imposta, ao outro, de forma que este passou a fazer parte permanente de suas novas relações sociais.

Nos primeiros anos em reserva, os Kaingang contam, descontraidamente, que não gostavam de açúcar, pois estavam acostumados com o mel; as crianças comiam as bolachas e aconselhavam os velhos a comerem também, achavam gostosas; e, até as mulheres Kaingang aprenderem a cozinhar alimentos como arroz, feijão dentre outros, em panelas de alumínio, nas suas casas, todos comiam na chamada cozinha coletiva; buscavam alimentos em Icatu a pé, passando dias na estrada. Desta forma, ser de uma ou outra metade, praticar o ritual do kiki, caçar e pescar seriam, aos poucos, elementos integrantes de um tempo passado, revividos na memória, simplesmente.

Quanto aos Krenak, conforme abordado no capítulo II, assim como os Kaingang, tiveram uma trajetória trágica até chegar à Vanuíre. Este outro, com o qual os nativos do oeste paulista passaram a dividir o mesmo território, tem papel fundamental na retomada da consciência étnica. As relações interétnicas foram condicionantes para o fortalecimento da identidade, principalmente para os Kaingang que, devido ao trauma do contato, mantiveram-se em silêncio, ao longo da história, e com a nova situação posta, repensar o seu futuro e sua ação passou a ser fundamental para o seu discurso étnico.

Os Krenak, determinados e organizados, ocupam posições importantes na aldeia, a começar pelo de cacique; estão à frente de importantes projetos; possuem um maior número de integrantes em seu grupo cultural e são mais coesos, união proporcionada também pelo efeito da igreja evangélica, uma vez que a maioria é membro e seus laços são fortalecidos. Os Krenak adotaram o discurso da harmonia entre os índios e para legitimar a sua permanência em Vanuíre justificam a mistura através do casamento interétnico. Kaingang e Krenak tornaram um só grupo. Os casamentos originaram um só povo e todos têm direitos iguais.

A organização dos Krenak tem provocado os Kaingang mais velhos que se sentem injustiçados ao verem uma outra etnia ocupando seu espaço. No discurso de algumas famílias Kaingang é presente a reivindicação do seu território, uma vez que, ilhados em um pequeno espaço acreditam que este tem diminuído com a chegada de outras etnias não originárias do lugar. Quanto aos mais jovens, não existem muitos conflitos, mesmo porque essa nova geração é fruto de casamento interétnico, sendo chamados de misturados, e também porque a

aldeia tem praticado a política do respeito entre as etnias. Segundo alguns índios, é possível conviver pacificamente, mas para os mais velhos este discurso não é convincente. A terra está acima de qualquer convivência pacífica. Para os velhos, que trazem consigo as lembranças do passado que não viveram e da luta de seus parentes idosos, verem a terra dividida com outros é inaceitável. Assim sendo, o conflito é silencioso, não há manifestação pública senão ressentimentos e vozes que não têm eco. A harmonia é mantida na categoria índio. O conflito não pode ser exposto mesmo porque é preciso unir forças para garantir direitos. Cada etnia tem seu espaço, religiosa, política e socialmente, e esses espaços se entrecruzam em algum ponto como os casamentos, religião e direitos. As suas identidades são negociadas no espaço e no tempo, dependendo de quem é o outro as identidades transmutam. Ser Kaingang, ser Krenak ou ser misturado é uma questão de circunstâncias e vai além do biológico, é cultural, apesar de que, ainda, o sangue é considerado um distintivo para alguns Kaingang mais velhos, como veremos mais à frente.

O discurso da posse da terra é permanente entre os índios, o percebi, mais claramente, entre os Kaingang, quando manifestam a sua preocupação em “preservar” ou “recuperar” a língua e reafirmarem-se enquanto índios através de signos que os distinguem dos regionais. Reafirmar a identidade é quase que uma obrigação em Vanuíre. É importante manter-se índio para ter o direito à terra e ser índio é falar o próprio idioma, é o que lhes resta de um século de contato que os isolou em uma espaço sem as condições mínimas para poderem viver “como índios”. “Viver como índios” para eles é ter a mata, os rios, a liberdade de caçar e de pescar. Já que foi perdido tudo isso, de alguma forma, a expressão indígena deve estar presente. A educação bilíngüe e os encontros culturais têm sido a maneira como os Kaingang e Krenak encontraram para perpetuar sua cultura, que se transformou e se adequou às novas condições, sendo manifestadas de forma organizada e política.

## 2. MODO DE VIDA

Os índios de Vanuíre têm uma vida simples. Para quem os visita, pela primeira vez, os considera como uma comunidade rural, o que não deixa de ser, afinal, o projeto do antigo SPILTN, em relação aos indígenas do oeste paulista, obteve êxito, pois transformou o *modus vivendis* indígena em modo típico das comunidades rurais. Essa impressão da descaracterização indígena é muito comum entre os regionais sobre Vanuíre; confesso que, ainda em minha primeira visita à Vanuíre, antes de conversar com os indígenas, me indaguei sobre o seu modo de vida e que ali não se parecia com uma aldeia. Estava impregnado pelo senso comum e pelo que aprendi sobre populações indígenas na escola, no meu “mundo” e, parecia-me uma das comunidades rurais brasileiras. Ao longo da pesquisa fui me perguntando o porquê mudei minha percepção sobre o assunto e, buscando respostas, as encontrei na etnografia, quando tive oportunidade de trocar experiências, dialogar e percebi que não basta uma simples visita para tirar aquela impressão. O trabalho antropológico começou a me fascinar e em muitas situações o antropólogo e a pessoa se confundiram, o que é comum quando as relações se intensificam.

### 2.1. ECONOMIA

O PI Vanuíre tem como atividade econômica básica a agricultura, embora nem todas as famílias a pratiquem. É mais fácil buscar trabalho fora da aldeia como bóia fria, pois praticar a agricultura exige investimento que nem todas as famílias dispõem.

Dentre as culturas agrícolas estão as do milho, da mandioca, do feijão, do arroz e do amendoim. Estes produtos têm aceitação no mercado regional, daí sua importância, não que não sejam usados para a subsistência, uma parte é para este fim.

A produção objetiva o mercado devido à existência de um projeto agrícola coletivo implantado na aldeia como forma de facilitar o aproveitamento dos recursos repassados pela Funai, que são escassos. Nele, segundo informações do cacique, a maioria das famílias participa. De acordo com os integrantes do projeto, este tipo de organização é mais eficaz porque nem todas as famílias têm condições de investir na agricultura familiar, visto que os recursos como insumos e equipamentos são escassos. Distribuí-los entre as famílias dá uma quantidade mínima para cada uma, além do que, nem todas têm condições de continuar o trabalho, o que os obrigam a buscar complemento para dar continuidade às suas roças o que para eles é resolvido a partir da organização coletiva. Acrescenta-se a essas dificuldades o

tratamento especial que o solo necessita como adubos e calcário para sua fertilização, pois como abordei no segundo capítulo deste trabalho restou aos Kaingang uma porção de terra não propícia para a agricultura, sendo que, em 1916, foram transferidos para esta região para que as terras com solo fértil fossem reservadas à cultura do café. Nestas condições, se não houver o tratamento do solo as roças não têm êxito, é necessário um investimento que, às vezes, falta à aldeia. Os índios, em parte, dependem da Funai para adquirir as sementes, adubo, calcário e óleo diesel para tal fim. Esta dependência é parcial, pois o oferecido pelo órgão é insuficiente para a prática agrícola. Às vezes, quando a verba é liberada é “fora de tempo” e o plantio é prejudicado. Os índios reclamam muito desta falta de compromisso da Funai, são os mais prejudicados, afinal, “a chuva, o tempo não esperam o órgão liberar a verba”.

Devido à escassa contribuição da Funai os índios buscam negociar, em lojas especializadas ou com sitiantes regionais, o que falta para complementar os recursos necessários. Corriqueiramente, o complemento costuma ser sementes ou insumos comprados, à prazo, nas lojas especializadas de produtos agrícolas da região e, para pagar, é necessário esperar a colheita e a venda dos produtos. Presenciei uma negociação desse tipo: como a verba oficial não chegava, os índios, precisando plantar ramas de mandioca senão passaria o tempo ideal para a plantação e, não tendo recursos, negociaram com o dono de um estabelecimento regional. Nesta negociação, os índios firmaram o compromisso com os comerciantes de que se lhes fossem fornecidas as ramas de mandioca, quando da colheita eles pagariam, em toneladas do tubérculo, o correspondente à demanda do adquirido em ramas. Negociar através de trocas é comum em Vanuíre.

O lucro da venda dos produtos é distribuído no pagamento das despesas que tiveram durante as roças como as diárias dos índios que trabalharam durante o período das roças e as despesas anteriores feitas para a prática desta. Uma pequena parte em produto é destinada à subsistência das famílias que participaram do projeto, outra parte é destinada a fundos que é depositado em conta bancária dos líderes do projeto no Banco do Brasil. O fundo garante os custos das novas roças como a compra de sementes e adubos, e pagamentos da mão-de-obra a ser empregada. Atualmente, o projeto se transformou em uma associação, a *Kakren*, cujo nome é composto pelas sílabas iniciais das duas etnias, Kaingang e Krenak, como forma de organização que garante a busca de recursos em outras fontes, determinando sua autonomia frente ao órgão oficial. Quanto ao nome da associação, percebe-se a preocupação em evidenciar a existência das duas etnias, caracterizando a aldeia como o lugar de dois grupos étnicos e também como forma de legitimar a existência das relações interétnicas, não havendo

como reivindicam para si, os Kaingang, os donos da terra. Há uma preocupação em associar Vanuíre às duas etnias, uma preocupação mais Krenak que Kaingang.

O objetivo do projeto, para os organizadores, tem sido uma alternativa que dá certo, uma vez que a maioria não precisa empregar sua força de trabalho como bóia fria nas fazendas vizinhas, garantindo ao índio a permanência em seu território e não sendo necessário o deslocamento para área externa, pois quando trabalham em fazendas vizinhas saem logo cedo da aldeia e só voltam à noite, ou então, só retornam nos finais de semana. Para o cacique o projeto fortalece a relação dos índios com seu espaço e com seus “irmãos”, lhes proporcionando maior tempo na aldeia e convívio social.

A situação descrita não quer dizer que não existam índios trabalhando como bóia fria nas fazendas vizinhas, as diárias pagas por elas têm preço mais alto que as pagas pelo projeto, sendo mais atrativas, além do que, o projeto não está sempre ativo, durante o ano há alguns intervalos entre uma roça e outra, sem que se trabalhe na agricultura. O projeto fica parado, porque não há o que fazer. Na prática da agricultura é preciso respeitar as regras da natureza. Se em outros tempos, este intervalo de tempo era dedicado à pesca, à caça, à coleta ou alguma outra atividade, em Vanuíre esse tempo tem sido aproveitado na busca de novas alternativas de sobrevivência, o emprego como bóia fria ou a ida para as cidades vizinhas. É comum que alguns indígenas passem temporadas fora da aldeia a trabalho até que surja alguma atividade que possa garantir o seu sustento e assim voltar para sua terra, de onde dizem nunca deveriam ter saído, mas são obrigados devido à sua condição de vida. É comum que haja alguns indígenas que não lidam com o trabalho nas roças, ou preferem não lidar, permanecendo na aldeia tendo seu sustento garantido pela aposentadoria de seus pais ou avós.

Em relação à agricultura familiar, a minoria pratica, conforme justificou o cacique Gerson sobre a mesma, se distribuísse o que se recebem da Funai entre as famílias, não seria o suficiente para cada uma começar sua roça. Dentre outros problemas estaria a carência de equipamentos agrícolas para atender a todos. Para o cacique, se a agricultura familiar fosse predominante na aldeia e todas as famílias precisassem do trator e de outros equipamentos para lidar com suas roças, em que situação esses equipamentos se encontrariam no final de cada colheita? e quem pagaria a manutenção dos mesmos? A Funai não subsidia esses gastos, porém, em últimas visitas à aldeia, fui informado de que algumas famílias estão recorrendo à agricultura familiar devido ao Pronaf (Programa Nacional de Agricultura Familiar).

