

Vladimir Bertapeli

De fragmentos ditos a escritos: uma história sobre territorialidade e territorialização dos antigos e atuais Tupi, Guarani e Tupi Guarani



ARARAQUARA – SP
2020

Vladimir Bertapeli

De fragmentos ditos a escritos: uma história sobre territorialidade e territorialização dos antigos e atuais Tupi, Guarani e Tupi Guarani

Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Ciências Sociais da Faculdade de Ciências e Letras – Unesp/Araraquara, como requisito para obtenção do título de Doutor em Ciências Sociais.

Linha de pesquisa: Diversidade, Identidades e Direitos

Orientador: Prof. Dr. Paulo José Brando Santilli

Bolsa: CAPES – DS

ARARAQUARA – SP
2020

B536f Bertapeli, Vladimir
De fragmentos ditos a escritos : Uma história sobre territorialidade e territorialização dos antigos e atuais Tupi, Guarani e Tupi Guarani / Vladimir Bertapeli. -- Araraquara, 2020
345 f. : il., tabs., fotos, mapas

Tese (doutorado) - Universidade Estadual Paulista (Unesp), Faculdade de Ciências e Letras, Araraquara
Orientador: Paulo José Brando Santilli

1. Tupi/Guarani/Tupi Guarani. 2. Territorialidade/Territorialização. 3. Trabalho. 4. História Indígena. 5. História do Indigenismo. I. Título.

Sistema de geração automática de fichas catalográficas da Unesp. Biblioteca da Faculdade de Ciências e Letras, Araraquara. Dados fornecidos pelo autor(a).

Essa ficha não pode ser modificada.

VLADIMIR BERTAPELI

De fragmentos ditos a escritos: uma história sobre territorialidade e territorialização dos antigos e atuais Tupi, Guarani e Tupi Guarani

Tese de Doutorado apresentada ao Conselho, Departamento, Programa de Pós em Ciências Sociais da Faculdade de Ciências e Letras – UNESP/Araraquara, como requisito para obtenção do título de Doutor em Ciências Sociais.

Linha de pesquisa: Diversidade, Identidades e Direitos

Orientador: Prof. Dr. Paulo José Brando Santilli

Bolsa: CAPES - DS

Data da Defesa: 30/11/2020

MEMBROS COMPONENTES DA BANCA EXAMINADORA:

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

Membro Titular: Prof^a. Dr^a. Renata Medeiros Paolliello
Universidade Estadual Paulista -FCLAr

Membro Titular: Prof. Dr. Edmundo Antonio Peggion
Universidade Estadual Paulista – FCLAr

Membro Titular: Prof^{ta}. Dr^a. Niminon Suzel Pinheiro
Centro Universitário de Rio Preto - UNIRP

Membro Titular: Prof. Dr. Marivaldo Aparecido de Carvalho
Universidade Federal dos Vales do Jequetinhonha e Muricuri - UFVJM

Membro Suplente: Prof^{ta}. Dr^a. Amanda Cristina Danaga
Universidade Estadual do Mato Grosso do Sul – UEMS

Membro Suplente: Prof. Dr. Jordeanes Araújo
Universidade Federal do Amazonas – UFAM

Membro Suplente: Prof. Dr. Edgar Teodoro da Cunha
Universidade Estadual Paulista – FCLAr

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

Para os Tupi e Tupi Guarani

AGRADECIMENTOS

Eu agradeço, em primeiro lugar, aos Tupi e Tupi Guarani que me acolheram e que compartilharam suas histórias. Ao prof. Paulo Santilli pela orientação e, sobretudo, pela amizade. Aos professores Renata M. Paoliello, Edmundo A. Peggion, Marivaldo A. de Carvalho (UFVJM) e Niminon S. Pinheiro (UNIRP) por terem participado da banca de exame e, especialmente, pela leitura atenta e pelos instigantes comentários sobre o presente estudo. Aos professores suplentes Amanda C. Danaga (UEMS), Jordeanes Araújo (UFAM) e Edgar T. Cunha (FCLAr-UNESP). Agradeço também aos professores da FCLAr-UNESP Ana Lúcia, Angelo Del Vecchio, Enrique A. Zevallos. E não poderia deixar de agradecer aos professores da FFC-UNESP, Mirian Lourenção Simonetti (minha amiga e orientadora de iniciação científica), Andreas Hofbauer, Sérgio Domingues (*in memoriam*), Antônio Mendes da Costa Braga, José Camargo Marangoni, Francisco Corsi, Edemir Carvalho, Odair Paiva e Paulo E. Teixeira. Agradeço também aos funcionários da FCLAr e da FFC-UNESP (em especial aos bibliotecários). Aos funcionários do Arquivo Público do Estado de São Paulo, Museu do Índio do Rio de Janeiro, Biblioteca Brasileira Guita e José Mindlin e Biblioteca do Departamento de Geologia da USP. Aos servidores públicos e funcionários da Câmara dos Vereadores de Itanhaém, Santos e da Pinacoteca Benedicto Calixto. E os meus agradecimentos também vão para os funcionários do Instituto Histórico Cultural de Mongaguá. Agradeço também aos amigos de Araraquara: Fabio do Espírito Santo Martins, Alexandre Aparecido dos Santos, Darbi Suficier, Klao, Dabana Namone, Luiz Ricardo Prado, Meire Adriana Silva, Isabelle Ceddia, Gabriel Papa, Michel, Carlos Ludwing, Renaldo, Renan Percival Camarco e Graciela Reche, Michel Françoso, Carmem e Nathalia Aline. E devo agradecer aos amigos de Marília: Mariele, Patrick, Willian, Wendel, André Scantimburgo, Fernando Fiameng, Carolina Pradella, Emiliano Peggion de Carvalho e Aline Braga, Marcos e Mayara. E aos velhos amigos Ademir e Orestes Jayme Mega. E os meus agradecimentos também vão para minha mãe, Marilene, e minha irmã, Viviane. Obrigado pelo carinho e pelos ensinamentos. E agradeço a Fernanda Reis, minha amada companheira.

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) – Código de financiamento 001.

Notas sobre a grafia

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

Nhanderu caminhava no vazio e se sentia muito triste. Então ele resolveu mudar isso e criou o mundo. Ele colocou no chão a cruz que carregava, não a cruz que a gente vê na igreja, e foi esticando a terra para cada lado da cruz. Quando terminou de esticar, ele percebeu que tinha criado o mundo dos índios. Mas não tinha terminado. Ele depois criou as plantas, os animais de todo o tipo e depois o índio. Então, só os índios viviam nesse mundo que Nhanderu criou. E assim viviam e viviam. Mas os índios, de repente, passaram a escutar um barulho que, no começo, parecia estar lá longe, mas que ia crescendo e crescendo. Então, os índios perguntaram o que era aquilo para Nhanderu que respondeu que aquele barulho era os juruá que vinham com suas máquinas.

Txeramôe Guaira, Aldeia Piaçaguera, julho de 2017.

RESUMO

O presente estudo trata de problematizar a recorrência secular das políticas indigenistas implementadas pelo Estado com a conjugação de práticas de desterro e expropriação territorial e, concomitante ou alternadamente, de encerramento, circunscrição da população indígena em missões, parques, reservas ou áreas (delimitadas), associadas com o engajamento e a exploração compulsórios de sua força de trabalho. Para tal propósito, parte-se de uma reconstituição que remonta ao século XVI, referenciada em acervos públicos e privados disponíveis, e na memória oral, referente à retomada de suas terras a partir da segunda metade do século XX. Desta forma, articula-se as narrativas alusivas ao passado dos habitantes mais idosos das atuais aldeias Tupi e Tupi Guarani, os *txeramôes* e *txedjrays*, à pesquisa historiográfica, baseada na crítica de fontes primárias e secundárias dos acervos do Serviço de Proteção aos Índios (SPI), da Fundação Nacional do Índio (FUNAI), do Arquivo Público do Estado de São Paulo e dos arquivos municipais e cartórios particulares das cidades litorâneas paulistas. Portanto, a pesquisa em questão é fruto do levantamento de algumas informações que obtive em campo e nos arquivos históricos. A pesquisa de campo abrange a vivência com os Tupi e Tupi Guarani das aldeias Bananal, TI Piaçaguera, TI Itaóca, TI Djaykoaty e aldeia Nhandé-porã (Aldeinha) em dois períodos que correspondem: 1) os meses de julho e dezembro de 2013, e de janeiro a março de 2014 – cujos dados que obtive em campo – aqueles que ficaram de fora do texto de minha dissertação –, serviram de subsídios à elaboração da presente tese; 2) e, por fim, os meses referentes a dezembro/fevereiro de 2016 e junho/julho de 2017. Além das visitas de curta duração que fiz em algumas aldeias.

Palavras-chave: Tupi/Guarani/Tupi Guarani. Territorialidade/Territorialização. Trabalho. História Indígena. História do Indigenismo.

RESUMEN

El presente estudio trata de problematizar la recurrencia secular de las políticas indígenas implementadas por el Estado con la combinación de prácticas de exilio y expropiación territorial y, concomitante o alternativamente, de cierre, circunscripción de la población indígena en misiones, parques, reservas o áreas (delimitadas), asociado a la vinculación y explotación obligatoria de su plantilla. Para ello, se parte de una reconstrucción que se remonta al siglo XVI, referenciada en los acervos públicos y privados disponibles, y en la memoria oral, en referencia a la retoma de sus tierras a partir de la segunda mitad del siglo XX. De esta manera, las narrativas referentes al pasado de los habitantes mayores de los actuales poblados tupí y tupí guaraní, los txeramões y txedjays, se vinculan a la investigación historiográfica, basada en la crítica de fuentes primarias y secundarias de las colecciones del Servicio de Protección a los Indios (SPI), la Fundação Nacional do Índio (FUNAI), el Archivo Público del Estado de São Paulo y los archivos municipales y registros privados de las ciudades costeras de São Paulo. Por tanto, la investigación en cuestión es el resultado de recopilar alguna información que obtuve en el campo y en los archivos históricos. La investigación de campo cubre la experiencia con los pueblos Tupi y Tupi Guarani de Bananal, TI Piaçaguera, TI Itaóca, TI Djayko-aty y Nhandé-porã (Aldeinha) en dos períodos que se corresponden: 1) los meses de julio y diciembre 2013, y de enero a marzo de 2014 - cuyos datos obtuve en el campo -los que quedaron fuera del texto de mi disertación-, sirvieron de subsidio para la elaboración de esta tesis; 2) y, finalmente, los meses referidos a diciembre/febrero de 2016 y junio/julio de 2017. Además de las breves visitas que realicé en algunos pueblos.

Palabras clave: Tupi/Guarani/Tupi Guarani. Territorialidad/Territorialización. Trabajo. Historia Indígena. Historia del indigenismo.

ABSTRACT

This study tries to problematize the secular recurrence of indigenous policies implemented by the State with the combination of practices of exile and territorial expropriation and, concomitantly or alternatively, closure, circumscription of the indigenous population in missions, parks, reserves or areas (delimited), associated with the binding and mandatory exploitation of its staff. To do this, it starts from a reconstruction that dates back to the 16th century, referenced in the public and private acquirvos available, and in oral memory, in reference to the retaking of their lands from the second half of the 20th century. In this way, the narratives referring to the past of the older inhabitants of the current Tupí and Tupí Guaraní towns, the txeramôes and txedjrays, are linked to historiographic research, based on the criticism of primary and secondary sources of the collections of the Protection Service to the Indians (SPI), the Fundação Nacional do Índio (FUNAI), the São Paulo State Public Archives and the municipal archives and private registries of the coastal cities of São Paulo. Therefore, the investigation in question is the result of compiling some information that I obtained in the field and in the historical archives. The field research covers the experience with the Tupi and Tupi Guaraní peoples of Bananal, TI Piaçaguera, TI Itaóca, TI Djayko-aty and Nhandé-porã (Aldeinha) in two corresponding periods: 1) the months of July and December 2013, and from January to March 2014 - whose data I obtained in the field - those that were left out of the text of my dissertation - served as a subsidy for the preparation of this thesis; 2) and, finally, the months referring to December/February 2016 and June/July 2017. In addition to the brief visits I made in some towns.

Keywords: Tupi/Guarani/Tupi Gurani. Territoriality/Territorialization. Work. Indigenous History. History of Indigenism.

LISTA DE FIGURAS

Figura 1	Mapa das atuais terras Guarani na América Latina	32
Figura 2	Ruínas da Igreja D'Aldeia (Abaré Bebê) Peruíbe	62
Figura 3	Representação da localização do aldeamento São João Batista de Peruíbe	64
Figura 4	O último Tamoio	85
Figura 5	Quadro dos aldeamentos em São Paulo	90
Figura 6	Tabela que indica as quantias empregadas no resgate de índios escravizados	95
Figura 7	Planta de um aldeamento às margens do Rio Paranapanema-SP	97
Figura 8	Entrada da Povoação de Araribá (S. d.)	126
Figura 9	Índigenas no antigo aldeamento de Itariri (1914)	128
Figura 10	Índios Guarani (1914)	128
Figura 11	Índios Guarani em Itariri (1920)	130
Figura 12	Mapa sobre a delimitação das terras do PI Bananal	135
Figura 13	Representação das dimensões territoriais do aldeamento São João Batista de Peruíbe (séc. XVI), da aldeia Bananal e do Caminho de Piaçaguera	136
Figura 14	Folha de pagamento do PI Peruíbe (dezembro de 1949)	147
Figura 15	Mapa em que consta as terras reservadas aos índios de Itariri-SP	157
Figura 16	Página do Relatório Figueiredo sobre as invasões das terras indígenas do PI Governador Carvalho Pinto, em Itariri (1968)	159
Figura 17	Mapa da aldeia Bananal (1964)	168
Figura 18	Charge de Henfil (1979)	183
Figura 19	Índigenas durante a Assembleia Nacional Constituinte	198

Figura 20	Genealogia de parentesco do <i>txeramôe</i> Domingos Mirim	224
Figura 21	Diagrama de casamentos consanguíneos	225
Figura 22	Notícia de apresentação do <i>txondaro jeroky</i> pelos Tupi Guarani da TI Piaçaguera em Itanhaém	228
Figura 23	Cenas de antropofagia no Brasil (1596)	231
Figura 24	Terras Indígenas: Itaóca, Aguapeú, Rio Branco, Tenondé Porã e Tekoá Mirim	241
Figura 25	Indígenas na aldeia Aguapeú	242
Figura 26	Mapa da Aldeia Djaiko-aty	248
Figura 27	Genealogia da <i>txedjaray</i> Nambi	251
Figura 28	Genealogia da <i>txedjaray</i> Alice	256
Figura 29	Mapa da aldeia Nhandé porã (Aldeinha)	258
Figura 30	Genealogia da <i>txedjaray</i> Catarina	262
Figura 31	T I Piaçaguera	263
Figura 32	Genealogia do <i>txeramôe</i> Domingos Mirim	265
Figura 33	Genealogia da <i>txedjaray</i> Dora	266

LISTA DE FOTOS

Foto 1	O <i>txeramôe</i> Guaira e o Coral da aldeia Piaçaguera	230
Foto 2	Encontro de Corais da TI Piaçaguera	230
Foto 3	Parte da aldeia Djaiko-aty	250
Foto 4	Lucas Karaí ao lado do viveiro de bromélias	254
Foto 5	Horta da aldeia Tabaçu Rekó Ypy	276

LISTA DE MAPAS

Mapa 1	Mapa da Capitania de São Vicente e adjacências, com indicação dos povos indígenas da região (1553-1592)	28
Mapa 2	Localização aproximada dos aldeamentos indígenas em São Paulo (séculos XVI-XIX)	59
Mapa 3	Aldeias Tupi/Tupi Guarani no estado de São Paulo	213

LISTA DE QUADROS

Quadro 1	Relação de "índios aldeados" de São Paulo em 1868.	102
Quadro 2	Famílias indígenas que viveram no "aldeamento" Itariri (1905)	117
Quadro 3	Famílias indígenas que vivem na aldeia Bananal (1905)	117
Quadro 4	Indígenas que residem e não residem na aldeia Bananal (1968)	169
Quadro 5	Demarcação das terras indígenas no Brasil (1985-2019)	201
Quadro 6	Aldeias Tupi e Tupi Guarani no Estado de São Paulo	212
Quadro 7	TI Piaçaguera	260

LISTA DE GRÁFICOS

Gráfico 1	Censo do Aldeamento São João Batista de Peruíbe (1692-1798)	66
Gráfico 2	População do Aldeamento de Peruíbe (1802)	81
Gráfico 3	População “cabocla” de algumas cidades e freguesias da Província de São Paulo	104
Gráfico 4	População “cabocla” do litoral e Vale do Ribeira – Província de São Paulo	105
Gráfico 5	População do Posto Indígena Bananal (1964)	167
Gráfico 6	População indígena da Aldeia Bananal (1977)	206
Gráfico 7	Taxa de Mortalidade Infantil da população indígena (1996-2019)	219

Lista de abreviaturas e siglas

ANAÍ	Associação Nacional de Apoio ao Índio
APA	Áreas de Proteção Ambiental
APESP	Arquivo Público do Estado de São Paulo
ALESP	Assembleia Legislativa do Estado de São Paulo
BN	Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro
CEDI	Centro Ecumênico de Documentação e Informação
CEP	Comissão Episcopal de Pastoral
CETESB	Companhia Ambiental do Estado de São Paulo
CF	Constituição Federal
CGG-SP	Comissão Geográfica e Geológica do Estado de São Paulo
CIMI	Conselho Missionário Indigenista
CNBB	Conferência Nacional dos Bispos do Brasil
CONAMA	Conselho Nacional do Meio Ambiente
CTI	Centro de Trabalho Indigenista
CPI	Comissão Parlamentar de Inquérito
CPI-SP	Comissão Pró-Índio de São Paulo
COSIPA	Companhia Siderúrgica Paulista
CSN	Conselho Nacional de Segurança
DEOPS	Departamento Estadual de Ordem Política e Social
EIA	Estudo de Impacto Ambiental
FUNAI	Fundação Nacional do Índio
IBGE	Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística
IHGB	Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro
IR	Inspetoria Regional
ISA	Instituto Socioambiental
MAIC	Ministério da Agricultura, Indústria e Comércio
MJ	Ministério da Justiça
MIRAD	Ministério da Reforma e Desenvolvimento Agrário
MS	Ministério da Saúde
ONGs	Organizações Não Governamentais
PCB	Partido Comunista Brasileiro
PI	Posto Indígena

RIMA	Relatório de Impacto Ambiental
SNI	Serviço Nacional de Informação
SPI	Serviço de Proteção ao Índio
SPILTN	Serviço de Proteção aos Índios e Localização de Trabalhadores Nacionais
SIM	Sistema de Informações sobre Mortalidade
SINASC	Sistema de Informações sobre Nascidos Vivos
SSPR	Southern São Paulo Railway
STF	Supremo Tribunal Federal
SUS	Sistema Único de Saúde
TI	Terra Indígena
UC	Unidade de Conservação
UNI	União das Nações Indígenas

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	23
<i>“Tupi or not Tupi, that’s the question!”</i>	26
<i>Algumas palavras sobre a pesquisa</i>	38
<i>Apresentação dos capítulos</i>	42
CAPÍTULO 1: No tempo dos aldeamentos paulistas: territorialidade e territorialização dos grupos Tupi e Guarani	44
<i>Padres e colonos contra os “costumes bárbaros da gentialidade”</i>	45
<i>O São João Batista de Peruíbe: de aldeamento a “pequeno bairro a caminho do mar”</i>	61
<i>Os deslocamentos dos Guarani, outros aldeamentos e as terras devolutas</i>	84
CAPÍTULO 2: A territorialidade e territorialização dos indígenas no tempo do SPI	113
<i>A situação dos indígenas em São Paulo e a criação do SPI</i>	114
<i>Os indígenas e o SPI no litoral paulista e Vale do Ribeira</i>	124
<i>A territorialidade indígena frente a atuação do SPI no Litoral Paulista e Vale do Ribeira</i>	141
<i>Em busca de novas alianças para antigos problemas</i>	161
CAPÍTULO 3: Os indígenas e a FUNAI no litoral de São Paulo	174
<i>A criação da FUNAI: o continuísmo de uma política indigenista</i>	176
<i>O ativismo indigenista civil e novos aportes teóricos para se pensar o Outro</i>	181
<i>O movimento indígena</i>	189

<i>Os indígenas e a FUNAI no litoral paulista</i>	203
CAPÍTULO 4: A formação de novas aldeias: atração e dispersão a partir da “aldeia mãe”	217
<i>A mistura para os Tupi e Tupi Guarani</i>	218
<i>A retomada das terras e a constituição de novas aldeias: os casos das Terras Indígenas Itaóca, Djako-aty e aldeia Nhandé-porã</i>	239
<i>A TI Piaçaguera</i>	259
CONSIDERAÇÕES FINAIS	282
REFERÊNCIAS	289
Fontes primárias manuscritas	290
Fontes primárias impressas	293
Referências bibliográficas	298
ANEXOS	316

Introdução

Não é a primeira vez que profetizam nosso fim; enterramos todos os profetas (KRENAK, A. 2020).¹

A palavra “fragmento” é de origem latina, *fragmentum*, e sua acepção é “pedaço”, “parte”, “pequena fração”, “partícula isolada do todo” etc., isso segundo os dicionários da Língua Portuguesa. Quanto ao seu uso, há interessantes exemplos oriundos de algumas áreas do conhecimento humano que merecem ser aqui mencionados. Começo com uma observação de Márcio Suziki (1997, p. 18) sobre o pensamento do filósofo alemão Friederik Schlegel. Segundo o autor, Schlegel, em sua recusa à totalização kantiana, utilizava a palavra em apreço ao questionar se o pensamento “[...] não deveria ser justamente forma fragmentária, que, livre da maquinaria técnica, pudesse ser tão orgânica quanto à própria vida?”.

Nas artes, o livro *Big Bang*, cujo autor é um artista armênio chamado *Aaron Slobodj*, é constituído por fragmentos de textos e ilustrações independentes, o que possibilita uma intrincada experiência de leitura. Mas tudo isso é fruto da mente inventiva do quadrinista português José Carlos Fernandes (2004), uma vez que não existe um Slobodj e tampouco há um livro intitulado *Big Bang*.

No campo da semiologia, Roland Barthes (1977 p. 94) afiançava que o fragmento é como “[...] uma ideia musical de um ciclo de canções [...] cada peça é autossuficiente e, no entanto, ele nunca é mais do que o interstício de suas vizinhas: a obra somente é feita de páginas avulsas”.² E na sociologia de Gabriel Tarde (2007, p. 147, 161) pondera que,

Por mais belo que seja o mundo, ele não é senão, em última análise, a mutilação, a amputação necessária ao caos; por mais bela que seja a estátua, ela não é senão o fragmento do bloco de mármore, e trata-se de explicar as lascas do mármore assim como a da estátua.

[...] Um sistema! Mas ele não existe, a título de realidade; em um momento dado, nunca há senão fragmentos e aspectos dispersos de sistema, pensados por um ou vários espíritos.

¹ Entrevista de Ailton Krenak à jornalista Elaíze Farias. *Agência Amazônia Real*. Disponível em: <https://amazoniareal.com.br/nao-e-a-primeira-vez-que-profetizam-nosso-fim-enterramos-todos-os-profetas-diz-ailton-krenak/>. Acessado em 12 fev. 2020.

² “[...] the musical idea of a song circle [...] each piece is self-sufficient, and yet it is never anything but the interstice of its neighbors: the work consists of no more than an inset, an hors-texte.”

Prosseguindo nesta minha exposição, os antropólogos Jean & John Comaroff (2010, p. 20, 21), por sua vez, afirmam que

[...] tudo que um historiador da cultura pode “ver” são os fragmentos dispersos de uma época – exatamente como o etnógrafo “vê” apenas fragmentos de um campo cultural. Ainda assim, a ideia de recuperar esses fragmentos – sejam eles indivíduos ou eventos – é conec[tá-los] a um entorno e a uma sociedade historicamente determinados [...]. Sim, estes fragmentos chegam a nós, em grande medida, por acaso e são, até certo ponto, ininteligíveis; mas reconhecer e respeitar essa ininteligibilidade, como devemos fazer, não significa sucumbir a uma fascinação tola pelo que é exótico e incompreensível. Trata-se, antes, de começar a redimi-los, pois ao serem redimidos, são libertados. Isto é, libertados no sentido de ser reconduzidos a um mundo de interconexões dotadas de significados.

E ainda sou levado a mencionar uma passagem do notável *O pensamento selvagem*, em que Claude Lévi-Strauss (2008, p. 37), ao tratar sobre conhecimento tradicional, compara-o ao processo de *bricolage*. Neste caso, o eminente antropólogo afirma que

[...] é peculiar ao pensamento mítico, assim como ao bricolage no plano prático, a elaboração de conjuntos estruturados não diretamente com outros conjuntos estruturados mas utilizando resíduos e fragmentos de fatos [...] testemunhos fósseis da história de um indivíduo ou de uma sociedade.

Por fim, parece-me de grande utilidade recordar o que Klass Woortmann (1995, p. 11) ensina: “[...] por mais fragmentário que seja sua apreensão de coisas ‘fragmentárias’ [...] é preciso solucionar a representação dos fragmentos”.

Como se pode notar, ao utilizar a palavra em questão em seus estudos, os referidos autores demonstram que a compreensão de uma dada realidade é complexa e demanda um certo esforço no que tange a criatividade de quem observa. Mas por que esses comentários acerca de um simples vocábulo e, especialmente, qual é o motivo de usá-lo em um estudo sobre os Tupi, Guarani e Tupi Guarani? Afinal, pode parecer paradoxal nomear com esse termo um estudo sobre um povo indígena que, certamente, está entre os que mais estimulou a imaginação antropológica.

Desse modo, a minha intenção em empregar o termo “fragmento” se deve a impressão que tive sobre as informações provenientes dos arquivos, bibliotecas e das aldeias em que estive durante a pesquisa. Naquela ocasião, pareceu-me que esses dados seriam

como fragmentos dispersos de histórias que se acumularam no decorrer do tempo e que eu procurava reuni-los ao máximo para então tecer uma narrativa aproximada de uma parte da história indígena e do indigenismo em São Paulo. Portanto, o primeiro conjunto de fragmentos a se ponderar é aquele oriundo das observações preliminares sobre os grupos Tupi e Guarani que apresento nas próximas páginas.

“Tupi or not Tupi, that’s the question!”³

As notícias elementares sobre os antigos Tupi e Guarani, falantes do tupi-guarani⁴, que viviam na região costeira, bem como nas proximidades das bacias do Paraná-Paraguai, provêm dos relatos que escritos ao longo dos séculos XVI e XVII. Assim, nessa literatura em tela é comum encontrar o termo Tupi, que era genericamente empregado para referenciar aos Tupinambá, Tupiniquim, Tabajara, Tamoio, Temiminó, Caeté, Maracajá etc.; enquanto o termo Guarani designava os Carijó (*Kari’ó*), Itatim, Tapé e Guarambaré.⁵ Como bem lembra Graciela Chamorro (2008), os cronistas denominavam os grupos indígenas que iam contatando de acordo com a autodenominação local.

Quanto à origem, o linguista Arion Dall’igna Rodrigues (1945, p.335) assegura que estes grupos Tupi e Guarani procedem da região dos rios Paraná e Paraguai, onde hoje é o atual Paraguai, cujos descendentes, depois de diversas migrações, vieram a constituir os grupos que os europeus encontraram no período da invasão. Segundo o autor, em época pré-colombiana, os proto-Tupi dirigiram-se para o oriente, atravessaram o território que seriam os estados do Paraná e São Paulo, e alcançaram a costa litorânea. E, pelo litoral, com o correr do tempo, os assim chamados proto-Tupi teriam se separado em sucessivas levas migratórias com contingentes demográficos mais expressivos formando os atuais grupos linguisticamente distintos acima

³ ANDRADE, O. Manifesto antropófago. In. *Revista de antropofagia*. n. 1, São Paulo, 1928, p. 03.

⁴ De acordo com Graciela Chamorro (2008) foi Karl Von Den Steinen quem criou o termo “tupi-guarani”, cujo objetivo era usá-lo para designar a língua falada pelos povos de origem Tupi e Guarani. Contudo, o linguista Arion Dall’igna Rodrigues (1963) ressalta que, desde o final do século XIX, a utilização indiferenciada dos termos “tupi” e “guarani”, em âmbito acadêmico na expressão “família linguística tupi-guarani” deve ser questionada. Na atualidade, segundo Araújo (2002), o termo “tupi-guarani” designa 41 línguas catalogadas, sendo muitas já mortas. No Brasil há 28 línguas da família “tupi-guarani”. Considera-se que o tronco Tupi é formado por dez famílias linguísticas – Arikém, Aweti, Juruna, Mawé, Monde, Munduruku, Puruborá, Ramarama, Tupi-Guarani e Tupari.

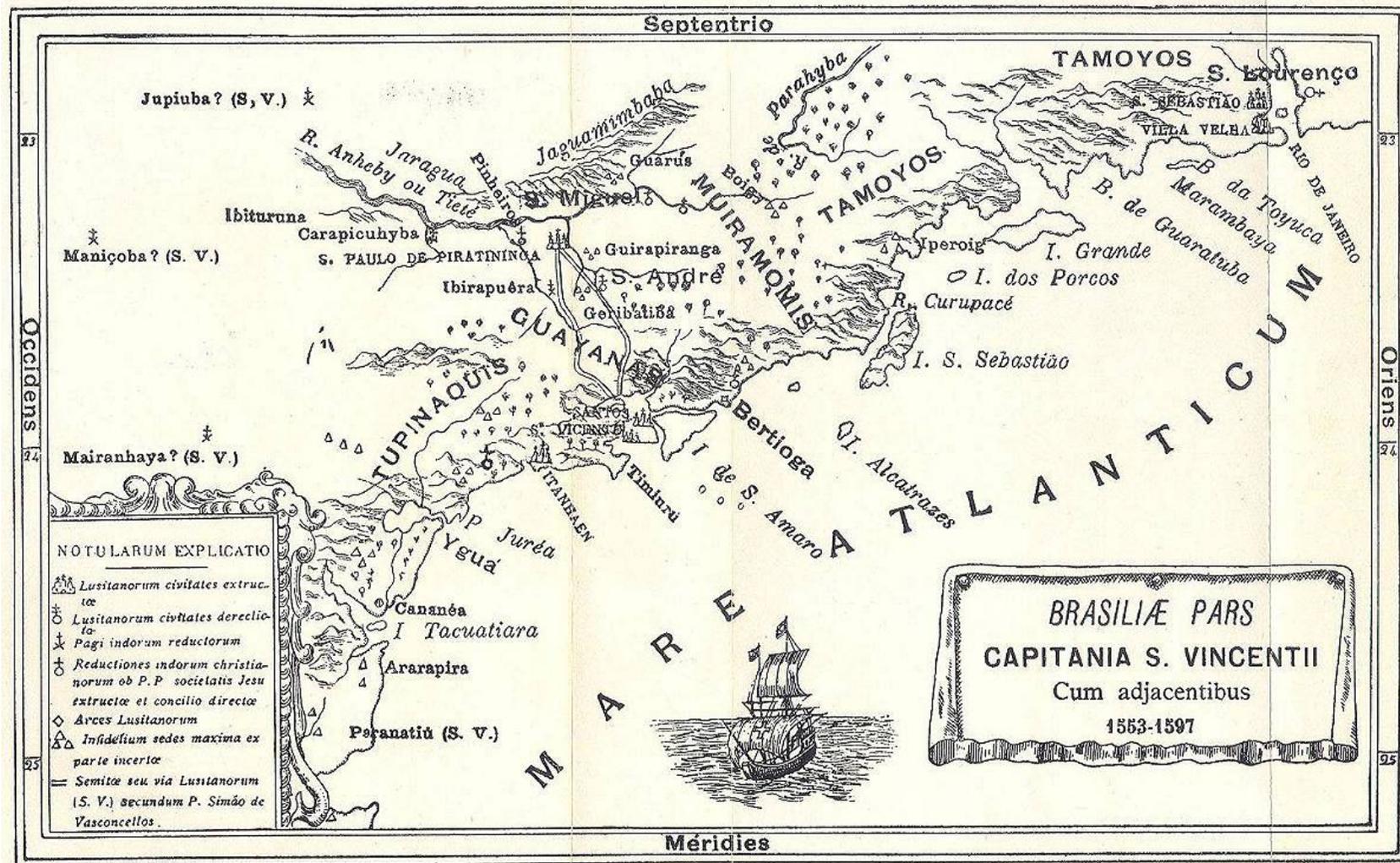
⁵ Os autores que consultei foram de Staden ([1557] 2011), Jean de Léry ([1578] 2007), Gandavo ([1576] 2004), Antonio Ruiz de Montoya (1892] 1985) e Fernão Cardim ([1625] 1925).

designados. Quanto os proto-Guarani, componentes deste quadro mais amplo, teriam se deslocado desde a bacia dos rios Paraná-Paraguai, seguindo os rumos sul e sudeste até alcançar o extremo sul do atual estado de São Paulo.

Doravante, Fausto (1992) também compartilha dessa hipótese relativa aos deslocamentos promovidos pelos grupos Tupi e Guarani, grupos estes homogêneos em termos culturais e linguístico. Assim, com base nos textos quinhentistas e seiscentistas, o autor evidencia que os Tupi e Guarani distribuíam-se da seguinte maneira:

[...] de sul para norte teríamos os Carijó (Guarani), entre a Lagoa dos Patos e Cananeia; os Tupiniquim daí até Bertioga – incluindo o planalto paulista; os Tupinambá (também chamados de Tamoio) do norte de São Paulo até Cabo Frio, dominando inclusive o vale do Paraíba; os Termiminó, em áreas da baía de Guanabara. Entre o Espírito Santo e o sul da Bahia aparecem novamente os Tupiniquim; mais ao norte, os Tupinambá, que dominam o recôncavo baiano e se estendem daí até a foz do São Francisco – em cujo o sertão vivem os Tupinaé. [...] No início do século XVII, os cronistas encontraram os Tupinambá no Maranhão, no Pará e ilha de Tupinarama, no médio Amazonas (FAUSTO, 1992, p. 383).

A despeito de tudo isso, os estudos arqueológicos de Brochado, considerados por Julio Cesar Melatti (2016) em sua pesquisa sobre áreas etnográficas no continente americano, apontam que a dispersão estaria mais ao norte, desde o baixo Madeira até a Ilha de Marajó. E, aqueles que dariam origem aos Guarani teriam subido o Madeira e, depois, descido pela bacia do Paraná, enquanto os Tupinambá, nome que ele estende a todos os antigos Tupi do litoral, teriam se expandido pela costa brasileira desde a ilha do Marajó até o litoral de São Paulo. Francisco Noelli (1994), por sua vez, afirma que a expansão Guarani teria seguido do Norte para o Sul, desde a Amazônia até a foz do Prata, pelos cursos dos rios Paraná, Paraguai e Uruguai; e os Tupi teriam vindo desde a foz do Amazonas, seguido pelo litoral ao sul até São Paulo, e penetrado pelo interior do continente pelos rios que desaguam no Atlântico.