Dentre as famílias que durante o meu trabalho de campo praticavam a agricultura familiar estava a do Sr. Antônio Jorge. Ela é o principal exemplo da roça familiar dentro de Vanuíre. Foi-lhes reservada uma porção de terra para o trabalho, já que não participam do

Projeto Agrícola. Eles se organizam de forma que todos os membros da família participem, dos netos aos avós, um número aproximado de quinze membros. A produção se divide entre a venda e o consumo, mais para esta última. Esta família é uma das mais bem organizadas da aldeia, além do que, consideram que a agricultura familiar é a melhor forma de se organizar para produzir e evitar a carência de alimentos, plantando verduras, legumes e grãos, mas pensam que nem todos os indígenas são predispostos ao trabalho. A família também se preocupa com o futuro da aldeia no que diz respeito ao crescimento da população local, da chegada de outros índios e do pequeno espaço da reserva. A terra é tema do discurso destes índios e sua perda parece ser uma ameaça freqüente e, para evitar, ser índio é fundamental, leia-se valorizar a língua e exaltar outros traços significantes.

Em se tratando dos equipamentos agrícolas da aldeia, como tratores e ferramentas (enxadas, foices, etc), a maior parte foi adquirida com o dinheiro ganho nas roças, ou seja, os próprios índios os compraram. Durante o tempo que estive em campo, os índios informaram que, somente um trator e uma desbulhadeira de sementes foram fornecidos pela Funai. Com os recursos do projeto foram comprados mais um trator e outras ferramentas, além de investirem na compra de gado, uma atividade de baixo custo e fácil de ser comercializada na região. A família de Sr. Antonio, com seu esforço, também conseguiu comprar um trator. Desta forma, a organização indígena tem proporcionado melhorias para o bem-estar na aldeia.

## 2.2. SUBSISTÊNCIA

Dentre os produtos cultivados, exclusivamente, para a subsistência identifiquei a abóbora, o quiabo e o milho preto (ñere). Este milho é nativo da região. Com ele, os Kaingang fazem um tipo de bolo azedo (inhamin), alimento típico desses índios. Somente algumas famílias Kaingang têm essas sementes e fazem questão de tê-lo como alimento. Pude experimentá-lo durante as minhas visitas à casa do Sr. Antônio Jorge e Sr<sup>a</sup>. Jandira, onde o alimento é comum em sua mesa e eles se bazofiam por serem uma das únicas famílias que o têm como hábito alimentar. É comum que o inhamim seja consumido acompanhado de peixe, ou melhor, da cabeça do peixe, hábito dos antigos Kaingang.

A pesca já não é uma atividade comum, mesmo porque não há rios que passem pela aldeia. Vez ou outra, pedem permissão aos fazendeiros vizinhos para pescar em suas terras, situação que os deixa inconformados, os rios a que vão procurar são o Peixe e o Feio, rios que fazem parte da memória Kaingang e personagens naturais de suas histórias contadas pelos mais velhos. O peixe, quando não conseguido desta forma, é comprado nas cidades próximas

ou, como presenciei, alguns índios o comercializam sendo atravessadores entre os donos dos criatórios e os consumidores.

A criação de galinhas e porcos é muito comum entre as famílias para que possam ter “mistura”, pois como eles mesmos dizem, *não dá pra ficar comprando carne na cidade*. O milho comum e a abóbora também servem de alimento para estes animais.

A caça é estritamente proibida pela polícia florestal e a existência de animais selvagens é praticamente nula.

A economia de mercado e subsistência se complementam em Vanuíre, aquela é utilizada para adquirir alimentos através da compra em supermercados da região com o dinheiro proveniente do trabalho na terra ou dos benefícios provenientes de aposentadorias, alimento de que toda população da aldeia depende e, a de subsistência é a complementar. Qualquer forma de escapar da dependência de mercadorias compradas na cidade é válida .

### 2.3. OUTRAS ATIVIDADES

Quanto à pecuária, há algumas rês que são da Funai. Delas é tirado o leite que é distribuído para toda a população. De vez em quando, algumas são abatidas para o consumo das famílias ou em alguma comemoração que envolva toda a aldeia. A sua venda é proibida. Existem outras que são do projeto e outras de particulares. Estas, quando precisam, vendem para ajudar nas despesas.

Outra atividade complementar que tem gerado alguma renda é a venda de artesanato. Algumas famílias têm investido na sua confecção e os enviam para o Museu Índia Vanuíre, situado em Tupã, pois não vale a pena deixar na aldeia, afinal, não há muitas visitas. Como última alternativa que presenciei enquanto realizava trabalho de campo foi a saída de uma família para as cidades vizinhas, que levava consigo seu artesanato para ser comercializado nas escolas ou outros locais. Esta família saía, com sua determinação e necessidade de conseguir alguma renda para casas de conhecidos nas cidades em busca de sua sobrevivência através do comércio do artesanato. Tive a oportunidade de recebê-la em minha casa, quando morava em Marília. Liguei para algumas escolas e indiquei outras. Eles saíam cedo, em busca de expressar sua cultura material e fazer valê-la algum trocado. À tarde, quando retornavam sentiam-se exaustos, às vezes, felizes por conseguirem vender o artesanato, outras vezes, tristes e desanimados por não conseguirem vender nada, além disso, tinham que ficar justificando de escola em escola porque estavam vestidos, porque não estavam pintados, porque não tinham a aparência física dos índios vistos nos livros didático ou na televisão,

porque falavam português etc. Segundo a família eles já sabem lidar com esta situação, algo comum em suas relações com o “outro” não-índio.

Entre o artesanato fabricado estão armas como lanças e arco e flecha, pulseiras, colares, brincos e cocares. Há também a cerâmica fabricada por uma única índia, Ena (Kaingang). A comercialização do artesanato é mais comum durante o mês de Abril, quando, nacionalmente, se comemora o dia do índio. Nesta ocasião, o comércio do artesanato se intensifica, pois a aldeia é mais freqüentada pelos visitantes vindos de diversas cidades da região. É, principalmente, neste período, que as famílias realizam essa atividade comercial, chegando a deixar outras de lado para se dedicar, exclusivamente, à sua confecção, chegando a garantir seu sustento, mesmo que temporariamente. O comércio do artesanato tem sido uma atividade econômica alternativa além de expressar a sua identidade.



Comercialização de artesanato

Há alguns índios que exercem atividades remuneradas, tais como: o de agente comunitário da Funasa que cuida das questões sanitárias da aldeia; há o cargo de vaqueiro pago para cuidar do rebanho e tirar leite todos os dias para a população; um auxiliar de enfermagem; dois professores bilíngües, um Kaingang e outro Krenak; dois professores da pré-escola a quarta série do ensino fundamental; uma secretária escolar e a vice-diretora da escola.

Em suma, a economia na aldeia é basicamente a atividade agrícola com algumas outras atividades complementares como o artesanato, a pecuária e o trabalho assalariado, seja para os órgãos oficiais, seja para os fazendeiros regionais. A situação aqui abordada não significa que o sustento das famílias esteja garantido, algumas delas passam por necessidade, chegando, às vezes, a não ter o que comer, senão, consomem uma dieta insuficiente para a sua nutrição. Outrossim, a população vem se organizando não se submetendo mais à administração da Funai e tem buscado novas alternativas para desenvolver suas atividades econômicas, mantendo assim, a sua sobrevivência.

#### **2.4. O TRABALHO E OS DIAS**

Os dias em Vanuíre seguem em ritmo lento. Logo pela manhã, sob as músicas tocadas nos rádios das casas, em alto e bom som, homens e mulheres, crianças, idosos e jovens transitam pelas pequenas ruas da aldeia com vasilhas nas mãos em direção ao curral, onde o vaqueiro ordenha as vacas para que todos tenham o leite em suas casas. Nestas manhãs, as mulheres mais velhas saem de suas casas, único momento que as vi andarem pela aldeia, caso contrário, são vistas sentadas no quintal de suas casas. Elas são muito reservadas e ficam a maior parte de seu tempo em seus lares. Andam em passos lentos, de cabeça baixa ou com olhar voltado para frente; algumas cantando e outras em silêncio. Geralmente, não olham para os lados, seguem o seu caminho com olhar para baixo ou em linha reta, quando saudadas com um bom dia, respondem sem mudar seu ritmo no caminhar ou a posição de sua cabeça.

No curral, o leite é distribuído para as pessoas por ordem de chegada; às vezes, chegam e esperam até que o vaqueiro termine de ordenhar as vacas e começar a distribuí-lo. Nesta hora, muitos homens já se encontram na roça do projeto agrícola, dentro da aldeia, ou como bóia-fria em alguma fazenda da região para a qual foram antes de amanhecer, ainda escuro, deixando sua família, deixando a aldeia e só retornando somente à noite ou no final de semana. Algumas mulheres seguem essa mesma rotina, embora não seja comum. Esta é uma prática mais masculina que feminina. As mulheres cuidam da casa e dos filhos, mas quando necessário enfrentam as mesmas atividades masculinas, subindo de madrugada nos carros que os buscam na aldeia. Ambos, homens e mulheres, abandonam a rotina da aldeia e suas relações sociais em busca de seu sustento, por um lado, garantem sua subsistência, por outro, afrouxam os laços sociais. A idéia do Projeto Agrícola, segundo o cacique, é evitar essa situação de distanciamento dos indígenas de seu lugar, mas para ele infelizmente não dá para

segurar aqueles que preferem o trabalho fora da aldeia, já que o preço da diária pago pelos fazendeiros é maior do que o pago pelo Projeto.



Plantação de Eucalipto – família Kaingang

Durante o trabalho de campo pude participar de uma plantação de eucalipto realizada por uma das famílias indígenas, cujo intuito era aproveitar a madeira desta árvore para fazer cercas. Nesta atividade, todos os membros da família participaram, inclusive o pesquisador, que junto íamos cedo, de trator, para a roça plantar as mudas, levando cada um consigo sua marmitta. A participação nesta atividade me permitiu algumas situações que não viveria se não fosse ali. Situações que me ajudaram a ler, de forma mais nítida, a realidade indígena de Vanuíre e a manifestação Kaingang ao longo do trabalho. Essa família, com exceção de alguns de seus membros, domina a língua nativa, o que me colocava em pleno isolamento

quando começavam a falar entre si, evitando que eu compreendesse o que estava se passando, mas de algo tenho certeza, em muitas de suas conversas fui citado, e citado com chacota. O trabalho corria tranqüilamente, sem pressão e sem a pressa de terminar; nenhum deles portava relógio, sendo seu tempo conduzido pela posição do sol. Sempre bem humorados, cantando em seu “idioma”, expressão usada para designar sua língua, principalmente a matriarca da família; uns faziam as covas outros plantavam as mudas, inclusive eu.

Esta experiência significou para mim o meu ritual de entrada no grupo. Toda a aldeia soube de minha participação nesta atividade, o que me garantiu maior prestígio entre eles, afinal, os indígenas têm questionado aqueles pesquisadores que vão à aldeia somente para escrever “livros” e logo se esquecem deles. Segundo o chefe dessa família, todos os pesquisadores ou qualquer outro que se interesse pela questão indígena deveria passar por esta experiência, pois é uma forma de conhecer a sua realidade e os conhecerem melhor, principalmente no que diz respeito aos não-índios da região que pensam que os índios são privilegiados por terem terra, por receberem benefícios do governo e não gostarem de trabalhar. Das tantas idas à aldeia sempre tive sorte de pegar carona com algum vizinho da reserva, evitando minha caminhada de doze quilômetros entre a reserva e o centro urbano de Arco-Íris. Nestas caronas, quando com não-índios, ouvi dos regionais seu ponto de vista sobre Vanuíre, uma visão negativa e estereotipada. Esta situação justifica a preocupação dos indígenas em se organizarem para ter seus direitos assegurados, o que passa pela reafirmação étnica.

Os Kaingang sempre se recordavam de outros tempos quando conversávamos; uma história, sempre lembrada por um deles, é a de um chefe do PI que, segundo eles, os fazia de escravo; sendo obrigados a trabalhar, tudo que produzia era controlado por este chefe o qual pagava diárias para os índios e os obrigava a comprar mercadorias em seu próprio armazém, fazendo com que nos acertos os índios recebessem migalhas, ou ficassem devendo para ele. Período muito conturbado na história desse povo. Estes fatos condizem com a política do antigo SPI, de transformar os indígenas em trabalhador rural. Nas informações oficiais Vanuíre se destacava pela produção agrícola, sendo um Posto modelo para o órgão, mas o que realmente se passava era omitido pelo órgão oficial, a mão-de-obra indígena explorada pelos funcionários do SPI. Conforme parte do documento em anexo, de origem desconhecida, mas que nos leva a crer que é parte de relatório de reunião da Comissão Parlamentar da Valorização da Amazônia, sem data, mas ainda sob a existência do SPI, é mencionado o chefe de posto Itamar Simões, à época, responsável por Vanuíre, como um grande administrador que elevou o PI Vanuíre a seu auto-sustento, com grande produção

agrícola e pecuária. É justamente a figura de Itamar Simões a lembrada pelos índios mais velhos como seu grande opressor entre os chefes que passaram pela administração do PI.



Ena, uma das mais velhas Kaingang de Vanuíre

A comparação entre passado e presente é freqüente entre os Kaingang. Em alguns momentos, dependendo do passado, a lembrança é boa e isto só ocorre quando o lembrado é aquele tempo não vivido pelos atuais Kaingang, mas a que seus pais ou avós contaram, a lembrança do tempo do mato, do não vivido, da fartura, das florestas, dos rios, da caça, da pesca e da abundância. Entre os Kaingang visitados, refiro-me aos velhos, não teve um que não se referiu a esse tempo, mas entendem que o retorno é impossível, daí a necessidade de lutar para garantir o que têm. Como o sentimento de perda é presente e recente, se preparar para que isso não mais ocorra significa reafirmar signos nativos como a língua, que tem sido uma das preocupações dos mais velhos, assim como manter o interesse dos jovens pela “cultura” em meio a tantas influências externas. Como assegurar que o futuro desses jovens não será o mesmo que o de seus antepassados? São questões como estas que os indígenas têm se dedicado no dia-a-dia a procurar soluções. Quanto aos meios para manter o que têm ou conquistar novos direitos como a terra, os indígenas, principalmente os Kaingang, preferem usar os meios legais e não partir para o enfrentamento corpo a corpo. Próxima à área da reserva há uma fazenda que eles reivindicam e esperam que o órgão competente resolva a situação, mas não partem para o enfrentamento, isso se explica pela experiência do contato violento que os traumatizou. São presentes na memória destes índios as mortes de seus

parentes, feridas que não cicatrizaram. Podem não ter vivido a situação, porém, tiveram contato com os sobreviventes, o bastante para não se arriscar; sabem da forma que são tratados se partirem para esta ação, preferem se silenciar, evitar a violência. Já os Krenak, por terem uma experiência de enfrentamento e recentemente terem conquistado uma área reivindicada, em Minas Gerais, acreditam que o enfrentamento direto é a melhor forma de pressionar para conquistar a terra, inclusive, como relata o cacique sobre a proibição da pesca na propriedade reivindicada, ele e outros indígenas se organizaram para ir à fazenda e fazer valer o seu direito. Disse-me que se pintaram, usaram artefatos, se armaram com arco e flecha, borduna e lança e foram tirar satisfação com o proprietário. O discurso foi que eles são os donos daquela terra. Se buscarmos outros momentos em que a população indígena partiu para manifestações diretas percebemos que é comum que utilizem deste discurso e há todo um conjunto de signos que os identificam enquanto tal. Mostrar-se enquanto índio nessas situações é recorrer a alguns traços e exibi-los para marcar a diferença e assegurar direitos.

### 3. EDUCAÇÃO

Educar para lidar com as instituições e regras da sociedade envolvente tem sido uma das alternativas encontradas pelos indígenas. A educação é uma ferramenta que dá possibilidade de uma vida melhor, ao mesmo tempo em que possibilita o conhecimento com autoridade para discutir os direitos indígenas, portanto, há muitos jovens que a têm visto como uma saída à exclusão em que vivem. As políticas educacionais voltadas para os indígenas exigem que os professores sejam os próprios nativos a fim de assegurarem o seu auto-sustento e auto-conhecimento. Neste caso, em Vanuíre, eles mesmos assumem o papel de educador, mesmo que sigam os parâmetros curriculares dominantes adequam o ensino ao pensamento do nativo. Desta forma, matemáticas, ciências e outros conteúdos são adaptados ao conhecimento indígena. Os professores recebem formação em cursos específicos na Universidade de São Paulo, denominado magistério indígena, de forma que os Kaingang e Krenak tenham condições de dominar a língua do não índio, seus conhecimentos e transformá-los em conhecimento do e para o nativo.

Recentemente, foi inaugurada uma nova escola na aldeia, cujo funcionamento abrange os níveis escolares infantil (pré-escola) e fundamental menor (de primeira a quarta séries), com turmas multisseriadas. As demais séries são cursadas nas escolas da área urbana de Arco-íris. Sendo a aldeia caracterizada pela convivência de duas etnias, a política dos órgãos oficiais é respeitar as relações existentes, oferecendo-lhes condições de desenvolverem suas atividades de forma que as duas etnias sejam contempladas. Tanto para o ensino infantil quanto para o ensino fundamental há dois professores, sendo que um é Kaingang e outro é Krenak. Não há divisão étnica para frequentar as aulas, assim, o professor Kaingang leciona para Krenak e Krenak para Kaingang. Outro caso específico é que há os professores bilíngües, aqueles que ensinam a língua, a história e a cultura de cada uma dessas etnias. Os alunos podem frequentar as duas aulas e aprenderem sobre as duas etnias. Além dos professores, tem a vice-diretora da escola, uma índia Kaingang que tem se dedicado a explorar a cultura indígena através da valorização das relações interétnicas. Esta é uma política que tem o cuidado de não provocar conflitos e possibilitar às duas etnias os mesmos direitos para que possam ter condições para valorizar-se e serem sujeitos ativos na construção de seu futuro.

Quanto aos estudos fora da aldeia, há ônibus escolar, em dois períodos, vespertino e noturno. O ônibus é o mesmo que transporta os estudantes vizinhos não-índios, mas a maioria são os estudantes da aldeia. Também é o meio de transporte mais usado pelos índios para suas

idas à cidade, sua perda exige longas caminhadas ou a sorte de uma carona e, em épocas de férias escolares, os índios encontram dificuldades para se locomover.

O ônibus escolar foi o principal meio de transporte para minhas viagens à Vanuíre. Pude, nestes momentos, observar o comportamento de alguns estudantes. Alguns deles sentam na parte detrás do ônibus e se mantêm tranquilos, em silêncio, enquanto outros se agitam, brincam e riem. Não presenciei nenhum ato de discriminação, a não ser aquele em que as crianças indígenas sentam-se próximo dos seus, evitando a proximidade com as outras. Em conversa que tive com estudantes indígenas que freqüentam a escola, em Arco-Íris, fui informado de que são comuns brincadeiras de mau gosto com os estudantes índios. Brincadeiras discriminatórias. A escola é só um reflexo do preconceito que os indígenas sofrem na região, uma vez que ela mesma produz uma imagem anacrônica provocando imensa ignorância sobre a questão indígena no Brasil a qual não escapa os índios de Vanuíre. Segundo conversa que tivemos, o índio visto e discutido em sala de aula é bem diferente daqueles da realidade da aldeia. Devido a essa forma de abordar a questão indígena e o preconceito dos regionais que, na escola, os estudantes indígenas ficam em grupo, não se separam e estão sempre juntos, de forma que se imponham ou se protejam. Para alguns pais, isto é negativo, pois cria um estigma e imagem negativa, sendo necessário um trabalho interno para que a reafirmação étnica esteja sempre presente. Alguns jovens têm partido para o enfrentamento simbólico ao freqüentar a escola com pintura corporal ou adorno. Outrossim, o longo tempo diário fora da aldeia, os alunos do período da tarde saem em torno de 10:30h da aldeia e só retornam às 18:00h. A preocupação é que esse tempo distancia o jovem índio de seu território e de suas relações sociais. O contato com o mundo externo pode fazer com que haja desinteresse pelas questões indígenas. Desta forma, a educação assume papel importante para os indígenas, porém, eles têm consciência de seu perigo para o futuro de Vanuíre que, se não trabalhado internamente, pode trazer sérias conseqüências para a valorização da identidade indígena. Ao ter consciência destes perigos, Kaingang e Krenak lutam, incessantemente, para marcar sua diferença, exaltando o ser índio.

Há jovens que cursam ensino superior em tupã. Entre os cursos estão Pedagogia, Enfermagem e Direito. Segundo os universitários, o objetivo é aplicar seus conhecimentos na própria aldeia. As estudantes de pedagogia são professoras e vice diretora da escola. Isto reflete a preocupação dos indígenas em guiar seu futuro sem a dependência a que foram submetidos e evitar a presença do não índio, principalmente, no que se trata de cargos que os do lugar podem assumir.

#### 4. POLÍTICA



Inauguração da estação de tratamento de água. No centro, o cacique Gerson Damasceno (Krenak), o primeiro, à esquerda, Irineu, vice-cacique (Kaingang) .

As relações políticas em Vanuíre não fazem parte de um conjunto de organizações e posições hierárquicas no qual um indivíduo tem poder sobre os demais do grupo. Embora haja cargo de chefia como o de cacicado, por tempo indeterminado, não é legitimado o seu poder sobre os demais, senão para tomar medidas, tendo em vista o benefício da aldeia, ou seja, o cacique é o articulador entre as questões internas e externas à reserva o que não exclui alguns conflitos entre o grupo e ele, pois este tem a função de procurar melhoria para a aldeia, o que para alguns índios não é satisfatório. Os indígenas não vêem resultados práticos na aldeia, o que ilegítima a autoridade do cacique. É importante ressaltar que o descontentamento é presente entre alguns dos Kaingang, pois o fato de o chefe ser um Krenak, alguns Kaingang não o considera como tal, por não ser do lugar. Em se tratando desse descontentamento, retomando a organização política Kaingang mencionada no primeiro capítulo, cada grupo tinha o seu *rekakê*, mas assim como qualquer outro do grupo fazia as mesmas atividades e a autoridade só era verdadeiramente ativa e sensível nas ocasiões dos empreendimentos difíceis e nas grandes festas (BARBOSA, 1913, p. 52). Ao se tratar de um chefe de outro grupo étnico e as variantes culturais Kaingang, talvez se explique a resistência de alguns Kaingang mais velhos em aceitar o seu atual cacique. Por fim, são questões polêmicas que devem ser melhor analisadas.

Respeitando a situação interétnica o atual cacique é Gerson Damasceno (Krenak), e o vice-cacique é Irineu Cotuí (Kaingang). Foram eleitos em 1992, ano em que faleceu o cacique Antônio Barbosa (Kaingang). O cargo foi ocupado através da votação de todos da aldeia.

O cacique tem consciência do que pensam alguns Kaingang sobre ele. Ele disse-me que, em 1992, quando assumiu a chefia, a aldeia estava passando por uma grande crise econômica, e estava totalmente desarticulada com os órgãos oficiais. Coube-lhe o papel de fazer a aldeia crescer.

A Funai está presente na aldeia por meio da figura do chefe de posto, não-índio que, antigamente, assumia todo o papel do administrador, desde as roças até as reivindicações indígenas, o que tem mudado, pois os indígenas passaram a ser seus próprios porta-vozes. O exercício de sua função é levar até a Funai problemas relativos à aldeia, o que também passou a ser tarefa do cacique. O chefe de posto é o intermediador entre os indígenas e o órgão, problemas relacionados à roça como a falta de insumos, revisão de máquinas, verba, tudo lhe é comunicado, além do mais, sua presença garante um controle rígido sobre as atividades desenvolvidas, controlando e mantendo as regras que regem a aldeia. Qualquer quebra nas normas sociais ele também é convidado a resolver. Mas sua figura não interfere na organização dos indígenas, que têm livre arbítrio sobre suas vidas, suas relações sociais e suas organizações coletivas.

Os índios também querem ter participação política através de cargos legislativos, desta forma, alguns já foram candidatos a vereador com intuito de trazer benefícios para a aldeia. Na última eleição municipal, em 2004, dois deles foram candidatos, porém, a discussão era que somente um deveria pleitear o cargo público, uma vez que os dois dividiriam a aldeia e não conseguiriam eleger um vereador, não houve consenso, os dois se candidataram, mas nenhum conseguiu voto suficiente para ocupar a vereança. Para alguns índios o problema não estaria simplesmente na divisão dos votos, mas que o próprio índio não vota em si mesmo, por inveja, o que consideram uma pena já que eles têm voto suficiente para eleger um dos seus e lutar pelos seus direitos.