CAPITANIA DE S. VICENTE — Com as quatro villas: S. Vicente, Itanhaen, Santos, S. Paulo e aldeamentos indígenas, sob a catechese dos P.P. Jesuitas — 1552 - 1597.
Mapa 1: Capitania de São Vicente e adjacências, com indicação dos povos indígenas da região (1553-1597). **Fonte:** Calixto (1927).

Entretanto, além dos grupos Tupi e Guarani, Melatti (2016) lembra que os europeus também encontraram outros povos indígenas que os grupos de língua tupi-guarani denominavam como Tapuia (Aimorés, Goitacazes, tremembés, Guaná etc.), os indígenas de tronco linguístico Macro-Jê.

E embora Fausto (1992) destaque a homogeneidade cultural entre os Tupi e Guarani, o estudo de Carlos Drumond (1946) sobre o uso da partícula *háb.a* da língua tupi-guarani indica diferenças fonéticas entre as línguas dos Tupi e Guarani. O autor ressalta que alguns vocábulos – como no caso, o *h* – e que eram aspirados pelos Guarani da região do Paraguai não eram encontrados entre os Tupi do litoral brasileiro, além disso,

Montoya já percebera o fenômeno em estudo, ao escrever: “La *H* y la *C* se suelen usar una por otra”. Registrando o verbo “salir”, o mesmo autor anota: *Hê*. Salida 1. *cê*. *Ahê*, yo a salir, *cêmbára*, *hembára*, *hembába*. Na página 16 da salgo, *aunque no se usa en muchas partes, sino acê, guicêma*, mesma obra encontra-se: “*açoçè*. 1, *aocè*. *Icoçè*. *locè*. Posposicion, los mismo que supra, sobrepujar, y abundancia”. (DRUMOND, 1946, p. 16).

E, mais adiante, Drumond (1946, p. 18) também declara que,

O estudo dos fonemas representados por *h* e *s* (*ç*, *c*) adquire aspectos mais interessantes quando feito em relação a alguns dialetos do tupi-guarani, falados atualmente. Assim é, tendo-se em vista que tribos radicadas no norte do Brasil central apresentam as mesmas peculiaridades fonéticas do tupi-guarani das regiões paraguaias, enquanto grupos que pela sua posição geográfica deveriam estar ligados às tribos destas últimas regiões, se acham acordes com os tupis litorâneos.

Drumond (1946, p. 20) ainda observa a importância da ocorrência de tal fenômeno fonético para os estudos etnológicos, uma vez que ele envolve a questão da localização “[...] do habitat primitivo dos tupi-guarani e o problema das migrações destes índios”. O mesmo autor destaca que se pode “[...] repartir essa grande família linguística em grupos bem definidos, ligados entre si por peculiaridades linguísticas e culturais bem características”.

Mas, ao longo do processo colonial, muitos desses indígenas sucumbiram às guerras, ao trabalho escravo e às epidemias. E aqueles que sobreviveram,

miscigenaram-se⁶ com outros povos ameríndios, negros e brancos e passaram a ser referidos como “índios mansos”, “aldeados”, “administrados”, “mestiços” ou chamados de caboclos, caiçaras, praieiros ou tabacudos. Conforme Antonio Candido (1975), essa população mestiça foi se deslocando pelo território e, concomitantemente, estabelecendo diferenças socioculturais de acordo com o tipo de exploração econômica e as particularidades ambientais das regiões. Com isso, veio a se formar um conjunto de culturas como, por exemplo, a caipira e a caiçara. Alguns autores, como Pierson & Teixeira (1947), Noffs (1988) e Silva (2004) preferem considerar que a cultura caiçara faz parte da caipira. Por outro lado, Luchiari (1997) discorda desse ponto de vista e alega que cada uma delas possui uma identidade própria.

No entanto, há outro significado para o termo caiçara. Segundo Eurípedes Simões de Paula (1934), a denominação caiçara refere-se “aquele que mora atrás da cerca”, e era uma forma depreciativa pela qual os indígenas denominavam aqueles que viviam em aldeamentos.

No caso desses grupos que viviam em Itanhaém e arredores, de acordo com as informações de Simão e Goldman (1958), o termo “caiçara”, até a primeira metade do século XX, não era conhecido na região itanhaense. Certa parcela da população era simplesmente identificada pelos termos “tabacudo” e “praiano”. Os primeiros viviam mais no interior do continente e dominavam a pesca de rio, já os segundos viviam próximos à orla marítima e tinham certas noções em técnicas de pesca costeira. Sobre os “tabacudos”, o geógrafo Araújo Filho (1949, p.18) faz as seguintes considerações:

[...] há ainda, na zona, às margens dos rios que formam a bacia do Itanhaém, um tipo mestiço interessante, meio-caiçara, meio pirangueiro⁷ e que é chamado de *tabacudo*. Vivendo à beira dos cursos d’água, mas rente à floresta, vale-se mais da caça que da pesca. Habita toscas choças de ramagens, às vezes construídas sobre estacas; possui sua piroga, com a qual via tirar nos alagados e brejais a matéria prima para sua mais importante indústria, a do fabrico de esteiras de taboa, extrai também o palmito e fabrica remos, gamelas etc.

A propósito, a etnografia de Amanda Danaga (2016) sobre os Tupi Guarani da TI Renascença revela que os parentes desses indígenas, da TI Piaçaguera, eram

⁶ Caio Prado Jr. (2011, p. 100), em *Formação do Brasil contemporâneo: Colônia*, assinala que a mestiçagem “[...] permitiu a perpetuação do sangue indígena”.

⁷ Segundo Araújo (1949), este termo designa o homem que habita as margens de um rio e é o mesmo que piracuara.

identificados pela população local não indígena como praieiros. Nesse estudo, a antropóloga traz a fala do indígena Awá, que declara que seu pai:

Era mestiço, e era Tupi que misturou e falava que era praiano, como a Dona Alice lá de Piaçaguera [...] Ali em Piaçaguera, antigamente, mamãe falava que era praieiro, que fica ali, quando eles paravam lá, os caiçaras que faziam farinha, farinha branca, aí eles ficaram ali (DANAGA, 2016, p. 50).

E, numa das minhas estadias na TI Piaçaguera, enquanto tomava café com alguns dos indígenas da aldeia Tabaçu Rekó Ypy, a professora Itamirim contou-me que a supracitada Dona Alice, que até então acreditava ser uma praieira, descobriu-se indígena ao tomar conhecimento do parentesco que tinha com algumas das famílias indígenas que retomaram àquelas terras.

Um dado importante é que o chamado caiçara da região de Itanhaém, devido às condições fisiográficas do local, era mais lavrador do que pescador. De acordo com Araújo Filho (1948), isto se deve à configuração espacial dessa parte do litoral paulista – com serras afastadas; a presença de grandes planícies sedimentares; a existência de praias retilíneas, mais extensas e um mar aberto de águas turvas e com uma arrebentação constante.

No caso dos grupos Tupi, por exemplo, foram tenazmente banidos e, depois de considerados extintos, apenas lembrados nos livros didáticos de história, na prosa e poesia indianista, bem como nas artes plásticas. Isto, como demonstrarei mais adiante, é o resultado de um processo pelo qual se pretendia apagar a presença dos indígenas da história do Brasil. Como bem observa John Monteiro (1992a, p. 151), a história colonial paulista é inseparável da história do trabalho indígena na região, “[...] já que todos os aspectos da evolução da Capitania nos seus primeiros dois séculos estavam vinculados de maneira fundamental à expropriação, exploração e destruição de populações indígenas”.

Mas a literatura etnológica, particularmente aquela produzida a partir da segunda metade do séc. XX, expressa a existência de três subgrupos Guarani vivendo no Brasil – a saber, os Mbya, Nhandeva e Kaiowá⁸ –, cuja base de tais denominações se assenta nas diferenças culturais e dialetais. Afora os citados termos designativos, existem outras alcunhas atribuídas por estes indígenas falantes da língua tupi-guarani em diferentes

⁸ Embora haja outros etnônimos que vivem em outros países (Argentina, Bolívia, Paraguai e Uruguai) (LADEIRA, 2007).

momentos temporais e espaciais. Assim, os Nhandeva se chamavam Apapokuva, Tañygua, Xiripá e Avá-Guarani; enquanto os Mbya designavam-se como Kaiwá, Tambeopé, Aputeré e Baticolas; e os Kaiowá, que, por sua vez, referiam-se como Teiu, Tempekuá e Kaiwá (SCHADEN, 1974; LARAIA, 1986; NIMUENDAJU, 1987; MELIÀ, 1987; LADEIRA, 2007).



Figura 1: Mapa das atuais Terras dos Guarani na América do Sul. **Fonte:** Guarani Digital.

Mas dos três subgrupos Guarani, o que chama atenção é o caso dos indígenas que, até então, eram denominados Nhandeva. Isto porque, na contemporaneidade, os habitantes de algumas aldeias do Vale do Ribeira, litoral e interior do estado de São Paulo preferem o Tupi ou Tupi Guarani como termo designativo, pelo fato de que o etnônimo em tela expressa uma origem que se sedimenta nos casamentos entre as parentelas dos grupos Tupi e Guarani que entraram em contato ao longo da história (CARVALHO, 2006; LADEIRA, 2007; MACEDO, 2007; MAINARDI, 2010; DANAGA, 2011, ALMEIDA, 2011). Portanto, os Tupi Guarani declaram-se “índios misturados”.

Desse modo, esses indígenas não reconhecem a palavra “nhandeva” como uma categoria identitária. Segundo Nimuendaju (1989), o termo em questão é comumente

usado para incluir um indivíduo no ato de um diálogo. Em contrapartida, o termo *oréva* indica a pessoa de quem se fala como pertencente a outro grupo étnico.

Os Tupi e Tupi Guarani das aldeias em que estive procuravam enfatizar que língua falada por eles difere da Guarani Mbya. Sobre isso, há um estudo linguístico de Consuelo P. G. Costa (2003, p. 07-08) sobre a língua dos indígenas do litoral paulista o qual demonstra que

Ao grupo Nhandewa (também chamado de *Avá-Katú-Été*) pertencem aos Nhandewa-Guarani de São Paulo e norte do Paraná, grupo que se considera uma unidade étnica e dialetal. Distinguem-se, linguística e culturalmente, dos grupos falantes dos dialetos ‘principais’ do Guarani do Brasil (Mbyá, Kaiowá, Ivanhaém); são igualmente distintos de outros grupos Nhandewa de outras regiões do Brasil, como os que habitam a região do rio Ocoí e Rio das Cobras (PR) e rio Iguatemi (MS), de onde partiram, há quase dois séculos [...]

Assim, os grupos Nhandewa-Guarani paulista-paranaenses podem ser considerados um subgrupo étnico dos Guarani chamados Nhandewa. Muitas vezes usam a auto-denominação “Tupi-Guarani”, são aproximadamente 570 pessoas, habitando 6 aldeias [a autora menciona as aldeias Bananal (SP), Piaçaguera (SP), Itariri (SP), Araribá (SP), Pinhalzinho (PR) e Laranjinha (PR)].

Ao atestarem-se como descendentes dos grupos Tupi e Guarani, os Tupi e Tupi Guarani expressam uma continuidade histórica que resistiu aos projetos engendrados pelo Estado – seja, em um primeiro momento, o português e, posteriormente, o brasileiro – e pela Igreja Católica que visavam incorporá-los a qualquer custo ao conjunto da população colonial/nacional e, com isso, se apropriariam de suas terras. Portanto, esses indígenas colocam em xeque as projeções negativas que políticos, religiosos e pesquisadores, ao longo dos 520 anos de contato, vaticinavam sobre o futuro dos povos indígenas: seja através do extermínio ou da diluição/apagamento causados pela miscigenação/mestiçagem ou aculturação.

A então política promovida por esses indígenas insere-se num fenômeno social de maior abrangência, onde a identidade étnica evidencia o ressurgimento de muitos grupos ameríndios desde o período da redemocratização do país. Como expressa Maria R. C. Almeida (2009, p. 208), esses grupos indígenas “[...] reconstróem suas próprias histórias e identidades, ao mesmo tempo em que influenciam mudanças em nossa historiografia”.

Sem embargo, as lutas identitárias promovidas pelos Tupi e Tupi Guarani também ascenderam com processos de retomada e reconhecimento de suas terras tradicionais, as quais, no decorrer do tempo, foram-lhes esbulhadas e aforadas de modo recorrente, em distintos momentos históricos, seja durante o período colonial/imperial, com os referidos Plano das Aldeias e o Diretório Geral de Índios, seja durante o republicano, com as remoções forçadas, com o retalhamento territorial e o confinamento da população em áreas exíguas, além do engajamento compulsório de força de trabalho, promovidos pelo SPI e FUNAI. Como observa Robson Rodrigues (2015, p. 99), o sistema capitalista avançou em quase toda parte das antigas terras dos Guarani, “[...] deixando-lhes pouca ou nenhuma opção de vida e de movimento relacionado com sua forma étnica”. E lembrando o argumento de Dominique Gallois (2004) sobre o fato de que muitos dos povos indígenas foram obrigados a se refugiarem em áreas que não correspondem à sua localização histórica, nem à extensão territorial ocupada antes da dizimação gerada pelas frentes de colonização.

Mas as fontes escritas e orais, com os quais trabalhei para este estudo, indicam que esse processo não foi aceito de forma passiva pelos antepassados dos Tupi e Tupi Guarani. Afinal, a história desses indígenas exhibe, em vários momentos, as dificuldades que os agentes religiosos e seculares tiveram em colocar em prática os seus projetos. Em suma, o que quero dizer é que os grupos Tupi e Guarani não se contiveram às restrições, nem às fatalidades impostas às próprias formas de mobilidade espacial, representadas/emblematizadas tanto pela persistência secular das práticas de desterro quanto pela reincidência desastrosa dos projetos que visavam assentá-los em espaços específicos (aldeamentos e postos indígenas).

O que se tem aqui é a continuidade de uma territorialidade ameríndia que vem se reformulando no decorrer da história de contato entre indígenas e não-indígenas. Nesse caso, a disposição espacial dos grupos Tupi e Guarani demonstra um antigo movimento permanente desses indígenas sob os seus territórios. Como afirma Lisbôa (2020, p.12), apesar de atualmente o território desses indígenas ser fragmentado por rodovias, ferrovias, barragens e áreas urbanas, além das fronteiras nacionais, “[...] o desenho cartográfico de sua ocupação territorial reflete, descontinuamente, a ocupação descrita por documentos quinhentistas e seiscentistas, também informada por descobertas arqueológicas, a respeito da fixação de localidades e de sua mobilidade continental”.

Pois, compartilhando das observações de Fausto (1992, p. 381), as crônicas deixam entrever uma “[...] inegável ‘ar de familiaridade’ com os grupos Tupi

contemporâneos” e “[...] a continuidade que sugerimos existir [é] de uma relação específica entre estrutura e evento”.

Diante das evidências apresentadas pelo conjunto dos dados pesquisados, cabe nuançar o instrumental conceitual que permite informar o seu entendimento e questionamento no curso dos debates historiográficos e etnológicos contemporâneos, a começar pelos conceitos de territorialidade e territorialização que fundamentam o presente estudo. Para isso, eu recorro aos seguintes autores: João Pacheco de Oliveira (1998), Alfredo W. B. de Almeida (2004), Denise Maldini (2008) e Paul Little (2018).

A territorialidade, segundo Para Paul Little (2018, p. 3-4), é “[...] o esforço coletivo de um grupo social para ocupar, usar, controlar e se identificar com uma parcela específica de seu ambiente biofísico, convertendo-se assim em seu ‘território’”. Nesse sentido, o território surge “[...] diretamente das condutas de territorialidade de um grupo social [e] qualquer território é um produto histórico de processos sociais e políticos”. O autor ainda destaca que a territorialidade, por ter uma multiplicidade de expressões, produz um leque muito amplo de tipos de territórios, cada um com suas particularidades socioculturais. Desse modo, “[...] a análise antropológica da territorialidade também precisa de abordagens etnográficas para entender as formas específicas dessa diversidade de territórios”.

E Alfredo W. B. de Almeida (2004, p. 28), ao tratar sobre os povos amazônicos, observa que existem diferentes processos de territorialização onde cada qual possui “[...] uma expressão identitária, traduzida por extensões territoriais de pertencimento”. Já Pacheco de Oliveira (1998), o conceito de “territorialização” é definido como um processo de reorganização social que implica:

[...] 1) a criação de uma nova unidade sociocultural mediante o estabelecimento de uma identidade étnica diferenciadora; 2) a constituição de um mecanismo político especializados; 3) a redefinição do controle social sobre os recursos ambientais; 4) a reelaboração da cultura e da relação com o passado.

[...] vêm se transformando em uma coletividade organizada, formulando uma identidade própria, instituindo mecanismos de tomada de decisão e de representação, e reestruturando as suas formas culturais (inclusive as que o relacionam com o meio ambiente e com o universo religioso) [...] As afinidades culturais e linguísticas, bem como os vínculos afetivos e históricos porventura existentes entre os membros dessa unidade político-administrativa (arbitrária e circunstancial) serão retrabalhados pelos próprios sujeitos em um contexto histórico determinado e contrastados com características atribuídas aos membros de outras unidades, deflagrando um processo

de reorganização sociocultural de amplas proporções (PACHECO DE OLIVEIRA, 1998, p. 54, 55, 56).

Denise Maldí (1998, p. 02), por sua vez, considera que o conceito de territorialidade nada mais é do que uma categoria enraizada em representações ocidentais sobre as sociedades indígenas. Nesse sentido, a autora considera que a territorialidade é “[...] um campo privilegiado para reflexão antropológica, na medida em que contribui para a compreensão da formulação histórica e cultural da alteridade”.

A autora ainda atenta para o aspecto histórico que transcorre no conceito de territorialidade (MALDI, 1997, 1998). Neste caso, ao longo da história de contato entre indígenas e não-indígenas, o espaço dos indígenas foi percebido pelos não-indígenas de diferentes maneiras:

A concepção de fronteira indígena no período colonial oscilou entre dois aspectos absolutamente contraditórios: por um lado, o reconhecimento da existência da fronteira como limite territorial enquanto uma característica dos povos nativos, a partir do movimento expansionista, a negação total da existência da fronteira indígena. Mesmo durante o expansionismo, essa negação foi muitas vezes contradita, quando isto interessava especialmente o projeto colonizador, ou seja, quando os índios eram guardas da fronteira lusitana e, por isso, tratados como confederados ou nações e, nesses casos, povos com territórios e fronteiras. [...]

No discurso oficial do século XIX sobre a questão indígena a visão de espaço é ainda de imensidão, no sentido de que o índio é por excelência *errante e nômade*. O nomadismo sempre foi visto como característico da barbárie e o oposto ao sedentarismo, sendo este último condição indispensável para a civilização. [...] A política indigenista oitocentista, sobretudo do período do Império, reflete claramente esta ideologia do espaço reducionista, concentrado. [...] A ideia de territorialidade [na República, isto é, a partir do Serviço de Proteção ao Índio] pressupunha basicamente a transformação de índios em lavradores, não necessariamente divididos em coletividades, mas em famílias que deveriam receber pequenas porções de terras. Civilizar significava reduzir espaços. [...] Na segunda metade deste século a definição de terras indígenas passa por um processo mais intenso e crítico, no bojo das novas frentes colonizadoras, sobretudo na Amazônia Legal. A antropologia exerceu um papel definitivo nesse processo, constituindo-se numa fonte de informações e de geração de critérios relativos para a definição das terras indígenas, baseados em análises socioculturais que acabaram também por exercer uma influência definitiva na legislação e, por conseguinte, no papel do Estado (MALDI, 1998, p. 09, 10).

Compreendo que este resumo que Maldí (1997, 1998) traz acerca do processo histórico referente ao conceito de territorialidade, o que implica uma ressonância entre a

representação que a sociedade faz de si mesma e do Outro, ou seja, como ela define a territorialidade e como e com quem define as suas fronteiras, pode ser entendido como uma prévia do que o leitor encontrará nas páginas deste presente estudo sobre os distintos períodos pelos quais passaram os Tupi, Guarani e Tupi Guarani ao longo da história de contato com os não-indígenas.

Isto posto, a territorialidade dos grupos Guarani – incluindo os Tupi –, segundo Ladeira (2001), se expressa pela categoria *tekoá*, que pode ser compreendida pelos lugares onde podem reproduzir os seus modos de vida, denominado por eles como *tekó*. Assim, para fundar uma aldeia, esses indígenas embasam-se em preceitos míticos e cosmológicos, além de elementos da fauna e flora típicos da Mata Atlântica, formações rochosas e ruínas de edificações antigas.

Os pontos de parada e pelos *tekoa* que interagem entre si – isto através de relações sociais, políticas e de parentesco, o que implica numa constante circulação – estão entre as mais marcantes características da territorialidade desses indígenas. Ademais, um *tekoa* também é formado por um conjunto de parentes de uma família extensa (matriarcal ou patriarcal) que têm como referencial uma personalidade de prestígio E, ainda lembrando, é através dessa categoria própria que os Guarani afirmam o território pelo qual eles expressam sua cultura, seus costumes e onde é possível realizar o seu modo de ser, o *tekó*. (MELIÀ, 1990; LADEIRA, 1992, 2007). Desse modo, as atuais aldeias estão interligadas por redes de parentesco e de reciprocidades que se inscrevem efetivamente no espaço geográfico. Neste sentido, é perceptível a relação entre territorialidade e identidades dos Tupi e Tupi Guarani. Pois,

[...] para os Guarani, a noção de território está associada à noção de mundo e, portanto, vinculada a um espaço geográfico onde desenvolvem relações que define um modo de ser, um modo de vida. Assim, se o conceito de território implica limites físicos (permanentes ou temporários), o espaço, como categoria, pressupõe outros limites definidos por princípios éticos e valores que condizem com a visão de mundo dos homens e de suas sociedades (LADEIRA, 2001, p. 109).

E, como ensina George Balandier (1993, p. 109),

Uma análise das sociedades colonizadas não pode esquecer as suas condições específicas, elas revelam não somente, como perceberem alguns antropólogos, os processos de adaptação e de recusa, as condutas inovadoras nascidas da destruição dos modelos sociais tradicionais, mas também manifestam os “pontos de resistência” das sociedades colonizadas.

Mas estas observações não devem ser isoladas do seu contexto político e muito menos do social. Afinal, é imprescindível que se tenha em consideração o papel que sucessivas políticas públicas de caráter indigenistas exerceram sobre a territorialidade dos povos indígenas, especialmente no que é relativo às práticas de expropriação territorial e o encerramento dessa população em áreas delimitadas – sejam missões, aldeamentos ou postos indígenas. E ainda não posso omitir o fato que muitas dessas políticas também estiveram engajadas à exploração compulsório da força de trabalho indígena.

Notadamente, é por esta razão que este estudo também versa às sucessivas políticas indigenistas, principalmente no que tange os setores da sociedade que exercem forte influência na elaboração dessas políticas públicas no Brasil. Pois, como avalia Laura Nader (1972, p. 284) em seu clássico artigo⁹, é preciso que os antropólogos desenvolvam etnografias referentes às elites, grupos prestigiados ou que detenham algum poder. Isto porque “[...] a qualidade de vida e nossas próprias vidas podem depender de até que ponto os cidadãos entendem aqueles que moldam as atitudes e realmente controlam as estruturas institucionais”.¹⁰

Portanto, o que se tem aqui é o resultado de um trabalho que empreendi junto às aldeias, acervos, arquivos e bibliotecas com o intuito de compreender o processo de territorialidade e territorialização que os antigos grupos Tupi e Guarani, bem como os seus descendentes Tupi e Tupi Guarani, passaram ao longo da história com os não-indígenas e suas agências – missionários/Diretórios Geral de Índios-aldeamentos, SPI/FUNAI-postos indígenas –, abrangendo cinco séculos de história indígena e do indigenismo brasileiro.

Algumas palavras sobre a pesquisa

Para este estudo, que almeja reunir e compreender os fragmentos da história indígena e do indigenismo brasileiro, optei em seguir os pressupostos teóricos de uma antropologia histórica que, segundo Marshall Sahlins (2007, p. 501, 502), pode ser entendida como uma síntese da “[...] experiência de campo de uma comunidade através de uma

⁹ Refiro-me ao texto *Up the anthropologist: perspective gained from studying up*.

¹⁰ “[...] for the quality of live and our lives themselves may depend upon the extent to which citizens understand those who shape attitudes and actually control institucional structures” (NADER, 1972, p. 284).

investigação de seu passado”. O autor ainda destaca que pesquisadores como Barney Cohn, Jean & John Comaroff e Terry Turner argumentavam que uma etnografia “[...] que incorpora o tempo e a transformação constrói uma forma distinta de se conhecer o objeto antropológico, com a possibilidade de mudar o modo como é pensado a cultura.”

Aliás, Jean e John Comaroff (2010, p. 38) ponderam que a antropologia histórica visa “[...] explorar os processos que constituem e transformam os mundos particulares – processos que dão forma, reciprocamente, aos sujeitos e aos contextos, que permitem que certas coisas sejam ditas e feitas”. Portanto, são estas as definições que norteiam o presente trabalho. E, como observam Pacheco de Oliveira e Pablo Quintero (2020, p. 16, 17),

Ao falar em antropologia histórica, estamos apenas sinalizando um amplo esforço de superação, que se baseia no exame concreto das práticas de pesquisa, nos seus produtos e implicações. Nesse movimento impõem-se duas marcas cruciais – chamar a atenção, primeiro, para a importância do poder na constituição dos fatos e dinâmicas sociais e, segundo, para a inter-relação entre pesquisador/a e pesquisado/a no processo de conhecimento.

Nesse sentido, a antropologia histórica, tal como pensada por diversos autoras/es, configura-se como um campo de estudos aberto a novos temas, métodos de investigação e protocolos de conhecimento. No caso específico dos povos indígenas, tal abordagem pretende contribuir para a visibilização e protagonismo desses povos como atores políticos e sociais dentro de situações históricas específicas, um movimento analítico no qual a consideração da cultura não implica o abandono da historicidade nem a omissão da reflexividade. Esse modo de pesquisa sobre – e com! – os povos indígenas acarreta o duplo movimento epistemológico de considerar o passado como um problema etnográfico ao mesmo tempo que analisa o presente como um problema histórico (COMAROFF; COMAROFF, 1992).

E, segundo Brian K. Axel (2002), a antropologia histórica é frequentemente definida como forma de produção de conhecimento que se baseia no intercâmbio de métodos e teorias entre história e antropologia. Desse modo, ela pode ser entendida como uma forma de intercâmbio disciplinar.

Isto posto, entendo que, com a antropologia histórica, poder-se-á compreender a história indígena e do indigenismo no Brasil. Lembrando as palavras de Carlo Ginzburg (1991), o interesse da antropologia pela história indígena decorre quando os pesquisadores desse campo do conhecimento científico, ao perceberem que os ameríndios não eram imutáveis e tampouco estáticos, passaram a se interessar pelos

processos de mudança social que ocorriam em tais sociedades. E, como afirma Lévi-Strauss (2008, p. 37), ao lançar sua proposta de diálogo entre antropólogos e historiadores, a etnologia não deve “[...] permanecer indiferente aos processos históricos e às expressões mais conscientes dos fenômenos sociais”. E como afirma Georges Balandier (1969, p. 214, 215):

Si las sociedades llamadas segmentarias están dentro de la Historia por su movimiento de composición y decomposición sucesivas, por las modificaciones de sus sistemas religiosos, por su apertura (libre o obligada) a los aportes exteriores [...] el cometido antropológico no puede evitar un encuentro con la Historia. Ya no puede obrar como si el tiempo histórico de las sociedades tradicionales se acercara al punto cero: el tiempo de la mera repetición.

No contexto brasileiro, Oscar Calavia Sáez (2005) assinala que o interesse dos antropólogos pela história indígena tem início nos anos de 1980, quando o movimento indígena buscava compreender o passado para garantir o futuro. Pois, como salienta Pacheco de Oliveira (1999), a compreensão dos povos indígenas não pode passar sem uma reflexão e uma recuperação crítica de sua dimensão histórica.

Certamente, o livro *História dos Índios no Brasil*, organizado pela prof.^a Manuela Carneiro da Cunha (1992), é um marco para os estudos voltados à história indígena e do indigenismo do Brasil. E não há dúvida que estes e outros estudos têm como marco inicial os anos de 1970, onde pesquisadores destas duas ciências lançaram as bases de uma reflexão acerca do ponto de vista daqueles sujeitos marginalizados, sendo estes até então considerados pertencentes às sociedades denominadas como sem história.

Aliás, a contribuição de Carneiro da Cunha (1992, p.18-19) para história indígena também se faz presente quando esta autora argumenta que

A percepção de uma política e de consciência histórica em que os índios são sujeitos e não apenas vítimas, só é nova eventualmente para nós. Para os índios, ela parece ser costumeira. É significativo que dois eventos fundamentais – a gênese do homem branco e a iniciativa do contato – sejam frequentemente aprendidos nas sociedades indígenas como o produto de sua própria ação ou vontade. [...]
O que isto indica é que as sociedades indígenas pensaram o que lhes acontecia em seus próprios termos, reconstruíram uma história do mundo em que elas pensavam e em que suas escolhas tinham consequências.

Logo, são representativos os estudos desenvolvidos por historiadores e antropólogos como Florestan Fernandes (1963, 2006), Stauffer (1959), Tidei de Lima (1978), Chaim (1983), Amoroso (1991), Farage (1991), Lima (1992), Santilli (1994), Monteiro (1994), Vainfas (1995), Pompa (2001), Puntoni (2002), Calavia Sáez (2006), Sposito (2006, 2012), Carlos Fausto (2010), Bicalho (2010), Almeida (2013), entre outros. Nos trabalhos destes autores observa-se a preocupação em demonstrar o protagonismo ameríndio, sendo este perceptível nos mais variados momentos da história de contato interétnico.

E, dentre os autores mencionados, os estudos de Florestan Fernandes (1963, 2006), John Monteiro (1994) e Carlos Fausto (2010) lançam, de forma direta, significativas contribuições para compreensão da história dos Tupi e Guarani.

E mais, estes trabalhos referem-se à “diferença”, que é tratada pela história e antropologia ora como uma questão negativa, a qual se visava estabelecer uma homogeneidade, ora como um modo em que a compreendiam como distintas formas de conceber e expressar o estar no mundo. Considero então que as mudanças teóricas as quais estas ciências passaram nas últimas décadas contribuíram para melhor compreendermos o momento em que se encontram hoje estes povos indígenas.

O estudo em questão é fruto do levantamento de algumas informações que obtive em campo e nos arquivos históricos. A pesquisa de campo abrange a vivência com os Tupi e Tupi Guarani das aldeias Bananal, TI Piaçaguera, TI Itaóca, Aldeia Djayko-aty e Nhandé-porã (Aldeinha) em dois períodos que correspondem: 1) os meses de julho e dezembro de 2013, e de janeiro a março de 2014 – cujos dados que obtive em campo – aqueles que ficaram de fora do texto de minha dissertação –, serviram de subsídios à elaboração da presente tese; 2) e, por fim, os meses referentes a dezembro/fevereiro de 2016 e junho/julho de 2017. Além das visitas de curta duração que fiz em algumas aldeias.

A etnografia tem um importante papel para que esta pesquisa seja realizada. Pois, como salienta Lévi-Strauss (2008, p.376), a etnografia corresponde aos “[...] métodos e técnicas relativos ao trabalho de campo, à classificação, à descrição e à análise de fenômenos culturais particulares.” E Peirano (1995) sustenta que a etnografia não é mera coleta de dados, mas um procedimento com implicações teóricas específicas. Afinal, é através do trabalho etnográfico que a teoria antropológica se desenvolve e se sofisticada, uma vez que é neste momento que os conceitos estabelecidos são desafiados

pelo confronto que ocorre entre a teoria, o senso comum que o pesquisador leva para campo e as observações que faz dos nativos.

O trabalho etnográfico se demonstrou eficaz porque permite a interação na vida diária dos meus interlocutores. Segundo Vansina (1973), o saber presente na tradição oral é repassado à medida que situações são apresentadas na vivência diária. Afinal, como indica Price (1983), o conhecimento do passado não deve ser transmitido para qualquer um, uma vez que pode ser usado contra eles. Logo, isto justifica o uso da etnografia para presente estudo.

Quanto aos documentos escritos, consultei acervos públicos e particulares (Museu do Índio, Biblioteca Nacional, Arquivo Público do Estado de São Paulo, Centro de Trabalho Indigenista, Armazém da Memória, Acervo da Assembleia Legislativa de São Paulo, etc.) quanto à vivência com os Tupi e Tupi Guarani – com trabalhos que contribuíram para o desenvolvimento da história indígena e do indigenismo no Brasil. Para Santilli (1994, p.66), “[...] a tarefa da história indígena é buscar decifrar nas entrelinhas, nos silêncios do documento, uma outra lógica cultural, que ali se esconde.” E Price (1983) comenta que uma melhor compreensão da história desses povos nativos pode surgir quando se observa atentamente as interações entre as narrativas orais e os documentos escritos.

Apresentação dos capítulos

Para efeitos de organização, esta tese estrutura-se em quatro capítulos que, em seguida, exponho o resumo de cada um deles:

No primeiro capítulo, apresento a territorialidade e ao processo de territorialização pelo qual os grupos Tupi e Guarani – que, como já mencionei, habitavam a costa sul litorânea e as bacias hidrográficas Tietê e Paraná – foram sobrepujados pelas políticas indigenistas da Coroa portuguesa e, posteriormente, adotada, com algumas modificações, pelo Brasil pós-independência. Para isso, os responsáveis pela condução de tal política, autoridades religiosas e seculares, criaram espaços voltados para concentração, conversão e “civilização” da população indígena que foram denominados de aldeamentos. Portanto, este capítulo abrange o período colonial, que tem como

marco temporal a fundação do aldeamento São João Batista de Peruíbe (séc. XVI) e 1889, ano em que foi proclamada a República no Brasil.

Em seguida, no segundo capítulo, que corresponde os anos de 1889 a 1968, abordo a história da população indígena que vivia na supracitada região. Nesta parte da tese, exponho as idas e vindas dos agentes do SPI em instalar um posto indígena no litoral paulista, bem como as tentativas em confiná-los nesses reduzidos espaços, a constante espoliação de suas terras, os conflitos e o desrespeito aos seus costumes. Além do mais, demonstrarei que, com a política de assimilação e integração do SPI, o Estado brasileiro visava combater qualquer manifestação das identidades indígenas e, por consequência, transformar essa população em reserva de força de trabalho. Consequentemente, este era um dos motivos pelos quais as autoridades locais procuravam garantir a presença do SPI na região costeira e adjacências.

O terceiro capítulo versa sobre a criação da FUNAI, bem como sua política indigenista; a inserção de novas organizações civis indigenistas; e, por fim, as relações entre os indígenas e a FUNAI, que podem ser vistas nas tentativas desta instituição em manter aqueles confinados em determinados espaços, a resistência dos indígenas e a dispersão e formação de novas aldeias na costa litorânea e Vale do Ribeira de São Paulo.

E, por fim, o quarto capítulo trata sobre o processo pelo qual os Tupi e Tupi Guarani constituíram novas aldeias ao final das últimas décadas do século XX e no início do XXI. Nesta parte final do estudo, explanarei sobre os motivos que levaram a formação de algumas das aldeias dos pelos Tupi e Tupi Guarani a partir da aldeia Bananal: Piaçaguera, Itaóca, Djaiko-aty e Nhandé-porã (Aldeinha). Assim, segue-se para os próximos fragmentos da presente história.

Capítulo 1

*No tempo dos aldeamentos paulistas:
territorialidade e territorialização dos grupos Tupi
e Guarani*

E se quisessem ser filhos de Deus, e terem igrejas, e Padres em suas terras, que se haviam de ajuntar, e deixar suas vendas, e suas matanças, por ser ofensa a Deus [...] (RODRIGUES, J., [1605-7] 1940, p. 223).

[...] descemos este mesmo ano, por ocasião também forçosa, mais de mil almas de Tupinambás, que são os principais índios e toda esta costa; e com eles, e por outras partes, vieram muitos Principais, de outras mui populosas nações, uns a pedir Padres para suas terras, outros a oferecer-se a descer para nós, os quais todos imos entrando até haver com que lhes acudir (VIEIRA, A., [1656] 1940, p. 255).

Os aldeamentos São João Batista de Peruíbe, Itariri e o São João Batista da Faxina, assim como outros assentamentos dessa natureza, foram criados com o propósito de reunir os indígenas que viviam numa extensão geográfica que abrangia as bacias dos rios Tietê e Paraná e a costa litorânea de São Paulo, bem como os grupos ameríndios oriundos de regiões como o Mato Grosso¹¹ e de localidades onde hoje estão os países do Cone Sul. Com essa finalidade, o Estado português e, logo depois, o brasileiro visavam desobstruir aquelas terras tradicionalmente ocupadas por esses povos nativos. No capítulo que segue, portanto, procuro traçar um panorama sobre o processo de territorialização em que os grupos Tupi e Guarani foram submetidos ao longo do período colonial e imperial com a política de aldeamento. Sendo assim, o presente capítulo tem como tema a territorialidade e a territorialização dos grupos Tupi e Guarani ao longo dos séculos XVI ao XIX.

Padres e colonos contra os “costumes bárbaros da gentialidade”

Os padres da Companhia de Jesus, quando aportaram nas terras que passariam a ser conhecidas como Brasil, isto em março de 1549, juntamente com a comitiva do fidalgo Tomé de Souza, o Governador-Geral escolhido pelo rei de Portugal, dom João III¹²,

¹¹ Atual estado do Mato Grosso do Sul.

¹² Em 1531, o fidalgo Martim Afonso de Souza, primo de Tomé de Souza, fora incumbido pela Coroa de Portugal de promover uma expedição de povoamento e assim assegurar a posse definitiva dessas terras que estavam dentro dos limites impostos pelo Tratado de Tordesilhas – acordo este firmado por Portugal

estabeleceram as primeiras ações junto aos povos indígenas que contactaram. Essas ações resumiam-se às visitas nas aldeias, o uso de corte de cabelo ao estilo dos nativos e o aprendizado da língua destes últimos¹³. Neste caso, o conhecimento do idioma falado pelos indígenas facilitaria a comunicação, sobretudo na pregação de sermões, isto através dos cânticos, poesias e pequenas peças teatrais (MONTEIRO, 1992; LEITE, 2000). O padre Manoel da Nóbrega ([1549] 1955, p. 20-21), no comando da Companhia de Jesus na colônia americana de Portugal, assim escreveu sobre suas primeiras impressões acerca dos indígenas:

Todos estes [os índios] que tratam commnosco, dizem que querem ser como nós, senão que nom tem com que se cubrão como nós, e este soa inconveniente tem. [...] gente que nenhum conhecimento tem de Deus, nem de ídolos, fazem tudo quanto lhe dizem.

Nas proximidades da Vila de Nossa Senhora da Conceição de Itanhaém, o padre Leonardo Nunes¹⁴ anotou as atividades realizadas por ele e seus irmãos jesuítas nessa região:

Aqui me disseram que no campo, 14 ou 15 léguas d'aqui [de São Vicente] entre os Indios estavam alguma gente christã derramada e passava-se o anno sem ouvirem missa e confessarem e andavam em uma vida de selvagens. Vendo isso, determinei de ir por lá, tanto para dar remedio a estes christãos, como por me ver com estes Gentios, os quaes estão mais apartados dos Christãos do que das outras capitánias. [...] Trabalhei muito com os Christãos que achei derramados naquele logar entre os Indios que se tornassem às Villas entre os christãos, no

e Espanha em 1494, no qual o mundo foi dividido em dois hemisférios, as terras descobertas a oeste da linha pertenceriam à Espanha, enquanto a leste caberiam a Portugal. Assim, competia Martim Afonso de Souza criar e distribuir capitánias e sesmarias, designar cargos como de capitão-mor, governadores, tabeliães e oficiais da Justiça. Mas, com o fracasso das capitánias hereditárias, d. João III, rei de Portugal, estabeleceu, em 1548, o Governo-Geral do Brasil, tendo Salvador como sede político-administrativa. Pela Carta Regia de 7 de janeiro de 1549, a Coroa nomeia o fidalgo Tomé de Souza para o cargo de Governador-Geral. Assim, em março de 1549, chega ao Brasil a comitiva do novo governo. E, dentre os membros dessa comitiva, que contava com mil homens, oriundos das mais variadas profissões e de estratos sociais, estavam os padres da Companhia de Jesus, com a missão de converter os nativos à fé cristã. (MALHEIROS, [1867] 2008; FAUSTO, B. 1996; FERNANDES, 1989, 2006).

¹³ Nesse caso, a língua empregada pelos jesuítas era o *Nheengatu* ou Língua geral, sendo esta por eles criada a partir da língua nativa. Aliás, como forma de controle social, os padres impuseram tal língua em todos os lugares que atuaram entre os séculos XVI e XVIII. Isto porque, como existia uma grande diversidade cultural, o que era visto como um impedimento para os planos de catequese. E, por fim, o *Nheengatu* era a língua comum entre o colonizador e os povos indígenas até o século XVIII (BARROS, BORGES, MEIRA, 1996).

¹⁴ De acordo com a nota de Alfredo do Valle Cabral (1931), o padre Leonardo Nunes, nascido na Vila de São Vicente, bispado de Guarda, foi ordenado em 1548 e, no ano seguinte, veio para o Brasil juntamente com o padre Manoel da Nóbrega, onde esteve em Ilhéus, Porto-Seguro e Espírito Santo, além de São Vicente. A nota ainda revela que Simão de Vasconcellos chamava-o de um “vice-Nóbrega em São Vicente”, isto em reconhecimento ao seu trabalho junto aos indígenas.

qual os achei mui duros. Mas, enfim, acabei com elles que se ajuntassem todos em um logar e fizesse uma ermida e buscassem algum Padre que lhes dissesse missa e os confessasse. [...] Depois disto fomos dar com os Indios ás suas aldêas, que estavam a 4 ou 5 léguas d'ali [...] (Carta de Leonardo Nunes, 24 de agosto de [1550] 1931, p. 61-62).

Quatro anos depois, já instalado na Capitania de São Vicente, o padre Manoel Nóbrega, ao perceber que a prática de conversão da população nativa em suas aldeias não rendia os resultados que se esperava, resolveu suplantiar esse modelo e instaurou uma nova política direcionada no assentamento dos indígenas, ou seja, em estabelecimentos que seriam conhecidos como aldeamentos.

E considerando a qualidade destes gentios, que é ter pouca constância, em deixar os costumes em que são criados, assentamos ir cem leguas daqui a fazer uma casa, e nela recolher os filhos dos gentios e fazer ajuntar muitos indios em uma grande cidade, fazendo viver conforme a razão [...] (NÓBREGA, [1553] 1940, p. 40-41).

A política indigenista em questão ficou conhecida como Plano Civilizador ou Plano das Aldeias. De acordo com Serafim Leite (1954, p. 54), o programa de Nóbrega consistia em:

- ❖ Defender-lhes [os índios] comer carne humana, e guerrear sem licença do Governador;
- ❖ Fazer-lhes ter uma só mulher;
- ❖ Vestirem-se, pois têm muito algodão, ao menos depois de cristãos;
- ❖ Tirar-lhes os feiticeiros;
- ❖ Mantê-los em justiça entre si e para com os cristãos;
- ❖ Fazê-los viver quietos, sem se mudarem para outra parte, se não for para entre os cristãos, tendo terras repartidas que lhes bastem e com estes Padres da Companhia para os doutrinar.

E, assim que o plano de Nóbrega foi posto em prática, não demorou muito para que viessem à tona os efeitos deletérios para os grupos Tupi e Guarani, especialmente no que diz respeito aos seus costumes: a cauinagem, poligamia, guerra, antropofagia e a mobilidade espacial que, para o Padre Antonio Vieira (apud VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 188), eram “[...] ações e costumes bárbaros da gentialidade”. Assim, as próximas páginas versam sobre os três últimos dos citados e o impacto dessa política indigenista no modo de vida indígena. Portanto, começo com a guerra e a antropofagia entre os grupos Tupi.

Em *A função social da guerra na sociedade Tupinambá*, Florestan Fernandes (2006, p. 46, 159), ao seguir numa perspectiva funcionalista para o desenvolvimento de tal estudo, atenta para centralidade da guerra entre os Tupinambá, uma vez que contribuía para “[...] configurar a estrutura social e o seu ritmo de funcionamento [...]” em tal sociedade. E, ainda conforme o autor, eram de hostilidade as relações entre os grupos que não estavam ligadas por laços de parentesco. Por exemplo, entre o Rio de Janeiro-São Vicente os Tupinambá eram inimigos dos “[...] tupiniquim, os tabajaras, os carijós, os guainá, timininó, os karajá, os maracajás e os goitacaz”.

Fernandes (2006) também enumera as explicações dos cronistas quinhentistas e seiscentistas das causas que levam os Tupinambá a guerrear, e confirma que elas não eram uniformes. Neste caso, a guerra era 1) entendida como disputa territorial; 2) como atividade guerreira; 3) como canibalismo real e, enfim, 4) como forma de vingança, sendo esta a mais aceita pelos cronistas. No entanto, após considerar cada um destes pontos, o autor conclui que a vingança não constituía uma explicação exclusiva para guerra, mas sim está estava condicionada pelo

[...] padrão de organização ecológica dos grupos locais e das “constelações ecológicas” por eles compostas, e pela forma de ocupação do meio, que ele implicava, em virtude da competição com outros seres vivos, inclusive humanos, da rudimentalidade do sistema tecnológico e da exaustão periódica dos nichos povoados (FERNANDES, 2006, p. 60).

Nesse sentido, os deslocamentos no espaço promovidos pelos Tupinambá eram divididos em “movimentos de dispersão” e “movimentos rotineiros”, “[...] resultantes da ocupação destrutiva de uma posição biótica determinada”. Além disso, o autor distinguia duas modalidades correspondentes de organização das atividades guerreiras: 1) quando vários grupos locais estão ligados pelo propósito comum de conquista de uma

nova posição na biosfera, “[...] pelas atitudes e sentimentos oriundos da atualização de valores míticos e de ideais mágicos-religiosos tribais, e sujeitos a liderança de uma ou mais personalidades carismáticas (os pajés)”; 2) pode ou não abranger a totalidade dos grupos locais solidários, neste caso, sabe-se que os guerreiros de um mesmo grupo local reúnem-se para realizar expedições punitivas contra grupos hostis, mas também juntavam forças com o intuito de garantir eficiência no ataque aos outros grupos locais solidários (FERNANDES, 2006, p. 76-77).

Por outro lado, os apontamentos de Florestan Fernandes sobre os motivos pelos quais levaram os antigos Tupi a guerrear entre si, em decorrência ao acesso aos recursos naturais, são questionados por Viveiros de Castro, Carneiros da Cunha e, de uma forma indireta, por Pierre Clastres.

No seu livro *Arqueologia da Violência*, Pierre Clastres (2004, p. 166) argumenta que o que impulsiona essas sociedades a guerrear não é a escassez de alimentos, isto porque elas são sociedades da abundância e não da subsistência (sendo este um argumento de Sahlins), uma vez que “[...] permite na realidade uma satisfação total das necessidades materiais da sociedade, ao preço de um tempo reduzido de atividade de produção e de uma baixa intensidade dessa atividade [...]”, mas sim uma questão entre violência e troca. Isto é,

A lógica da concepção relativa a troca conduz assim a uma quase dissolução do fenômeno guerreiro. A guerra, despojada de positividade pela prioridade atribuída à troca, perde toda dimensão institucional: ela não pertence ao não ser da sociedade primitiva, é apenas uma prioridade acidental, casual, acessória, a sociedade primitiva é pensada sem a guerra (CLASTRES, P., 2004, p. 171).

Neste caso, Clastres (2004, p. 170) embasa este seu argumento em um texto de Lévi-Strauss, especialmente quando este último considera que “As trocas comerciais representam guerras potenciais pacificamente resolvidas, e as guerras são o resultado de transações mal-sucedidas” ou, em outro trabalho, ao suprimir o termo “troca comercial” por “trocas”: “Há uma ligação, uma continuidade entre as relações hostis e o fornecimento de prestações recíprocas: as trocas são guerras pacificamente resolvidas, as guerras são o resultado de transações malsucedidas”.

Mas o autor de *Arqueologia da Violência* vai mais além da proposta lévi-straussiano quando considera que a sociedade indígena é o espaço tanto para troca quanto para violência:

De onde provém o erro de Lévi-Strauss? De uma confusão dos planos sociológicos em que funcionam respectivamente a atividade guerreira e a troca. Querer situá-los no mesmo plano é ser levado fatalmente a eliminar um ou outro e assim deformar, multilando-a, a realidade social primitiva. A troca e a guerra devem portanto ser pensadas, não segundo uma continuidade que permitiria passar por graus de uma à outra, mas segundo uma descontinuidade radical que é a única a manifestar a verdade da sociedade primitiva (CLASTRES, P., 2006, p. 172).

Quanto a Viveiros de Castro (1986, p. 87-88), este demonstra para o que seria um ponto frágil na análise de Florestan Fernandes, especialmente quando este último versa a vingança e a antropofagia como mecanismos

[...] restaurativo-recuperativos, de cancelamento da “heteronomia mágica” criada pela morte prévia de um membro do grupo. Essencialmente regressiva, a vingança olha para trás. Por isso, Florestan tem o valor iniciatório da execução do cativo por um efeito derivado do seu significado central, que era [...] o de parte de um sistema de “duplas exéquias”, i. e. de localização do morto do grupo no status de “ancestral”. Assim, apesar de seu insistente esforço de totalização funcional, o autor termina por quebrar ao meio o complexo execução-antropofagia, situando-o como predominantemente funerário, e relegando ao reino das funções derivadas seu papel positivo, a saber, que a morte dos inimigos não só “cancelava” a morte do grupo, mas simultaneamente era a única fonte de acesso dos executores ao status de pessoa plena, adulto-matador.

Em outro texto, Carneiro da Cunha & Viveiros de Castro (2009) apontam que é a vingança que nutre e garante a manutenção dessas guerras. Afinal, a vida social e o destino póstumo dos Tupi se organizavam em torno da vingança, seja o casamento, a chefia, o xamanismo e até mesmo o “profetismo”. Sendo assim, além de motivar um conjunto de ritos organicamente integrados e interdependentes, onde faziam parte a antropofagia e o de renomeação dos guerreiros, a atividade guerreira também se fazia presente no aprendizado dos jovens.

À vista disso, a vingança (e não a antropofagia) seria o fundamento da organização social tupi. O aventureiro germânico Hans Staden ([1557] 2011, p. 153), que, durante oito meses, foi prisioneiro dos Tupinambá que viviam ao norte de Bertioga, comenta que a maior honra para um guerreiro tupinambá seria capturar muitos inimigos e abatê-los e “[...] ele tem tantos nomes quantos inimigos tiver matado, e os mais nobres entre eles são os que têm muitos nomes”.

Mas a vingança só se concretiza de fato quando se arrebenta a cabeça do inimigo por meio de um golpe desferido pelo guerreiro que o capturou, que pode ser durante a batalha ou no ritual antropofágico (CARNEIRO DA CUNHA & VIVEIROS DE CASTRO, 2009).

Logo, o inimigo capturado em batalha é levado para a aldeia e recebido com hostilidade pelas mulheres e crianças que, além de dançar em volta dele, colam penas em seu corpo e raspam-lhe as sobrancelhas. Depois dessa recepção, o prisioneiro passa a ser bem tratado, participa dos festejos, isto até o dia em que ele é executado no terreiro (STADEN [1557], 2011).

Assim, quando decidem o momento em que o guerreiro inimigo irá morrer, as aldeias aliadas são convidadas a participar do grande festim, as mulheres preparam o cauim, o inimigo e a *ibira-pema*. Então, dois dias antes de ser morto, o cativo e os seus captores bebem juntos e, quando terminam, passam o dia descansando. No dia seguinte, antes do amanhecer, o prisioneiro é retirado de sua pequena barraca (que lhe prepararam no local que irá morrer) e levado para o centro do terreiro. Em seguida, atam-lhe a *muçurana* em torno do seu corpo, as mulheres proferem ameaças e, após os discursos dos envolvidos, o guerreiro-algoz mata com um só golpe o guerreiro-cativo. Em seguida, com o inimigo morto, as mulheres iniciam o preparo do corpo para o banquete no qual todos participam. Enquanto isso, o autor do golpe fatal se retira e tem desenhado no próprio corpo com uma nova renomeação (STADEN, [1557] 2011).

Com efeito, é de se notar que esses autores tomaram distintos caminhos para o que tange o significado da guerra para os Tupinambá. Para Fernandes (2006), a guerra ocorre por uma questão de acesso aos recursos ecológicos. Clastres (2006, p. 185) atesta que tal fenômeno social impede a centralização do poder: “Por ser sociedade do múltiplo, a sociedade primitiva não pode ser a sociedade do Um: quanto mais houver dispersão, menos haverá unificação”. E Carneiro da Cunha & Viveiros de Castro (2009, p. 205) compreendem que a guerra, produto da vingança dos Tupinambá contra seus inimigos, subordina a “[...] espacialidade à temporalidade na morfogênese tupinambá, que a memória aparecerá como o meio e o lugar por excelência de efetuação do social”. Pois, como observa Viveiros de Castro (2002, p. 233), a vingança “[...] não era assim um simples fruto do temperamento agressivos índios, de sua incapacidade quase patológica esquecer e perdoar as ofensas passadas, ao contrário, era justamente a instituição que produzia a memória”.

Os trechos que acima sublinhei ainda indicam que o ponto comum dessas pesquisas está na figura do inimigo, sendo este o elemento que proporciona unidade à sociedade tupinambá. Mas, esses autores seguem mais uma vez caminhos diferentes. Pois, para Fernandes (2006), a totalidade, com base entre nós (Tupinambá) e o outro, neste caso os inimigos dos Tupinambá, levanta suas fronteiras territoriais. Enquanto Pierre Clastres (2006, p. 94-103) declara que “Ser um inimigo é estar inscrito numa estrutura social [...]” e a guerra “[...] é, como a troca, uma estrutura dessa sociedade”. E Carneiro da Cunha & Viveiros de Castro (2009, p. 67-75) argumentam que o inimigo teria uma posição estrutural que produz não um movimento do espaço, mas no tempo, ou seja, a vingança tupinambá “[...] fala de forma essencial, do passado e do futuro”

Enfim, compreendo que, de alguma forma, a busca empreendida pelos supracitados autores, acerca da compreensão do significado da guerra na sociedade tupinambá, leva para territorialidade desses indígenas. Pois, se para Fernandes (2006), a constituição territorial dos Tupinambá transparece em aspectos geográficos (disputa por espaços e recursos ecológicos); para Clastres (2006) ela se desenvolve no plano político (a descentralização do poder incide sobre a espacialidade das aldeias); ao passo que, para Carneiro da Cunha & Viveiros de Castro (2009), a noção de território desses indígenas repousa no campo da memória (a espacialidade está subordinada ao tempo). Sendo assim, para efeitos do presente trabalho, entendo que acredito que haja entre eles uma interconexão que pode ser lida a partir da chave “território”.

Mas, sob o contexto colonial, os religiosos e colonos incorporaram as guerras intertribais, uma vez que, combatida a antropofagia, os guerreiros vencidos serviriam como força de trabalho escravo (CARNEIRO DA CUNHA & VIVEIROS DE CASTRO, 2009). Neste caso, segundo Warren Dean (1984), até o séc. XVI, os portugueses negociavam os Tupinambá derrotados e cativados pelos Tupiniquim na região da Capitania de São Vicente. Em consequência, a guerra era contínua entre esses dois grupos. E Celso Furtado (1984) avalia que a Capitania de São Vicente conseguiu subsistir graças à relativa abundância de mão de obra dos indígenas cativos.

Em suma, os luso-brasileiros, portanto, conseguiram “[...] domesticar a guerra dos índios, retirando-lhe o caráter de fundamento e finalidade social para transformá-la em meios para seus próprios fins” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 245-6).

Entretanto, em decorrência da avidez pela exploração da mão de obra indígena, os colonos luso-brasileiros criaram as chamadas “bandeiras”. Estas eram expedições armadas e organizadas pelos paulistas que, entre os séculos XVI e XVIII, chegaram a

penetrar o interior do continente, que era então chamado de “sertão”. Ademais, a denominação “bandeirante” só foi difundida no séc. XVIII, isto pelo fato de que os membros destas expedições eram antes denominados de “gente de São Paulo”, “mamelucos” e “paulistas” (VAINFAS, 2000).

As bandeiras resultavam da “[...] fusão de duas culturas [indígena e portuguesa], caracterizadas ambas por um sentido de mobilidade intensa” e “[...] a bandeira foi a maloca organizada e dirigida, nomadismo político, à busca das bases sedentárias do Estado” (CORTESÃO, 1975, p. 102). Afora que os bandeirantes utilizaram o conhecimento que indígenas aliados tinham sobre a fauna e a flora, bem como as melhores rotas para adentrar o interior (HOLANDA, 1994). Desta forma, a penetração dos sertões sempre teve como objetivo “[...] a necessidade de conseguir mão de obra indígena para tocar os empreendimentos agrícolas dos paulistas” (MONTEIRO, 1994, p. 29). Sendo assim, nesse contexto, o indígena era indispensável para o projeto colonial, uma vez que

O certo é que a situação tende aqui a assumir feições ainda mais críticas, comportando enorme massa de elementos meio aluviais, prole dos carijós e mamelucos, que formam o grosso da população e vivem um pouco à maneira de hóspedes numa sociedade que não chegou a dominá-los por completo. Hóspedes geralmente importunos, mas muitas vezes desejados, visto que se mostram capazes de aturar os serviços mais duros e penosos, serviços poupados até a escravos, riqueza que, desbaratada, não mais se restaura. Em outras palavras, ainda que feita de gente inconstante, infiel, ociosa, frequentemente indômita, como se dizia, pode ter sua função social definida e que não se pode facilmente suprir. [...] E ela é – especialmente os índios domésticos, mas também os mamelucos pobres e “bastardos” –, a que sustenta os sertanistas “assim pelos rios como por terras pelos largos conhecimentos que tem de tudo que possam servir de alimento”. Isso mesmo escrevem os ofícios da Câmara de S. Paulo, em representação datada de outubro de 1726 ao Governador da Capitania. E acrescentam que sem essa gente não se fazem os descobrimentos de ouro “por ser só ella a que sabe talar o sertão e navegar os rios”.

Nas roças, nas queimadas, nos mutirões, em ofícios de vária natureza, é muitas vezes infalível o seu préstimo, e assim também na condução de cargas e viajantes a maiores e menores distâncias (HOLANDA, 1966, p. 79-80).

Os “paulistas”, deste modo, empreenderam expedições que visavam capturar e escravizar indiscriminadamente os indígenas. Assim, diversos assaltos foram infligidos em aldeias de inúmeras regiões e de diferentes sociedades nativas, as quais muitos

ameríndios foram retirados e levados para fazendas e sítios, sob a condição de escravos (MONTEIRO, 1994, 2001).

As primeiras expedições, conhecidas por “bandeiras de apresamento”, atuaram nos arredores dos núcleos de Itanhaém – sendo esta a primeira a ser esquadrihada pelos paulistas –, São Vicente e da Vila de São Paulo de Piratininga. Logo depois, os bandeirantes seguiram para o interior do continente, o que ampliaria as possessões territoriais de Portugal nesta parte do continente sul-americano (CALIXTO, 1905, 1924; MONTEIRO, 1994a). Por exemplo, no testamento de João do Prado, dono de grandes lavouras de cana-de-açúcar na vila vicentina, como também tinha parte no Engenho do Governador, posteriormente chamada de Engenho São Jorge dos Erasmos, situado em Santos, consta que, em 1597,

[...] fez entrada no sertão onde conquistou muitos índios bravios e com eles se estabeleceu em S. Paulo onde servio os cargos do governo, inclusive de juiz ordinário em 1588 a 1592. Depois de fazer seu testamento, em 1594, resolveu-se a fazer nova entrada no sertão para aumentar o número de índios.¹⁵

A Capitania de São Paulo do séc. XVI encontrava-se praticamente destituída de sua população masculina, uma vez que ela estava nas expedições de apresamento de indígenas. Enquanto a Capitania de São Vicente, em 1545, possuía mais de três mil indígenas escravizados e estavam distribuídos por seis engenhos de açúcar e respectivas lavouras (MARCHAND, 1943; HOLANDA, 1966).

Contudo, ao mesmo tempo em que levou a ampliação do domínio colonial português, ocorria, isto a partir da segunda metade do séc. XVII, um declínio da rentabilidade das bandeiras, o que também se refletiu na economia paulista. E isto se deve as grandes distâncias que essas bandeiras tinham de percorrer, as reações dos nativos e a oposição dos padres da Companhia de Jesus ante ao cativo de indígenas. Neste último caso, desencadeou-se uma série de conflitos entre colonos e religiosos pelo controle da mão de obra nativa (MONTEIRO, 1989).

Prosseguindo nessa exposição sobre os costumes afetados pelo contato sistemático entre os grupos Tupi/Guarani e portugueses, isto via adempimentos e pelo trabalho compulsório nas lavouras de cana-de-açúcar, compete agora trazer para o

¹⁵ João do Prado, Inventário, 1597, Testamento, 1597. In. Inventários e testamento: papeis que pertenceram ao I Cartório de Órfãos da Capital, Vol.I, p. 77. Publicação oficial do Arquivo Público do Estado de São Paulo. São Paulo: Typographia Piratininga, 1920.

centro do presente debate os deslocamentos promovidos pelos grupos Tupi e Guarani, bem como as ações dos administradores coloniais que visavam reprimí-los. Assim, as principais características desses deslocamentos eram aqueles gerados tanto pelo expansionismo territorial, ecológica e pela demanda do que ficou conhecida na literatura sobre esses indígenas como “terra sem mal”, “terra onde não se morre” ou “terra bonita”, cujos primeiros registros históricos remontam ao séc. XVII.

De acordo com Hélène Clastres (1978) e Pompa (1998, 2001), os jesuítas relatavam que, de tempos em tempos, surgiam “grandes feiticeiros”, os chamados *caraibas*, oriundos de terras distantes, exortavam os índios a segui-los, sob a promessa de encontrar aquele lugar mítico. Assim, a primeira menção a esse fenômeno social é atribuída ao padre Manoel da Nóbrega que, segundo suas colocações,

[...] chegando o feiticeiro [...] lhes diz que não curem de trabalhar, nem vão à roça, que o mantimento por si crescerá, e que nunca lhes faltará o que comer, e que por si virá à casa, e que as enxadas irão cavar e as frechas irão ao mato por caça para seu senhor e que hão de matar muitos do seus contrários, e cativarão muitos para seus comeres e promete-lhes longa vida, e que as velhas se hão de tornar moças (NÓBREGA, 1955, p. 92-93).

E o padre José de Anchieta (1933 [1557], p. 99-333) também traz algumas observações sobre esses *caraibas*:

Pelo sertão anda agora um ao qual todos seguem e veneram como um grande santo. Dão-lhe quando têm, porque se isto não fazem crêem que ele com os seus espíritos os matará logo. Este, metendo fumo pela bôca, aos outros lhes dá seu espírito, e faz seus semelhantes; aonde quer que vai o seguem todos, e andam de cá pera lá, deixando suas próprias casas. [...]

Cada um destes feiticeiros (a que também chamam de santidade) busca uma invenção com que lhes parece que ganhará mais, porque todo êste é seu intento, e assim um vem dizendo que o mantimento ha de crescer por si, sem fazerem plantados, e juntamente com a caça do mato se lhes hão de vir a meter em casa. Outros dizem que as velhas se hão de se tornar moças e para isso fazem lavatorios de algumas ervas com que lavam: outros dizem que os que os não receberem se hão de tornar pássaros e outras invenções semelhantes.

Todavia, como eu já destaquei, nem todo deslocamento empreendido pelos grupos Tupi pode ser entendido como uma busca estrita ao paraíso na Terra. Pois, os estudos sobre as motivações que levaram esses grupos indígenas a se lançarem pela busca da Terra sem Mal dividem-se entre aqueles que consideram esses deslocamentos de origem

endógena como aqueles que defendem essas jornadas são produtos de agentes exógenos. No primeiro caso, os representantes são Nimuendaju (1989), Hélène Clastres (1978), Pierre Clastres (1978), que defendiam a hipótese de que as migrações dos Tupinambá não seriam por questões bélicas, mas sim religiosas. Enquanto o segundo caso, Fernandes (2006) e Alfred Métraux (1979) – sendo este último o primeiro pesquisador a usar dados etnográficos sobre os Guarani modernos para recompor os deslocamentos dos Tupinambá dos séculos XVI e XVII – consideram que tais migrações seriam também reações à sociedade colonial.

No seu livro, *A organização social dos Tupinambá*, Fernandes (1963, p. 100) destaca que algumas migrações dos Tupinambá também eram provocadas pela procura de novos espaços que favorecessem a reprodução de suas vidas, uma vez que, esgotado os recursos naturais, esses indígenas partiam para outros espaços. Portanto, “O que se têm designado como nomadismo das primitivas populações aborígenes do Brasil eram movimentos migratórios desse tipo, graças aos quais conseguiam condições adaptativas favoráveis à própria subsistência.”

No referido estudo ainda se aponta a existência de dois tipos de migração: 1) migrações e fixação em novas áreas dentro do domínio do grupo local, sendo realizadas periodicamente; 2) a invasão de territórios pertencentes a outros grupos, que só eram possíveis e necessárias quando as privações eram sérias e se impunham de modo permanente (FERNANDES, 1963).

Mas é importante frisar que o autor não descarta completamente a procura da Terra sem Mal como fator explicativo para mobilidade dos Tupinambá, uma vez que os Tupinambá levavam os padrões de comportamento legados por seus antepassados, “[...] quanto à necessidade de mudanças periódicas, embora reconhecendo nelas outras vantagens, ou aspirarem à terra sem males” (FERNANDES, 2006, p. 54).

Meliá (1989, p. 63), ao tecer críticas aos trabalhos de Métraux, especialmente no que toca o uso indiscriminado de dados etnográficos para compreensão dos antigos Tupinambá, argumenta que os grupos Tupi e Guarani tenham “[...] ‘repensado’ os seus sistemas de significados e ‘transformado’ o seu universo cultural a partir do impacto cultural do Ocidente colonizador e evangelizador”. E Pompa (1998, p. 48) aponta que nem todas as migrações que Métraux (1979) cita como sendo motivada pela procura da Terra sem Mal pode ser considerada como tal: “[...] migrações tupinambá do litoral norte até o Peru no século XVI, revoltas guarani no Paraguai espanhol da mesma época, êxodos apapocuva do séc. XIX: tudo isso, para Métraux, é ‘Terra sem Mal’”.

E, uma vez exposto o Plano das Aldeias, bem como suas consequências para os indígenas, compete mencionar as leis que, posteriormente, foram criadas com o propósito de notar o tratamento dado aos povos indígenas. Neste caso, Beatriz Perrone-Moisés (1992) pondera que a legislação indigenista que vigorou entre os séculos XVI e XVIII dividia-se em dois tipos: uma que se voltava para os chamados “índios aldeados”, considerados como aliados dos portugueses, e a outra se destinava para os nomeados “índios hostis”. Portanto, a legislação indigenista em vigência nesse período, ao ser embasar no binômio “aliado/inimigo”, outorgava diferentes tratamentos aos povos ameríndios.¹⁶ E, ainda segundo a autora, aos índios aliados – que, como tais, gozariam de liberdade, seriam donos de suas terras nas aldeias e estariam à disposição dos colonos mediante pagamento de salário. Quando aos chamados “índios hostis”, a Coroa reserva-lhes a “guerra justa”¹⁷, o “resgate”¹⁸ e a “escravidão”.

Mas Monteiro (1989) adverte sobre a diferença entre o que estava na legislação indigenista e a realidade colonial a qual viviam os indígenas de São Paulo, onde as relações de exploração eram nitidamente escravistas. E, mais adiante, demonstrarei que os temas nomeados pelo padre Manoel da Nóbrega em seu Plano das Aldeias de ainda podem ser vistos nas posteriores leis coloniais.

Feitos tais esclarecimentos, compete atentar às distinções entre as nomenclaturas “aldeamento” e “aldeia”. Assim, segundo Aroldo Azevedo (1959), a distinção entre os aldeamentos, sendo estes entendidos como aglomerados “criados”, e as aldeias, tidos como “espontâneos”. E o termo “aldeia” foi trazido pelos portugueses, sendo uma forma particular de determinar um habitat rural concentrado que corresponde ao *villagio* italiano, o *village* francês e o *dorf* alemão. Por aqui, o termo aldeia passou a identificar o habitat indígena.

¹⁶ A legislação que atuava em Portugal e no Brasil estruturava-se da seguinte maneira: a existência de um direito colonial dependente do direito português, uma vez que o Brasil era regido praticamente pelas mesmas leis de Portugal que “[...] (copiladas nas Ordenações Manuelinas e, a partir de 1603, das Ordenações Filipinas), acrescidas de legislação específicas para questões locais. Na colônia, o principal documento legal eram os Regimentos dos governadores gerais. O rei os assinava, assim como às Cartas Régias, Leis, Alvarás em forma de lei e Provisões Régias, auxiliado por corpos consultivos dedicados a questões coloniais. [...] Na colônia, os governadores gerais emitiam Decretos, Alvarás e Bandos, aplicando a legislação emitida pela Coroa” (PERRONE-MOISÉS, 1992, p. 116).