## 5. RELIGIÃO

Não há em Vanuíre elementos explícitos da antiga organização religiosa Kaingang ou Krenak, senão o cristianismo que se manifesta através de duas religiões, a de tradição católica e a Evangélica. D'angelis considera que este fato mostra que em muitos casos “A identidade religiosa do branco assume, então, para o índio, a função de revalorização de sua pessoa, de superação da imagem negativa de si mesmo, consequência da dominação político-econômica-ideológica (D'ANGELIS, 1994, pp.102-103). Por revalorização ou superação da imagem negativa, os índios aderem a estas alternativas que o contato lhes ocasionou numa tentativa de sobreviverem, dando novos significados a estes elementos externos incorporados. E não é só na religião que isto acontece, encontramos esta incorporação de valores em vários aspectos da sociedade tribal, como os já citados no decorrer desse trabalho.

A maioria da população, em Vanuíre, é evangélica e são, principalmente, da Congregação Cristã, que tem um templo dentro da área, construído conforme o seu modelo padrão e inaugurado, em 2002. Os cultos são realizados três a quatro vezes por semana, quando os índios se reúnem com os irmãos não-índios da região. Nestas cerimônias religiosas, a proximidade entre os regionais e os indígenas cria laços de solidariedade e reciprocidade. Presenciei a doação, por parte dos não-índios, de eletrodomésticos como geladeira, fogão e alguns favores. As visitas dos irmãos são freqüentes à aldeia; são muito bem recebidos. Esta religião se sobressai entre as outras, devido a essas comodidades, principalmente por ter o seu templo. Já a Assembléia de Deus não conta com um templo na aldeia, os seus cultos são realizados nas casas dos fiéis, é uma minoria que a pratica. Para os cultos evangélicos, principalmente nos finais de semana, é comum vê a chegada de ônibus que trazem fiéis ou que buscam os índios para cultos fora da aldeia. A socialização traz benefício para ambas as religiões. Os benefícios não são diferentes entre as igrejas.



Templo da Igreja Congregação Cristã no Brasil

Em se tratando da igreja católica as suas práticas são mais frouxas, considerando a realização de suas cerimônias. A missa é rezada a cada terceiro domingo do mês, no local onde funciona a escola. Os católicos também não dispõem de uma igreja. Pude participar de algumas dessas missas e confesso que fiquei surpreso com o número reduzido de fiéis. Há também a presença da população vizinha, que é maioria nas missas. Não vi outro encontro religioso senão a missa. Durante o trabalho de campo não presenciei novenas ou terços. A prática dessas cerimônias se restringe à missa, ao contrário dos evangélicos, que praticam com mais frequência os seus cultos, fortalecendo, assim, os seus laços de solidariedade e reciprocidade.

Na aldeia há também alguns índios, principalmente os mais velhos que não praticam nem uma ou outra religião. Neste caso, dizem que são católicos, mas não praticam. Estes são os alvos de proselitismo dos evangélicos.

Como mencionei, não há igreja católica na aldeia, mas soube que seria liberada uma verba para aldeia proveniente da arrecadação da Campanha da Fraternidade de 2002 para sua construção, porém, o dinheiro não foi aplicado com este intuito. Os índios afirmaram que os recursos originários da CF não são para aplicar na construção de igrejas dentro de aldeias, mas sim, para ajudar a população indígena no que concerne à melhoria de sua condição de

vida. Ouvi que, provavelmente, o dinheiro seria usado para a construção de um salão comunitário, em benefício de todos os índios. Esta posição é adotada pelos próprios índios católicos; em minhas últimas visitas à Vanuíre o centro comunitário havia sido construído para que toda a população da aldeia pudesse utilizá-lo, mas soube que alguns evangélicos recusam, pois foi construído pela Igreja católica.

Desta forma, a situação da aldeia em relação à religião é complexa, pois este campo suscita alguns conflitos entre os índios. A religião passou a ser um divisor entre a população, visto que se fosse feito um levantamento estatístico, verificar-se-ia que, a maior parte dos fiéis é da Igreja Congregação Cristã e destes fiéis a maioria é Krenak, ou de índios que se identificam como tal, o que não exclui a presença Kaingang. Esta situação leva a um conflito religioso não declarado. À primeira vista, poderia sugerir a existência de uma tolerância religiosa entre eles, porém, não é isto que acontece, bastam algumas visitas e conversas para sabermos o que realmente se passa. Essa tensão religiosa não se restringe somente a esse aspecto; há o caráter étnico que intervém: afinal, dentro do pequeno número de católicos, há alguns Kaingang que são totalmente contra a presença do templo religioso na aldeia. Soma-se a isto o fato de que a maioria é de Krenak, índios que não são da região, mas que assumiram uma grande força política e vêm agindo como “se essa terra fosse sua”. No entanto, isto causa indignação aos Kaingang, que atribuem a força da religião evangélica aos Krenak.

Assim sendo, a religião deixou de ser o centro da sociabilidade dos indígenas para se tornar um campo de conflitos. Os laços de sociabilidade e reciprocidade que fortalecem a relação com os regionais e entre os fiéis indígenas das igrejas evangélicas são os mesmos que causam a divisão na população. Percebi que, quando algumas pessoas de um grupo se referem ao outro, principalmente os Kaingang em relação aos Krenak, há sempre este aspecto religioso que os diferencia, portanto, este é um traço marcante que define tanto um quanto outro grupo. Mas o problema é quando alguns Kaingang/católicos se convertem ao protestantismo. Há na aldeia muitos casamentos interétnicos. Nesse sentido, o casamento entre Krenak e Kaingang faz com estes se convertam ao protestantismo causando indignação em muitos outros Kaingang, principalmente nos católicos. Os Kaingang casados com Krenak além de participarem dos cultos protestantes participam também do grupo Krenak, portanto é possível observar que é de grande relevância o papel da religião cristã para estes índios. Ela aproxima índios de diferentes etnias e índios com não-índios. A religião acaba se tornando o elemento unificador dentre eles, além de ser, também, um grande marcador de fronteiras étnicas. Isto não significa que os Kaingang assumem identidade Krenak quando há o casamento entre eles, mas assumem identidade protestante, sendo suas relações muito mais

amistosas do que com seus irmãos de etnia. Quando pergunto a um índio evangélico se ele é Kaingang ou Krenak, este me responde que já não é mais possível fazer esta separação, pois houve mistura e ele pertence às duas. O que parece, a resposta não deixa de ser uma forma de facilitar a sua aceitação tanto objetiva quanto subjetivamente no grupo protestante, pois os que me dão esta resposta são os protestantes, enquanto que a mesma pergunta feita a um índio católico, este me respondeu ser Kaingang, mesmo que seja índio misturado.

Os Kaingang católicos, preocupados dia-a-dia a fortalecer sua identidade reclamam o fato de haver outros Kaingang “crentes” nem um pouco preocupados com a sua “cultura”, mas outros dizem ser Kaingang e crentes, o que me leva a pensar que estes que dão essas respostas dão um peso maior para a sua identificação com a religião e colocam a etnia em segundo plano. Forma-se, então, uma identidade religiosa que acaba sendo um *estatuto imperativo* que exerce grande influência sobre o indivíduo.

De acordo com estas considerações, é possível dizer que, a identidade acaba passando por representação marcada pelo confronto com o outro e cabe ao indivíduo o poder de escolha do seu mundo de símbolos. Neste caso, a identidade é visível quando são contrapostos seus valores.

## 6. CASAMENTO E PERTENÇA ÉTNICA

O casamento em Vanuíre segue regras. O casamento com o não-índio obriga os índios do lugar a abandonarem a aldeia. Essa regra, imposta pelos próprios indígenas, é para que não haja presença expressiva de não-índios, pois, por algum tempo, foram comuns esses laços matrimoniais fazendo com que os não índios se estabelecessem na aldeia. A justificativa para tal regra é a não divisão do território, uma vez que é um espaço pequeno e os índios sentem-se ameaçados em perder a terra, portanto, quem casar com quem não vive na aldeia deve sair, mas se casar com outro índio não há restrição, mesmo que não viva na aldeia e seja de outra etnia, porém, esta situação é questionada por alguns índios, principalmente os Kaingang que se sentem ameaçados com a presença Krenak.

As regras obrigam os índios a procurar seus semelhantes para que possam permanecer em Vanuíre e quando não há companheiro ou companheira que interesse, alguns procuram em outras aldeias. Normalmente, Vanuíre, Icatu e Krenak (como é chamada a terra dos Krenak, em Minas) se unem através desses casamentos. Presenciei a ida de um Kaingang para Minas Gerais para “buscar” uma noiva e trazer para Vanuíre. Perguntei por que não uma moça da cidade, ele me respondeu que não queria sair da aldeia, seus bens estavam lá e casar o obrigaria sair dali, então sair a procura de uma índia mesmo que distante, resolveria o problema. Nesses casos, o casamento não é impedido porque ambos são índios e a terra pode comportá-los. O casamento com o não-índio, para algumas famílias já estabilizadas com seus pertences, significa dividi-los com aqueles que sempre os exploraram. Os índios, para eles, têm que ficar com os seus.

No que diz respeito ao casamento interétnico, entre Kaingang e Krenak e outras etnias, não há nenhuma restrição. As relações interétnicas são de longa data, desde a chegada dos primeiros Terena e Krenak à Vanuíre, essa situação continua mesmo porque, é freqüente o trânsito de Krenak, que continuam a chegar para passar um tempo e acabam ficando e criam laços com o lugar, casam com os daqui e logo formam suas famílias. O contrário também ocorre, embora, com menos freqüência, índios que saem de Vanuíre para Minas Gerais e lá se instalam, casam-se, alguns ficam por lá outros voltam para São Paulo, porém, os índios que saem ou são Krenak ou misturado, mas nunca um Kaingang, no dizer deles, puro.

Os Kaingang mais velhos, devido à existência de muitos filhos das relações interétnicas, observam que não há mais índios puros, senão eles, os poucos que são filhos de pai e mãe Kaingang. Eles não receberam sangue de outro e, o discurso da pureza biológica é freqüente e os diferenciam dos mais jovens. Internamente, o sangue é um diferencial, quando

se quer legitimar o fato de serem da terra, ele é evocado para que não haja dúvidas sobre a sua herança indígena e lhes sejam dado o devido respeito, porém em alguns momentos é abandonado para legitimar o ser Kaingang ou Krenak sendo evocadas outras consonantes, depende com quem se está falando e o que estar em jogo. O discurso da pureza é evocado principalmente entre aqueles que desaprovam a permanência de outros indígenas na aldeia, a terra é deles e, como os Krenak tem papel político de destaque é contra eles que o discurso é empregado.



Crianças filhas de Kaingang e Krenak

O discurso do misturado também é presente nas falas dos Krenak, mas de forma positiva, pois para legitimar sua fixação em Vanuíre utilizam dessa categoria para lhes dá legitimidade de permanecer na aldeia, afinal tem em suas veias o sangue dos donos da terra. Entretanto, ser misturado não impede a exaltação de ser de uma ou outra etnia, embora ter o sangue das duas etnias em alguns momentos um só é destacado, dependendo das circunstâncias. A identidade, desta forma, circunstancial e relacional é manipulada quando o outro com quem se fala não é membro da aldeia, pois internamente, existem limites para um e outro manifestados nos grupos culturais étnicos, na exaltação da língua e seu ensino, na pintura e, principalmente, no discurso. Optar pela identidade Kaingang significa ser do lugar,

compartilhar o passado e o sofrimento dos antigos. É não ser estrangeiro em Vanuíre. Perguntados sobre se pertencente a uma ou outra etnia as respostas podem variar. Ser Kaingang, ser Krenak ou misturado. Ao ser Interpelado sobre a presença de sua etnia em Vanuíre, um índio Krenak, casado com uma Kaingang, me respondeu que mesmo não sendo Kaingang estava com eles, pois são os donos do lugar e devem ser respeitados, estavam lá antes de sua chegada.