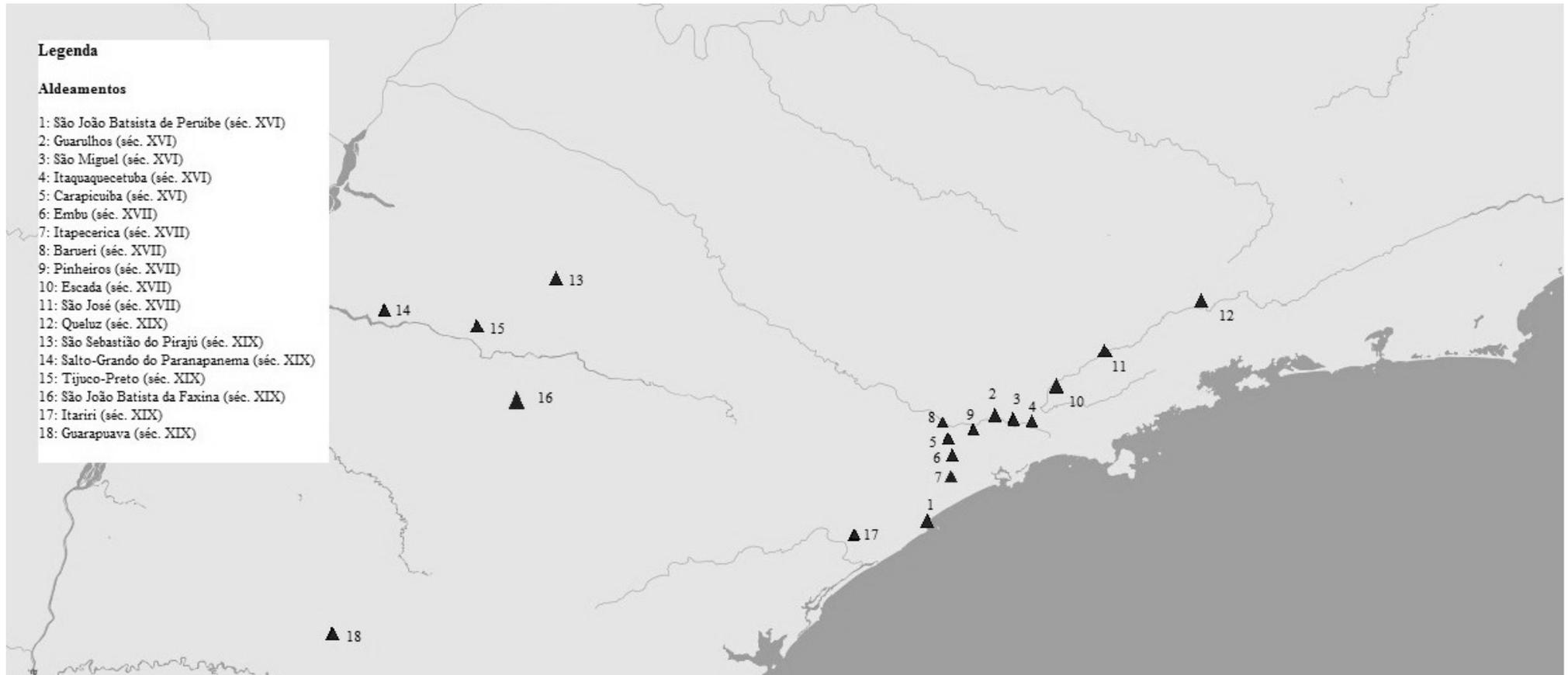
¹⁷ Segundo Farage (1991), o conceito de “guerra justa” é de origem teológica e jurídica “enraizado no direito de guerra medieval”. E Le Goff (2008, p. 32) assinala que “[...] os teóricos da época se referem, de maneira praticamente constante, à concepção de Santo Agostinho, autorizando apenas a guerra justa, quer dizer, a guerra contra os infiéis, ou contra os cristãos injustos; o príncipe é o único qualificado para declarar ou fazer cessar a guerra, o que, aliás, favoreceu a construção do Estado moderno, a partir do século XIII; por fim, mesmo na guerra justa, Agostinho recomendava misericórdia para com o inimigo.”

¹⁸ O “resgate” seria a troca de mercadorias por prisioneiros dos grupos aliados, geralmente Tupi, que passariam pelo ritual antropofágico.

Os aldeamentos eram divididos em três tipos: 1) Aldeias do Colégio; 2) Aldeias do El-Rei; 3) e as aldeias propriamente ditas ou missões. Os dois primeiros foram instalados nas proximidades das vilas, congregando os índios livres, uma vez que os índios escravizados ou resgatados ficavam a serviço de quem os comprava. Já as missões estavam afastadas dos aglomerados urbanos, isoladas em pleno sertão, cuja administração era dos religiosos. Neste caso, a administração desses núcleos era controlada pelos padres da Companhia de Jesus, bem como aos cuidados de outras ordens religiosas, como a franciscana, beneditina, carmelita e capuchinha (AZEVEDO, 1959).

E Marilza de Oliveira (2002) observa que os jesuítas, em um primeiro momento, controlavam os núcleos de São José, Itaquaquecetuba, Embu, Carapicuíba e Itapeverica e as Aldeias do Padroado Real (Pinheiros, Barueri, São Miguel e Guarulhos). No caso do aldeamento de Peruíbe, o Frei Basílio Röwer (1942, p. 495) afirma que era uma “[...] aldea del-Rei”. Com a expulsão dos padres da Companhia de Jesus em 1640, esses aldeamentos passaram para o domínio das Câmaras e as ordens religiosas como a dos frades capuchinhos e franciscanos assumiram, em distintos momentos, o aldeamento de São Miguel, enquanto os beneditinos estavam à frente de Pinheiros e os carmelitas em Barueri.

Para Maldi (1998), o Estado, dentro de sua política para estabelecer áreas específicas para os índios, criou os aldeamentos que, em sua maioria absoluta, não coincidiam com os territórios tradicionais por duas razões básicas: 1) não se cogitava discutir o território indígena como um espaço passível de ser definido com critérios fornecidos pelos próprios índios; 2) os aldeamentos deveriam ser reservatórios de mão de obra, já que, nesta concepção, civilizar era tornar apto ao trabalho.



Mapa 2: Localização aproximada dos aldeamentos indígenas em São Paulo (séculos XVI-XIX). Mapa elaborado a partir dos dados de Petrone (1964) e documentos consultados no APESP.
Autor: Bertapeli (2018).

Como se pode notar no mapa 2, página anterior, a maioria dos aldeamentos paulistas foram criados entre os séculos XVI e XVII. De acordo com o geógrafo Pasquale Petrone (1964), estes são os referidos aldeamentos:

- ❖ São João Batista de Peruíbe (primeira metade do séc. XVI);
- ❖ Nossa Senhora da Conceição de Guarulhos (em meados da década de 1580);
- ❖ Carapicuíba (final do séc. XVI);
- ❖ Embu (séc. XVI);
- ❖ Escada (início do séc. XVI);
- ❖ Itaquaquecetuba (início do séc. XVII);
- ❖ Itapecerica (final do século XVII);
- ❖ Barueri (1600).

Mas muitos desses assentamentos tiveram uma relativa duração, enquanto outros foram fundados no século XIX – neste caso, refiro-me aos aldeamentos de

- ❖ Itariri;
- ❖ São João Batista da Faxina;
- ❖ São Sebastião de Pirajú;
- ❖ Salto-Grande do Paranapanema;
- ❖ Tijuco-Preto;
- ❖ Queluz.

Enfim, Portugal se beneficiou com os núcleos de concentração indígena, especialmente em seus propósitos de ocupação e exploração de sua colônia americana. Afinal de contas, essa política de aldeamento garantia às autoridades seculares e religiosas o controle dos nativos e de seus territórios. Nas palavras de Monteiro (1995, p. 36) os aldeamentos ofereciam uma “[...] alternativa de conquista e assimilação aos povos nativos”. E, de acordo com Stuart B. Schwartz (1988, p. 45), os portugueses almejavam com essas medidas tornar o indígena útil à economia colonial, seja criando um campesinato ameríndio via aldeamentos, ou através da coerção direta com a escravidão, e, por fim, integrá-los “[...] aos poucos como trabalhadores assalariados a um mercado capitalista auto-regulável”.

Para tanto, as terras onde viviam os índios aldeados “[...] eram concessões de terras do monarca português às ordens religiosas, e eram administradas por missionários como empreendimentos econômicos com fins políticos de consolidação da colônia. [...]”. Além do mais, as terras “[...] não distribuídas em sesmarias e habitadas segundo os seus usos e costumes por indígenas ‘não pacificados’ eram concebidas sempre como um estoque virtual de terras reservadas à futura colonização.” (PACHECO DE OLIVEIRA, 2015, p. 184). Isso, como se verá mais adiante, teve sérias consequências para estes indígenas.

Logo, esses foram os fatores gerais que levaram a composição de uma política indigenista organizada a partir do projeto de aldeamentos que foi proposto pelos padres da Companhia de Jesus. Na próxima seção, tratarei acerca das circunstâncias relativas à implantação do aldeamento São João Batista de Peruíbe.

O São João Batista de Peruíbe: de aldeamento a “pequeno bairro a caminho do mar”

A pintura *Ruínas da Igreja D’ aldeia (Abaré bebê) Peruíbe*, figura 2, além de ser uma amostra da produção artística do pintor e historiador itanhaense Benedicto Calixto, apresenta algumas informações históricas relativas ao único aldeamento indígena erigido na costa litorânea, localizada ao sul da então Capitania de São Vicente. O primeiro desses dados deriva do seu título, de onde se têm os termos “Igreja D’ aldeia”, que se refere ao aldeamento São João Batista de Peruíbe, e “*Abaré bebê*”, cuja tradução, segundo Simão de Vasconcellos ([1663] 1865), é “padre voador” ou “padre que voa”. Nesse último caso, *Abaré bebê* era o cognome que os indígenas atribuíram ao jesuíta Leonardo Nunes¹⁹, responsável pela construção de uma ermida no referido aldeamento de Peruíbe, possivelmente entre os anos de 1549 e 1554.

¹⁹ De acordo com a nota de Alfredo do Valle Cabral (1931), o padre Leonardo Nunes, nascido na Vila de São Vicente, bispado de Guarda, foi ordenado em 1548 e, no ano seguinte, veio para o Brasil juntamente com o padre Manoel da Nóbrega, onde esteve em Ilhéus, Porto-Seguro e Espírito Santo, além de São Vicente. A nota ainda revela que Simão de Vasconcellos chamava-o de um “vice-Nóbrega em São Vicente”, isto em reconhecimento ao seu trabalho junto aos indígenas.



Fig. 2: *Ruínas da Igreja D'aldeia (Abaré bebê) Peruíbe*. Óleo sobre Tela (35 cm x 50 cm). **Autor:** Benedicto Calixto, 1905. **Fonte:** Pinacoteca Benedicto Calixto, Santos-SP.

Além do padre Leonardo Nunes, o português Pero Corrêa foi outro importante agente que participou na constituição do aldeamento de Peruíbe. Mas antes de ingressar na Companhia de Jesus, isto em meados de 1549, Corrêa vivia a capturar e escravizar indígenas, como também possuía terras ao sul da capitania de São Vicente (VAINFAS, 2000). E, em 1538, o “[...] 1º loco-tenente de Martim Affonso de Sousa, chamado José de Monteiro”, concedeu-lhe algumas extensões de terras “[...] em Itanhaém, na lage denominada Peruybe, onde foi aldea dos indios” (CALIXTO, 1915, n. p.).

Mas, ao ingressar na ordem jesuítica, o ex-escravagista entregou seus conhecimentos e posses à Companhia de Jesus, com o único propósito de converter a população nativa daquela região. Pois, Corrêa era “[...] grande sabedor da Língua dos Índios, que nos trouxe valioso auxílio para conversão dos infieis, não só pela muita autoridade, que tem entre eles, como pelo exatíssimo conhecimento da Língua” (ANCHIETA, 1933 [1554], p. 38). E Calixto (1915) destaca que Corrêa doou as terras que a Coroa lhe concedeu à ordem religiosa que o acolhera.

Embora Petrone (1964) avalie como imprecisos os dados históricos acerca da localização exata do aldeamento de Peruíbe, Calixto (1895, p. 422-423) comenta que tal aldeamento estava localizado em

[...] Peruhybe começa a partir do regato que está áquem da dita aldêa, que chamam em língua dos índios Tpyramma, que é d'esta banda do levante e da outra banda do poente passando o rio grande que se chama Guaraype, e em nosso nome lhe puzeram Santa Catharina, partindo pelo mar, assim como vai à costa, e pela banda de terra entrará tanto a dentro quanto em de costa, de maneira que tanto haja na boca pelo mar e costa, como na entrada pela dita terra, as quaes as terras doou o dito Pedro Corrêa [...]

E, mais tarde, o Departamento Nacional de Produção Mineral, ao tratar, em 1977, sobre os problemas de terras no município de Peruíbe, constatou que as dimensões territoriais do aldeamento em questão compreendiam “[...] a partir do Regato chamado Tapyrarama, hoje chamado córrego Piaçaguera, o qual está em frente do mar [ilegível] da Aldeia, e de outro lado passando o rio Guaraype ou Santa Catarina [atual rio dos Prados], numa extensão de uma légua, desde o mar, até a costa”. O donatário da Capitania de Santos, Brás Cubas, também fez, em 20 de março de 1585, uma doação à ordem dos Jesuítas “[...] meia légua de terras, para aumento da aldeia, ou seja, 3.330 metros, partindo do córrego do Tapyrarama”. E, mais adiante, um certo André Nunes vendeu, em 23 de outubro de 1737, “[...] 700 braças, ou seja, 1.540 metros, de terras que também foram incorporados à Aldeia de Peruíbe”. Portanto, as terras do aldeamento de Peruíbe possuíam “[...] 11.440 metros de frente para a praia de Peruíbe e fundos com a Serra do Mar”.²⁰ Com base nessas informações, o mapa que segue, figura 3, representa a extensão territorial do aldeamento de Peruíbe.

²⁰ BRASIL. MINISTÉRIO DA JUSTIÇA. ARQUINO NACIONAL. Problemas de terras em Peruíbe/SP – Prefeitura Municipal e grupamentos mineiros. In. Arquivo Nacional, Fundo do Departamento Nacional de Produção Mineral, Informação N° 117/77/ASI/DNPM, 1977.



Fig. 3: Representação da localização do aldeamento São João Batista de Peruíbe. **Autor:** Bertapeli (2019).

De imediato, conclui-se que os jesuítas foram os fundadores do aldeamento São João Batista de Peruíbe, isto em meados do séc. XVII. E, de acordo com Petrone (1964), ao trazer os escritos do Frei Basílio Röwer e de Benedito Calixto para fundamentar seus argumentos, o aldeamento de Peruíbe foi erigido sobre uma aldeia pré-cabraliana. Aliás, ouvi semelhante afirmação de uma liderança da aldeia Bananal, assim como em outras aldeias da TI Piaçaguera, ou seja, que havia uma aldeia indígena naquela região onde foi fundado o aldeamento de Peruíbe. Por outro lado, Serafim Leite (1945, p. 434) comenta que, além da aldeia de Peruíbe, havia mais de uma aldeia nessa região e, “[...] talvez tivessem tido diversos locais, segundo a renovação dos roçados, que as aldeias seguiam”.

Os documentos históricos ainda indicam a presença desses religiosos no aldeamento de Peruíbe e na Vila de Itanhaém. Presença esta que se resumia à celebração das missas e outras atividades correlatas. De acordo com a carta do jesuíta Balthazar Fernandes ([1567] 1931, p. 481), os jesuítas, residindo na Vila de São Vicente, deslocavam-se “[...] também á outra povoação que se chama Itanhaem, que é visitada dos nossos, onde também ha gentio”. Anchieta ([1585], 1933, p. 423), por sua vez, relata que seus irmãos “[...] visitam e vão em missão a Santos e Itanhaém, aonde por não ter vigário lhes administram quase todos os sacramentos. Visitam algumas aldeias de Indios pagãos que estão a 10 e 12 léguas da Vila”.

É conveniente destacar que, além dos jesuítas, o aldeamento de Peruíbe foi administrado pelos franciscanos e seculares. Mas é a administração franciscana que

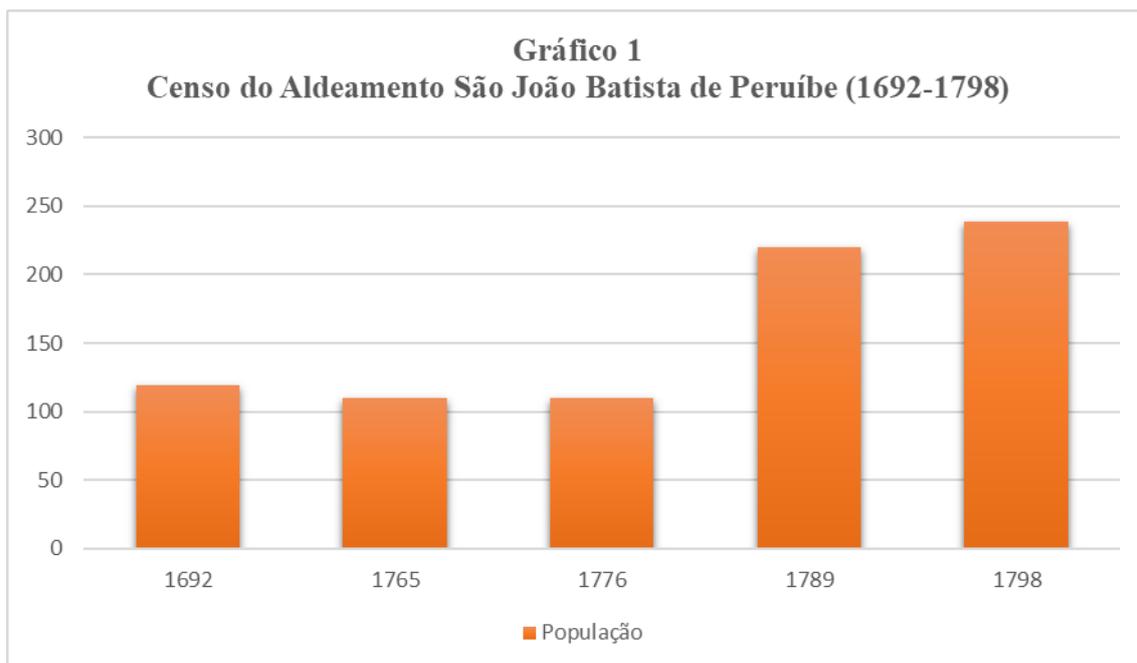
mais tempo esteve na condução do referido aldeamento. Pois, segundo os estudos do Frei Röwer (1942) e do historiador Jaelson Britan Trindade (1992), a Ordem dos Franciscanos Menores (OFM) recebera de Matim Garcia Lumbria, governador da Capitania de Nossa Senhora da Conceição de Itanhaém²¹, a administração desse aldeamento em 1692, permanecendo até 1803 – exceto em abril de 1714, quando esses religiosos foram destituídos de suas funções pela Câmara da Vila de Itanhaém, mas, em junho do mesmo ano, um juiz ordenara que a Câmara devolvesse o aldeamento a ordem franciscana.

Quanto a composição étnica, a arqueóloga Marianne Sallum (2018) comenta a presença de grupos Tupi, especialmente os Tupiniquim no aldeamento de Peruíbe. Petrone (1964), por sua vez, sinaliza que índios Carijó e Itanhaém – provavelmente Guaianá – também conviveram no Peruíbe. Mas esse autor ainda observa que a população indígena que vivia nesse aldeamento, ao contrário das demais reduções, não era tão heterogênea:

Não há dúvida que as populações dos aldeamentos foram marcadas pela heterogeneidade, em virtude da função que tiveram de receptáculos e reservas de mão de obra recrutada, geralmente à força em todas partes que foram percorridas pelos paulistas. Em alguns casos, essa heterogeneidade foi menos marcada, como no exemplo de Peruíbe, em virtude especialmente de sua posição relativamente isolada (PETRONE, 1964, p. 89-90).

Ainda sobre os índios aldeados de Peruíbe, o franciscano Antônio da Apresentação, em meados do século XVII, anotara que esse aldeamento tinha 72 moradias de índios. Mas, em 1692, havia nessa redução 119 indígenas e mais aqueles que viviam fora de tal estabelecimento (ROWER, 1942; WILLEKE, 1974). E, segundo o levantamento feito por Plácido Cali (1999 apud SALLUM, 2018), o número de indígenas vivendo no Peruíbe, entre os anos de 1765 e 1789, correspondia os respectivos 110 e 220 habitantes. Enquanto Petrone (1964) contabiliza, isto em 1776, uma população de 110 e, 1798, este número passara para 239.

²¹ Segundo Calixto (1895), a Vila de Nossa Senhora da Conceição de Itanhaém foi elevada a categoria de Capitania em 1624, após um litígio entre as casas de Vimieiro e Monsanto.



Fonte: Petrone (1964), Willeke (1974) e Cali (1999).

O gráfico acima, que corresponde ao censo demográfico do aldeamento de Peruíbe, compreendendo o final do séc. XVII e parte do séc. XVIII – neste último caso, o intervalo é de aproximadamente 10 anos –, trazem duas importantes informações: a primeira, que abrange os anos de 1692 a 1776, revela que o Peruíbe possuía uma população indígena de pouco mais de 100 moradores; a segunda indica que o número de aldeados dobrou, isto se comparado aos anos de 1692 e 1789-98.

E, a título comparativo, a historiadora Alice P. Canabrava (1976) apresenta um total de 2.736 indígenas na Capitania de São Paulo, isto no ano de 1776, sendo a maior parte vivendo na Vila de Piratininga (743 indígenas) e em outras vilas e freguesias do planalto (Atibaia = 266; Guarulhos = 233; Parnaíba e Arassariguama = 672; Jacareí = 364; Mogi das Cruzes = 458). Mas essa autora também pondera que não foram contabilizados os indígenas recentemente libertos e aqueles que viviam na costa litorânea.

Mas essas informações precisam ser contextualizadas, uma vez que não são suficientes para expor uma realidade aproximada do aldeamento de Peruíbe. Assim, com o uso de documentos e os apontamentos de outros autores, ver-se-á o declínio do número de ameríndios que habitavam o litoral paulista entre os séculos XVI e XVIII. Desse modo, Warren Dean (1984) determina que as causas dessa redução populacional foram as epidemias e o trabalho escravo. E, conforme Monteiro (1994a, p. 39), grandes surtos “[...] de sarampo e varíola irromperam em São Vicente durante a guerra de 1560-

3, dizimando e desmoralizando a população nativa”. Nesse âmbito, o padre Anchieta ([1563] 1933, p. 238) descreve que, em 1563, uma grande epidemia de varíola assolou o litoral e o planalto paulista:

A principal destas doenças hão sido variolas, as quaes ainda branda e com costumadas que não têm perigo e facilmente sarão: mas há outras que é cousa terrível: cobre-se todo o corpo dos pés á cabeça de uma lepra mortal que parece couro de cação e ocupa logo a garganta por dentro e a língua de maneira que com muita dificuldade se podem confessar em três, quatro dias morrem [...]

E a epidemia de varíola, que se abateu sobre as terras vicentinas, isto em 1597, seguiu até as chamadas “capitanias de cima”. Pois, no séc. XVII, a Vila de Santos é “[...] inçada da enfermidade, que principiara a graçar quatro anos antes no Maranhão, e depois de alcançar o Ceará e Pernambuco acabou derramando-se pela costa inteira”. Por conta disso, os moradores da Vila de São Paulo “[...] subscreveram um requerimento do contratador dos dízimos, Lourenço Castanho Taques, o moço, para proibir o trânsito no caminho do mar”. Com isso, as autoridades estabeleceram um cordão sanitário que visava impedir a propagação da doença no planalto paulista (HOLANDA, 1966, p. 70).

Portanto, as epidemias de sarampo e varíola, juntamente com os surtos de fome, que se alastraram sobre a capitania paulista em 1654 e 1665-6, provocando a mortandade de muitos indígenas, levaram os paulistas a empreender novas expedições de apresamento, as quais preferiam mais os índios aldeados simplesmente porque já estavam minimamente habituados ao trabalho nas lavouras (HOLANDA, 1966; MONTEIRO, 1994a). Ademais, a população indígena, especialmente aquela recém-trazida do sertão, era a mais vulnerável às doenças de origem externas.

Desse modo, o contingente de indígenas, isto ao longo do séc. XVIII, não era inferior ao número de brancos e, “[...] mesmo nas vilas da marinha, onde é notavelmente menos numerosa, aquêlê contingente pode superar metade do total”. Assim, em 1676, as vilas de Santos, São Sebastião e São Vicente possuíam, respectivamente, 500, 100 e 100 indígenas; 400, 100 e 100 “homens de armas”; e 250, 40 e 50 “vizinhos” (HOLANDA, 1966, p. 86-7). E Angelo A. Carrara (2014) contabiliza que havia na Vila de Itanhaém, em 1687, 70 fogos e 500 “pessoas de comunhão”.

Mas, a partir do final do séc. XVI, inicia-se o tráfico para o Brasil de africanos escravizados, o que substituiria o uso da força de trabalho de indígenas cativos na costa litorânea (HOLANDA, 1966; VAINFAS, 2000).

O *Atlantic Slave Trade Database*²² indica que, entre 1576 e 1600, havia 4.770 pessoas de origem africana e seus descendentes escravizados na região sudeste do Brasil. E esse número, gradativamente, aumentou ao longo do séc. XVII: 1601-1625: 32.395; 1626-1650: 48.317; 1651-1675: 68.248; 1676-1700: 72.123. Sendo que a maioria foi para as capitanias do Rio de Janeiro e Espírito Santo (apud NOELI & SALLUN, 2019).

Mas, a partir da terceira década do setecentos, a introdução de africanos escravizados implicou a ocorrência de novas epidemias. Assim, os surtos de varíola e sarampo persistiram ao longo do séc. XVIII: “O das bexigas em 1720, e ainda mais sério, em 1724, o dos sarampos em 26, novamente a varíola em 30 e 31 e depois, com breves intervalos, em 37, em 44, em 46, em 49, para ficarmos na primeira metade do século” (HOLANDA, 1966, p. 77; MONTEIRO, 1994a).

No caso de São Paulo, a maioria dos produtores rurais dispunham apenas de alguns índios cativos, o que os afastava da produção comercial; enquanto outros, possuidores de uma considerável força de trabalho, começaram a orientar seus recursos para outras atividades; e, por fim, alguns colonos introduziram africanos escravizados em suas fazendas, “[...] procurando de forma consciente substituir a população nativa” (MONTEIRO, 1989, p. 47).

Assim, segundo Muriel Nazzari (2000, p. 96) a administração dos índios por particulares “[...] facultava aos paulistas a utilização dessa mão de obra. A regulamentação régia da administração particular estabelecia que o índio administrado devia ser sustentado, vestido e instruído na doutrina cristã, às expensas do administrador que, em troca, poderia contar com seu trabalho”. Mas Monteiro (1994a) adverte que havia pouca diferença entre este tipo serviço particular e a escravidão indígena.

De modo geral, os ofícios, inventários e testamentos disponíveis deixam claro o quanto as famílias paulistas exploravam e eram dependentes da força de trabalho indígena. Assim, a título ilustrativo, no final do séc. XVI, as autoridades da Capitania de São Vicente escreveram uma petição ao Capitão Jeronymo Leitão para guerrear contra os Carijó do Paranaguá, uma vez que “[...] essa terra está em muito risco de se

²² Disponível em: www.slavevoyages.org.br.

despovoar mais do que nunca esteve, por causa dos moradores e povoadores desta não terem escravaria do gentio”.²³

Quanto aos inventários e testamentos que seguem, todos do séc. XVIII e de moradores da Vila de São Paulo de Piratininga, ilustram tal colocação. Por exemplo, no testamento do Capitão Braz Esteves verifica-se que ele possuía 159 “[...] gente forra, todas do sertão”.²⁴ E no testamento de Clemente Alvarez diz que ele deixou para sua esposa Maria Tenório, além de outros bens, “[...] 131 gentes forras”.²⁵ E a listagem de “gente forra” no testamento de Francisco Cubas Preto consta 170 indivíduos e mais onze “peças fugidas”.²⁶

Enquanto o inventário de Cristóvão Pereira registra sua reclamação contra Gonçalo Nunes, que não lhe entregara um casal de “peças” que havia emprestado “[...] para levar ao sertão dos carijós”.²⁷ Já o trecho do testamento de Catarina Medeiros tem a seguinte declaração: “[...] Gonçalo da Costa Ferreira – tenho recebido senhor Mathias Lopes meu sogro um rapaz de gente da terra que minha sogra Catharina Medeiros deixou se desse a sua neta minha filha por nome Catharina [...]”. E, finalmente, André de Burgos declara que seu sogro lhe devia “[...] duas peças da terra de que me prometeu em dote e uma casa na vila [...]”.²⁸

Transparecem nesses exemplos que as famílias paulistas abastadas possuíam mais indígenas, que também eram denominados como “peças”, “gente forra” e “gentes da terra”, enquanto a população remediada eram proprietárias de um ou dois cativos. Ademais, alguns desses casos revelam que o índio escravizado era transmitido como parte da herança, era emprestado e até fazia parte do dote de casamento.

Nos documentos que consultei também há referências à exploração do trabalho dos índios aldeados fora das reduções, uma vez que estes eram mandados para trabalhar

²³ RHGS, SP, 1915.

²⁴ Braz Esteves, Inventário, 1636. In. Registro Geral da Câmara da Vila de São Paulo. Subsídios à genealogia paulista. Arquivo Público do Estado de São Paulo. São Paulo: Tipografia Piratininga, v. 10, p. 327, 1920.

²⁵ Clemente Alvarez, Inventário, 1641. In. Registro Geral da Câmara da Vila de São Paulo. Subsídios à genealogia paulista. Arquivo Público do Estado de São Paulo. São Paulo: Tipografia Piratininga, v. 14, p. 99, 1921.

²⁶ Francisco Cubas Preto, Testamento, 1672 e Inventário, 1673. In. Inventários e testamento: papeis que pertenceram ao 1 Cartório de Órfãos da Capital, Vol. XVIII, p. 309-350. Publicação oficial do Arquivo Público do Estado de São Paulo. São Paulo: Typographia Piratininga, 1921

²⁷ Cristóvão Pereira, Inventário 1622, Testamento, 1641. Registro Geral da Câmara da Vila de São Paulo. Subsídios à genealogia paulista. V. 5, p. 489, Arquivo Público do Estado de São Paulo. São Paulo: Tipografia Piratininga, 1921.

²⁸ Catarina Medeiros, Inventário, 1629, Testamento, 1629. Registro Geral da Câmara da Vila de São Paulo. Subsídios à genealogia paulista. Arquivo Público do Estado de São Paulo. São Paulo: Tipografia Piratininga, v. 8, p. 91-110, [1629] 1920.

nas minas na região do Vale do Ribeira, Goiás e Cuiabá, bem como em outras localidades da colônia. Conseqüentemente, tal prática teve grande repercussão na dinâmica dos aldeamentos paulistas. Pois, segundo Monteiro (1989), em 1696, um acordo entre colonos, missionários e a Coroa permitiu aos colonos usufruir do serviço particular de indígenas aldeados.

Assim, a primeira descoberta de ouro de aluvião no Alto e Médio Ribeira ocorreu no séc. XVII, mas o garimpo só veio garantir certo dinamismo econômico para tal região no séc. XVIII. Conseqüentemente, isto desencadeou a interiorização da ocupação humana e a fundação de núcleos populacionais como Xiririca, Iporanga e Apiaí, afora a consolidação de Iguape como principal entreposto comercial da região (VALENTIN, MOTTA, COSTA, 2013).

Então, para explorar o ouro, os luso-brasileiros requisitavam os índios dos aldeamentos. O militar e historiador Pedro Taques de A. Paes Leme ([1768] 19--, p. 172), sobrinho-neto do bandeirante Fernão Dias Paes Leme e tetraneto de Brás Cubas, em seu *Expulsão dos Jesuítas de São Paulo*, argumenta que, nesse período, a força de trabalho indígena já era escassa e, “[...] querendo os paulistas trabalhar n’ estas minas alugando Índios para o labor, como faziam até o anno de 1602”. O autor ainda escreve que ([1768] 19--, p. 87):

Passou o Provedor da Fazenda, e Administrador Geral das Minas Pedro de Sousa Pereira á Villa de Parnagôa ede Igôape, afazer exame destas Minas, e por conta doestado dellas ordenou por mandatoseo, datado em Igôape, a 30 de Abril de 1653, aos officiaes daCamara deS. Paulo fizessem descer a Vila da Conceiçao para ondevinha caminhando, edispondo o que sobre o particular das Minas convinha ao serviço de S.Magestade as 3 Aldeas doseo Real Padroado, asaber: S. Miguel, a de Marueri; e a dos Pinheiros, comtodos os Índios, esuas famílias, a cargo de Capitaens brancos, que estavam governando as ditas aldeas, para fazerem-lhe entrega desta gente nadita Villa da Conceiçao, para dalli mandar postar nos lugares de beira’mar, dando-lhes terras, em nome de S.Magestade; convenientes, e capazes de habitaçao, elavouras dos mantimentos, para sua sustentaçao, até dar conta á S.Magestade, acujoserviço devió os Camaritas obrar comtoda apontualidade como leaes vassalos domesmo senhor, por ser este negocio destanto... e importancia, como denehúa utilidade a rezidencia dessas Aldeas em S. Paulo, que nao podem-valler para as diligencias, que sehão defazer nas Minas, nem no cazo, emque repentina-mente o inimigo os acometer [...] (LEME, [1768] 19--, p. 87).

No entanto, esta ordem não teve qualquer efeito prático. Isto porque, em carta de 02 de junho de 1653, os camaristas de São Paulo alegavam que não poderiam atender

porque “[...] aquella paragem conhecidamente muito esteril, esubjeita ainfermidades[...]” e, por consequência, “[...] esepor força fossem constrangidos amudar-se, embrevesdias se meterão pelo certaó; fugindo desses apertos, evinha afaltar para o serviço de Sua Magestade esta gente lá, e cá [...]” (LEME, [1768] 19--., p. 88).

Mas as instruções do Regimento de 13 de agosto de 1679, especialmente o item 6, que D. Rodrigo Castel Blanco, “[...] Fidalgo da Casa de S. Alteza como Provedor e Administrador Geral das Minas a Repartição do Sul [...]”, consta que “[...] Teráo particular cuidado deque o Apontador Francisco João da Cunha com os Indios eferramenta necessaria trabalhem na Data de S. Alteza que lhe mandei medir no Ribeira de N. S. da Conceiçáo eo ouro que tirarem os Indios [...]” (LEME, [1768] 19--., p. 135).

Entretanto, no apagar das luzes do séc. XVIII, com o declínio da extração do ouro de aluvião, não tardou muito para que os arraiais no Vale do Ribeira fossem abandonados ou entrassem em decadência. Por outro lado, as notícias de que encontraram metais preciosos em Minas Gerais, Cuiabá e Goiás extimularam novamente o êxodo de uma significativa parcela desses mineiradores (VALENTIN, 2006; SCATAMACHIA, DEMARTINE, PRESTES, GRANERO, 2012; MARTINS PAES, 2014).²⁹ Afinal, a notícia de que descobriram ouro em Cuiabá causou em São Paulo, nas Minas Gerais e no litoral a migração de muitos homens, “[...] deixando cazas, fazendas, mulheres e filhos botando-se para estes Sertoens”. O autor ainda revela que, em 1727, “[...] havia ali 2600 negros e índios labutando nas lavras de ouro” (HOLANDA, 2014, p. 30-34).