Os Krenak têm um peso político importante na aldeia, como citado, o cacique é um deles, muitas decisões são tomadas por eles; são um grupo altamente organizado no que diz respeito a suas manifestações culturais que estão mais presentes no cotidiano e mais visível a quem os visita; o seu grupo é mais organizado por isso com mais pessoas, mesmo os misturados optam por ela; a maioria dos Krenak é de evangélicos. Eles construíram uma igreja na aldeia, provocando os Kaingang mais velhos que vêm neste ato uma afronta aos donos da terra, embora alguns sejam católicos não construíram igreja.

O fato de os Krenak estarem unidos pela religião, terem peso político e serem grupo organizado tem feito com que os Kaingang também procurassem se organizar para ocupar seu espaço. Assim sendo, através das relações interétnicas, houve o despertar para a exaltação da identidade Kaingang, prevaleceu aqui a identidade de contraste ou oposição “implicando a afirmação do nós diante dos outros, jamais se afirmando isoladamente” (CARDOSO DE OLLIVEIRA, 1976, p. 36). Se afirmação da identidade étnica Kaingang seguiria um processo natural, sendo só uma questão de tempo, não posso afirmar, mas a organização Krenak foi uma condicionante neste processo. Ao se organizarem, os índios de Minas Gerais chamaram a atenção dos Kaingang os quais começaram a mostrar interesse pela sua identidade. Desta forma, Vanuíre se caracteriza por estas relações interétnicas simétricas e igualitárias, onde “um grupo não nega o outro, mas a negação se dá para a construção de uma identidade grupal, concernente aos grupos em questão. Pode não haver o conflito, nem a consciência do extermínio ou subjugação, mas se nega para aparecer” (RAMOS, 1980, p. 5). Embora Ramos considera que em algumas situações de relações multiétnicas não há conflito, acredito que em Vanuíre o conflito não é declarado, mas assume um caráter silencioso. Ele se manifesta nos discursos, na competição – qual dos grupos é mais bem organizado e qual estar mais ligado às origens. Estas relações são positivas, pois dão sentido à diferença e criam discursos e forte sentimento étnico, em que pese estes conflitos há tolerância mútua e interação perfeitamente compatível com a existência de culturas e etnias diversas (RAMOS, 1980).

De acordo com a negação a qual Cardoso de Oliveira se refere e que possibilita a reafirmação étnica, considero a forte influência dos Krenak no processo de reafirmação étnica

Kaingang. Os Krenak tiveram reconhecimento pelos regionais e os Kaingang perceberam o que estava em jogo, não deixar se apagar, frente a um outro que estava se sobressaindo em detrimento de seu apagamento.

As relações interétnicas estabelecidas não desfazem as fronteiras entre os indígenas, ao contrário, há o fortalecimento de cada uma delas, pois mesmo com esse quadro, as diferenças não se reduzem, a interação faz perpetuar a distinção em ser Kaingang e ser Krenak, a fronteira étnica persiste. Os sujeitos destes diferentes grupos estão carregados de valores que a identidade lhes impõe, o que não é estanque, afinal, eles se comunicam e até atravessam as fronteiras sem, no entanto, perder sua filiação étnica e, não é ignorada a possibilidade de mudança de pertença, mesmo porque, a condição de muitos misturados lhes dá essa flexibilidade, ou seja, é comum a manipulação da identidade étnica, pois os incentivos à mudança são inerentes às mudanças circunstanciais e “quanto ao critério individual de pertinência ele depende tão somente de uma auto-identificação e do reconhecimento pelo grupo de que determinado pertence. Assim, o grupo pode aceitar ou recusar mestiços, pode adotar ou ostracizar pessoas, ou seja, ele dispõe de suas próprias regras de inclusão e exclusão” (CARNEIRO DA CUNHA, 1986, p. 111).

## 7. MANIFESTAÇÕES ÉTNICAS E IDENTIDADE



As manifestações étnicas estão no cotidiano desses índios, procuram exaltá-las sempre que podem, principalmente quando da presença de estranhos na aldeia. Sabem como são vistos pelos regionais e sabem também como manipular a sua concepção sobre o que é ser índio; em períodos de festas e comemorações que abrangem toda a aldeia, se organizam para apresentar ao outro sua cultura, exibida através de danças, cantos em Kaingang ou Krenak, pintam-se e vestem-se como “índio”. Esta é a forma que encontraram para se defender e aproveitar dessas situações. Em festas comemorativas, religiosas ou seculares, se apresentam da maneira que os visitantes querem vê-los e esperam que eles sejam. A etnicidade presente na companhia do outro pode ser observada quando das comemorações do dia nacional do índio, quando passam a ser, frequentemente, visitados por escolas da região, entidades locais, políticos e outras pessoas em geral. Pode participar de muitos destes momentos. No ensejo dessa comemoração há festas na aldeia e organização de feiras para expor a cultura indígena. A feira tem sido realizada, anualmente, onde as manifestações são marcadas pela forte presença dos regionais. Todos os preparativos são para agradá-los. As crianças não indígenas brincam de arco e flecha, experimentam a comida e têm contato com as armas nativas. Se não for assim não há interesse das escolas em visitar a aldeia; o que querem mesmo é ver índio e

ser índio, em Vanuíre, como querem, requer preparativos que mais parecem de festas do que de um cotidiano natural. As manifestações demonstram o poder da etnicidade entre as populações indígenas que tiveram sua cultura dilacerada pelo contato; assim os índios estão encontrando alternativas para a rejeição local; para serem reconhecidos, usam da imagem construída pela sociedade envolvente. Destas relações, sabem tirar proveito, negociando a sua identidade. Estar aí a força que Krenak e Kaingang encontram para auto-afirmar sua identidade. Organizar-se não significa somente manter laços intraaldeia e fortalecer o sentir-se Kaingang ou Krenak, mas também ressaltar os traços que os distinguem como índio.



Índigena de cocá, comercializando o seu artesanato.

Se “viver como índio”, como pensam os não-índios, já não é mais possível, cabe aos Kaingang e Krenak reinventarem um outro índio ou se apropriarem da imagem do índio generalizado e manifestá-la de alguma forma. Embasados do discurso étnico e de bricolagem, eles têm encontrado formas de se manifestar “como índio” para satisfazer os regionais. Ao conhecer o índio que os regionais e cidadãos admiram, Kaingang e Krenak têm manipulado essa imagem e sobressaído de seu estado de esquecimento. Além do que, ser índio imaginado proporciona certas vantagens como alimentos e roupas que são distribuídos entre os membros de cada grupo. Se apropriar desta imagem requer muito esforço, suportar discriminações, preconceitos e resistirem. Esses índios se mantiveram apagados por longos anos para os

regionais. Mesmo com um Museu na cidade de Tupã a sua existência na região muitas vezes passa despercebida, talvez o museu, para alguns que o visitam não surti muito efeito, uma visita a um deles nos dá impressão de passado, mas no caso do Museu Vanuíre, logo ao lado vive um povo que respira, come e se diverte, todavia é visto como uma personagem do passado destruída pelo progresso da região e que os heróis e fundadores das cidades tiveram que enfrentar para trazer a civilização para a região. Se os índios de Vanuíre estão sendo percebidos agora, é devido a sua própria organização e necessidade de sair do anonimato e lutar pelo seu espaço lhes negado e, para sair do estado de exclusão requer organização, essencialmente, organização cultural, manifestar o “ser índio” através dos signos recriados. Os índios perceberam que a cultura é um instrumento que eles podem dominar fazendo dela o que quiserem. As manifestações culturais Kaingang e Krenak são expressas durante encontros semanais. Os dois grupos se organizam em torno do que chamam cultura. Nestes encontros, dançam, cantam e fazem seus agradecimentos revitalizando os traços indígenas e sua identidade, despertando-lhes o interesse individual, pautados nos convites para se apresentarem fora da aldeia ou quando são visitados. Essa relação se baseia em troca, pois através delas conseguem alimentos ou outro benefício, principalmente o de serem reconhecidos, concomitantemente, se auto-afirmam enquanto grupos étnicos organizados.

As duas etnias mantêm locais especiais para estes encontros, as cabanas. A dos Kaingang quando da pesquisa era feita de bambu, de forma circular com um tronco no centro e coberta por uma espécie de capim. Dos encontros que presenciei, acendiam durante a tarde uma fogueira no centro da cabana; à noite se reuniam e cantando em Kaingang dançavam em torno da fogueira. Antes de começar, agradecem a Deus, à terra e pedem melhorias para Vanuíre. Além desta expressão étnica, o momento é de discutir a situação da aldeia, de jogar “conversa fora”, de riem, é um também um momento de descontração. Só muito tarde da noite iam para suas casas. É interessante enfatizar que a maioria dos integrantes era de uma única família. No período da pesquisa eram, aproximadamente, vinte pessoas, entre crianças, adultos e velhos, mulheres e homens. Já os Krenak tinham duas cabanas, uma pequena chamada por eles de “museusinho”, onde ficam seus artesanatos e uma maior, onde expressam a sua tradição, nesta não se pode entrar senão descalço. Há um índio Krenak responsável pela realização destes encontros. Os Krenak vez ou outra renovam sua cultura devido ao contato que têm com os Krenak de Minas Gerais, trazem novas músicas no seu idioma e novas formas de artesanato.



Exposição de artesanato, comida e artefatos na Feira Étnica de Vanuíre

Assim como a confecção de artesanatos, esses encontros são mais frequentes no mês de abril. A aldeia é visitada frequentemente pelos regionais e convites não lhes faltam para se apresentarem fora da aldeia, portanto é fundamental que todos compareçam àqueles encontros para ensaiar para quando da apresentação, tudo esteja preparado. Das comemorações que participei, havia muitos regionais como políticos, religiosos, escolas e demais interessados. Kaingang e Krenak se apresentaram com seus signos (roupas, pintura, cantos, cocares, colares etc) estabelecendo fronteiras entre si e com os regionais.

Os traços culturais apresentados os mantêm enquanto grupos étnicos organizados e diferenciados. Eles não são mais aqueles “Kaingang do mato” ou os antigos Krenak, mas também não se tornaram o outro a que foram destinados pelos projetos da sociedade nacional. Há preocupação entre eles de poderem ser reconhecidos enquanto dotados da identidade indígena – serem reconhecidos exterior e interiormente, pois estes indivíduos criaram relações entre si, sobretudo, para fortalecer os laços intra-grupos. No momento em que se pintam, falam suas línguas e usam suas roupas, manipulam os estereótipos presentes no imaginário de nossa sociedade a respeito de quem são afinal os “índios”. Esta cultura que dizem resgatar os nomeia e os distingue. Através destas manifestações os indígenas legitimam o “ser índio” ao criar diferenças e estabelecerem valores numa relação mútua com a sociedade regional. Trata-se da preocupação dos índios com o seu reconhecimento enquanto tal. A identidade passa a

ser evocada sempre que um grupo reivindica para si, o espaço político da diferença. Eles estão recusando a se desaparecer ou a se tornar de vez como nós, tornaram-se os principais responsáveis na condução de sua realidade.

Nesse processo, alguns traços culturais são esquecidos, outros selecionados e ainda há aqueles negados ou ignorados. Pude perceber isto quando perguntei a uma Kaingang sobre o ritual do kiki, por que não havia a sua retomada? Além da resposta dela ser fundamentada nas condições naturais ou físicas, como por exemplo, o desaparecimento do mel na região, pude perceber que o ritual não teria significado importante para o que eles acham necessário à manutenção de sua identidade. Ao contrário, os Kaingang de Santa Catarina do P.I. Xapécó pauta a sua identidade étnica na retomada do ritual, que ficou vinte anos sem ser praticado. Estes Kaingang são os únicos dentre todos os desta etnia que o realizam. Juracilda Veiga, estudiosa deste Posto Indígena, comenta que “Embora tenha partido, de certa forma, de um estímulo externo, a retomada desse ritual correspondia a uma necessidade dos Kaingang, tanto como uma marca distintiva diante da comunidade envolvente, como uma forma de restaurar o equilíbrio interior da comunidade” (VEIGA, 2000, p.276). A autora crê que a retomada deste ritual corresponde a uma recuperação da identidade étnica, fazendo com que os Kaingang possam continuar vivendo como tais. Mas por que isto não se deu com os outros Kaingang de outras regiões, como os de São Paulo? Com a resposta dada pela Kaingang, acrescento que as formas de colonização foram diferentes, assim como a forma como se deu o fim do ritual que já abordamos em outro capítulo. Veiga coloca que a retomada do ritual, em Xapécó, só foi possível, também, porque havia a transmissão dos conhecimentos de uma geração para outra. Em Vanuíre são poucos o que se lembram do ritual; a geração mais velha que lá estar não chegou a participar de nenhum e, o ritual foi esquecido.