As pesquisas de Marivone de Matos Chaim (1983) e de John Monteiro (1994a) sobre os aldeamentos indígenas na Capitania de Goiás indicam que a descoberta de ouro no sertão goiano provocou a redução do número de habitantes das vilas coloniais como também de algumas vilas da metrópole portuguesa. Consequentemente, muitos desses homens deixaram seus sítios na Capitania de São Paulo, assim como de outras vilas da colônia e da metrópole, e poucos fizeram fortuna nas minas das Gerais, Mato Grosso e Goiás. Enquanto isso, às famílias que ficaram restaram apenas a pobreza, processo este já em andamento desde o século XVII, com o declínio da escravidão indígena. Segundo Calixto (1895), a notícia de que os bandeirantes haviam descoberto jazidos de ouro e terras mais férteis no interior do continente fez com que as autoridades e a maior parte da população deixassem a Vila de Itanhaém, ficando apenas algumas famílias de

²⁹ Segundo a pesquisa de Scatamacchia, Demartini, Pires e Granero (2012), a descoberta do ouro no Vale do Ribeira representa o início da história da mineração do ouro no Brasil.

pescadores. Consequentemente, os engenhos e sítios foram então abandonados e Conceição de Itanhaém perdeu sua posição de Capitania. Assim, a situação dessa vila também se agravou quando muitos dos seus habitantes a deixaram para seguirem e se estabelecerem na recém-criada Capitania de São Paulo.

O Frei Constantino de Santa Maria, que era responsável pela administração do aldeamento de São João Batista de Peruíbe, menciona que, em 1722, os índios aldeados eram obrigados a se deslocarem para trabalhar nas minas auríferas da Coroa. E, pelo simples fato de que os homens, sendo estes jovens e adultos, passavam a maior parte do tempo trabalhando em tais minas, o religioso revela que o aldeamento era apenas povoado por mulheres, idosos e crianças.³⁰

Em outra carta, o mesmo frade, ao atender as ordens de um militar que exigia o envio de índios do São João Batista de Peruíbe para trabalhar em outro aldeamento não identificado, aproveita e expõe sua queixa sobre as constantes solicitações feitas pelos representantes da Coroa e da Vila de Santos, uma vez que prejudicava o aldeamento. Em tal ofício ele dizia: “[...] e me não ficam na aldeia mais que Coatro velhos que me pede cada dous mezes os mande revezar e eu os não tenho que na lista vera Vossa Excelenca os índios que ha”.³¹

Nesse documento, é possível ainda visualizar algumas referências acerca do envio de índios aldeados para trabalharem em outras localidades. E, numa carta, escrita no mesmo ano de 1722, há o registro de que o “[...] Diretor, ou Cap^m Mor d’ Aldeya de Peruibe da Praya da Conceição de Itanhaem, logo q. esta lhe for apresentada, mandará p^a a Villa de Santos a entregar ao Dr. Joaquim Joze Freire da S.^a, medico do Prezidio da D.^a Villa de Santos. Seis índios capazes de trabalhar”.³²

A preocupação em manter o contingente de índios aldeados no Peruíbe, assim como acontecia em outros aldeamentos, era um problema constante pelo qual enfrentavam as autoridades responsáveis por esses espaços de concentração humana. A Carta Régia, de 13 de janeiro de 1724, já instituía que os indígenas que estavam em casas particulares deveriam ser entregues aos seus respectivos aldeamentos.³³ Mas essa questão só foi tratado de fato em 1734, quando se estabeleceu o *Regulamento das*

³⁰ BOLETIM DO ARQUIVO PÚBLICO DO ESTADO DE SÃO PAULO. Carta de 10 de março de 1722 [1945], p. 31-32.

³¹ _____. Carta de 8 de abril de [1722] 1945, p. 32-34.

³² _____. Carta de 10 de março de [1722] 1945, p. 31-32.

³³ Documentos interessantes para a história e costume de São Paulo – Avisos e Cartas Régias. Vol. XVIII, p. 120, APESP, São Paulo, [1724] 1896.

Aldeias de São Paulo.³⁴ A partir desse conjunto de leis, o capitão general Antonio Luiz de Távora, o Conde de Sarzedas – que governou a Capitania de São Paulo entre os anos de 1732 e 1737, autor do Regulamento – visava combater o despovoamento dos aldeamentos e a crise de produção de alimentos. Mas, além de casos como esse, o Regulamento das Aldeias de São Paulo versava em outros assuntos que merecem ser aqui mencionados. Nesse caso, apresento, de forma resumida, do Regulamento, cujos artigos foram reunidos e alocados nos itens que seguem abaixo:

1. Os índios estavam proibidos de deixar os aldeamentos sem o consentimento das autoridades administrativas, além de outras particularidades correlacionadas (Artigos 1, 2, 3, 4 e 12);
2. A restrição da permanência de “[...] escravos e servos dos moradores” no interior dos aldeamentos (Artigo 5);
3. Que os índios aldeados atendessem os padres, bem como estes deveriam impor aqueles o cultivo nas lavouras, sob a justificativa de combater o desabastecimento nos aldeamentos (Artigo 6);
4. Obrigava os padres a observarem a jornada de trabalho e o pagamento de salário aos índios que exercessem qualquer atividade fora da aldeia, como também restringia a fabricação e o consumo de bebida alcoólica (Artigos 7 e 10);
5. A obediência dos índios aos padres responsáveis pelos aldeamentos, sob a ameaça de castigo em caso de descumprimento (Artigo 8);
6. A instituição do ensino de “ofícios mecânicos” às crianças e jovens indígenas, bem como ordenava a entrega de órfãos aos parentes mais próximos (Artigos 9 e 13);
7. A escolha de indígenas capacitados ao cargo de “Oficiais dos Índios”, que atentaram ao cumprimento das ordens do Governador e dos padres responsáveis pelos aldeamentos. E, caso não cumprindo as suas obrigações, o Oficial de Índios deverá ser castigado e retirado do aldeamento, chamado “posto”, (Artigos 11).³⁵

³⁴ Documentos Interessantes para a História e Costumes de São Paulo, Bandos, regimentos e ordens, Conde Sarzedas e D. Luiz Mascarenhas (1732-1748). São Paulo: AESP, Vol. 22, 1896.

³⁵ A íntegra deste documento consta nos anexos do presente estudo.

Em síntese, as três das principais preocupações do Conde de Sarzedas eram o despovoamento, o uso da força de trabalho e o desabastecimento dos aldeamentos paulistas, o que tornavam inviável a manutenção desses espaços voltados para concentração de indígenas. No Regulamento ainda se nota que a principal causa era o envio de índios para as minas de Cuiabá e Goiás. Isso porque, conforme o item 2 do presente documento, os indígenas que deixaram os aldeamentos e a Capitania de São Paulo para trabalhar nas minas “[...] se deixão ficar esquecendo de suas Aldeyas e dos parentes que nelas tem”, ou então, o item 3, o qual consta que nas Minas g.^{es} do Cuyabá, e guayazes se achão ha annos Indios e índias das ditas Aldeyas desta Capp.^{nia}”. E quanto ao desabastecimento, o item 6 indica que os padres deveriam fazer com que os indígenas: “[...] não estejão ociozos, e fação suas lavouras p.^a se sustentarem, e as seus filhos, e os que tiverem familia, de os mandar as menos vezes que for possivel por fora por evitar a falta de mantimento que terão na sua abzencia”.³⁶

No item 5 desse Regulamento se lê que “[...] Não se admittirá em nenhũa das Aldeyas escravos ou servos dos moradores desta Capp.^{nia} [...]”.³⁷ E outro elemento importante que traz esse documento é a participação de indígenas no auxílio administrativo dos aldeamentos com o cargo de “Oficiais dos Índios”, como consta no item 7 que reproduzo logo a seguir:

Nas Aldeyas devem haver off.^{es} dos Indios escolhendosse p.^a os postos os de mais capacid.^e p.^a darem cumprim.^{to} as ordens desse Gov.^o como tãobem ao do Superior de cada hũa das Aldeyas, e quando alguem dos d.^{os} off.^{es} cometa culpa me deve dar conta o d.^o Superior p.^a ser castigado, e tirado do posto se for conveniente.³⁸

Mas o *Regulamento das Aldeias de São Paulo* terminou no governo do capitão general D. Luís de Souza Botelho Mourão, o 4º Morgado de Mateus³⁹, isto em 1765. Em seu lugar passou a vigorar o Diretório Geral dos Índios (FERREIRA, C. T., 2009). Mas, ao verificar a data de criação do Diretório e o ano em que foi implantado em São Paulo, isto leva a concluir que os aldeamentos paulistas estiveram por mais 10 anos sob o domínio daquelas leis elaboradas durante o governo do Conde de Sarzedas.

³⁶ Documentos Interessantes para a História e Costumes de São Paulo, Bandos, regimentos e ordens, Conde Sarzedas e D. Luiz Mascarenhas (1732-1748). São Paulo: APESP, Vol. 22, 1896. p. 73.

³⁷ Idem, p. 74.

³⁸ Idem.

³⁹ Segundo Vainfas (2000), o termo “morgado” era um título da nobreza portuguesa que se baseava na transmissão em morgadia, ou seja, é um modelo de organização familiar que cria uma linhagem e códigos para designar seus sucessores, bem como cria estatutos e estabelece comportamentos.

Em consequência disso, o governo da capitania paulista resolveu extinguir a categoria “índios administrados”. Porquanto, em 1767, a Câmara da Vila de Nossa Senhora da Conceição de Itanhaém queixara-se ao governador da capitania paulista, D. Luís Antônio de Souza Botelho, sobre a Carta Régia, de 22 de março daquele mesmo ano, que estabelecia a extinção da categoria “índios administrados”.⁴⁰ Com essa informação em mãos, presume-se que o motivo para tal queixa se deve ao fato de que a exploração de indígenas era a principal força de trabalho na Vila de Itanhaém.

Afora essa questão que acabo de expor, as autoridades daquele período temiam que os indígenas abandonassem os aldeamentos em razão dos maus tratos. Para efeitos ilustrativos, menciono o ofício que Dom Luiz Antonio de Souza, então governador da Capitania de São Paulo, encaminhara para Manoel José, Juiz Ordinário da Vila Itanhaém, em 1770, no qual transparece sua preocupação acerca dos efeitos que os maus tratos desferidos contra os índios poderiam causar para o sucesso do aldeamento. Nesse sentido, o autor desse ofício enfatiza que “[...] os Índios devem ser favorecidos como S. Mag.^e manda para q. não desertem nem despvoem as Aldeas [...]”.⁴¹

Mas, para além de tal preocupação, a pertinência desse documento reside no fato de que trata sobre a prisão de um índio chamado Martinho Fernandes, do aldeamento de Peruíbe, que agredira uma mulher de nome Maria Baptista. O governador da capitania paulista via como positiva a decisão do juiz da Vila de Itanhaém em manter esse indígena detido até decidir qual seria o seu destino – nesse caso, ele sugere a pena “[...] para Galez⁴², ou das barras de Parnagua [Paranaguá], ou das de Santos. Com ordem de q. só depois de passar Seis mezes se me requererá, para determinar se ha de Ser solto ou não”.⁴³

⁴⁰ Carta dos oficiais da Vila de Conceição de Itanhaém ao governador Luís Antônio de Sousa Botelho. Coleção Morgado de Mateus. Documento 61, 28 de maio de 1767. Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro.

⁴¹ Secretaria da Cultura, Ciência e Tecnologia. Departamento de Artes e Ciências Humanas. Divisão do Arquivo do Estado. *Documentos Interessantes para história e costumes de São Paulo*, v. 92, p. 118. [1770] 1978.

⁴² O termo “galez” referesse aqui a punição de degredo e trabalhos forçados que era dada aos condenados da Justiça. De acordo com Costa (2018), a origem do referido termo remonta a Antiguidade greco-romana, quando embarcações a remo eram movidas pela força homens condenados e escravizados. Assim, já no final do séc. XV, Portugal empregava o termo “pena de galés” a condenados e escravizados (geralmente, africanos e turcos) que eram acorrentados às embarcações e obrigados a remar. A referida pena também foi empregada nas colônias de Portugal na América e na África. No séc. XVII, o desaparecimento gradual daquelas embarcações levou a pena de galés por mudanças em sua compreensão, uma vez que essa pena passa a ser usada ao degredo e aos trabalhos forçados e não mais no acorrentamento ao remo.

⁴³ Secretaria da Cultura, Ciência e Tecnologia. Departamento de Artes e Ciências Humanas. Divisão do Arquivo do Estado. *Documentos Interessantes para história e costumes de São Paulo*, v. 92, p. 118. [1770] 1978.

E, verdade seja dita, o degredo era uma punição muito utilizada pelas autoridades daquele período contra indígenas que deixavam seus aldeamentos. No ofício de 1726, Rodrigo Cesar de Menezes, então governador da capitania paulista, estabelece que os índios fugitivos “[...] serão prezos, p.^a serem mandados para Batataes do Certão dos Guayazes [atual cidade de Batatais-SP], a servirem a S. Mag.^e ou p.^a a povoação do Rio Grande de S. P.^o e Ilha de Santa Catherina, e p.^a as mais p.^{te} aonde me parecer conveniente p.^a o serviço do d.^o S.^r e assim as bastardas serão mandadas p.^a a Aldea da Conceição da praya [Peruíbe]”.⁴⁴

Em grande medida, alguns indígenas do aldeamento de São Miguel, em 1785, “[...] eram ameaçados ‘de serem mudados p.^a aldeya mais remota’”. No caso em questão, o autor garante que os aldeamentos considerados mais remotos eram Perúbe e São José. No caso do Perúbe, esse núcleo tinha como tradição o degredo, exílio ou extermínio (PETRONE, 1964, p. 259). Portanto, fica nítido, tanto nesses documentos como na literatura especializada, a maneira como as autoridades lidavam com os índios fugitivos ou que cometiam algum delito.

Para tanto, os documentos com os quais trabalhei possuem dois importantes aspectos que, a meu ver, devem ser tratados com atenção especial, especialmente no que se refere para uma melhor compreensão da história do aldeamento de Perúbe. Em primeiro lugar, os textos referem-se às constantes solicitações da força de trabalho dos índios aldeados, isto tanto por parte da Coroa, dos colonos e das autoridades das vilas, o que prejudicava o desenvolvimento do próprio aldeamento. Consequentemente, a situação chegou ao ponto em que o padre responsável foi obrigado a tecer críticas às constantes requisições de mão de obra indígena que se fazia para o São João Batista de Perúbe.

O segundo aspecto que eu gostaria de ressaltar é que o aldeamento em foco era visto pelas autoridades como local destinado ao “degredo, exílio e extermínio”. Pois, de acordo com o que aponte, em decorrência de sua distância, para lá eram enviados indígenas de outras reduções que, aos olhos dos administradores, eram vistos como subversivos ou causadores de problemas à administração das reduções de origem. E, ao mesmo tempo, os índios que viviam no aldeamento e que cometeram alguma penalidade eram presos e degredados “[...] barras de Parnagua, ou das de Santos”.

⁴⁴ Documentos interessantes para a história e costume de São Paulo. Bandos e Portarias de Rodrigo Cesar de Menezes. São Paulo: APESP, Vol. 13, [1726] 1895, p. 96.

Conseqüentemente, isto me leva a concluir que o aldeamento de Peruíbe tinha uma importância estratégica para essa região, isto porque, apesar dos protestos dos seus dirigentes, fornecia mão de obra às minas de Cuiabá e Goiás, além de atender os interesses das autoridades das vilas de Itanhaém e de Santos. Além disso, esse aldeamento serviu como espaço para absorção de indígenas degredados. E, por fim, as datas dos documentos aqui tratadas, entre os anos de 1722 e 1770, sinalizam o quanto perduraram essas práticas.

No término do século XVIII, as condições dos aldeamentos paulistas ainda preocupavam as autoridades seculares e religiosas. Pois, ainda sob as leis pombalinas, expressas pelo Diretório Geral dos Índios, Luiz Antonio Neves de Carvalho, então Diretor do aldeamento de Peruíbe, recebeu uma ordem do Diretório Geral dos Índios, da Capitania de São Paulo, para elaborar um

[...] Mappa incluzo para na sua conformidade enviar um.^{ce} a esta Secretaria, té finz de Fevereiro proximo, por duas vias a lista geral dos Indios na Aldêa de sua Direção, com o numero de cazamentos, e mortes accontecidas no decurso do prezente anno [...].⁴⁵

E, mais adiante, o autor recomenda ao destinatário de tal missiva, especialmente quando insiste em requerer as mencionadas informações: “[...] como p.^a o fazer corrétamente lhe hé forçozo valer-se do livro dos assentos do seu Reverendo Capellão, incluza vai huma carta de S. Ex.^a p.^a elle concorrer da sua parte com as clarezas que lhe foram necessárias”.⁴⁶

Em seguida, reproduzo as principais partes que glosa tal fonte acerca do officio que se destinava ao missionário do aldeamento de Peruíbe: “[...] ordeno ao Director dessa Aldea, q. athé fins de fevereiro futuro, remeta á Secretaria deste Governo, a lista geral de todos os Indios, que a ella pertencem [...]”, e mais adiante, “[...] deve á minha determinação cumpre q. V. Re.^{ma} o auxilie com o livro dos seus assentos, para que possa extrahir delle as clarezas que forem necessárias.”⁴⁷

Em linhas gerais, ainda é um mistério se o responsável pelo aldeamento de Peruíbe atendeu a ordem que lhe foi emitida ou se essas informações chegaram ao seu destino previsto. Mas, apesar dessa lacuna, esses trechos têm o mérito de ilustrar a

⁴⁵ _____. Carta para o Luiz Antonio Neves de Carvalho, Diretor de Índios do aldeamento de Peruíbe, 18 de setembro de 1798, p. 107, 109-110.

⁴⁶ Idem.

⁴⁷ _____. Carta para o Capelão do aldeamento de São João Batista de Peruíbe, 15 de setembro de 1798, p. 107.

preocupação das autoridades em se manter informados sobre o aldeamento de Peruíbe, aqui identificado como Aldeia da Praia.

E, assim como acontecia no aldeamento de Peruíbe, os administradores coloniais preocupavam-se em obter informações sobre os demais núcleos que concentravam os indígenas em São Paulo. Pois, é nesse mesmo ano de 1798 que o Tenente-Coronel José Arouche de Toledo Rendon⁴⁸, na qualidade de Diretor Geral dos Índios, recebeu um ofício que demonstra a preocupação de seu desconhecido autor – provavelmente o governador da Província de São Paulo, o Capitão-General Antônio José da França e Horta – em ter informações acerca das condições gerais dos aldeamentos de São Paulo ainda em atividade. O texto indica que o seu autor, ao tomar conhecimento de que as terras do aldeamento de São Miguel foram aforadas, isto com o consentimento dos religiosos que lá exerciam suas atividades, obrigou os diretores dos aldeamentos a lhe enviar um relatório detalhado sobre as reais situação dos aldeamentos paulistas.⁴⁹

Do mesmo modo, para atender a solicitação do governador, Rendon ([1823] 1979) empreendeu, durante três anos, algumas visitas às reduções e em arquivos das Câmaras das Vilas de São Paulo com o objetivo de verificar o estado daqueles núcleos voltados à redução de indígenas. Com o resultado dessas visitas, o militar redigiu um relatório em que denunciava as péssimas condições dos assentamentos paulistas. E, em 1803, o Tenente-Coronel apresentou o documento ao governador da província de São Paulo.

Nesse trabalho, Rendon ([1823] 1979) afirma o declínio do número de índios aldeados em São Paulo desde o começo do século XVII. Além do mais, ele denuncia que a direção dos aldeamentos, tanto aqueles sob o controle de eclesiásticos como de seculares, seguia conforme o que aprouvesse os seus administradores. Isto porque ambas as autoridades tiravam as terras das mãos dos indígenas que lhes foram concedidas para suas lavouras. As câmaras das vilas apenas nomeavam capitães-administradores que estivessem em sintonia com seus propósitos, ou seja, que seguissem o processo de aforamentos e a cobrança de foros das terras destinadas aos aldeamentos. E, ainda mais, o autor também aponta a exploração pela qual os índios

⁴⁸ De acordo com a Galeria de Diretores da Faculdade de Direito da Universidade de São Paulo, o Tenente-Coronel Rendon (1756-1834), além de ter exercido o cargo de Diretor de Índios, foi juiz de medições, de ordinário, de órfãos e procurador da Coroa. Como militar, ele ocupou postos como capitão (mestre de campo, inspetor-geral de milícias), brigadeiro, marechal de campo e tenente-coronel. E, por fim, o Tenente-Coronel foi deputado (1826-1829) e diretor do Curso Jurídico de São Paulo. http://www.direito.usp.br/faculdade/diretores/index_faculdade_diretor_01.php

⁴⁹ APESP. Carta para José Toledo Arouche Rendon, 18 de setembro de 1798, p. 109-110.

aldeados eram submetidos, onde recebiam menos do que ganhavam outros trabalhadores por um dia de jornada.

O Brigadeiro José Joaquim Machado de Oliveira (1864, p. VII-192)⁵⁰, em *Quadro histórico da província de São Paulo* – um trabalho escrito sob o pretexto de servir como material didático às escolas públicas da província, e oferecido à Assembleia Legislativa de São Paulo –, comenta que, durante o governo de Antonio Manuel de Mello e Castro de Mendonça, entre os anos de 1797 e 1802, os indígenas foram “[...] violenta e atrozmente expelidos dessas aldeias, extorquindo-se as terras concedidas para sua fruição, a título de arrendamento que nunca deixou de ser uma illusão, sustentada com fraude pelos que se assenhorearem das terras”.

E o Governador e Capitão-General Antônio José da França Horta que, em setembro de 1808⁵¹, enviou para João Rodrigues de Sá e Melo Menezes e Souto Maior, secretário de Estado da Marinha e Ultramar, um relatório referente à situação em que viviam os índios nos aldeamentos Barueri, São Miguel, Itaquaquecetuba, Escada, Pinheiros, Carapicuíba, M’Boi Mirim, Itapeverica e de Peruíbe. Em tal documento, o Governador da província paulista registra as condições miseráveis dos índios desses aldeamentos, e ainda anota que estes, no intuito de melhor servir o Estado, poderiam ser úteis às lavouras.⁵²

Portanto, para dar continuidade à política dos aldeamentos, Rendon ([1823] 1979) – sob o argumento de que seria preciso corrigir os erros do passado que, a seu ver, levaram ao fracasso a tentativa de civilizar e catequizar os índios – afirmava que, uma vez eliminados os abusos, reformada a lei e a exação do poder executivo, o número de índios nos aldeamentos aumentaria e o Estado teria um considerável contingente de súditos e mão de obra disponível.

Nos textos em destaque é perceptível que não eram boas as notícias sobre o aldeamento de Peruíbe, assim como a situação das demais reduções que foram criadas

⁵⁰ No portal eletrônico Memória política de Santa Catarina consta que o Brigadeiro José Joaquim Machado de Oliveira (1792-1867) foi presidente das províncias de Santa Catarina, Alagoas, Grão-Pará e Espírito Santo. Foi deputado na Assembleia Legislativa de Santa Catarina e, por São Paulo e Rio Grande do Sul, foi Deputado Geral na Assembleia do Império. Disponível em: [http://memoriapolitica.alesc.sc.gov.br/biografia/556-Jose Joaquim Machado de Oliveira](http://memoriapolitica.alesc.sc.gov.br/biografia/556-Jose%20Joaquim%20Machado%20de%20Oliveira).

⁵¹ Alguns meses após Dom João VI e sua comitiva real desembarcarem no Brasil, isto em decorrência à invasão de tropas napoleônicas ao território lusitano, e o mesmo ano em que o monarca declara guerra aos índios Botocudo com a Carta Régia de 5 de novembro de 1808, cujo ato abriu precedente contra outros povos nativos, já que o documento estaria sujeito às interpretações dos poderes locais (CARNEIRO DA CUNHA, 1992)

⁵² PORTUGAL. ARQUIVO ULTRAMARINO DE LISBOA, Carta do Governador da Província de São Paulo ao Secretário de Estado da Marinha e Ultramar, 1808, n.p.

para conter a população indígena. Para mais, comprova-se a insistência das autoridades em explorar a força de trabalho dos índios aldeados.

E, tendo em vista as péssimas condições dos aldeamentos paulistas, Rendon ([1823] 1979) propôs que esses núcleos deveriam ser transformados em 5 freguesias. Assim, ele recomendava que:

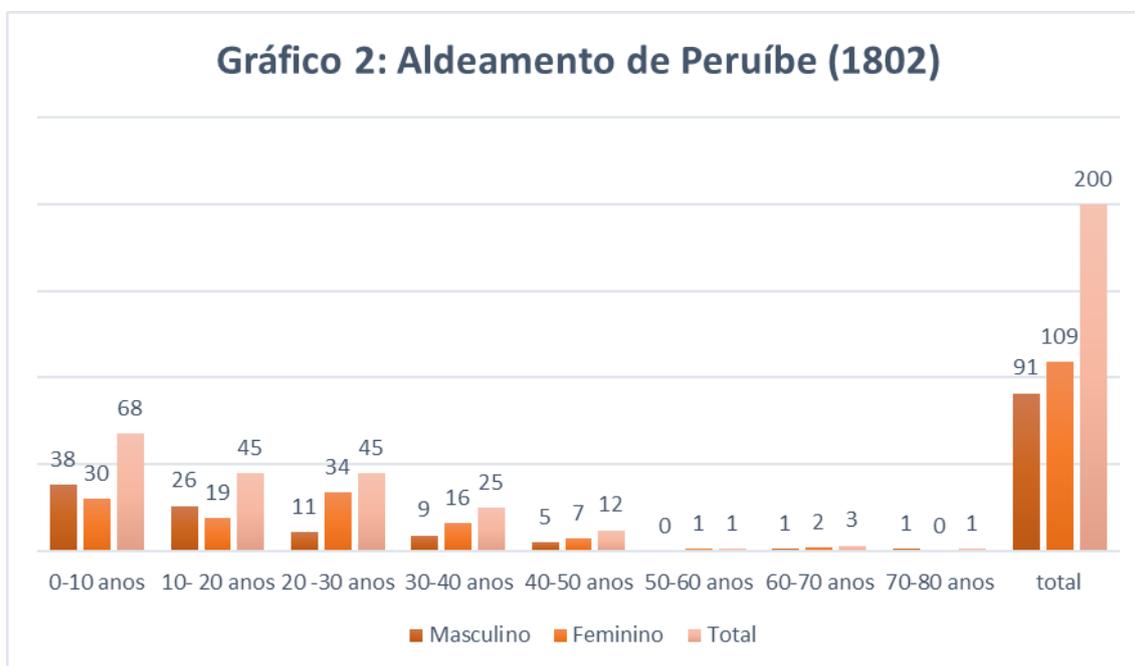
- ❖ A capela existente no aldeamento de São João Batista de Peruíbe deveria tornar-se filial da Vila de Nossa Senhora da Conceição de Itanhaém;
- ❖ O aldeamento de São José continuaria como freguesia;
- ❖ Escada tornar-se-ia freguesia e deveria ter um vigário recomendado e pago pela Fazenda Real;
- ❖ Itaquaquetuba, que contava com um vigário, seria transformada em capela filial e abrangeria o aldeamento de São Miguel;
- ❖ Pinheiros passaria a ser capela filial de São Paulo;
- ❖ M'boy seria distrito e abrangeria os aldeamentos de Carapicuíba e Itapecerica;
- ❖ O aldeamento de Barueri seria elevado à freguesia.

Com essas recomendações, Rendon ([1823] 1979) compreendia que não seria mais necessário ter aquele número de aldeamentos que contabilizara durante o seu estudo. E isto, segundo o autor, graças à evasão e às uniões matrimoniais entre indígenas e não-indígenas que favorecia a constituição de uma população reduzida, miscigenada e considerada não mais indígena. Consequentemente, é dessa conjectura que provém sua proposta de fusão e transformação desses estabelecimentos em freguesias. Não obstante, o Capitão General D. Luís de Souza Botelho Mourão, em ofício de 1766, afirmava que “Congregando-se os índios em freguezias com os brancos se conseguiria melhor a civilização pela mistura de todos [...]”.⁵³

Este era o caso do aldeamento de Peruíbe. Em seu estudo sobre os aldeamentos paulistas, Petrone (1964) afirma que, em 1802, Peruíbe possuía 51 famílias, sendo um total de 200 indivíduos mestiços que viviam do cultivo da mandioca, da confecção de

⁵³ *Documentos Interessantes para a história e costumes de São Paulo*. São Paulo: AESP, n. 73, p. 202-204, 1766.

chapéus de fibra de tucum e de esmolos. Assim, com base nos dados demográficos que esse autor levanta sobre esse aldeamento, tem-se o seguinte quadro:



Fonte: Petrone (1964, p. 283).

Diante dessas informações, a conclusão que se chega é que a população do aldeamento de Peruíbe era predominantemente jovem e havia um equilíbrio entre a taxa absoluta de homens e mulheres. Contudo, ao isolar o número de adultos do sexo masculino e feminino na faixa etária correspondente a 20 e 60 anos, logo se tem o predomínio do sexo feminino (70% de mulheres contra 30% de homens).

Em 1836, as autoridades locais garantiam que não havia mais indígenas no aldeamento de Peruíbe, e que sua população era mestiça e que, num período de três décadas, saltou para 697 indivíduos, sendo formada por “[...] 514 pardos livres e 183 pardos cativos” (PETRONE, 1964, p. 284).

No ano de 1854, Machado de Oliveira, ao escrever para José Antonio Saraiva, então Presidente da Província de São Paulo, afirmava que “[...] os dessendentes dos Indios do primitivo estabelecimento [Peruíbe] achavam-se dissimulados por diversos distritos, e já muito confundidos na massa commum da população [...]”.⁵⁴

As presentes informações extraídas das fontes documentais, bem como os apontamentos do geógrafo sobre o núcleo de Peruíbe, revelam que, para os

⁵⁴ _____. Ofício de Machado de Oliveira para José Antonio Saraiva, Presidente da Província de São Paulo, 1854, n. p.).

administradores, a população desse aldeamento não era mais formada por indígenas, mas predominantemente constituída por indivíduos miscigenados, identificados como “pardos” livres e cativos. E, mesmo com o considerável número de pessoas vivendo nesse aldeamento, o Diretório Geral dos Índios decide encerrar as atividades do núcleo de Peruíbe.

Assim, em 1829, as autoridades da época concluíram que o aldeamento São João Batista de Peruíbe não possuía condições para prosseguir com suas atividades e, muito menos, para ser elevada à categoria de freguesia. A Câmara da Vila de Itanhaém, em resposta a uma circular do governo da Província, alegava “[...] não haver no termo desta Villa, Freguezia que esteja em circunstância de ser erecta em Villa, porque a Freguezia da Aldeia de S. João – de Peruhye – existe no estado de completo abandono” (CALIXTO, 1895, p. 42-43). Em decorrência disso, esse aldeamento foi desativado em 1831 e suas terras foram entregues ao Conselho Municipal da Vila de Itanhaém. E, em 1889, houve a transferência de famílias do antigo aldeamento de Peruíbe que, destituídas das terras, para as margens do rio Mambu-Mirim, em Itanhaém. O Peruíbe foi reduzido à capela e, mais tarde, tornou-se um “[...] pequeno bairro que está a caminho do mar” (CALIXTO, 1995; TRINDADE, 1992).

Em suma, as cartas, ofícios e relatórios daquela época, bem como as fontes secundárias, que trabalhei até o presente momento, sinalizam que as autoridades se preocupavam em saber a quantidade demográfica dos índios aldeados, o número de nascidos e falecidos, como também os assuntos concernentes ao esbulho das terras destinadas aos aldeamentos. E, conforme outras documentações que serão contempladas adiante, estas foram as principais preocupações dos paulistas no transcorrer do século XIX.

E, segundo Pacheco de Oliveira (2016), os administradores coloniais procuraram impor aos chamados índios aldeados ou “índios mansos”, termo este em voga no transcurso do período Imperial (1822-1889), as seguintes práticas:

- ❖ Incorporar os “índios mansos” à sociedade colonial;
- ❖ A fixação de colonos nas proximidades dos aldeamentos, bem como o estímulo de casamentos interétnicos;
- ❖ A incorporação das terras dos aldeamentos declarados extintos pelo Estado e, concomitantemente, por pequenos agricultores e fazendeiros.

Logo, esses três vetores sintetizam o difuso processo de assimilação dos povos indígenas que foram submetidos no aldeamento de Peruíbe e nos demais núcleos direcionados aos indígenas de São Paulo.

Carneiro da Cunha (1992) lembra que, no séc. XIX, a discussão em torno da legislação indigenista brasileira⁵⁵, que não mais colocava o uso da força de trabalho indígena como uma questão central, deslocava toda atenção às terras onde viviam os indígenas. Nesse aspecto, as áreas de antigo contato, as terras destinadas aos aldeamentos foram apoderadas, ao mesmo tempo em que eram abertas novas frentes de expansão agrícola. Entretanto, a realidade demonstra que a exploração do trabalho de indígenas ainda se fazia presente ao longo do Império.

De todo modo, tal definição abre caminho para o que se verá mais adiante, ou seja, o processo pelo qual passou outros aldeamentos de São Paulo. Para tanto, valho-me de uma documentação produzida ao longo do tempo em que vigorou o Diretório Geral dos Índios nos oitocentos. E, como procurarei expor, a justificativa de colocar em atividade os aldeamentos decorria pelo fato de que as matas da região continuavam habitadas por indígenas que abandonavam os aldeamentos, como também por aqueles – refiro-me aos Guarani – que mantinham seus deslocamentos, cuja motivação era cosmológica ou qualquer outro motivo que os colocavam em movimento pelos domínios da Bacia Tietê-Paraná e costa litorânea.

⁵⁵ A política indigenista que vigorou no Brasil do séc. XIX, mesmo não sendo cumprida em muitos casos, reflete o que pensavam as autoridades seculares sobre os povos indígenas. Portanto, sob essa perspectiva, a política indigenista daquele século é caracterizada em dois aspectos: o discurso do uso da força contra os indígenas identificados como hostis e o emprego de meios não violentos e que possibilitasse a incorporação dos indígenas à sociedade nacional. Nesse momento, o discurso predominante era a defesa de que o Estado deveria adotar meios brandos para o tratamento com os indígenas. Neste caso, na Assembleia Constituinte de 1823, José Bonifácio Andrada e Silva (1992) apresentou o projeto *Apontamentos para a civilização dos Índios Bravos do Império do Brasil*. Embora não tenha sido incorporado ao texto da Constituição de 1824, esse projeto tem sua importância porque intentaria a incorporação do indígena à sociedade nacional por meios brandos. Mas as leis direcionadas para essa população ainda eram aquelas elaboradas durante o tempo em que o Marquês de Pombal era o Primeiro-Ministro de Portugal (1750/55-1777), mesmo depois de serem revogadas. Portanto, a falta de diretrizes que substituíssem a política indigenista anterior possibilitou que o Diretório Geral dos Índios permanecesse em vigor até 1845, quando é instituído o *Regulamento acerca das Missões de Catequese e Civilização dos Índios* (Decreto 426, 24 de junho de 1845) (PERRONE-MOISÉS, 1992; CARNEIRO DA CUNHA, 1994; ALMEIDA, 1997; MOREIRA NETO, 2005). Mas, até 1845, houve um intenso debate sobre qual rumo a ser tomado para a política indigenista.

Os deslocamentos dos Guarani, outros aldeamentos e as terras devolutas

Ainda sobre o Brasil do séc. XIX, principalmente após sua independência, em 1822, alguns escritores e artistas chamaram para si a responsabilidade de construir e readaptar a figura do indígena como símbolo de brasilidade. Este é o caso daqueles autores ligados ao indianismo⁵⁶, que buscavam instaurar um sentimento de identidade nacional com a criação de um passado mítico onde a imagem do índio pudesse representar a autonomia e autenticidade do Brasil enquanto nação recém-independente. É isto o que se vê, por exemplo, no trecho do poema *O Canto do Guerreiro*, de autoria do poeta Gonçalves Dias:

Valente na guerra
 Quem há, como eu sou?
 Quem vibra o tacape
 Com mais valentia?
 Quem golpes daria
 Fatais, como eu dou?
 - Guerreiros, ouvi-me:
 - Quem há, como eu?
 (DIAS, G. [1846] 1969, p. 3).

Em *O Guarani*, outro marco da literatura brasileira daquele período, José de Alencar escreve as seguintes palavras que, como se pode observar, expressam mais uma idealização do indígena nessa corrente literária:

É para mim uma das coisas mais admiráveis que tenho visto nesta terra, o caráter desse índio. Desde o primeiro dia que aqui entrou, salvando minha filha, a sua vida tem sido um só ato de abnegação e heroísmo. Crede-me, Álvaro, é um cavalheiro português no corpo de um selvagem! (ALENCAR, J. [1857] 1986, p. 31).

O índio descrito pelos escritores daquele período não passa de uma idealização, isto porque se anseia celebrar o heroísmo e a bravura ameríndia como elementos formadores do ser brasileiro (CÂNDIDO, 2001). Sendo assim, procurava-se transformar o indígena numa versão tropical do guerreiro grego dos tempos de Homéro. E isso também veio a ocorrer nas artes plásticas com o quadro *O último Tamoyo*, de Rodolpho Amoedo (1883), figura 4. Como afirma Pacheco de Oliveira (2017), ao invés de tratar

⁵⁶ O indianismo foi uma escola artística que vigorou na literatura e nas artes plásticas brasileiras entre as décadas de 40 e 60 do século XIX, cujos principais expoentes foram escritores como Gonçalves Dias, José de Alencar, bem como os pintores Victor Meirelles, Rodolpho Amoedo etc. (CÂNDIDO, 2001).

os indígenas em combate, o pintor preferiu exibir um índio agonizando ao lado de um padre que procura ampará-lo.



Fig. 4: Rodolpho Amoedo. *O último Tamoyo*. 1883. Óleo sobre tela, 180.3 x 261.3 cm. Museu Nacional de Belas Artes, Rio de Janeiro - Brasil.

E, ao mesmo tempo em que isto acontecia na literatura e nas artes plásticas, os intelectuais prenotados no Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro (IHGB)⁵⁷, como Martius (1845) e Varnhagen ([1854] 1975), viam o índio como alguém cujo destino seria o desaparecimento.

Assim, o historiador Francisco A. Varnhagen ([1854] 1975) manifestava sua convicção de que, naquele período, já em decorrência do alto grau de miscigenação que marcava os habitantes da província paulista, o tipo “índio puro” estaria fadado a desaparecer. E para o naturalista e historiador Karl F. P. Von Martius (1845, p. 70), a causa dessa dissolução estaria na própria alma indígena, isto é, no estágio psicológico cognitivo que era comparável ao das crianças. E esse naturalista e historiador também

⁵⁷ O IGHB, cujo ano de fundação é 1838, destinava-se a criar uma narrativa referente à história do Brasil. Nesse caso, o IGHB criara em 1847 a Seção de Arqueologia e Etnografia com o intuito de discutir o lugar destinado ao índio na narrativa de uma história do Brasil. Na verdade, tal lugar, visto como “princípio” dessa história, não deixava de sustentar o “não-lugar” do índio na trajetória da nacionalidade, uma vez que a “[...] sua imagem formava-se ali como a alteridade da boa sociedade do Império, e contrastava com a marcha da civilização que a história se propunha a contar. Neste sentido, a tese decadentista e a afirmação científica de seu desaparecimento mostravam-se um guia seguro e caíam como uma luva para indicar o lugar dos índios nessa história.” (KODAMA, 2009, p. 10).

declarava que os grupos ameríndios “[...] traziam consigo o gérmen do desaparecimento rápido.” E assim tinha como certo o fim dos povos indígenas no Brasil.⁵⁸

Essas breves reminiscências aos ensaístas do século XIX bastam para que se tome conhecimento de que a afirmação acerca da iminente extinção dos grupos Tupi, sendo esta recorrente nos registros documentais disponíveis. Pois, os principais cronistas e historiadores afirmavam que restariam apenas pequenos grupos – originários da união entre índios, negros e brancos – vivendo dispersos pelas matas litorâneas, remanescentes dos aldeamentos ou vivendo em seus arredores, mas que já não eram mais considerados como índios. Significativamente, ao longo do referido século, em sucessivos momentos, marcados pela relevância política na elaboração da identidade brasileira, se erige e enaltece imagens esmorecidas e reificadas alusivas aos Tupi na literatura, na crônica política, nas artes plásticas, como também na historiografia.

Lembrando que o processo de construção dos Estados nacionais americanos no Oitocentos tinha, dentre suas prerrogativas, o combate da diversidade étnica que caracterizavam suas populações (ALMEIDA, 2009). Assim, o paradigma seguido pelo Estado brasileiro, como também ocorreu em outros países latino-americanos, era adotar uma narrativa homogeneizadora que atribuísse à nação a ideia em torno de um povo portador de uma língua e de uma cultura. Nesse aspecto, a constituição de uma nação “[...] se assenta em processos violentos de submissão das diferenças e não erradicação sistemática e rotineira de heterogeneidades e autonomias” (OLIVEIRA, 2015, p. 76).

Por conseguinte, não causa surpresa constatar que políticos e intelectuais, por meio de seus discursos, objetivavam apagar qualquer vestígio da existência das inúmeras identidades indígenas. Portanto, ao indígena restava o passado, celebrado nos livros de história apenas como meros coadjuvantes do processo de formação do povo brasileiro.

Contudo, apesar dessa projeção negativa ao futuro dos povos indígenas, os grupos Tupi e Guarani continuavam resistindo aos efeitos da colonização. Afinal, a

⁵⁸ E, desde que o naturalista e historiador Karl F. P. Von Martius (1845) lançou as bases para o estudo da história do Brasil, a miscigenação/mestiçagem têm ocupado os escritos de pesquisadores de diferentes matrizes teóricas. Pois, além desse autor, a temática em questão encontra-se nos trabalhos de Nina Rodrigues ([1894] 1957), Sílvio Romero (1875), Couto Magalhães (1876), Euclides da Cunha ([1902] 1984), etc. Aliás, de acordo com Lilia M. Schwarcz (1993) e Kabengele Munanga (1999), os pensadores brasileiros, semelhante com o que ocorreu na maioria dos países colonizados, importaram e adaptaram teorias das mais variadas colorações: como é o caso do positivismo, do determinismo social e das teorias raciológicas. Neste último caso, os nomes mais citados por muitos daqueles pesquisadores brasileiros são: conde de Buffon, conde de Gobineau, Louis Agassiz, Cornelius de Pauw.

documentação histórica do período em questão revela a contínua presença ameríndia na região costeira e ao sul da província de São Paulo. Mas, além desses registros históricos, o etnólogo alemão Curt Unkel Nimuendaju (1989) observa que grupos Guarani – Apapocúva, Tañyguá e Oguauíva – ainda esquadrihavam as matas da região, na esperança de encontrar *yvy marãey*⁵⁹. Assim, esses grupos chegaram ao litoral paulista e ao sul da província em distintos momentos do séc. XIX.

Mas existem também outros fatores que influenciaram os grupos Guarani a se lançarem nesses deslocamentos. Isto porque, autores como Bartomeu Meliá (1989) e Ivori Garlet (1997), não excluindo a importância cosmológica da Terra sem Mal para os Tupi e Guarani, consideram que esses deslocamentos também se assentavam em necessidades como aquisição de novas terras para o plantio, caça e coleta, bem como a visita de parentes. Tendo em vista estas ponderações, os documentos que compõem esta última seção deste capítulo expõem outras justificativas que levariam os indígenas a cruzar grandes extensões de mata.

Assim, para iniciar esta seção, apresento um ofício, cuja data de expedição é 26 de novembro de 1835, que Francisco dos Santos Carneiro, um Juiz de Paz da Vila de Juquiá, envia para o Governo da Província de São Paulo. Nesse documento, o referido juiz da Vila de Juquiá recebera 33 indígenas, originários do Sul e que percorriam aquela região já algum tempo, e que foram entregues para algumas famílias de brancos que viviam naquela comarca, isto até a Assembleia Legislativa da Província decidir o que fazer com aqueles indígenas.⁶⁰

O Juiz de Paz dessa comarca, através de tal medida, também acreditava que os indígenas “[...] seriam mais prontamente educados e ficariam em breve tempo civilizados amigos do trabalho e dos meios de vida para serem uteis aos habitantes e a eles próprios”. Mas isso não ocorreu conforme o que se esperava. Afinal, o autor revela que não conseguiu alcançar seu objetivo porque não os índios “[...] não queriam separar de maneira alguma, antes para a casa onde ia um filho queria também ir Pai e Mãe, e mais Irmãos, e isto não anuíam a maior parte dos pretendentes”.⁶¹

Nota-se nesse escrito a prática de separar os membros de cada família indígena, sendo esta uma maneira em que o juiz julgava ser necessária para “civilizá-los” e, como

⁵⁹ Aliás, enquanto Nimuendaju (1998) faz essa tradução para *yvy marãey*, o padre Antonio Ruiz de Montoya (1639, p. 209), em *Tesoro de la lengua Guarani*, traduz *yvy marãne*’ ÿ como “solo intato” ou “mata virgem”.

⁶⁰ APESP, Ofício de Francisco dos Santos Carneiro, Juiz de Órfãos, a Francisco Antonio de Sousa Queiroz, Presidente da Província de São Paulo, 1835, n. p. apud ANTUNHA BARBOSA, 2011, n. p.

⁶¹ Idem.

também, sobrepujar os laços parentais daqueles indígenas. Para mais, as autoridades locais se empenhavam em convencer as famílias não-indígenas acerca das vantagens de empregar os índios em trabalhos de distintas categorias.⁶² Assim, percebe-se que ainda persiste a mentalidade de “civilizar” o indígena por meio da exploração do seu trabalho entre particulares.

O texto ainda faz menção às queixas do juiz a respeito de um certo “Capitão Guasu”, um indígena que foi contratado para convencer os índios que contatava a deixarem as matas e seguirem com ele às famílias de brancos que residiam na Vila de Juquiá. Mas, de acordo com os registros, o Capitão não cumpriu com o que lhe foi combinado, uma vez que ele instigava os indígenas a fugirem da tutela daquelas famílias.⁶³

O ofício em destaque, além de indicar o tratamento dado pelas autoridades, confirma a existência de um considerável contingente de ameríndios que circulavam pelas matas da região.⁶⁴ É importante frisar que, segundo Trindade (1992), isso acontecia porque não havia mais um aldeamento na costa litorânea e em suas imediações, uma vez que o São João Batista de Peruíbe foi desativado em 1831.

É por conta disso que a Província de São Paulo estabeleceu a criação de alguns aldeamentos nessa região e em outras localidades. Assim, uma grande parte dos indígenas que habitava os arredores de Itapeva da Faxina foi deslocada para recém-criado o aldeamento São João Batista da Faxina, enquanto outro seguimento desse mesmo grupo emigraria para proximidades do Rio Juquiá, no Vale do Ribeira, dando origem ao aldeamento de Itariri. E recordando que a região, “[...] que se estende desde o imenso valle da Ribeira de Iguape e grande parte do município de Itanhaem, até as margens do Rio Verde e Itararé [...] foi sempre a mais preferida dos indios” (CALIXTO, 1905, p. 501-502).

De tal modo, esses aldeamentos estavam sob a direção dos Diretores de Índios que, por sua vez, seguiam as prerrogativas da Assembleia Legislativa da Província de São Paulo. Isto porque, segundo Carneiro da Cunha (1994), o Ato Adicional de 1834 permitia às Assembleias Legislativas Provinciais legislarem sobre a catequese e civilização dos indígenas, isto em conjunto com a Assembleia e Governo Geral.⁶⁵

⁶² Idem.

⁶³ Idem.

⁶⁴ Idem.

⁶⁵ Em anexo.

No ano de 1845, os aldeamentos passaram também a ser regidos pelo Regulamento das Missões. Assim, essas reduções estavam sob o controle das Diretorias Gerais das províncias, as quais seriam administradas por um Diretor Geral de Índios, que era escolhido pelo Imperador para coordenar o trabalho dos Diretores de Índios, sendo estes os responsáveis pelos aldeamentos. E cada aldeamento contaria com um missionário, um cirurgião, tesoureiro, almoxarife e enfermeiro.⁶⁶

E não obsta informar que, embora o Decreto nº 426/1845 não mencione, a figura do Capitão-mor era uma presença constante nos aldeamentos. E, para ocupar esse cargo, o Diretor de Índios escolhia um índio aldeado, cabendo-lhe o controle e distribuição da mão de obra dos indígenas, bem como fiscalizar e assim evitar fugas ou dispersões. E as ações dos diretores gerais e dos diretores dos aldeamentos, conforme o que demonstrarei com as transcrições dos documentos (cartas, relatórios e ofícios) por eles produzidos, seguiam o Regulamento das Missões. No quadro que segue logo abaixo, figura 5, existem algumas informações dos aldeamentos de Itariri, o São João Batista da Faxina e o São Sebastião de Piraju.

⁶⁶ BRASIL. SENADO FEDERAL. Decreto Nº 426, 1845, n. p.

196		Aldeamentos da Província de S. Paulo						
Nomes	Localidades	N.º de Índios	N.º de fogos	Extensão de terras cultivadas, ou não	Ocupações dos Índios	Anos da criação	Empregados no Aldeamento	Observações
S. João Baptista	Itaquera		80	5 a 6 leguas compridas e uma a duas de largura. De 6 a 6.º p. de cultivo com poucos abismos.	Omnino empregados-se na lavoura das terras. Alguns abismos e outros servem para a agricultura.	1845	Director p.º p.º de S. Paulo; p.º p.º de S. Paulo; p.º p.º de S. Paulo;	Não são mencionados os nomes dos empregados. De S. Paulo de 1845. Outros seg.º p.º p.º.
S. Sebastião do S. João	Botucatu	291	28	Até a legua pouco mais ou menos, sendo a 6.º p.º de cultivo com milho, feijão, arroz mandioca.	Uns na cultura das terras para a agricultura, e outros na caça e pesca.	1844	Director p.º p.º de S. Paulo;	Os Índios continuam em trabalhos abundantes, sendo a cultura das terras mencionada em 1844. Os Índios continuam em trabalhos abundantes e a agricultura da caça e pesca.
Itararé	Itaquera	38	10	Até a legua quadrada e cultivo de terras adjacentes das terras de Índios.	Uns na cultura das próprias terras, ou dos estabelecimentos, outros em trabalhos de agricultura e outros em trabalhos de caça e pesca.	1837	Director p.º p.º de S. Paulo;	Os Índios continuam em trabalhos abundantes e a agricultura da caça e pesca.

P 02
D 069
O 932



Fig. 5: Quadro dos aldeamentos em São Paulo. (s. d.; n. p.). Autor: Desconhecido. Fonte: APESP

O desconhecido autor desse quadro – além de oferecer informações como o ano de criação dos aldeamentos, localização, o número de índios aldeados, o tipo de trabalho que realizavam, o nome dos diretores responsáveis, bem como a extensão territorial dos aldeamentos – faz algumas exposições ao aldeamento de Itariri e São João Batista da Faxina. Nesse caso, o aldeamento de Itariri foi fundado em 1837, onde “[...] os índios conservão-se pacifi.^{cos} e laboriosos, sendo uteis ahi, e os fazendeiros da circunvizinhança, como org.^{es} se ajustão p.^a os trabalhos rurais. Tambem servem de remeiros para a navegação do Juquiá e Ribeira”. O textto informa que o São João Batista da Faxina foi criado em 1845, possuía de 5 a 6 léguas de terras e, infelizmente, um desconhecido número de índios aldeados – sendo a explicação para isso é o falecimento do missionário Pacífico de Montefalco, religioso responsável pela mencionada redução.⁶⁷

O sertanista – e também agrimensor, topógrafo e desenhista – João Henrique Elliot (1889), ou John Henry Elliot – um ex-marinheiro estadunidense que lutara na Guerra Cisplatina (1825-1828) –, ao retornar de uma expedição organizada por João da Silva Machado, o Barão de Antonina⁶⁸, que buscava abrir um caminho que ligaria o Paraná, São Paulo e a província do Mato Grosso, isto em 1845, encontrara algumas famílias de “índios Caiuá” à margem direita do rio Ivinheyma, no Mato Grosso (atual estado do Mato Grosso do Sul). Esses “Caiuá” seriam descendentes dos indígenas que viviam na Missão Jesuítica do Guairá e que, logo depois da destruição dessa redução pelos bandeirantes, passaram a viver “[...] dispersos e errantes, e por fim tomaram paradeiro as matas que se estendem desde o rio Iguatemy até o Ivinheyma ou Iguary, e desde o campo de Xerez até o grande Paraná”. E esses indígenas ainda viviam fugindo de seus inimigos: “Ao sul tem os Paraguayos, ao oeste tem os Guaycurús, Terenos e Lalthanas [...] ao norte vagueiam os índios Coroados, e a leste tem o Paraná, e as hordas ferozes dos sertões dos rios Ivahy e Iguassú” (ELLIOT, 1889, p. 434).

Como esses índios manifestavam interesse em deixar aquelas terras pelo fato de estarem expostos aos ataques de seus inimigos, o sertanista informa ao Barão de

⁶⁷ APESP. Tabela dos Aldeamentos da Província de São Paulo, s. d., n. p.

⁶⁸ Segundo o estudo de Borges (2014), João da Silva Machado (1782-1875) era natural de Vila do Taquari, Rio Grande de São Pedro, atuou em cargos públicos: em 1821, ele foi eleitor para escolha de deputados às Cortes de Lisboa; foi vereador na Vila do Príncipe, nos arredores de Curitiba, foi conselheiro no Conselho Geral da Província de São Paulo (1830-1833); na primeira legislatura (1835-1836), foi designado para a Comissão do Comércio, Indústria e Trabalhos Públicos; foi deputado provincial (1838-1840, 1840-1841, 1841-1843). O Barão de Antonina, simultaneamente a sua via política, comercializava mueres que trazia de Viamão (Capitania do Rio Grande de São Pedro) na feira anual de Sorocaba, o que lhe auferiu e lhe garantiu grandes parcelas de sua riqueza.

Antonina sobre tal situação, o que este logo encarregou um paraguaio chamado Simão Sanchez de encontrá-los e convencê-los de seguirem para se “[...] aldearem no porto de Jathay n’aquelle rio, onde se começava a erigir a colonia militar que servia de ponto de partida do transito fluvial para a província de Matto-Grosso e a república do Paraguay”. Mas como este falecera durante o retorno, Elliot assumira a tarefa de conduzi-los para Itapeva da Faxina (ELLIOT, 1889, p. 436).

E, conforme Amoroso (2015), a formação de novos assentamentos indígenas naquela região, bem como os tratados de amizades com lideranças aliadas, tinha por objetivo guarnecer as fronteiras do sertão. Ademais, a autora faz a seguinte afirmação:

Operava-se na esfera local sob o patrocínio de um nome eminente da política provincial, convocado pelo governo do Império para estabelecer a comunicação da região ocupada pelos índios com a Corte, tema de que tratam as notícias de deslocamentos consentidos pelos Guarani-Kaiowá do Mato Grosso e do oeste do atual estado do Paraná, rumo aos aldeamentos indígenas do Império, no rio Tibagi (AMOROSO, 2015, p. 110)

E essa região mantinha suas características físicas preservadas e com baixo índice de ocupação pela população não-indígenas. Já os indígenas que lá viviam, aceitarão a proposta do Barão de Antonina simplesmente porque compreenderam que poderia ser viabilizada o plano de reconquistar seus territórios a leste do rio Paraná (MOTA, 2007; FAGUNDES, 2020). Nimuendaju (1954, p. 17-18) registra que,

Os Guarani voltaram depois ao Jataí, na mesma época em que os Guaianã chegaram a São João Batista do Rio Verde. Foi a êsse tempo que chegaram aos índios três frades: Frei Mateu aos Caioa de São Sebastião do Pirajú, Frei Pacífico aos Guaianã de São Sebastião do Rio Verde, e Frei Timóteo aos Guarani do Jataí. Frei Pacífico faleceu pouco depois, mas Frei Timóteo presidiu por longo período a aldeia do Jataí. Aconselhava os Guarani a trabalharem, distribuía os trabalhos da lavoura e trouxe todos os apetrechos necessários à fabricação de cachaça e de açúcar. Entretanto, os Guarani não queriam viver à maneira como que êle propunha, não queriam tomar café, nem comer carne de gado: “Para quê? Então havemos de morrer aqui de tanto trabalhar?” Uma noite retiraram-se às escondidas e foram reunir-se aos Guaianã do Rio Verde.

[...] Sob a direção do Frei Pacífico, os índios construíram a capela de São João Batista, que ainda existe em Itaporanga, e tornaram-se mais numerosos graças à chegada de novos elementos das tribos Guarani e Caioa. De outro lado, parece que os Guaianã não sofreu aumento pela chegada de companheiros de tribos. Apesar de ter se dado um cruzamento em grande escala entre as três tribos, tornaram-se cada

vez mais tensas as relações, especialmente entre os Guarani e os Guaianã.

Contudo, apesar dessas iniciativas, a questão das terras dos aldeamentos indígenas estava longe de chegar numa solução. A correspondência de Joaquim Machado de Oliveira, isto quando estava à frente do Diretório Geral de Índios, permite estabelecer uma imagem aproximada da situação das terras dessas reduções na província paulista. A carta que esse Diretor Geral de Índios enviou ao Conselheiro Manuel da Fonseca Lima e Silva, em 01 de outubro de 1846, indica que os índios dessa região se valiam dos mais variados recursos para novamente acessarem as terras que tinham direito. Nesse caso, com as reivindicações dos indígenas, Machado de Oliveira solicitou ao governo paulista a nomeação de um advogado público, especialmente incumbido para tratar desse assunto.⁶⁹ Evidentemente, o documento sinaliza à pressão que os indígenas exerciam sobre as autoridades no que tange às providências a serem tomadas para que assim pudessem retomar as terras que lhes foram espoliadas.

Os casos de espoliação das terras indígenas também podem ser medidos numa pequena carta, de 1853, em que o mesmo Machado de Oliveira escreveu para Josino do Nascimento Silva, presidente da província paulista. Conforme o que se lê em suas linhas, que reproduzo logo a seguir, a extorsão das terras indígenas era uma prática comum entre os não-indígenas. Nesse caso, o supracitado presidente da província de São Paulo ordenou ao Diretor Geral de Índios que averiguasse a verossimilhança da notícia pela qual “[...] estão sofrendo os Índios do Aldeamento de Itariri no Município de Iguape [...] nas terras que lhes foram concedidas [...]”.⁷⁰

Ainda sobre notícias deste mesmo teor, no acervo do Diretório Geral dos Índios há uma carta em que José Innocencio Alvarez Alvim, então Diretor de Índios do aldeamento de Itariri, confirma tais práticas no mencionado estabelecimento. Sendo assim, o Diretor de Índios de Itariri refuta a notícia que a Câmara de Juquiá notificara ao governo provincial sobre a situação escravidão e esbulho pela qual passavam os indígenas assistidos naquele estabelecimento. Conforme as explicações que deu à autoridade maior da província, os indivíduos estranhos àquela região faziam parte de

⁶⁹ _____, Carta do Diretor de Índios, 23 de setembro de 1846, n.p.

⁷⁰ APESP. Carta do Diretor Geral dos Índios, José Joaquim Machado de Oliveira a Josino do Nascimento Silva – Presidente da Província de São Paulo, 22 de fevereiro de 1853.

uma bandeira de prospecção, oriunda de Sorocaba, que, seguindo alguns relatos sobre a existência de ouro do Vale do Ribeira, fora criada para encontrar o valioso metal.⁷¹

À vista disso, o autor apresenta o trajeto feito por tal expedição: logo após explorar os sertões de Juquiá, Juréia e a Serra dos Itatins, os membros desse grupo atravessaram as terras do Bananal e, por fim, chegaram ao rio do Peixe, nas proximidades do aldeamento de Itariri. Em tais terras, com a finalidade de prover com mantimentos, eles plantaram milho e feijão. E ainda afiança que os indígenas não estariam sofrendo quaisquer adversidades, mas que ganhariam algum valor pecuniário com o trabalho que prestariam aos membros daquela expedição. Embora estas informações indiquem a inexistência da escravidão e do despojamento das terras indígenas neste contexto específico, isto não significa que os ameríndios não padecessem de tais adversidades. Os documentos que seguem indicam a existência de ambos os casos.

Conforme a resposta que Machado de Oliveira deu a Josino do Nascimento Silva, presidente da Província de São Paulo, quanto à solicitação deste último, de que aquele deveria enviar uma tabela que trate sobre a existência de indígenas cativos, comenta que apenas o diretor do aldeamento de Itariri atendeu-lhe o pedido. Para mais, o responsável pelo Diretório de Índios respondeu que não havia nenhum caso de indígenas capturados e vendidos como escravos. Por outro lado, consta no mesmo documento que, “[...] aparecem na estrada do sertão entre esta Província e a de S. Pedro, e de que V. Ex.^a já teve participação, instam por uma medida que ponha termo ao imoral escandaloso tráfico que se tem feito, a praticar-se dos Indios prisioneiros [...]”.⁷²

A lista que segue, figura 6, sinaliza que o regime de escravidão aos indígenas ainda era presente na província paulista. Nesse documento se verifica ainda algumas informações quanto ao valor que se empregava para o resgate dos índios que, como se pode notar, variava conforme a idade: de um extremo da tabela têm-se as crianças do sexo feminino, de 1 a 5 anos, que são cotados em 5\$ (os meninos são avaliados em 10\$); enquanto na outra extremidade estão os idosos (homens e mulheres), respectivamente 60 anos e 50 anos de idade em diante, ambos cotados em 10\$.

⁷¹ _____ . Carta de José Innocencio Alvarez Alvim, 10 de março de 1853, n. p.

⁷² _____ . Carta de Machado de Oliveira, com respectiva tabela, 1849.

63

*Tabela das quantias que podem ser empregadas no resgate dos
Índios selvagens que são prisioneiros de outros, ou capturados
pelas esvoitadas expedidas contra elles.*

Sexo masculino.

De 1 a 5 annos	104 r. ^s
De 5 a 10	204
De 10 a 15	404
De 15 a 20	504
De 20 a 30	604
De 30 a 40	504
De 40 a 50	404
De 50 a 60	204
De 60 em diante	104

Sexo feminino.

De 1 a 5 annos	54 r. ^s
De 5 a 10	104
De 10 a 20	304
De 20 a 30	404
De 30 a 40	304
De 40 a 50	204
De 50 em diante	104

S. Paulo 30 de Maio de 1849.

Joaquim Machado de Oliveira



Fig. 6: Tabela que indica as quantias empregadas no resgate de indígenas escravizados. **Autor:** Machado de Oliveira (1849, n. p.) **Fonte:** APESP.

Em outro documento, desta vez datado em 1853, Machado de Oliveira comenta que ainda existiam casos de escravidão de indígenas “[...] nalgumas povoações e fazendas que ficam proximas das matas desta Provincia [ilegível] o costume de comprarem-se como escravos os Índios selvagens que são apherisonados pela força [...]”.⁷³ E, como bem lembram Monteiro (1994) e Almeida (1997), a escravidão de indígenas foi proibida no séc. XVII, ainda sob a administração pombalina.

Ao mesmo tempo, Machado de Oliveira expõe o fracasso desse aldeamento, como também o São Sebastião de Pirajú. Pois, de acordo com a passagem de tal correspondência, ele assegurava que, em 1864, “[...] o de S. Sebastião de Pirajú está completamente aniquilado, e o de S. João Baptista da Faxina tem chegado á ultima decadencia”.⁷⁴

⁷³ _____. Carta de Joaquim Machado de Oliveira para Josino do Nascimento Silva, Presidente da Província de São Paulo, 13 de abril de 1853, n. p.

⁷⁴ _____. Carta do Diretor Geral dos Índios ao Presidente da Província de São Paulo, 17 de março de 1864, n. p.

O periódico *Almanak da Província de São Paulo*, em sua publicação de 1873, traz a informação de que os aldeamentos São João Batista da Faxina, São Sebastião de Piraju e Itariri passavam pelas respectivas situações:

- ❖ O São Batista da Faxina contava, em 1862, com uma população de 478 pessoas, mas, em 1873, esse número declinara para 302 indivíduos;
- ❖ O São Sebastião de Pirajú, após um período de relativa prosperidade, teve sua população reduzida, onde muitos indígenas emigraram para o Salto-Grande de Paranapanema, o que viria constituir uma aldeia, isto em meados de 1860. Em resposta, a Assembleia Provincial decretou a criação do aldeamento em Salto Grande, localizado na confluência do rio Turvo e do Paranapanema. Mas essa medida não surtiu o efeito que se esperava, uma vez que os indígenas deixaram essa redução e seguiram pelas matas da região;
- ❖ O aldeamento de Itariri, a mesma publicação revela que 50 indígenas emigraram para o aldeamento de São João Batista da Faxina, mas 19 destes índios retornaram para o seu local de origem, o que contava com 63 indivíduos.⁷⁵

⁷⁵ BIBLIOTECA NACIONAL DO RIO DE JANEIRO. *Almanak da Província de São Paulo para 1873*. São Paulo: Typographia América, 1873.

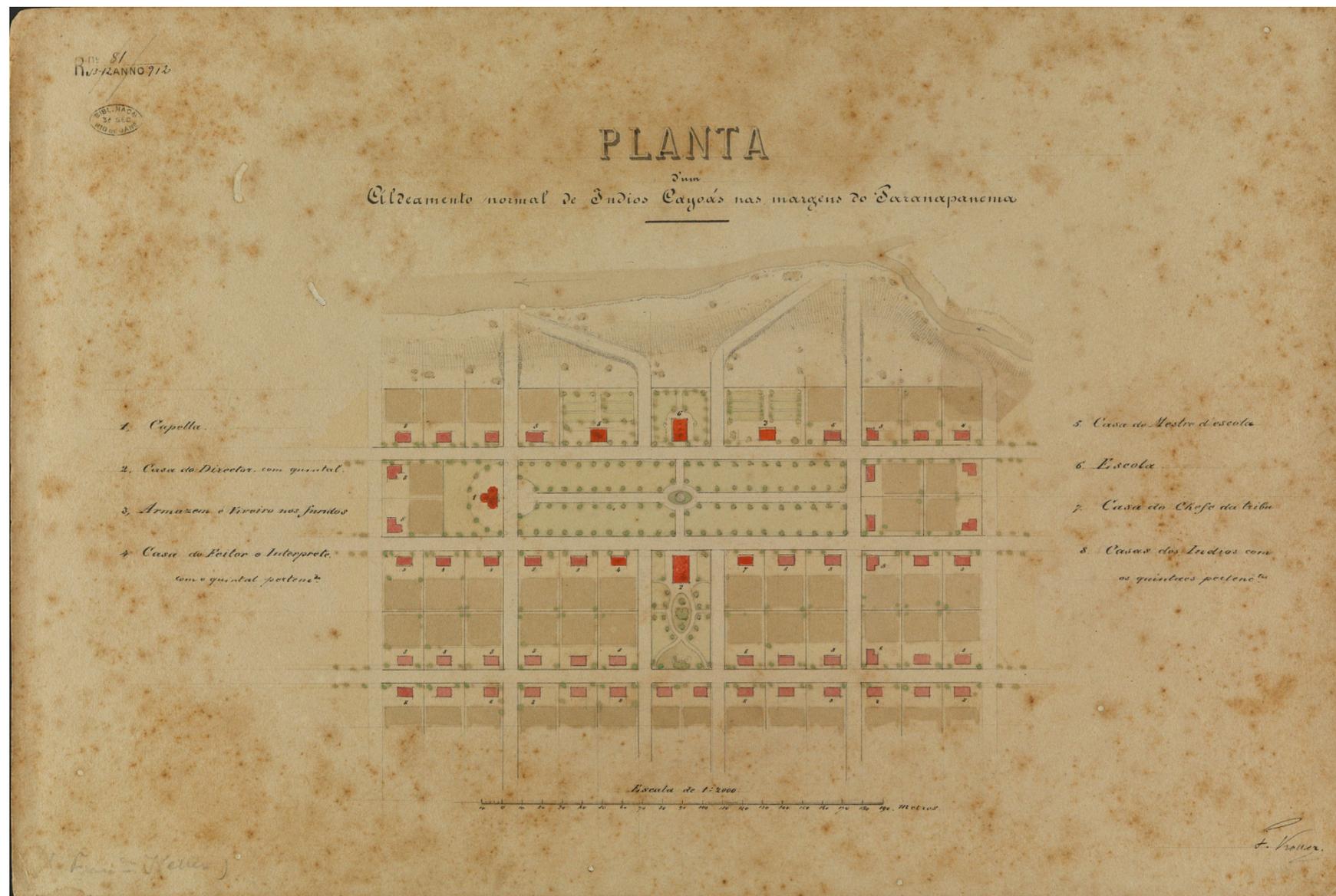


Fig. 7: Planta de um aldeamento às margens do rio Paranapanema-SP (S. d.). Autor: desconhecido. Fonte: Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro.

A documentação disponível demonstra o fracasso das tentativas de instituir e garantir a continuidade das atividades nesses aldeamentos. O Diretor Geral de Índios Joaquim Antonio Pinto Junior⁷⁶, assim como Rendon ([1823] 1979), questionava se eram eficazes os objetivos desses aldeamentos. Em seu livro *Memória sobre a catequese e civilização dos indígenas da Província de São Paulo*, Pinto Junior (1862) assinalava que o governo paulista deveria tomar a catequese como prioridade em seu programa indigenista, uma vez que a compreendia como um importante meio para o processo civilizatório dos ameríndios. Mas sua crítica à política indigenista da província paulista, especialmente sobre a atuação dos “directores parciais”, isto porque muitos desses homens desconheciam a situação daqueles núcleos humanos sob suas responsabilidades, afora o fato de que eles estavam mais interessados em receber nomeações e honrarias militares, conforme lhes traziam a indicação do referido cargo.

O exame que esse autor faz ainda incide à procedência dos índios assistidos em tais aldeamentos, bem como onde viviam, uma vez que muitos deles se misturaram e eram confundidos a população não-indígena. E ele também questionava sobre a localização dos aldeamentos. Diante desse cenário, o autor ainda se perguntava como reunir esses indígenas em tais aldeamentos, uma vez que, conforme suas palavras, estes “[...] perderão os hábitos da vida comum, algumas que nunca a tiverão mesmo?”.