Sobre os traços de contraste que os Kaingang paulistas e Krenak escolheram, considero que, para se diferenciar da sociedade envolvente constroem sua identidade política capaz de lhes assegurar reconhecimento pelo “outro” e de demarcar o seu território, estabelecendo fronteiras, traçando objetivos e se articulando enquanto um grupo étnico organizado. Alguns interpretariam esta construção de identidade como algo estratégico, manipulado pelos atores para conquistar algumas vantagens imediatas. Por que não?



Símbolo da estância turística de Tupã

Assim, chegamos ao fim deste trabalho, mas não ao fim de outras possíveis interpretações sobre os índios do oeste paulista, os quais têm muito a contribuir para novos estudos antropológicos a cerca da população indígena no Brasil, uma vez que são índios que têm nos mostrado a superação frente a uma história regional que os colocou em um estado inerte, mas que, aos poucos, a consciência e a auto-estima indígenas foram tornando a base de sua organização para o enfrentamento com os não-índios. Enfrentamento étnico através da valorização do eu indígena e a exaltação do ser indígena baseado em múltiplos olhares lhes direcionado. Conhecer e interpretar o pensamento não índio, apropriar-se dele para se sobressair e manifestar o índio que só existe através de alguns traços diacríticos que lhes diferenciam são suas principais estratégias para agradar o “outro”. É uma forma de negação do outro, não querer sê-lo, pois ao conhecê-lo nas suas entranhas não vale a pena querer ser

igual, mas ser diferente ou ser a si mesmo, o que lhes foi proibido durante muito tempo, sendo obrigados a tornar-se o “outro” desconhecido. A antropofagia cultural lhes foi uma marca, ingeriu hábitos, costumes, leis e instituições exógenas, porém, vivem um momento de exteriorização de tudo que foi consumido, todavia, aprenderam a usá-los a seu favor, seja através da educação, da política ou da religião. Ao se apropriar da imagem de si criada pelos não-índios manipulam traços nativos e se tornam grupos étnicos distintos. Não é por acaso que o governo municipal de Tupã tem aproveitado essa riqueza humana para atrair turistas promovendo eventos e exibindo a cultura indígena local, situação também aproveitada pelos próprios indígenas para se manifestar e negociar sua cultura material. Para os índios, funciona como uma troca, os dois lados se satisfazem com os eventos. Além do incentivo material que esse tipo de evento proporciona, há algo além desse interesse como o prazer de manifestar o ser indígena através de suas danças, pinturas, adornos e música. É um momento de afirmação étnica, de conquista e demarcação de seu espaço. E isto é para todos os outros eventos a que são convidados, aos quais vão com muita alegria e satisfação. Cansaram-se do apagamento, é necessário aparecer-se, traçar seu território, legitimar o uso de sua terra e afastar qualquer ameaça de perdê-las, sentimento comum entre os velhos Kaingang, para tanto é imprescindível as manifestações étnicas e valorização de sua identidade. Além do que, em território que habitam duas etnias, traçar suas fronteiras é fundamental. Aos nossos olhos, entre Kaingang e Krenak, parece não haver diferença, entretanto, se são tão semelhantes em seu modo de vida o que os distingue? Se através do casamento e da religião fazem alianças, o porquê se diferenciar? Uma possível resposta é que ambas as etnias querem continuar a existir, ter suas histórias contadas e recontadas e valorizar seus antepassados. Os Kaingang querem garantir sua terra, os Krenak querem compartilhar a terra com os seus donos, o que é facilitado com o discurso do misturado, porém, por mais que estes tenham flexibilidade entre os dois grupos, em algum momento fazem suas escolhas.



Exposição de artesanato



Índio Krenak expondo o modo de assar peixe dos indígenas



Visitantes experimentam a comida indígena



Estudantes não-índios, em visita à exposição, na aldeia.



Cerâmica Kaingang



Primeira apresentação do grupo Kaingang

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ARRUTI, José Maurício P. Andion. *O reencantamento do mundo: Trama histórica e arranjos territoriais Pankararu*. 1996. N° de fls: 246. Dissertação ( Mestrado em Antropologia Social) – Museu Nacional, UFRJ, 1996.
- AUGÉ. Marc. *Os Domínios do Parentesco*. Filiação, aliança matrimonial, residência. Lisboa, Edições 70: 1975.
- BARBOSA, L. H. – A pacificação dos Caingangues Paulistas. Hábitos, costumes e instituições desses índios. Rio de Janeiro, 1931.
- \_\_\_\_\_ - O problema indígena do Brasil. Ministério da Agricultura/ Conselho Nacional de Proteção aos Índios. Publicação n. 88. Rio de Janeiro, 1947.
- BARTH, Fredrik. Grupos étnicos e suas fronteiras. IN: POUTIGNAT, Philippe e STREIFF-FENART, Jocelyne. *Teorias da etnicidade: seguido de grupos étnicos e suas fronteiras de Fredrik Barth*. Fundação Editoria da Unesp: São Paulo, 1998.
- BORBA, Telêmaco. *Atualidade indígena*. Curitiba, 1908.
- BORELLI, Silvia Helena Simões. *Os Kaingang no Estado de São Paulo: Constantes históricas e violência deliberada*. IN: MONTEIRO, John M. Et Alli. *Índios no Estado de São Paulo: Resistência e Transfiguração*. São Paulo: Yankatu/Pró-índio, 1984.
- BRANDÃO, Carlos Rodrigues. *Identidade e etnia: Construção da pessoas e resistência cultural*. São Paulo, Brasiliense: 1986.
- CARDOSO, Ruth (org.). *A aventura antropológica. Teoria e pesquisa*. Paz e Terra. Rio de Janeiro, 1986.
- CUNHA, Manuela C. da. (Org.). *História dos índios no Brasil*. São Paulo, FAPESP/SMC – Companhia das Letras: 1992.
- \_\_\_\_\_. *O futuro da questão indígena*. Rev. Estudos Avançados, São Paulo, v. 8, n. 20, USP: 1994.
- \_\_\_\_\_. *Antropologia do Brasil*. São Paulo, Brasiliense/EDUSP: 1986.
- DA MATA, Roberto. *Um mundo dividido: a estrutura social dos índios apinayé*. Petrópolis, Vozes: 1976.
- D'ANGELIS, Wilmar. *Em que crêem os Kaingang? Religião, dominação e identidade*. In: *Kaingang: confronto cultural e identidade étnica*. Unimep, Piracicaba, 1994.
- FERNANDES, Ricardo Cid. *Uma contribuição da antropologia política para a análise do faccionalismo Kaingang*. In: MOTA, L.T.; NOELLI, F. S.; TOMMASINO, K. (Org). *Novas contribuições aos estudos interdisciplinares dos Kaingang*. Londrina, Ed. Uel: 2004.

GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Zahar Editores. Rio de Janeiro, 1978.

HANNERZ, Ulf. *Fluxos, fronteiras, híbridos: palavras-chave da antropologia transnacional*. Mana – Estudos de Antropologia Social, Museu Nacional. Rio de Janeiro, v. 3, n. 1, UFRJ, 1997.

HOBBSBAWM, Eric. Introdução: *a invenção das tradições*. In. HOBBSBAWM, Eric; RANGER, Terence. *A invenção das tradições*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997.

HOFBAUER, Andreas. *Da raça à identidade: da disputa por paradigmas da “Ciência do outro”*. Cadernos de Campo, Revista dos alunos de Pós-Graduação em Antropologia Social da USP, n. 5/6, 1997.

LÉVI-STRAUSS, C. *Antropologia Estrutural*. Tempo Brasileiro. Rio de Janeiro, 1985.

LIMA, Antônio C. Souza. *Um grande cerco da paz: Poder tutelar, indianidade e formação do Estado no Brasil*. Petrópolis, Vozes: 1995.

\_\_\_\_\_. *O governo dos índios sob a gestão do SPI*. In: CUNHA, Manuela C. da. (Org.). *História dos índios no Brasil*. São Paulo, FAPESP/SMC – Companhia das Letras: 1992.

MALDI, Denise. *De confederados a bárbaros: a representação da territorialidade e da fronteira indígenas nos séculos XVIII e XIX*. Revista Antropologia, v. 40, n. 2: São Paulo, 1997.

MANIZER, Henrich Henrikhovitch. *Os Kaingang de São Paulo*. Tradução de Juracilda Veiga – Campinha, SP: Curt Nimuendajú, 2006.

MATTE, Dulci Claudete. *Etnicidade entre os universitários kaingang na Unijuí*. 2001. N.º fls 132. Dissertação (Mestrado em Educação nas Ciências) – Departamento de Educação, Unijui, Ijuí/RS: 2001.

MARCUS, George. *Identidades passadas, presentes e emergentes: requisitos para etnografias sobre a modernidade no final do século XX ao nível mundial*. Revista de Antropologia. Vol. 34. São Paulo: 1991.

MAYBURY-LEWIS, David. *A antropologia numa era de confusão*. Revista Brasileira de Ciências Sociais, v. 17, n. 50, São Paulo, out. 2002

MELATTI, Delvair M. *Aspectos da organização Social dos Kaingang paulistas*. FUNAI, 1976.

MÉTRAUX, Alfred. *The caingang*. Handbook of South American Indians, Washington, 1946. Tradução de Jacó Cezar Piccoli/ANAÍ-PR;

MOTA, Lúcio Tadeu. *A denominação kaingang na literatura antropológica, histórica e linguística*. In: MOTA, L.T.; NOELLI, F. S.; TOMMASINO, K. (Org). *Novas contribuições aos estudos interdisciplinares dos Kaingang*. Londrina, Ed. Uel: 2004.

\_\_\_\_\_. *As guerras dos índios Kaingang: A história épica dos índios Kaingang no Paraná*. Londrina, Ed. Uem: 1994.

MONTEIRO, John M. Tupis, Tapuias e a História de São Paulo. Revisitando a Velha Questão Guaianã. *Novos Estudos CEBRAP*, São Paulo, v. 34, p. 125-135, 1992.

NIMUENDAJU, Curt. *Etnografia e indigenismo: sobre os Kaingang, os Ofaié-Xavante e os Índios do Pará*. Editora UNICAMP. Campinas, 1993.

NOELLI, Francisco Silva. *Repensando os rótulos e a História dos Jê no Sul do Brasil a partir de uma interpretação interdisciplinar*. In: Lúcio Tadeu Mota, Francisco Silva Noelli, Kimiye Tommasino (Org). *Uri e Wãxi: Estudos interdisciplinares dos Kaingang*. Ed. UEL: Londrina, 2000.

NOVAES, Sylvia Caiuby. *Jogo de espelhos. Imagens da representação de si através dos outros*. Tese de doutorado/USP, 1990.

OLIVEIRA, João Pacheco de. *Uma etnologia dos “ índios misturados”?* Situação colonial, territorialização e fluxos culturais. *Revista Mana: Estudos de Antropologia Social*, v. 4, n. 1. Rio de Janeiro: Museu Nacional/UFRJ, 1998.

OLIVEIRA, Roberto C. De. *Identidade, etnia e estrutura social*. São Paulo, Livraria Pioneira Editora, 1976.

\_\_\_\_\_. *A Sociologia do Brasil indígenas*. Rio de Janeiro, Editora Universidade de Brasília/Tempo Brasileiro: 1978.

\_\_\_\_\_. *O trabalho do antropólogo*. 2.ed. Brasília: Paralelo 15; São Paulo: Editora UNESP. 2000.

PARAISO, Maria Hilda B. Os Botocudos e sua trajetória histórica. In: CUNHA, M. C. da (org.) – *História dos índios no Brasil*. FAPESP/SMC – Cia das Letras, São Paulo, 1992.