De fato, há pontos convergentes nos discursos de Rendon ([1823] 1979) e Pinto Junior (1862). As convergências de ideias estão, por exemplo, na defesa de que todos eles fazem à adoção de uma política de tratamento mais brando aos indígenas, bem como eram favoráveis à catequese como uma forma de “civilizá-los”. Mas os argumentos de Pinto Junior (1862), especialmente quando ele questiona à necessidade de se ativar os aldeamentos, trazem uma dúvida sobre a eficácia dessas reduções. A dúvida que esse autor levanta reside no fato de que os indígenas aldeados se misturavam à população não-indígena que vivia nos arredores dos aldeamentos e, portanto, não careceria de tais reduções. Não que os escritos daqueles dois primeiros autores não tratassem dessas questões, mas o que Pinto Junior (1862) faz é evidenciar com mais clareza que a política dos aldeamentos tinha como meta apagar a figura do indígena através da inculcação da fé católica, do trabalho (conforme o modelo ocidental) e promoção de casamentos interétnicos.

⁷⁶ Além desse cargo, Pinto Junior foi, o longo de sua carreira pública, diretor de aldeamento (Carapicuíba, Barueri, Escada, M’boy Mirim, São Miguel e Queluz), e Advogado de índios (ASSIS, 2015).

Ademais, continuava o processo de esbulho das terras destinadas aos aldeamentos. Segundo Pinto Junior (1862), os indígenas, por sofrerem o espolio de suas terras, eram forçados a se deslocarem para outras localidades. Em relação a essa questão, o governo provincial, seguindo a legislação da época⁷⁷, adotara alguns mecanismos legais de defesa aos interesses dos índios. Por exemplo, a nomeação de um Procurador ou Advogado de Índios. O trecho de um ofício, escrito por Pinto Junior indica que: “Tive a honra de receber a Portaria pela qual V.^a Ex.^a se digne nomear-me para em qualidade de Advogado defender os direitos do Índios, particularmente no que diz respeito a reivindicação de terras de q’ tem sido esbulhados [...]”.⁷⁸ Infelizmente, em decorrência à carência de informações, não é possível saber com mais detalhe sobre a atuação do “advogado de índios”, ou seja, a questão que fica é se essa figura realmente agiu a favor dos indígenas.

Notando que, desde a Lei Nº 601, de 18 de setembro de 1850, mais conhecida como “Lei de Terras”⁷⁹, especialmente em seu Art. 12, determinava a reserva de terras devolutas “[...] as que julgar necessárias: para colonização dos indígenas”.⁸⁰ Mas o que seriam as terras devolutas? Para responder essa pergunta, retorno mais uma vez a atenção para esta referida Lei, especialmente para o seu Art. 3º, que define as terras devolutas como:

§ 1º As que não se acharem aplicadas a algum uso público nacional, provincial ou municipal;

§ 2º As que não se acharem no domínio particular por qualquer título legítimo, nem forem havidas por sesmarias e outras concessões do Governo Geral ou Provincial, não incursas em comisso por falta de cumprimento das condições de medição, confirmação e cultura;

§ 3º As que se acharem dadas por sesmarias ou por outras concessões do Governo, que apesar de incursas em comisso, forem revalidadas por esta lei;

§ 4º As que não se acharem ocupadas por posses que, apesar de não se fundamentarem em título legal, forem legitimadas por esta lei.⁸¹

⁷⁷ Refiro-me ao Regulamento das Missões (Decreto 426, 24 de junho de 1845).

⁷⁸ _____. Ofício do Diretor Geral de Índios, Joaquim Antonio Pinto Junior a Manuel Leal de Campo, 1846, n.p.

⁷⁹ O Artigo 1º da Lei de Terras estabelecia que “Ficam proibidas as aquisições de terras devolutas por outro título que não seja o de compra”.

⁸⁰ BRASIL. SENADO FEDERAL. Lei Nº 601, 18 de setembro de 1850, n.p.

⁸¹ Idem.

No Decreto N.º 1.318, de 30 de janeiro de 1854, que manda executar Lei de Terras, através da criação da Repartição Geral de Terras Públicas⁸², verifica-se que o Art. 3º, § 3º, repete aquela determinação do Art. 12 da Lei de Terras e ainda estabelece no seu Art. 72 que: “Serão reservadas terras devolutas para colonização, e aldeamento de indígenas nos districtos, onde existirem hordas selvagens”. Mais adiante, no Art. 75, lê-se que “As terras reservadas para a colonização de indígenas, e por elles distribuídas, são destinadas ao seu usufructo; e não poderão ser alienadas, enquanto o Governo Imperial, por acto especial, não lhes conceder o pleno gozo dellas, por assim o permitir o seu estado de civilização.” (BRASIL. SENADO FEDERAL. Decreto N.º 1.318, de 30 de janeiro de 1854, n. p.).

Mas a Lei de Terras estabelecia que, ao mesmo tempo “[...] *reservava* (para o domínio do Governo) *das devolutas* as necessárias para o desenvolvimento *perene* das “hordas selvagens”. E, afora isso, o mesmo autor também observa que as terras reservadas para colonização e aldeamento de “hordas selvagens” não podem ser consideradas como devolutas (AZANHA, 2001, p. 2-3). A historiadora Soraia S. Dornelles (2017, p. 15), por seu turno, constata que a referida Lei

[...] tornou pública imensas parcelas do território ocupadas por indígenas de grupos distintos, passíveis de serem adquiridas por compras por particulares. Assim, o processo de apropriação dos territórios do interior envolveu, em um primeiro momento, escolhas sobre como extraí-los aos diferentes grupos indígenas e, posteriormente, garantir que as reivindicações e lutas contra essas apropriações fossem eliminadas. Havia, para os índios, uma grande insegurança quanto à propriedade da terra que ocupavam. No interior paulista, como em todo o Império, a apropriação das terras indígenas se deu por meio da criação de aldeamentos em terras devolutas com o objetivo de fazê-los se integrar à população nacional, até o ponto em que não mais se pudesse diferenciá-los e, com isso, retornar as terras para o Estado, extinguindo os aldeamentos. Para os casos dos grupos que não participaram do sistema de aldeamentos coube a perseguição genocida, ancorada em práticas conhecidas e apoiada pelas autoridades, na maior parte das vezes, os grandes proprietários na região.

⁸² Conforme o Art. 1º desse Decreto, a Repartição Geral de Terras Públicas estava “[...] subordinada ao Ministro e Secretário de Estado dos Negócios do Império, é constará de um Diretor-Geral das Terras Públicas, Chefe de Repartição e de um fiscal. A Secretaria se comporá de um Oficial Maior, dois Officiais, quatro Amanuenses, um Porteiro e um Contínuo”. O Art. 6º deste Decreto também estrutura tal instituição da seguinte maneira: “Haverá nas Províncias uma Repartição Especial de Terras Públicas nelas existentes. Esta Repartição será subordinada aos Presidentes das Províncias e dirigida por um Delegado do Diretor-Geral de Terras Públicas, terá um Fiscal, que será o mesmo da Tesouraria; os Officiais e Amanuenses, que forem necessários, segundo a afluência do trabalho e um Porteiro servindo de Arquivista.” (BRASIL. SENADO FEDERAL, Decreto N.º 1.318, de 30 de janeiro de 1854, n. p.).

Dito isto, segundo Prioste (2016, p. 119),

[...] a interpretação jurídica majoritária dada à questão das terras indígenas, sob o manto da Lei de Terras de 1850, se atrelou a uma concepção de que “todas as terras não patrimoniais eram legitimamente eram devolutas e, portanto, a eles [estados federativos] pertenciam. Dessa forma, “não consta que tenha havido problemas com terras indígenas reconhecidas e patrimoniadas”. Por outro lado, os povos indígenas que não contavam com algum título de domínio tiveram suas terras classificadas como devolutas.

Isto posto, Machado de Oliveira, ao tratar das condições dos antigos e novos aldeamentos, pondera que “[...] estão na maior parte como dissolvidas, e pessoal de algumas, descendentes das famílias índias, que formarão o seu primitivo povoamento, se acha hoje confundido com a massa geral da população [...]”. E mais adiante, o mesmo autor afirma que nos aldeamentos de São João Batista da Faxina, São Sebastião do Pirajú e Itariri “[...] sobram terras, por que, sendo-lhes concedidas ao tempo do estabelecimento, estão sendo cultivadas pelos poucos índios que se ocupam da lavoura”.⁸³

Em 1876, Luiz Joaquim Castro de Carneiro Leão, então Diretor Geral dos Índios, escreve sobre os aldeamentos ainda em atividade, bem como o número e a composição étnica de cada um deles.⁸⁴ Segue o quadro:

⁸³ _____. Repartição Especial das Terras Públicas em São Paulo, Diretor de Geral de Índios ao Presidente da Província de São Paulo, 21 de janeiro de 1861.

⁸⁴ _____. Luiz Joaquim Castro de Carneiro Leão Diretor Geral dos Índios. Relatório do Diretor de Índios, 28, dezembro de 1876, n.p.

Quadro 1: Relação dos aldeamentos indígenas na Província de São Paulo em 1876

Aldeamento	Etnia	Nº de índios aldeados	Extensão territorial
Barueri	Caiuá	Não informado	3 léguas
Carapicuíba	Guainaes	36 índios	Não informado (as terras fizeram parte de São Miguel e Pinheiros)
Escada	Guainaes	Não informado	1 légua
Itaquaquetuba	Guainaes (confundidos com os Tupiniquins e população não indígena)	170 índios	1 légua
Itariri	Guarani e descendentes dos Caiuás	65 índios	½ légua
Queluz	Puris	Nº incerto	¾ légua
São João Batista do Rio Verde [Faxina]	Guarani e descendentes dos Caiuás	306 índios	5 léguas ao comprido e de uma a duas de largura
M'boy	Tupiniquim	80 índios	1 légua
Pinheiros	Tupiniquim	33 índios	½ légua
São Miguel	Guainaes	Nº incerto	1 légua
Tijuco-Preto	Guarani e descendentes dos Caiuás	50 índios	“Não há nenhum patrimônio por não haver terras devolutas”

Quadro criado a partir dos dados levantados por Luiz Joaquim Castro de Carneiro Leão, Diretor Geral dos Índios, em 1876. **Fonte:** APESP. **Autor:** Bertapeli (2018).

Certamente, os dados do presente quadro merecem alguns comentários. O primeiro deles é que, no ano de 1876, havia 11 aldeamentos em pleno funcionamento. O número demográfico da população indígena assistida correspondia a um total de 740 indivíduos, distribuída em cada um desses núcleos humanos (com exceção dos aldeamentos de Barueri, Escada, Queluz e São Miguel, que não informaram ou consta como número incerto), sendo o São João Batista do Rio Verde [Faxina] e Itaquaquecetuba numericamente maiores (respectivamente 306 e 170 índios), enquanto os menores são Carapicuíba e Pinheiros (sendo os respectivos 36 e 33 índios). Quanto à composição étnica, os aldeamentos listados eram constituídos por Tupiniquim, Caiuás, Puri e Guainases. E, como último ponto ser aqui observado, a extensão territorial em cada aldeamento variava entre seis e meia légua.

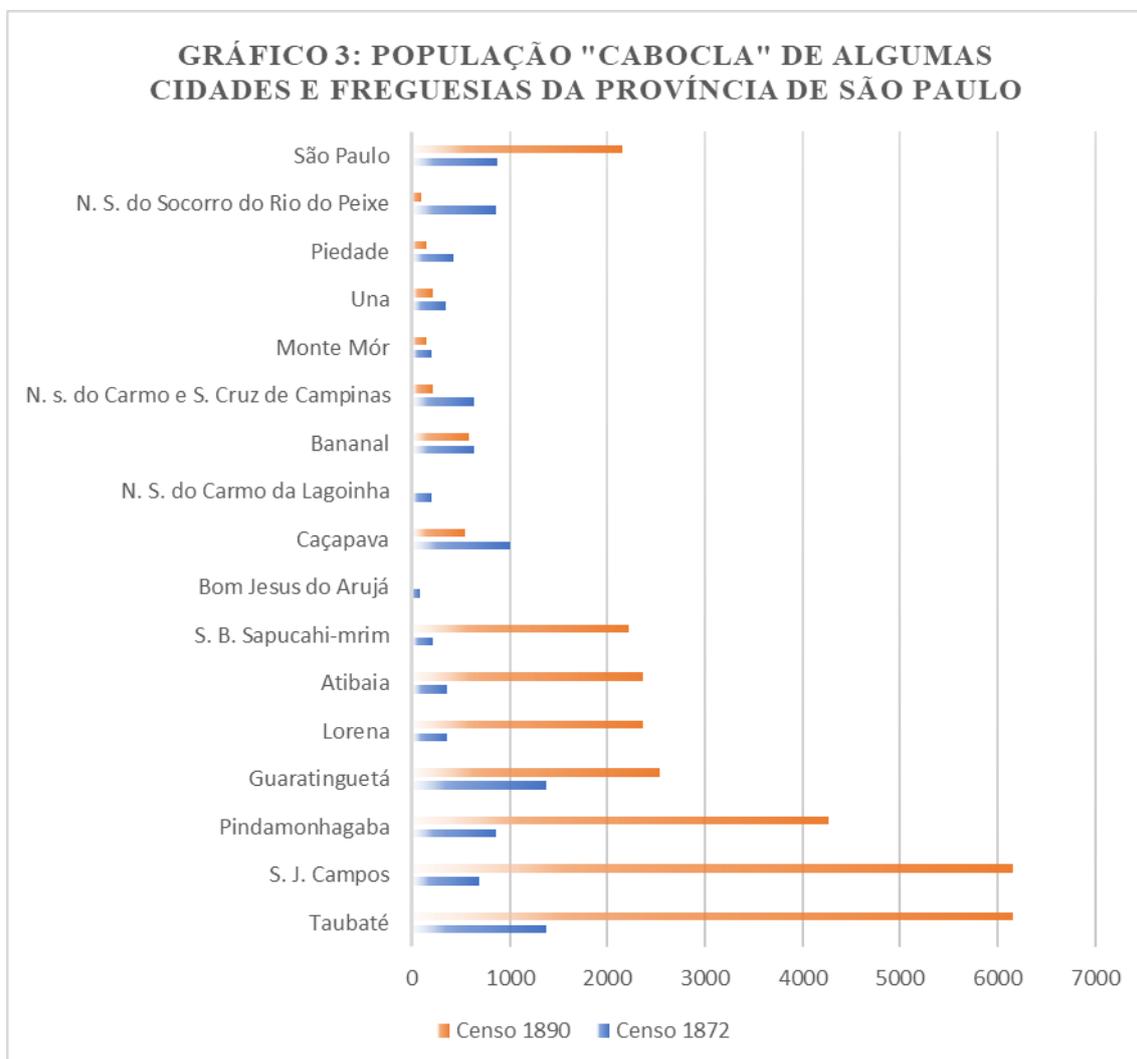
Talvez a explicação de existir esse contingente no aldeamento de São João Batista da Faxina seja porque muitos indígenas para lá se deslocavam logo após a sua criação. Pois, de acordo com Dornelles (2017), o jornal *Correio Paulistano* noticiava, isto em 22 de novembro de 1884, que um grupo de 13 indígenas viera para capital paulista solicitar ao Diretor de Índios passagens para os trens da Companhia Sorocabana para então seguirem para o São João Batista da Faxina, uma vez que os membros desse grupo alegavam ser originários desse último aldeamento. No ano seguinte, 5 indígenas, provenientes de Itanhaém, também pediam passagens para o São João Batista da Faxina.

E, verdade seja dita, os primeiros recenseamentos feitos no Brasil, isto é, os censos demográficos de 1872 e 1890, continham as categorias branco, preto, pardo/mestiço e caboclo. Portanto, estes estudos não faziam qualquer menção aos termos genéricos “índio” ou “indígena”. De acordo com Pacheco de Oliveira (2000), o censo de 1872 indicava nessa categoria mais de 380.000 pessoas, o que representava cerca de 4% da população brasileira, enquanto no censo de 1890 a porcentagem era de 9% da população.

Assim, na província paulista, a população identificada como cabocla correspondia os respectivos números: Censo de 1872: 25.505 indivíduos, sendo 13.512 homens e 11.993 mulheres; Censo de 1890: 75.775 indivíduos, divididos em 38.033 homens e 37.742 mulheres.⁸⁵ Mas o que sobressai nesses dois censos é o crescimento dessa população referenciada como “cabocla” na maioria dos municípios e freguesias da

⁸⁵ Para mais detalhes, veja a tabela em anexo.

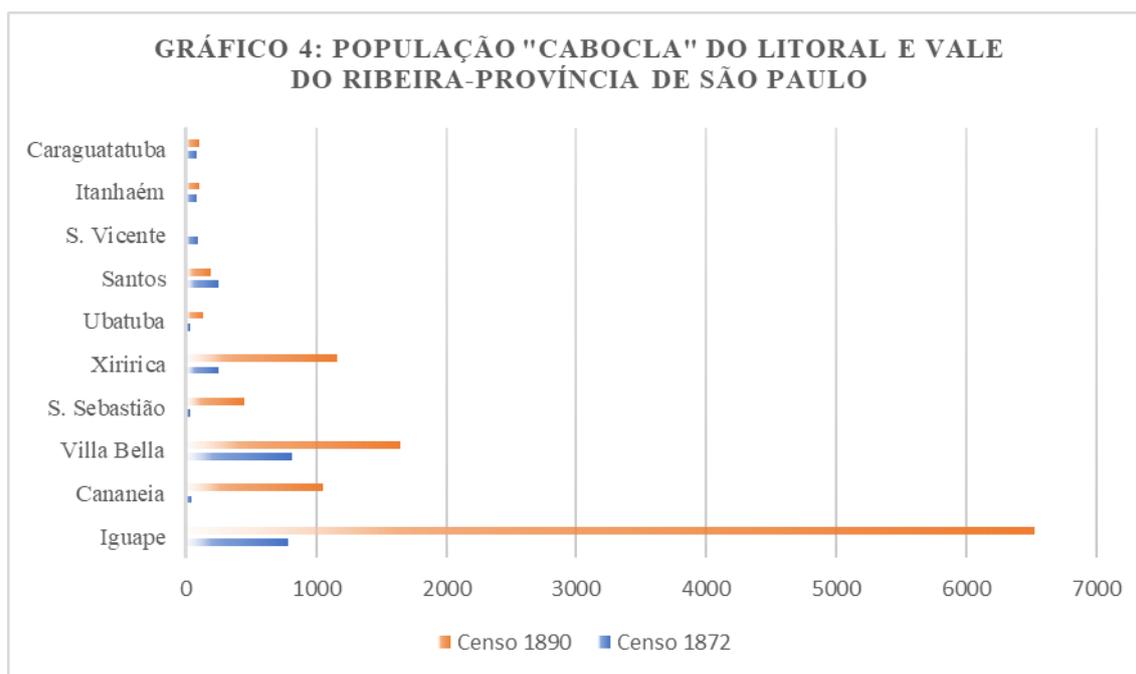
província de São Paulo. E chamo atenção para região do Vale do Paraíba e algumas cidades e freguesias próximas à essa região, pois que o número que eram designados como caboclos correspondia a um total de 5.151 (Censo de 1872) e 22.610 (Censo de 1890), o que figurava entre os maiores da província paulista. Enquanto o número desta população declinava em alguns municípios: a freguesia de Bom Jesus do Arujá (1872: 76; 1890: 17), Caçapava (1872: 1.012; 547), a freguesia de N. S. da Conceição da Lagoinha (1872: 194; 1890: 01), Bananal (1872: 633; 1890: 581), a freguesia de N. S. do Carmo e Santa Cruz de Campinas (1872: 632; 1890: 208), Monte Mór (1872: 199; 1890: 152), Una (1872: 349; 1890: 209), Piedade (1872: 426; 1890: 147) e a freguesia de N. S. do Socorro do Rio do Peixe (1872: 858; 1890:100).



Fonte: Diretoria Geral de Estatística – Recenseamento do Brasil de 1872 e 1890.

No caso do Litoral Paulista e do Vale do Ribeira observa-se o aumento do grupo populacional em questão, especialmente nos municípios como Iguape (1872: 790; 1890:

6.526), Villa Bella (1872: 812; 1890: 1.650), Xiririca (1872: 248; 1890: 1.167), Cananeia (1872: 37; 1890: 1.057), São Sebastião (1872: 32; 1890: 449) e Ubatuba (1872: 31; 1890: 132), Itanhaém (1872: 79; 1890: 102) e Caraguatatuba (1890: 77; 1890: 102). E, por outro lado, as cidades de Santos (1872: 249; 1890: 194) e, sobretudo, São Vicente (1872: 94; 1890: 10) apresentam decréscimo no número da população cabocla.⁸⁶



Fonte: Diretoria Geral de Estatística – Recenseamento do Brasil de 1872 e 1890.

E não há dúvida que o uso da categoria “caboclo” nos censos de 1872 e 1890 indica que os governos imperial e republicano procuraram apagar qualquer vestígio que pudesse evidenciar a existência de indígenas, bem como descorajar as afirmações étnicas. Conforme Jane Souto Oliveira (2003), inicialmente previa-se que o censo de 1872 deveria identificar os diversos povos indígenas, bem como a língua falada, mas o que prevaleceu foi englobar indistintamente os indígenas sob a categoria “caboclo”. E, segundo Edith Piza & Fúlvvia Rosemberg (1998/99), os censos de 1872 e 1890 parecem ter usado critérios mistos de fenótipos e descendências para caracterização racial da população brasileira. Assim, as categorias preto, branco e pardo referiam-se a cor da pele, enquanto caboclo dizia respeito à origem racial.

⁸⁶ Neste caso, foram somados à Iguape às populações das freguesias de Prainha, Jacupiranga e Juquiá; e a Xiririca foi anexada a população da freguesia de Itaporanga.

No que tange o crescimento da chamada população cabocla, Pacheco de Oliveira (2000) afirma que a explicação talvez esteja no fato de que muitos indivíduos se identificaram como caboclo para se afastarem do estigma da escravidão, já que estavam presentes nos termos preto e pardo. De acordo com o autor:

O censo de 1872 também procedeu como uma divisão geral da população em “livres” e “escravos”. Como tal, “negros” (e também “pardos”) foram divididos em “livre” e “escravo”; enquanto “brancos” e “caboclos” sempre foram caracterizados como “livres”. Isso reforça a impressão de que a categoria “caboclo” naquele período, e que o censo se referia aos índios, que eram protegidos da escravidão pela antiga legislação colonial (PACHECO DE OLIVEIRA, 2000, p. 200).⁸⁷

E outro dado que o autor ainda observa é que uma explicação parcial do aumento do número de caboclos, em comparação com os censos de 1872 e 1890, se deve às uniões exógenas entre negros e índios, resultando descendentes mestiços que eram classificados como “caboclos” (PACHECO DE OLIVEIRA, 2000).

Embora estas ponderações sejam robustas e dignas de nota, devo sublinhar que elas ainda não explicam o motivo pelo qual alguns municípios – como o caso de Iguape, Villa Bella, Xiririca, Cananeia e a região do Vale do Paraíba – tiveram o maior contingente demográfico de pessoas identificadas como caboclos e, ao mesmo tempo, cidades como Santos, São Vicente, freguesias como Bom Jesus do Arujá e a freguesia de N. S. da Conceição da Lagoinha e N. S. do Socorro do Rio do Peixe apresentam reduzidos números dessa população.

Dito isto, uma possível explicação esteja no movimento migratório – provocado em grande medida pela produção do café, arroz e chá, situadas em algumas regiões da província paulista. Por exemplo, a região do Vale do Ribeira – aqui representada pelos municípios de Iguape, Cananeia e Xiririca, bem como suas respectivas freguesias –, além de abrigar núcleos colônias agrícolas⁸⁸, sendo estas formadas por migrantes de diferentes nacionalidades (italianos, suíços, poloneses, russos, ucranianos, austríacos,

⁸⁷ “The census of 1872 also proceeded with a general division of the population into ‘free’ and ‘slaves.’ As such, ‘blacks’ (and also ‘pardos’) were divided into ‘free’ and ‘slave’; whereas ‘whites’ and ‘caboclos’ were Always characterized as ‘free’. This reinforces the impression that the caboclo category in the period and that census referred to Indians, who were protected from slavery by old colonial legislation” (PACHECO DE OLIVEIRA, 2000, p. 200).

⁸⁸ Os núcleos coloniais foram criados pelo governo paulista, após as recomendações dos pesquisadores da CGG-SP, com o objetivo de adotar um plano de colonização para expansão do cafeeira. Assim, entre 1829 e 1933, foram fundados 37 Núcleos e Áreas de colonização (MÜLLER, 1980; PAIVA, 2010).

estadunidenses e, em sua maioria, japoneses) e de nacionais procedentes da região e de outros cantos do país (PETRONE, 1965).

Enquanto as cidades do litoral norte de São Paulo, como Villa Bella e São Sebastião, a explicação talvez esteja no fato de que elas estavam, no início do séc. XIX, numa zona de influência da produção aurífera de Minas Gerais: [...] apenas os caminhos para as áreas de mineração estavam povoados. O Vale do Paraíba, para Minas Gerais; as rotas que dêsse vale iam ter ao litoral; Cunha-Paratí e São Luís do Paraitinga-Ubatuba [...]. E, no final do séc. XIX, “[...] esse trecho do território paulista foi o primeiro a se beneficiar com a cultura cafeeira, novo e importantíssimo fator de povoamento dentro do atual Estado” (PETRONE, 1956, p. 59).

Em contrapartida, as cidades de Santos e São Vicente, tendo em comparação os dados dos mencionados censos, sempre tiveram um número reduzido de caboclos. Talvez, uma explicação plausível esteja nas observações que Maria da Conceição V. de Carvalho (1944) faz sobre as condições de Santos, que figuram até meados do séc. XIX: não tinha terras próprias para o cultivo de cana, estava distante dos centros de mineração e abandonada pela própria população.

E São Vicente, ao que parece, vivia sob a sombra da cidade santista, isto porque, segundo as informações do Almanach da Província de São Paulo, “A Villa de S. Vicente decahiu completamente depois que fundou-se a de Santos, e sua população hoje é de 805 habitantes. A sua difficultosa barra concorreu para que parte de seus primeiros habitantes a abandonassem”.⁸⁹ E, em outra publicação desse mesmo periódico, “[...] a má escolha do local, e ao progresso da povoação de Santos, começada em 1540, deve a Vila de S. Vicente a sua decadência.” E sendo a principal ocupação de seus habitantes era “[...] a pescaria e pequena lavoura”.⁹⁰

Em meio a isto, o Relatório de Província, de 1886, assinado pelo governador paulista, João Alfredo Corrêa de Oliveira, noticiava que os aldeamentos de Itariri, Tijuco-Preto e São João Batista da Faxina “[...] continuam em estado decadente”. E quanto aos demais aldeamentos, o autor desse documento escreve que “[...] Pinheiros,

⁸⁹ BIBLIOTECA NACIONAL. *Almanach da Província de São Paulo*: administrativo, commercial e industrial. São Paulo: Typografia Americana., 1873, p. 282.

⁹⁰ _____. *Almanach da Província de São Paulo*: administrativo, commercial e industrial. São Paulo: Editores Proprietários Jorge Seckler & Comp., 1888, p. 289.

Mboy, Carapicuhya, Baruery, S. Miguel, Escada, Queluz, Itaquaquecetuba, devem ser declarados extintos”.⁹¹

E nesse mesmo relatório ainda se lê o interesse do presidente da província paulista em implantar um aldeamento em um aldeamento em Salto Grande, na confluência do rio Turvo e do Paranapanema, uma vez que “[...] erram mais de mil índios Chavantes e Coroados, em um sertão de mais de 30 léguas”.⁹² E o relatório de 1888 confirma que as autoridades paulistas tinham interesses em instalar um aldeamento nessa região. Consta-se nesse documento que o presidente da Província de São Paulo encarregara os frades Marianno de Bagnaia e Francisco de A’latri a organizar e dirigir a “[...] catechese e civilização dos Índios” naquele novo aldeamento. Mas esse novo aldeamento não saiu do papel: “Até hoje, porém, ainda não foi fundado aquelle aldeamento, o que é para lastimar, pois, [...] continuarão systematicamente, por parte delles e da população sertaneja, as agressões em represalias”.⁹³

Sem embargo, o engenheiro Theodoro Sampaio⁹⁴ (1889, p. 40), responsável pela expedição que se realizou ao longo dos rios Paranapanema e Itapetininga para a Comissão Geológica e Geográfica de São Paulo (CGG-SP), comenta que habitavam três populações indígenas naquela região do estado paulista: “[...] os coroados, os caiuás e os xavantes, a que se pode ajuntar alguns guaranis”.

E no derradeiro relatório provincial, de 1889, embora o Diretor Geral de Índios apresentasse um texto pouco elucidativo sobre a situação dos aldeamentos paulistas naquele ano, isto em decorrência a falta de dados, o presidente paulista, Pedro Vicente de Azevedo, confirma as colocações de seus antecessores quanto ao destino daqueles estabelecimentos dedicados aos indígenas. De acordo com o documento, os aldeamentos de Pinheiros, Barueri, Carapicuíba, M’Boi, São Miguel, Escada e Itaquaquecetuba “[...] apenas existem *in nomine*: as suas terras foram invadidas por particulares e a população indígena confundida com a civilizada”. Já os aldeamentos de

⁹¹ Relatório apresentado à Assembleia Legislativa Provincial de São Paulo pelo presidente da província, João Alfredo Corrêa de Oliveira, no dia 15 de fevereiro de 1886. São Paulo: Typ. a Vapor Jorge Seckler & Co, 1886, p. 41-42.

⁹² Idem.

⁹³ Relatório apresentado à Assembleia Legislativa Provincial de São Paulo pelo presidente da província Francisco de Paula Rodrigues Alves, no dia 10 de janeiro de 1888. São Paulo: Typ. a Vapor Jorge Seckler & Co, 1888, p. 17.

⁹⁴ Além de ser engenheiro, Theodoro Sampaio (1855-1937) contribuiu com significativos estudos em áreas como geografia e história.

Itariri, São João Batista da Faxina, São Sebastião de Pirajú e Tijuco-Preto estão definindo ou não tem condições para prosseguirem em suas atividades.⁹⁵

Em linhas gerais, os documentos aqui apreciados – juntamente com outras fontes primárias, para a constituição daquele cenário –, reunidos sob a alcunha de Relatórios de Província, expõem a velha intenção das autoridades em “incluir” o indígena à sociedade nacional a partir da conversão religiosa, por meio da catequese que estava aos cuidados de padres de distintas ordens religiosas. Além do mais, esses registros, que deixaram os sucessivos presidentes que passaram no governo paulista, demonstram que esse intento já se fazia notar logo no título que abre a seção pertinente aos assuntos voltados à população indígena: “Catechese e Civilização de Índios”. E, por fim, essa documentação ainda corrobora com as afirmações dos diretores de índios quanto ao que vinha acontecendo com as terras pelas quais viviam os indígenas aldeados: a invasão e o esbulho.

Notadamente, desde a primeira metade da década de 80 do séc. XIX, o governo paulista, por meio do seu Diretor-Geral de Terras Públicas, iniciava o processo de identificação de terras devolutas. No entanto, esse trabalho iniciara desde que o Decreto Nº 1.318/1854 entrara em vigor, a qual consta a criação da Repartição-Geral de Terras Públicas, cujo propósito era prestar apoio às províncias do Império ao que concerne execução da Lei de Terras.

Assim, nos anos de 1858 e 1865, o governo paulista recebia daquela instituição os respectivos relatórios que identificavam as terras devolutas na Província de São Paulo. Nesses documentos, Machado de Oliveira expõe as condições das terras paulistas, que vai desde a identificação de terras devolutas e quais destas têm as melhores condições para exploração agrícola e de recursos naturais como madeira e argila, como também aquelas favoráveis à instalação dos já mencionados núcleos coloniais e, por fim, aquelas que estão ocupadas por particulares que requerem sua legitimação.⁹⁶

Ademais, esses relatórios do Diretório de Terras Públicas trazem duas importantes informações: a primeira é a presença de funcionários do Diretório Geral de Índios no Diretor Geral de Terras Públicas, como é o caso de Machado de Oliveira, que, ao que

⁹⁵ Relatório apresentado à Assembleia Legislativa Provincial de São Paulo pelo presidente da província, dr. Pedro Vicente de Azevedo, no dia 11 de janeiro de 1889. São Paulo: Typ. a Vapor Jorge Seckler & Co, 1889, p. 109.

⁹⁶ APESP. Relatório de José Joaquim Machado de Oliveira, Diretor de Terras Públicas de São Paulo, sobre as terras devolutas da província de São Paulo. 22 de março de 1858; _____. Relatório de José Joaquim Machado de Oliveira, Delegado da Diretoria de Terras Públicas de São Paulo, sobre as terras devolutas da província de São Paulo. 26/09/1865.

tudo indica, concomitantemente exercia as duas funções; e a segunda nota se trata da ausência em suas páginas de indígenas ou qualquer menção aos aldeamentos.

Por fim, os quatro ofícios, que compreende o período de 1859 a 1867, encaminhados pelo Diretório de Terras Públicas ao Ministério de Negócios da Agricultura, Comércio e Obras Públicas, sinalizam para a intenção desse órgão em identificar como terra devoluta as terras de aldeamentos vistos como extintos e assim colocá-los a venda. Este é o caso das terras dos aldeamentos de Pinheiros, M'boi Mirim, São Miguel, Carapicuíba e Tijuco-Preto.⁹⁷

Como se pode notar, os aldeamentos indígenas no Império foram pensados para conter os indígenas temporariamente, até que eles “[...] se misturassem com a população cristã, sendo então desativados.” E Moreira Neto (1971 apud AMOROSO, 2014, p. 75) considera que os aldeamentos foi a maior expropriação de terras indígenas, isto pelo fato de que as autoridades toleravam o estabelecimento de colonos nos arredores de tais estabelecimentos, bem como se impulsionava a miscigenação com o intuito de apagar qualquer vestígio da população ameríndia.

Neste primeiro capítulo, apresentei um panorama concernente à territorialidade e ao processo de territorialização pelo qual os Tupi e Guarani – habitantes de uma extensa região que corresponde à costa sul litorânea e as bacias hidrográficas Tietê e Paraná – foram submetidos ao longo do período colonial/imperial pelas políticas indigenistas impostas pela Coroa portuguesa e, posteriormente, adotada, com algumas modificações, pelo Brasil pós-independência. Para isso, os responsáveis pela condução de tal política, autoridades religiosas e seculares, criaram os aldeamentos que, como explanei, eram espaços voltados para concentração, conversão e “civilização” da população indígena.