PINHEIRO, Niminon S. *Terra não é troféu de guerra*. In: MOTA, L.T.; NOELLI, F. S.; TOMMASINO, K. (Org). *Novas contribuições aos estudos interdisciplinares dos Kaingang*. Londrina, Ed. Uel: 2004.

\_\_\_\_\_. *Vanuíre – Conquista, colonização e indigenismo: oeste paulista, 1912 – 1967*. Tese de doutorado/UNESP. Assis, 1999.

\_\_\_\_\_. *Os nômades: Etnohistória Kaingang e seus contextos: São Paulo 1850 a 1912*. 1992. Dissertação ( Mestrado em História) – Faculdade de Ciências e Letras, Unesp, Assis.1992.

RAMOS, Alcida Rita. *Hierarquia e simbiose: relações intertribais no Brasil*. São Paulo: Hucitec, Brasília: INL, 1980.

RIBEIRO, Darcy. *Os índios e a civilização*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira. 1970.

RIBEIRO, Rodrigo B. *Uso do álcool nas sociedades tribais: do prazer à dor*. Monografia de Bacharelado/UNESP. Marília, 1997.

ROSA, Rogério R. G. *A rítmica da lua na luta pela terra dos Kaingang de Irai*. In: MOTA, L.T.; NOELLI, F. S.; TOMMASINO, K. (Org). *Novas contribuições aos estudos interdisciplinares dos Kaingang*. Londrina, Ed. Uel: 2004.

SAHLINS, Marshall. *Ilhas de história*. Jorge Zahar Editor. Rio de Janeiro, 1990.

\_\_\_\_\_. “O ‘pessimismo sentimental’ e a experiência etnográfica: porque a cultura não é um ‘objeto’ em via de extinção (parte I)”. *Mana – Estudos de Antropologia Social*, Museu Nacional. Rio de Janeiro, v. 3, n. 1, UFRJ, 1997 a.

\_\_\_\_\_. “O ‘pessimismo sentimental’ e a experiência etnográfica: porque a cultura não é um ‘objeto’ em via de extinção (parte II)”. *Mana – Estudos de Antropologia Social*, Museu Nacional. Rio de Janeiro, v. 3, n. 2, UFRJ, 1997 b.

SCHADEN, Egon. *A origem dos homens, o dilúvio e outros mitos Kaingang*. Revista de Antropologia, v. 1, n. 2, São Paulo, 1953.

SIMIEMA, Janir. *Em que abrigos se alojarão eles?* In: MOTA, L.T.; NOELLI, F. S.; TOMMASINO, K. (Org). *Uri e Wãxi: Estudos interdisciplinares dos Kaingang*. Londrina, Ed. Uel: 2000.

SOARES, Geralda Chaves. *Os Borun do Watu: Os índios do Rio Doce*. Cedefes, Contagem, 1992,

TIDEI LIMA, João Francisco. *A ocupação da terra a destruição dos índios na região de Bauru*. Dissertação (Mestrado em História Social) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Usp. São Paulo, 1978.

TOMMASINO, Kimiye. *Homem e natureza na ecologia dos Kaingang*. In: MOTA, L.T.; NOELLI, F. S.; TOMMASINO, K. (Org). *Novas contribuições aos estudos interdisciplinares dos Kaingang*. Londrina, Ed. Uel: 2004.

TOMMASINO, Kimiye. *A história dos Kaingáng da bacis do Tibagi: uma sociedade Jê meridional em movimento*. Tese de doutorado/FFLECH-USP. São Paulo, 1995.

\_\_\_\_\_. *Território e Territorialidade Kaingang. Resistência cultural e historicidade de um grupo Jê*. In: Lúcio Tadeu Mota, Francisco Silva Noelli, Kimiye Tommasino (Org). *Uri e Wãxi: Estudos interdisciplinares dos Kaingang*. Ed. UEL: Londrina, 2000.

URBAN, Greg. *A história da cultura brasileira segundo as línguas nativas*. In: CUNHA, M. C. da (org.) – *História dos índios no Brasil*. FAPESP/SMC – Cia das Letras, São Paulo, 1992.

VEIGA, Juracilda. *Organização social e cosmovisão Kaingáng: uma introdução ao parentesco, casamento e nominação em uma sociedade Jê meridional*. Dissertação de mestrado, UNICAMP, Campinas, 1994.

\_\_\_\_\_. A retomada da festa do Kikikoi no PI Xapecó e a relação desse ritual com os mitos Kaingang. In: Lúcio Tadeu Mota, Francisco Silva Noelli, Kimiye Tommasino (Org). *Uri e Wãxi: Estudos interdisciplinares dos Kaingang*. Ed. UEL: Londrina, 2000.

VILAÇA, Aparecida. *O que significa tornar-se outro? Xamanismo e contato interétnico na Amazônia*. Revista Brasileira de Ciências Sociais, v. 15, n. 44, São Paulo, 2002.

**ANEXO**

## EXPEDIENTE

Diretor : Cel. José Luiz Guedes  
Chefe da S.A: Dr. Nelson Perez Teixeira  
Chefe da S.E: Dr. Humberto Nabuco Rodrigues dos Santos  
Chefe da SOA: Insp. Manoel Joaquim d'Avila  
Secretário : Humberto Cesar Carvalho

## SUMÁRIO

1a Parte:

### NOTICIÁRIO

2a Parte:

### ASSUNTOS ADMINISTRATIVOS

3a Parte:

### JUSTIÇA E DISCIPLINA

1a Parte:

### ELOGIADO O SPI NA COMISSÃO PARLAMENTAR DA VALORIZAÇÃO DA AMAZÔNIA

Perante os membros da Comissão Parlamentar da Valorização da Amazônia, reunida na Câmara dos Deputados, o Coronel Moreira Couto, Chefe do Grupo de Estudos da Amazônia, teceu elogios ao Serviço de Proteção aos Índios.

Disse o referido Oficial Superior de nosso Exército, reconhecer que o SPI, mesmo sem recursos, está fazendo uma obra de desbravamento e de assistência aos nossos índios. Grandes áreas de nosso território, foram incorporadas ao nosso país, graças aos trabalhos silenciosos dos servidores de nossa Repartição.

Diante da sinceridade com que o Coronel Moreira Couto falou das atividades do SPI, o nosso Diretor, em sinal de agradecimento, enviou ao Chefe do G.E.A., o seguinte ofício:

"Prezado Camarada  
Coronel Moreira Couto.  
Saudações.

Acabo de ter conhecimento, por intermédio de funcionário fun-

cionário deste Serviço, de suas palavras elogiosas ao S.P.I., pronunciadas, ontem, dia 14, em palestra realizada na Câmara dos Deputados, perante a Comissão Parlamentar da Valorização da Amazônia.

Sei, pelo exercício da minha função, que o S.P.I., por deficiência de verbas e, também, de pessoal não realiza tudo que devêra, fazer. Contudo, dentro de suas possibilidades, procura realizar, e realiza mesmo alguma coisa.

Dessa forma, suas palavras de louvor muito vieram nos alegrar e, pode estar certo, nos servirão de estímulo para procurarmos fazer um pouco mais.

Agradeço-lhe, pois, com sinceridade, as expressões bondosas expandidas, relativamente a esta Repartição que, muitas vezes, tem sido mal compreendida por vários patrícios nossos.

Com apreço, subscrevo-me

Atenciosamente".

=====

#### CADASTRO ANIMAL

O Tenente Euphrásio José Soares, Assistente do Diretor do SPI, atualmente em Cuiabá, sede da IR6, vem de tecer elogios ao Chefe da Seção de Orientação e Assistência, pela criação da Ficha Cadastro Animal, com a qual é possível, mesmo de longe, o controle dos rebanhos pertencentes ao Patrimônio Indígena.

Aliás, é de ressaltar, que o referido trabalho foi idealizado e concretizado, pelo Setor Econômico, a cargo do Sr. Luiz de França Pereira de Araújo.

O trabalho feito pelo referido servidor, foi apresentado ao Chefe da SOA, o qual diante da oportunidade e viabilidade de seu aproveitamento imediato, aprovou-a, in totum.

Outros trabalhos estão sendo esboçados no Setor Econômico, pelos quais, não só as Rendas do Patrimônio Indígena serão controladas com mais segurança, como também, os seus bens terão maior assistência e melhor fiscalização.

" NEGAR ou apequenar os relevantes serviços que o Serviço de Proteção aos Índios prestou e está em condições de continuar prestando em prol do índio brasileiro, seria ato de INJUSTIÇA!"

#### REGRESSOU O TTE. EUPHRÁSIO SOARES

Após dar cumprimento a várias OSI, regressou à sede do Serviço de Proteção aos Índios, o tenente Euphrásio José Soares, Assistente da Diretoria de nosso Serviço.

-OS ENSINAMENTOS RURAIS E A MERENDA ESCOLAR-

Embora a finalidade principal, da ministração dos ensinamentos rurais aos alunos indígenas, seja a preparação dos mesmos, para se tornarem futuros agricultores e criadores, independentes economicamente dos Postos Indígenas, não restam dúvidas, estar naqueles ensinamentos, a solução mais viável e definitiva, para a existência da merenda escolar.

Não será necessário mostrar aqui, a importância do suprimento alimentar, às crianças que freqüentam as aulas. Não só há uma necessidade física a suprir, com os esforços resultantes / das próprias atividades escolares, como também, a merenda não / deixa de ser um fator de motivação, para um aumento do número de alunos.

Até aqui, a merenda escolar constituía um sério problema para o S.P.I., tendo em vista os poucos recursos disponíveis ; mesmo o Convênio com a Campanha Nacional de Merenda Escolar, em 1958, não trouxe resultados definitivos, pelas dificuldades encontradas para o transporte do leite em pó, e também, daquele / material não ser o mais adequado às diversas regiões em que atua este Serviço. Todas as soluções aventadas, têm sido paliativas.

Portanto, não poderia o Programa Educacional Indígena, deixar de levar em conta tal problema, e indicou o melhor caminho para resolvê-lo.

Em síntese, é organizando hortas, pomares e incentivando / a criação de animais domésticos, que se poderá obter, a merenda escolar em quantidade e qualidade necessárias aos alunos indígenas.

Outras soluções que apareçam, que não se baseiem naquela / já referida, serão apenas precárias.

---

"NÃO HÁ, SEM DÚVIDA, NENHUMA OCUPAÇÃO QUE SEJA SUPERIOR À AGRICULTURA; NADA MAIS PRODUTIVO NEM DE MAIOR DOÇURA, OU QUE SEJA MAIS DIGNO DO HOMEM LIVRE"

-Cícero-

---

Setor Educacional-SOA

O ESTADO MAIOR DO EXÉRCITO AGRADECE AO S P I

O Diretor do Serviço de Proteção aos Índios vem de receber mais um ofício, que devido aos seus dizeres, só orgulho nos traz, visto ser o mesmo assinado por um Oficial General de nosso Exército, atualmente ocupando o cargo de Chefe do Estado-Maior do Exército.

Refere-se, a aquele Documento, a colaboração prestada á Comissão do Estado-Maior do Exército, encarregada de coordenar o planejamento e a execução do povoamento, ao longo da Rodovia BR14 - Brasília-Belem, no qual é ressaltada a colaboração deste Serviço, e ao mesmo tempo tece elogios ao servidor Walter de Oliveira Veloso, nosso Representante junto á referida Comissão.

No ofício em causa, assim se expressou o General de Exército Floriano de Lima Brayner, Chefe do Estado Maior do Exército:

"Senhor Diretor:

Desejo salientar a excelente colaboração prestada pelo sr. Walter de Oliveira Veloso, d'esse Serviço, á Comissão do Estado-Maior do Exército, encarregada de coordenar o planejamento e a execução do povoamento inicial da BR14, na forma do Decreto 45.771, de 9 de abril de 1959, durante a viagem de estudos realizada de 23 de junho a 3 de julho, último. Seu perfeito conhecimento das possibilidades e delicadas missões do Serviço, seu atilado senso de observação e a sua opinião ponderada e sensata, aliadas a um aplaudido espírito de equipe, foram fatores decisivos para as importantes conclusões a que chegou a Comissão e para o cordial e salutar ambiente de compreensão reinante entre todos os seus membros, naquele áduo e proveitoso reconhecimento.

2 - Com assessores d'esse quilate, a Comissão está em condições de apresentar ao Governo soluções oportunas e objetivas para um problema de tão alta magnitude e transcendência como o que foi atribuído ao Exército pelo referido Decreto.

3 - Cumprimentando-vos pela feliz indicação que vem ainda em abono do dedicado funcionalismo do Serviço, apraz-me reiterar os meus protestos de elevada consideração:".

=====

NA CHEFIA DA S O A

Por motivo de férias, concedidas ao Inspetor Manoel Joaquim / d'Ávila, titular da Secção de Orientação e Assistência de nosso Serviço, assumiu aquelas funções, o sr. Luiz de França Pereira de Araujo, Chefe do Setôr Econômico desta Repartição, e substituto legal daquela Chefia.

PI "VANUIRE":

CENTRO AGRÍCOLA DO SPI - ALDEIAMENTO QUE BEM REPRESENTA AS POSSIBILIDADES DE NOSSO SERVIÇO - LAVOURA E PECUÁRIA - CENTRO RECREATIVO PARA OS ÍNDIOS ALDEIADOS NAQUELE PÔSTO

O servidor Josias Macedo, lotado nesta Diretoria, percorreu, em caráter particular, as instalações do Pôsto Indígena "Vanuire", localizada na cidade de Tupã, no Estado de São Paulo, e fez as seguintes observações:

O PI "Vanuire", como o seu congênere "Kurt Nimuendaju", é um prazer ser visitado. Suas instalações são dignas de elogios. Localizado em terras férteis, seus 260 alqueires compõem a sua reserva, <sup>que</sup> estão quase todos cultivados.

A agricultura e a pecuária, ali, têm encontrado campo propício. O Encarregado daquela dependência do Serviço de Proteção aos Índios, sr. Itamar Simões, muito vem fazendo para o desenvolvimento do PI "Vanuire", e graças ao conceito que aquele servidor do SPI goza na cidade de Tupã, a sua Repartição é constantemente visitada por pessoas de influência na sociedade local.

GADO: VACUM E LANÍGERO

Naquela dependência do nosso Serviço, a pecuária está-se desenvolvendo paralelamente com a agricultura. Existe, naquele Pôsto, grande quantidade de gado vacum e lanígero. Todos os espécimes, marcados com o sinete do S.P.I., e em boas condições de saúde.

Segundo fui informado pelo sr. Itamar Simões, o gado de propriedade do SPI, é normalmente vacinado contra a aftosa e carbunculo. Isto concorre para que o mesmo cresça sadio e se desenvolva rapidamente.

Aliás, tive oportunidade de percorrer os currais e observar o gado de propriedade do Serviço: todo êle muito bem tratado.

A G R I C U L T U R A

O Encarregado do PI "Vanuire" não se tem descuidado da agricultura. Ali, o índio tem terras para trabalhar e produzir. Os paióses es tão sempre muito bem abastecidos. A produção agrícola daquele PI tende a aumentar. Isto porque o Encarregado, tudo faz para que o índio explore racionalmente a terra e dela tire o melhor proveito.

GERADOR PARA ENERGIA ELÉTRICA

A luz elétrica que existe no PI é produzida por conjugado "diesel" de 10 H.P. e satisfaz plenamente às necessidades daquela dependência do S P I.

A casa, onde estão instaladas a sede do Pôsto e a residência de seu Encarregado, é bastante confortavel, Suas dependencias, sem ser luxuosas, oferecem conforto, a todos aqueles que por lá tiverem a ocasião de passar, em visita ou a serviço.

#### CENTRO RECREATIVO CEL. JOSÉ LUIZ GUEDES

Há, no PI "Vanuire", um centro recreativo, denominado "Coronel José Luiz Guedes", onde se reúnem as famílias dos que ali vivem, sob a égide do S P I. Localizado num grande salão, nas proximidades da sede do Pôsto, aquele Centro Recreativo é o ponto de atração daquela Unidade.

Aos sábados, ao som de uma eletrola, há bailes.

Tambem, funciona sob a orientação do sr. Itamar Simões, um time de futebol. Aliás, parece ser de grande eficiência, pois, conseguiu contra nas prateleiras de sua sede, nada menos de 20 taças, tôdas ganhas, em jogos, com adversários das imediações.

#### A ENFERMARIA

A fim de atender aos índios e suas famílias, em caso de doença, há na uele Posto, uma enfermaria. Modestamente aparelhada, mas possui o indispensavel para atender aos que dela se acercarem.

#### PI "VANUIRE"

Diante do que me foi possível ver, fiquei bastante impressionado, com as instalações dos PPII da IR5. E, mais satisfeito ainda, porque fui informado de que todos aqueles melhoramentos, foram feitos com recursos próprios do Pôsto. Assim acontece no "Vanuire", assim ocorre no "Kurt".

Isto causa orgulho a todos os servidores do SPI, que vêm nestes anônimos Encarregados de PPII, colaboradores de uma obra que não deve desaparecer: que é um postulado mater do SPI: a proteção aos índios.

=====

TRABALHANDO em 14 Estados e em todos os Territórios do Brasil, através de UMA CENTENA DE POSTOS INDÍEGAS, o SREVIÇO DE PROTEÇÃO / AOS ÍNDIOS é hoje uma das nossas principais instituições de assistência social, e um dos Serviços Federais de mais ampla distribuição geográfica no território nacional."

NÃO FAÇAM DÍVIDAS ACIMA DAS POSSIBILIDADES

Mais uma vez, o Diretor do Serviço de Proteção aos Índios, volta a advertir os Chefes de Inspetorias Regionais e Encarregados de Postos Indígenas, proibindo, no mesmo tempo, que os mesmos contraiam dívidas, acima das possibilidades e dotações de suas Repartições.

E, para que esses servidores não se surpreendam com sanções disciplinares, voltamos a publicar a OSI nº 104, de 20.8.957, que disciplina a feitura de dívidas e dá outras providências.

ORDEM DE SERVIÇO Nº 104

A Diretoria tem tido conhecimento de dívidas das Inspetorias Regionais e Postos Indígenas, de exercícios anteriores e muitas vâzes de quantias superiores ás possibilidades das referidas Inspetorias e Postos Indígenas. Tem providenciado o pagamento, na medida do possível.

CONSIDERANDO:

que essa situação prejudica a administração;  
que, na maioria dos casos especiais, trata-se de dívidas não autorizadas pela Diretoria;

que, em certos casos especiais, dado o atraso da distribuição das verbas, há necessidade de comprar por adiantamento;

RESOLVE; devidamente autorizado pelo Sr. Ministro:

1) Nenhuma Inspetoria Regional ou Posto Indígena poderá fazer dívidas sem autorização desta Diretoria;

2) Nenhuma dívida, quando autorizada, poderá ultrapassar a possibilidade de pagamento pela Inspetoria ou Posto Indígena, dentro do exercício financeiro;

3) Qualquer dívida contrariando á Presente Ordem de Serviço Interno, será de exclusiva responsabilidade do Chefe da Inspetoria ou do Encarregado do Posto."

Como esta é a terceira vez que publicamos esta OSI, é de prever-se que os servidores responsáveis pelas diversas Repartições espalhadas pelo interior do país não estão cumprindo as determinações desta Diretoria. Em vista disso, o nosso Diretor que até hoje tem sido condescendente para com esses servidores, de agora em diante, passará a observar esse documento em todos os seus ítems. E, os servidores que fugirem das normas estatuidas pelo presente OSI, estarão sujeitos ás sanções disciplinares, de acôrdo com a Lei nº 1711, de 28.10.952 - Estatuto dos Servidores Cíveis da União e com o Regimento Interno do S P I.

## ACIDENTADO NO INTERIOR MATOGROSSENSE

O tenente Euphrásio José Soares, Assistente do Diretor do Serviço de Proteção aos Índios, vem de sofrer mais um acidente, agora, no interior de Mato Grosso, quando dava cumprimento á OSI, que lhe autorizava a fazer inspeções nos Postos Indígenas daquela Inspetoria Regional.

O Inspetor Alfredo José Soares, Chefe da IR6, assim relata o acidente:

" Sr. Diretor:

Comunico-vos que quando viajava com destino ao PI "Fraternidade Indígena", juntamente com o tte. Euphrásio, conforme telegrama nº 95, de 30 de junho próximo findo, ocorreu sério acidente com aquele oficial do Exército.

2- Às 11 horas, quando chegamos de jipe, á margem esquerda do Rio Paraguai, ao tomarmos uma canôa (ubá), para atravessar para a outra margem, onde está localizado o PI Fraternidade Indígena, a canôa virou com o péso do tte. Euphrásio, caindo ôste n'água, tendo submergido por três vezes, vindo á tona foi agarrado pelo Inspetor João Batista Corrêa, que pegando o tte. pelo braço direito, puxou-o, com fôrça, fazendo, com isso, o deslocamento do referido braço. Notou-se nesse acidente a pericia do Tenente Euphrásio que assim mesmo com o braço luxado, conseguiu chegar até onde estava a embarcação, pois esta já não se achava no mesm. lugar.

3 - Várias pessoas tentaram colocar o braço, o que não conseguiram., tendo aumentado os sofrimentos e sem recursos necessários, resolvemos deixa-lo no Posto, o resto do dia, passando no Posto nada menos de 24 horas, neste período, voltei á Cuiabá, a fim de mandar um avião que pudesse conduzir o Te. Euphrásio, ao hospital.

Chegando ás 12 horas, no aeroporto, foi diretamente para o Hospital da Santa Casa de Misericórdia, onde foi atendido pelo médico ortopedista Edio Lotufo, que juntamente, com o dr. Ernes Rodrigues Alcantara, imediatamente fez uma anestesia local.

4 - O Tenente Euphrásio foi confortado moralmente por várias pessoas de projeção desta cidade, tendo ficado por 4 dias no Hospital, saindo hoje, já bem disposto, tendo vindo viajar amanhã para o município de Rondonópolis.

Aproveitando a oportunidade, apresento a V.Sa. os pr testes de alta estima e distinta consideração".

Foi assim que a Chefia da IR6 comunicou, á Diretoria do SPI, o acidente ocorrido com o Tenente Euphrásio José Soares, em todos os seus detalhes.

DUAS CARTAS: DUAS OPINIÕES, QUE DIGNIFICAM  
UM HOMEM

O Coronel Oscar Silva, desta Diretoria, vem de ser citado em duas cartas, por dois oficiais do Exército, recebendo de ambos, os elogios a que sempre fez jus, especialmente, neste momento em que o País se debate em crise de borracha.

O primeiro documento é oriundo do Palácio do Catete, e tem o seguinte teor:

PREZADO SENHOR DIRETOR:

Cumprimentando-o atenciosamente, venho agradecer ao prezado Diretor a colaboração prestada por esse Serviço, apoiando a viagem do Cel. Oscar Silva, ao Norte do País na missão digna de observar e estudar os problemas ligados á produção da borracha. Nesta oportunidade cumpre ressaltar nossa satisfação pela eficiente atuação de seu ilustre auxiliar.

Atenciosamente, camarada e amigo.

Majr José Edson Perpétuo

Ajudante de Ordens do Presidente da "República".

Em resposta a essa carta, o nosso Diretor, sem esconder sua satisfação, pelo êxito alcançado pelo Cel. Oscar Silva, nessa espinhosa missão, assim agradeceu ao Ajudante de Ordens da Presidência da "República.

"Prezado Camarada.

Majr Edson Perpétuo.

Em meu poder sua atenciosa carta de agradecimento á colaboração emprestada por este Serviço á missão atribuída ao Cel. Oscar Silva, relativamente á produção de borracha na Amazônia.

Agradecendo suas palavras bondosas, devo ressaltar que o SPI nada mais fez do que cumprir seu dever face um importante problema nacional, dentre os muitos que S. Exa. o Sr. Presidente da República procura, patrioticamente, solucionar.

Sua expressiva carta será levada ao conhecimento do Cel. Oscar Silva, tão logo regresso êle de Juiz de Fora.

Sem mais, com muito aprêço, subscrevo-me

Atenciosamente".

=====

COOPERE para a mais perfeito entendimento entre o índio e o civilizado. Ambos são brasileiros. A inocência do índio bem aproveitada será uma bandeira dentro do sertão do Brasil. O índio bem assistido é um soldado dentro do rincão da nossa Pátria.

=====