Com a política de aldeamento, a Coroa e a Igreja – cujos autores, em sua maioria, eram missionários, militares e funcionários das câmaras das vilas – procuraram

⁹⁷ APESP. Ofício de José Joaquim Machado de Oliveira, Delegado da Diretoria de Terras Públicas, 12/12/1859; _____. Ofício de José Joaquim Machado de Oliveira, Diretor Geral dos Índios, 14/04/1862; _____. Ofício de Hypólito José Soares de Souza, Inspetor da Tesouraria, 16/05/1862; _____. Carta de José Joaquim Machado de Oliveira, Diretor de Terras Públicas de São Paulo. 03/11/1862; _____. José Joaquim Machado de Oliveira, Diretor de Terras Públicas de São Paulo, 05/01/1867.

fomentar a integração dos povos indígenas na ordem colonial através da conversão à fé católica, do trabalho compulsório e pela miscigenação. Logo, esses agentes administrativos cogitavam que essas medidas favoreceriam a diluição dos indígenas à massa da população e, por conseguinte, contribuiria para o seu desaparecimento como povo. Em consequência disso, esperavam gerar um contingente de trabalhadores expropriados disponíveis para os futuros projetos de exploração econômica das sociedades coloniais. Assim, com as finalidades em questão atingidas, os aldeamentos seriam desarticulados ou transformados em vilas, suas terras entregues para terceiros ou devolvidas para o patrimônio do Estado.

A leitura dos documentos e dos textos secundários consultados ainda sugere que as ações das autoridades seculares e eclesiásticas procuravam destruir e negar qualquer evidência da identidade étnica desses grupos indígenas, isto por meio das políticas indigenistas supracitadas. O que se têm aqui é uma política indigenista que, apesar de suas variações temporais, mantinha o propósito de coibir qualquer manifestação identitária indígena.

Nesta primeira parte do presente estudo, evidenciei que a contenção dos indígenas nos aldeamentos sempre foi uma preocupação nas políticas indigenistas que estiveram em voga no decorrer da história colonial/imperial brasileira. Mas as disputas entre colonos, missionários e autoridades das Câmaras das vilas pelo controle pela exploração da mão de obra indígena e o esbulho das terras dos aldeamentos incidiram na desarticulação dessas reduções e no crescimento do êxodo indígena.

E, para finalizar, não posso deixar de evidenciar que, apesar do quadro aqui apresentado, os aldeamentos foram locais tanto de passagem quanto de contato, de contestação e, eventualmente, de articulação da política indígena. Portanto, apesar de todas as situações ameaçadoras e desfavoráveis, não há dúvidas o quanto os indígenas que viviam nessas reduções foram ativos na condução da história de suas vidas.

No próximo capítulo, que abrange o término do séc. XIX e os anos finais da década de 60 do séc. XX, tratarei sobre as ações de indígenas e não-indígenas da região que estiveram sob a regência da política indigenista que foi criada na primeira década da República brasileira através da instituição do Serviço de Proteção aos Índios (SPI).

Capítulo 2

A territorialidade e territorialização dos indígenas nos tempos do SPI

A vossa missão não foi, porém, o catechismo teológico que busca impôr a sua fé ao gentio, nem a do materialismo pseudo-científico que préga a monstruosa theoria de uma moderna anthropophagia, segunda a qual os fortes e adeantados podem devorar os mais fracos e atrasados. Não. A vossa missão foi inspirada pela fé científica e baseada nas leis immutaveis da sociologia positiva, que mostra os varios povos da terra, desde a mais rude cabilda ou taba, até a sociedade mais adiantada, como sendo fundamentalmente constituídas dos mesmos elementos organicos, differindo apenas no respectivo grão desenvolvimento.

[...] Sendo assim, o que devemos fazer não é exterminar o selvagem, como não se extermina a criança, mais sim educal-o, isto é, levantalo até ao nível em que estamos, pondo ao seu alcance pacificamente, humanamente, os melhoramentos de que dispomos (SANTOS, 1915, p. XI, XII).

Nesse regime de baração e cutelo viveu o SPI muitos anos. A fertilidade de sua cruenta história registra até crucificação, os castigos físicos eram considerados fato natural nos Postos Indígenas. (FIGUEIREDO, 1968, p. 241).

Entre os anos de 1889 e 1968, A situação dos indígenas na região costeira paulista, como também em outras paragens deste estado, mantinha-se semelhante aquela que tratei no capítulo precedente. Isto é, desde o advento da República, em 1889 – que, mais tarde, a política indigenista brasileiro veia a se consubstanciar com a instalação do Serviço de Proteção aos Índios (SPI), que compreende os anos de 1910 e 1968, a qual se espelhava no modelo proposto pelo Marechal Rondon –, a população indígena em São Paulo ainda lutava contra a espoliação de suas terras, os sangrentos conflitos que ocorriam no Oeste Paulista, as tentativas de contê-los em diminutos espaços – o que Nimuendaju classificava como verdadeiros depósitos humanos –, o trabalho compulsório e o inconstante e precário atendimento daquele órgão indigenista na região em destaque. Assim, diante desse quadro social, os indígenas tiveram que reordenar suas ações políticas e reorganizar suas dinâmicas territoriais. Por essa razão, o presente capítulo versa sobre a situação desses indígenas no destacado período histórico.

A situação dos indígenas em São Paulo e a criação do SPI

No período que abrange os anos de 1889 e 1910, as províncias agiam livremente sobre os povos indígenas. Este é o caso da Assembleia Legislativa de São Paulo que, no decorrer do período em questão, expediu um conjunto de leis e decretos que visava manter o controle sobre os indígenas. Assim, ao examinar os arquivos da ALESP⁹⁸, destaco, em primeira mão, o Artigo 23, em seu § 17º, e o Decreto nº. 104, de 15 de dezembro de 1890⁹⁹, que atribuíam ao legislativo paulista legislar sobre a catequização dos indígenas. Mas, logo depois, essas resoluções foram revogadas com a publicação dos Artigos 1, 2 3, da Lei nº. 7, de 5 de maio de 1891, que põem fim o serviço de catequização nos aldeamentos.¹⁰⁰

Prosseguindo nessa minha exposição, os legisladores elaboram outras leis com a finalidade de administrar os aldeamentos, controlar o acesso à terra, tutelar e reprimir qualquer ação que colocasse em risco os seus interesses econômicos. No Artigo 9 e 10, do Decreto nº. 28, de 1 de março de 1892¹⁰¹, a administração desses estabelecimentos passava à Secretaria da Agricultura, Comércio e Obras Públicas a responsabilidade de administrá-los, bem como a adaptação dos indígenas. E sobre a tutela, aos juízes de órfãos cabiam-lhes “[...] arrecadar e administrar, nos termos das leis civis, os bens dos ausentes, vagos e dos índios”, isto é o que apresenta o Artigo 124, § 3º, do Decreto nº. 123, de 10 de novembro de 1892.¹⁰²

Quanto ao acesso à terra na então província de São Paulo, o Artigo 3, § 4.º, da Lei nº. 323, de 22 de junho de 1895¹⁰³, destinava as terras tanto para o serviço de colonização quanto para os aldeamentos indígenas. Por outro lado, o Artigo 24 do

⁹⁸ Em anexo.

⁹⁹ SÃO PAULO. ASSEMBLEIA LEGISLATIVA DO ESTADO DE SÃO PAULO. Decreto nº. 104 – de 15 de dezembro de 1890. Convoca o primeiro Congresso do Estado de São Paulo e publica sua Constituição. In. Leis e resoluções do Estado de São Paulo, p. 10, 1890.

¹⁰⁰ _____. Lei nº. 7 – 5 de outubro de 1891. Autoria o governo a organizar o serviço de adaptação dos índios e extingue a atual catechese delles. In. Leis e resoluções do Estado de São Paulo, p. 9, 1891.

¹⁰¹ _____. Decreto nº. 28 de março de 1892. Organiza as Secretaria do Interior, da Justiça e da Agricultura, Commercio e Obras Públicas, creadas pela Lei nº. 15, de 11 de novembro de 1891. In. Diário Oficial do Estado de São Paulo, ano 2º, 4º da República, nº. 248, p. 2273, 1892.

¹⁰² _____. Decreto nº. 123, de 10 de novembro de 1892. Dá regulamento para a execução das Leis nº. 18 de 21 de novembro de 1891, nº. 80 de 25 de agosto de 1892 e outras. In. Diário Oficial do Estado de São Paulo, ano 2º, 4º da República, n. 443, p. 4813, 1892.

¹⁰³ _____. Lei nº. 323, de 10 de junho de 1895. Dispõe sobre as terras devolutas, sua medição, demarcação e aquisição, sobre a legislação ou revalidação das posses e concessões, discriminação do domínio público do particular e das outras providências. In. Diário Oficial do Estado de São Paulo, ano 5º, 7º da República, nº 1196, p. 14009, 1895.

Decreto n.º. 343, de 10 de março de 1896¹⁰⁴, em seu § 8º, considerava como terra devoluta aquelas onde estavam dispostos os “[...] extinctos aldeamentos de índios não remidas nos termos da lei n. 2.672 de 20 de Outubro de 1875, nem aforadas nos estricos termos do art. 8 n. III da lei n. 3.348 de 20 de Outubro de 1887, ou de qualquer outra anterior”.

Com essas leis fica evidente que a intenção do legislativo paulista era controlar a população indígena. Este é, por exemplo, o caso do Decreto n.º. 28/1892, Artigo 9 e 10, que passava a administração dos aldeamentos para Secretaria da Agricultura, Comércio e Obras Públicas; e o Decreto n.º. 343/1896, que definia as terras devolutas e, por conta disso, estava em consonância com a Lei de Terras e como a Lei 2.672/1875.

No Decreto n.º. 1.237, de 23 de setembro de 1904, em seu Artigo n.º. 51, § 5º e § 14¹⁰⁵, competia ao Procurador Geral do Ministério Público zelar, isto por meio da figura do “Curador Geral de Orphams e Ausentes”, pelos órfãos, interditos e índios no que toca officiar as causas relativas ao estado das pessoas, casamentos, divórcio, tutela e curatela, bem como intervir em questões como arrecadações, inventários, partilhas e bens de interesse daquelas pessoas amparadas pelo poder público.

Já o uso da força repressiva do Estado, o Artigo 12, da Lei n.º. 754, de 14 de novembro de 1900¹⁰⁶, instituía que a polícia fosse destinada a debelar as incursões de indígenas que agissem contra os trabalhos de abertura das estradas. Enquanto o Artigo 7, do Decreto n.º. 1.278, de 23 de março de 1905¹⁰⁷, designava que os chamados “chefes de turmas” deveriam estabelecer relações amigáveis com os índios e, em último caso, “[...] si disto depender a segurança da expedição poderão ordenar o emprego das armas contra os mesmos”.

Para lá desse conjunto de leis, outra importante fonte de informação provém de acervos particulares. Este é o caso da extensa obra de Benedicto Calixto. Porquanto, há uma faceta do seu trabalho pouco conhecido do grande público e, de alguma forma,

¹⁰⁴ _____. Lei n.º. 343, de 10 de março de 1896. Regulamenta a Lei n.º 323, de 22 de junho de 1895, que dispõe sobre as terras devolutas, sua medição, demarcação e aquisição, sobre a legislação ou revalidação das posses e concessões, discriminação do domínio público do particular e das outras providências. In. Diário Oficial do Estado de São Paulo, ano 5º, 8º da República, nº 1395, p. 16239, 1896.

¹⁰⁵ _____. Decreto n. 1.237, de 23 de setembro de 1904. Manda observar o regulamento do Ministério Público. In. Diário Oficial do Estado de São Paulo, ano 14º, 16º da República, n. 210, p. 1887, 1904.

¹⁰⁶ _____. Lei n.º. 754, de 14 de novembro de 1900. Autoriza o Governo a contratar a abertura de uma estrada de rodagem que, partindo de São Mateus, no município de São José dos Campos Novos, termine à margem esquerda do Rio Paraná, em frente ao Porto Quinze de novembro. In. Diário Oficial do Estado de São Paulo, ano 10º, 14º da República, nº 252, p. 3931, 1900.

¹⁰⁷ _____. Decreto n.º. 1.278, de 23 de março de 1905. Approva instruções para o levantamento geographico do estremo sertão do Estado. In. Diário Oficial do Estado de São Paulo, ano 14º, 17º da República, nº 69, p. 770, 1905.

negligenciado por antropólogos, historiadores e pesquisadores de áreas correlatas, ou seja, além de suas pinturas – de temática sacra, marinha, histórica e retrato –, Calixto desenvolveu estudos historiográficos referentes às cidades paulistas – Santos, Itanhaém e Santo André –, arquitetura de igrejas e à população indígena no litoral de São Paulo. Em seu acervo, que hoje está sob os cuidados do Arquivo Público do Estado de São Paulo, há vários escritos, mapas, anotações, bem como correspondências que o pintor e historiador itanhaense recebeu ao longo de sua vida. E, dentre os seus escritos, encontrei as seguintes circunspeções à situação dos indígenas na região litorânea paulista e Vale do Ribeira de Iguape:

Os terrenos onde actualmente se acham aldeiados os indios mansos estão afastados das terras de S. Batista pelo rio Castro. Esse aldeamento é nas cabeceiras do rio Preto, no lugar denominado Bananal e Tariruhú.

O outro aldeamento de indios mansos, é no rio Itariry afluente da Ribeira de Iguape, no municipio de Itanhaem [...]. A tribu indigena que habita o municipio de Itanhaem está dividida hoje em dois pequenos aldeamentos: um no rio Itariry, nos sertões de Peruhybe, ha dois dias de viagem da villa de Itanhaem. O aldeamento de Itariry compõe se de cinco famílias, a saber: Ignacio Pequeno, que é o chefe *Ureuhichá*, casado, com sete filhos – Pedrinho, casado, com seis filhos – Salvador Candido, casado, com tres filhos – Reducinio, casado, sem filhos – Antonio Ribeiro, casado com dois filhos.

Além dessas famílias, que são indios genuínos, falando entre si o idioma tupy, existem ainda de mistura, grande numero de mestiços coabitando a mesma aldeia, porém, que não falam o idioma indígena.

O aldeamento do Bananal compõe-se de oito familias, que são: Bento Pires, *Ureuhichá*, casado, com oito filhos – Joaquim Bento, casado, com seis filhos – Pedrinho, casado, com quatro filhos – Americo, casado, com quatro filhos – Joaquim Branco, casado, com tres filhos – Joaquim Pinto, casado, com cinco filhos – Joaquim Ignacio, casado, sem filhos – Maria Lucia, viúva, com cinco filhos. Neste aldeamento não existe absolutamente mestiço algum; os indios ahi vivem isolados completamente do povoado, conservando entre si não só seu idioma puro, como todos os habitos e costumes peculiares a raça. Estes indios estão em comunicação constate com os outros que habitam o aldeamento de S. Batista do Rio Verde. São ambos da mesma tribu e dizem: “somos a mesma gente”. De facto: todos esses indios mansos, descendem de uma numerosa tribu de Caiuá, ou Guainá descendentes de grandes nações de Guainaz ou talvez um ramo da nação Tupy, que habitava o planalto no tempo da descoberta e que, desde o começo do século passado, 1819, segundo referem alguns chronistas, vagava errante pelos sertões meridionais da Pronvincia de S. Paulo, acossados já por outras tribus ferozes, que os odeiam e repelem até hoje, em consequencia do constante commercio e trato que esta nação manteve sempre com os paulistas. (CALIXTO, 1905, p. 500-501).

Com essa extensa nota informativa do pintor e historiador de Itanhaém é possível ainda entrever a existência, isto no início do séc. XX, de dois “aldeamentos” indígenas no litoral de São Paulo e Vale do Ribeira: o Bananal, cuja localização é a costa litorânea, e o Itariri, no Vale do Ribeira. Nesse texto, ainda se pode extrair a informação de que 28 pessoas, distribuídas em 5 famílias, afora um “[...] grande número de mestiços” que não foram contabilizados, viviam no “aldeamento” de Itariri; enquanto 8 famílias indígenas viviam no “aldeamento Bananal”, correspondendo um total de 50 indivíduos.

Quadro 2: Famílias indígenas que viveram no “aldeamento” Itariri (1905)

Nome	Estado civil	N.º de Filhos
Ignacio Pequeno	Casado	7
Pedrinho	-	6
Salvador Candido	-	3
Reducinio	-	0
Antonio Ribeiro	-	2

Fonte: Calixto (1905).

Quadro 3: Famílias indígenas que viveram na aldeia Bananal (1905)

Nome	Estado civil	N.º de Filhos
Bento Pires	Casado	8
Joaquim Bento	-	6
Pedrinho	-	4
Américo	-	4
Joaquim Branco	-	3
Joaquim Pinto	-	5
Joaquim Inácio	-	0
Maria Lúcia	Viúva	5

Fonte: Calixto (1905).

Outro ponto destacável desse excerto é que os indígenas mantinham contato com suas parentelas do “aldeamento” São João Batista do Rio Verde. Além disso, o texto aponta que esses indígenas descendem “[...] de uma numerosa tribo de Caiuá, ou Guainá

descendentes de grandes nações de Guainaz ou talvez um ramo da nação Tupy” (CALIXTO, 1905). Percebe-se com essas últimas colocações a presença dos indígenas do “aldeamento” Bananal, certamente os remanescentes do antigo aldeamento São João Batista de Peruíbe, bem com sua origem proveniente dos grupos Tupi e Guarani. Para ilustrar essas colocações, cito uma passagem do texto *Apontamentos sobre os Guarani*, em que Nimuendaju (1954) revela que, em meados de 1905, diante das hostilidades entre os indígenas do São João Batista do Rio Verde, o Capitão Yvyrai e sua parentela dirigiram-se à aldeia Bananal, porém, não permaneceram por muito tempo, uma vez que não gostaram do lugar, e seguiram para o sertão do Baixo Batalha.

E quanto às correspondências, há duas cartas encaminhadas para Calixto que merecem ser aqui transcritas, isto porque ilustram as condições e estratégias dos indígenas frente à espoliação de suas terras. Desse modo, no ano de 1907, o eminente pintor e historiador recebeu duas correspondências que foram escritas por indígenas do “aldeamento de Itariri”, também conhecido como “aldeamento do Rio do Peixe”. Leia-se em ambos os documentos:

Ilm.º Senhor Benedicto Calixto

Aldeamento Rio do Peixe, fevereiro de 1907.

Em primeiro lugar saúdo-vos a V. S^a com a Exm^a família a quem Deus guarde também. Venho mui humilde respeitosamente pedir-vos uma proteção além do mais favores que V. S^a tem feito a favor de nós Índios sobre o Aldeamento comunicar-lhe a V. S^a como Homem grande que é considerado como Político e sabe da lei; avisar-lhe dos absurdos e a imoralidade que tem havido entre o Senhor Bento Manoel Ribeiro residente do Rio do Peixe sendo gente de fora teve a Ousadia de procurar intrigas comigo e quase com todo pessoas Guarany o qual ele declarou que na morada que ele estar ninguém pincha com ele porque ele tem seus documentos passado o qual ele se acha morando dentro do aldeamento faço ver a V. S^a ficar ciente que nós índios vive corrido e sem recurso o Snr. Bento Manoel Ribeiro é irmão do Inspetor por nome José Baptista Pr. o qual também se acha intimando dentro do Rio do Peixe com papeis falsos e o Inspetor como não gosta de nós Índios só vive a fazer mal e dando parte na Prainha haveis só por fazer armadilha: por isso eu dou prova entre os Índios todo. Peço-lhe a V. S^a pelos vossos carinhos filhinhos e pelas Dores de Maria que é nossas Mãe fazer ver ao Governo do Estado pedindo-vos proteção e ao mesmo lugar medição para nós ficar ciente e sair da cisma.¹⁰⁸

¹⁰⁸ Carta de Benedicta Ribeiro a Benedicto Calixto, 1907a, APESP (Acervo Benedicto de Jesus Calixto), São Paulo, n. p.

Ilm.º Senhor Benedicto Calixto,

Atesto José Pupo Ferreira, residente do aldeamento e toda a nação de Índios vem debaixo de todo o respeito levar ao vosso conhecimento dos absurdos e a imoralidade que tem havido neste aldeamento de algumas pessoas de fora que se acha residente no aldeamento; o qual V. S. sabe muito bem que o aldeamento é uma colônia de 1 qualidade que foi dada pelo Ex. Monarca Dom Pedro que está sempre em vigor para nós índios o qual hoje nós se acha corrido e insultado e sem ter meios de viver e nem para fazer alguma armadilha para nós sustentar os nossos filhinhos; Nós índios pede a V. S. pelo bem da vossa excelentíssima família e pela chaga de N. S. J. C. Além dos mais favores que V. S. tem feito para conosco fazer ver empenhar-se com o Governo do Estado de São Paulo o que se tem dado neste Aldeamento para ver se assim o Governo se compadeça de nós: Snr. nós Índios vive num cisma não sabemos direito as divisas do Aldeamento sei que as divisas é do Caracol até a Ribeira da Fiagem. N. B. O inspetor que se acha no Rio do Peixe é homem ruim não gosta de nós as vezes só por se fazer Armadilha ele está nele o dito disse que ele está de pé firme porque tem seus documentos o qual eu acho que os documentos que ele tem e mais alguns é falso e nula. Os Índios todos do Aldeamento reclamam e pedem ao Governo e V. S. todo possível e reclamação. E. R. M. A rogo de José Pupo Ferreira. Com testemunhas.¹⁰⁹

A luta pelo acesso e manutenção da posse da terra, em consonância com o que essas correspondências atestam, anuncia o que seria o séc. XX para os indígenas no litoral paulista e áreas contíguas. Porquanto, em ambas as cartas, notabilizam-se as denúncias de ameríndios do “aldeamento” de Itariri contra os servidores públicos e seus parentes que se apropriaram daquelas terras de tal estabelecimento.

Para além da existência de indígenas vivendo em tais espaços, os documentos mostram que outros ameríndios habitavam vários trechos das matas da região oeste do estado de São Paulo, isto de acordo com os registros feitos pelas primeiras expedições que a Comissão Geológica e Geográfica do Estado de São Paulo (CGG-SP).¹¹⁰ Na expedição pela Bacia do Paranapanema, por exemplo, o Theodoro Sampaio (1889, p. 03), encarregado do levantamento topográfico, faz o seguinte comentário:

¹⁰⁹ Carta de José Pupo Ferreira a Benedicto Calixto, 1907b, APESP (Acervo Benedicto de Jesus Calixto), São Paulo, n.p.

¹¹⁰ Segundo Figueirôa (1997), a criação da CGGSP foi motivada pelo interesse de setores da elite agrária paulista, tendo o apoio do governo do estado de São Paulo, em expandir suas fronteiras agrícolas, especialmente para extensão da cultura cafeeira. Para isso, eles criam tal instituto com o objetivo de conhecer as condições dos rios, a extensão das terras agricultáveis, bem como levantaram informações mineralógicas, botânicas, arqueológicas e etnográficas. O CGGSP também procurou coligar informações na costa litorânea paulista e no Vale do Ribeira. Em 1907, os cientistas, técnicos e assistentes envolvidos exploraram a região do Rio Ribeira de Iguape; já o litoral desse estado foi alvo de seis campanhas exploratórias, sendo duas em 1911 e as demais em 1912 no Litoral Norte, e duas no Litoral Sul em 1911 e 1914 (SÃO PAULO. CGGSP, 1913, 1914, 1915).

Por toda a parte se nota signal da presença do indio que nos espreita, mas que nunca apparece. As estreitas e compridas canôas atadas a pequenas varas ás margens do rio, a vereda mysteriosa que vem ter á agua e se embrenha pela matta sombria, as armadilhas e laços no alto da barranca para a caça abundante e esquiva, uma pequena canôa tripolada que desponta ao longe, no fim do estirão, e que subitamente desaparece, tudo nos diz que estamos em pleno domínio dos silvícolas.

Em 1905, a CGG-SP levava ao conhecimento público os resultados da expedição que seus pesquisadores e demais trabalhadores envolvidos empreenderam nos rios Feio e Aguapeí. Dentre a expressiva quantidade de relatórios apresentados, o texto escrito pelo chefe de turma Gentil Moura – que substituíra o engenheiro Olavo Hummel, após este ser afastado por causa de um ferimento provocado por um ataque dos Kaingang (que, naquela época, também chamados de Coroados) ao acampamento da expedição – apresenta um quadro social dramático acerca das relações entre indígenas e não-indígenas. Nesse documento, o autor atesta que

O povoamento desse sertão se tem feito com bastante dificuldade pela opposição tenaz que aos occupantes offerencem os indios Coroados. [...] Continuamente os indios vinham dar assalto, obrigando o morador a viver em pé de guerra, estado que ás vezes prolongado o cançava, obrigando-o a retirar-se d'alli. [...] Ao principio esses ataques eram dirigidos ás propriedades, passando depois a serem pessoases, d'onde se originaram luctas, incursões aos proprios aldeamentos selvagens cujo epílogo era uma horrível carnificina.

[...] Contam-se as batidas dos indios (*dadas*, como as chamam) pelo numero de ataques destes.

Não importa ao sertanejo que victima das suas atrocidades não tivesse tido a menor participação no massacre. Elle era o *bugre* e tanto bastava para satisfazer a sua vingança.

O indio Coroado tem sido o empecilho para o povoamento dessa zona. Cioso da sua liberdade, zeloso das suas terras, da sua família, dos seus, defende-os com ardor, com toda a sinceridade, contra os brancos, cuja entrada no sertão não vêm com outro fito senão de matal-os e tomar-lhes as terras (MOURA, 1905, p. 07-10).

Em vista disso, a política indigenista de São Paulo ainda se dividia sobre qual modelo se deveria tomar para com tal população indígena. Em suma, nesse “novo” cenário havia um grupo que manifestava abertamente a opinião de extermínio sistemático daqueles povos originários, especialmente se estes cometessem qualquer objeção à invasão de suas terras, como também havia outro grupo que era favorável à adoção de meios pacíficos no tratamento para com os indígenas.

Como representante do primeiro grupo está o nome de Hermann Von Ihering, então diretor do Museu Paulista. Em um texto, de 1907, Von Ihering (1907, p. 203) registrava que o número dos ameríndios no estado de São Paulo “[...] é tal que no vale do Rio Paranapanema e na grande região das matas percorrida por seus afluentes, vivem os índios independentes e pagãos [...]” enquanto que “[...] os indígenas aldeados e catechizados são encontrados no litoral e na parte meridional do Estado”. E, em outro artigo, Von Ihering (1907, p. 202) ainda comenta que “[...] não se pode esperar trabalho sério e continuado dos índios civilizados, e, com os Caingangues selvagens são um empecilho para a colonização das regiões do sertão que habitam, [...] e não há outro meio de que se possa lançar mão, senão o seu extermínio”.

De acordo com Tidei de Lima (1978) e Darcy Ribeiro (2017), o Oeste do estado de São Paulo, assim como em muitas outras regiões no Brasil, há muito tempo vinha sendo palco de expedições, as chamadas “dadas” ou “batidas”, que eram organizadas por milícias armadas de “bugreiros” contratadas por posseiros, fazendeiros e encarregados da Estrada de Ferro Noroeste do Brasil que tinham a intenção de aterrorizar os indígenas daquela região. Aliás, os encarregados da Noroeste do Brasil também armavam seus trabalhadores para que assim pudessem matar os indígenas. E Nimuendaju (1954, p. 28) comenta que, como os trilhos da estrada de ferro se aproximavam do Rio Batalha, onde vivia um grupo de índios Guarani, as importunações “[...] das partes dos trabalhadores da estrada, que praticavam impunemente as mais grosseiras arbitrariedades, tentando várias vezes violentar as mulheres guarani”. A propósito, o etnólogo alemão também registra os casos em que os Guarani eram obrigados a ingressar nessas “dadas” contra os Kaingang:

Pessoas que não conheciam os Guarani ou lhes queriam mau [...], levantaram como de costume, acusação de que os Guarani de certo modo tiveram traído os brasileiros perante os Coroados e exigiam a sua participação na dada que planejava (NIMUENDAJU, 1954, p. 23).

Em um dado episódio, alguns Guarani, ao serem acusados de participarem da morte de uma família de sitiantes na região do Rio das Cinzas, para provar inocência, tiveram que integrar à perseguição contra os Kaingang. “A perseguição, como regra, terminou com a matança de toda uma aldeia, e a partir dessa época verificaram-se também anualmente no Rio das Cinzas assaltos e dadas” (NIMUENDAJU, 1954, p. 19).

Mas é pertinente reforçar mais uma vez o que o Artigo 12, da Lei nº. 754, de 14 de novembro de 1900, estabelecia: o uso da força policial com o propósito de “[...] garantir os trabalhos da estrada contra incursões de índios, ou qualquer perturbação da ordem”.¹¹¹

Quanto ao segundo grupo, o estudo de Gagliardi (1985) demonstra que havia atores sociais contrários à barbárie que era impetrada contra os indígenas. No XVI Congresso Internacional de Americanistas, de 1908, sediado em Viena, o mundo tomou conhecimento das atrocidades que se cometiam contra os indígenas que viviam na região sul do Brasil. Isto porque o antropólogo Albert Frič, destoando dos demais membros da delegação brasileira, que expressavam uma visão otimista, apresentara ao mundo as atrocidades atentadas por colonos contra os indígenas do Brasil. No final de seu pronunciamento, este antropólogo recomendava que se fizesse um protesto contra essas barbaridades.

E houve também o manifesto de Nimuendaju (2013 [1908]), que saiu no jornal *Deutsche Zeitung*, e os protestos da Sociedade de Etnografia e Civilização do Índio. Neste último caso, tal Sociedade, fundada em 1901, era favorável a tese de que se deveria adotar meios pacíficos no tratamento para com os povos indígenas. Dentre os membros de tal Sociedade, segundo Tidei de Lima (1978), figuravam nomes como Theodoro Sampaio, Couto Magalhães, Afonso de Freitas, João Mendes Júnior e Frei Bernadino de Lavalle.

No dia 12 de outubro de 1908, o jornal O Estado de São Paulo publicou um artigo escrito por Sílvio de Almeida, sendo esta uma figura de grande reputação entre os positivistas paulistas, que refutava as teses de Von Ihering. Ao enumerar a contribuição do indígena em diversos momentos da história do Brasil, aquele autor considerava que, ao invés de promover genocídios, dever-se-ia seguir os passos de Anchieta. E outro positivista paulista que opinou nessa questão foi Luís Bueno Horta Barbosa. No Jornal do Comércio, de 11 de novembro daquele mesmo ano, Horta Barbosa, ao criticar a postura de Von Ihering, utilizava como argumento o trabalho de José Bonifácio Andrada e Silva, bem como menciona a experiência da Comissão Rondon junto aos Bororo como exemplos a serem seguidos no tratamento para com os povos indígenas (GAGLIARDI, 1985).

¹¹¹ APESP. Lei nº. 754, de 14 de novembro de 1900. Autoriza o Governo a contratar a abertura de uma estrada de rodagem que, partindo de São Mateus, no município de São José dos Campos Novos, termine à margem esquerda do Rio Paraná, em frente ao Porto Quinze de novembro. In. Diário Oficial do Estado de São Paulo, ano 10º, 14º da República, nº 252, p. 3931, 1900.

Ao fazer referência à Comissão Rondon¹¹², Horta Barbosa evidenciava o trabalho do então Tenente Candido Mariano Rondon. Pois, Rondon, quando estava à frente da Comissão de Linhas Telegráficas Estratégicas, obteve vários contatos pacíficos com diversos povos indígenas, mesmo quando hostilizados. Conseqüentemente, a figura de Rondon simbolizava a possibilidade concreta de uma política indigenista a qual os pacifistas pareciam estar de acordo, sobretudo quando este militar, no final de 1909, faz uma série de conferências e textos o resultado de sua experiência com os indígenas no sertão do Mato Grosso (CARVALHO ERTHAL, 1992; LIMA, 1992, 1995).¹¹³

Mas esses embates arrefeceram quando os partidários de uma postura humanitária saíram vitoriosos com a instituição do Serviço de Proteção aos Índios (SPI), isto no simbólico 7 de setembro de 1910 (GAGLIARDI, 1985; CARVALHO ERTHAL, 1992).

À vista disso, o Estado brasileiro colocava em exercício uma política indigenista em que se buscava reunir, pacificar e integrar os indígenas à sociedade nacional. Elementos estes que, como anteriormente foi apontado, já figuravam no discurso de determinadas autoridades que atuaram ao longo do período oitocentista. E, além dessas tarefas, segundo Lima (1992, p.157), o Estado visava transformar o indígena em trabalhador rural, uma vez que se buscava “[...] regeneração agrícola do Brasil” no pós-abolição. Assim, para tal tarefa, o serviço se organizava em:

[...] unidades de ação com distintas amplitudes territoriais e correspondentes a “etapas” diferenciadas na transição de índio a trabalhador rural, desde as responsáveis pelo contato direto com os povos indígenas, com pequena amplitude de gestão espacial-administrativa, passando a unidades voltadas para determinadas zonas geográficas em que seriam dividido o território republicano por motivos operacionais, até a escala nacional de gestão, de responsabilidade da diretoria do Serviço. No primeiro caso estariam os postos indígenas, com suas diversas subdivisões que variariam ao longo do tempo, as povoações indígenas e as delegacias (espécie de título de caráter administrativo que investia um indivíduo não remunerado de poder para agir a mando do Serviço onde este não obtinha recursos para atuar), ficando responsável por informar as unidades regionais dos problemas dos índios de uma região, devendo atuar em seu favor. No segundo estariam as inspetorias regionais (LIMA, 1992, p. 163-164).

¹¹² Com a incumbência de instalar uma linha telegráfica que facilitaria a comunicação entre Cuiabá (MT) e o Vale do Rio Madeira (AM), a Comissão de Linhas Telegráfica, também conhecida como Comissão Rondon, desenvolveu estudos (geológicos, botânico, geográficos e antropológicos) com o propósito de verificar a viabilidade de incorporação da região ao sistema produtivo nacional (FERREIRA, 2007).

¹¹³ Todavia, Rondon não percebia as contradições da sociedade em que vivia, uma vez que o modelo de produção desta causava significativos impactos ao modo de vida de muitos povos indígenas (GAGLIARDI, 1985).

Por conseguinte, o SPI – que até 1918 era conhecido como Serviço de Proteção aos Índios e Localização de Trabalhadores Nacionais (SPILTN) – estava organizado em sua Diretoria, em Inspetorias Regionais (nove inspetorias) e nos Postos Indígenas (257 ao todo). A 5ª Inspetoria Regional, que abarca os 29 Postos Indígenas, respondia pela assistência à população ameríndia que vivia nos estados do Mato Grosso do Sul e São Paulo (GAGLIARDI, 1985; SOUZA LIMA, 1995).

Os indígenas e o SPI no Litoral Paulista e Vale do Ribeira

No Relatório Anual de 1911, em que o SPI faz um balanço de suas atividades para o Ministério da Agricultura, Indústria e Comércio (MAIC) – pasta onde esteve vinculado até 1930¹¹⁴ –, encontra-se o registro do massacre de indígenas que foram “[...] perfidamente executado[s] por uma turma de trabalhadores capitaneada por um bugreiro costumaz”. Em resposta, o Governo Federal encaminhou um contingente de 50 homens que tinham a finalidade de garantir “[...] tanto os índios como os trabalhadores e as obras da grande ferrovia Noroeste, evitando ao mesmo tempo as batidas que uns ou os assaltos que outras quisessem pôr em execução”.¹¹⁵ Além dessa medida, o coronel Cândido Rondon, de passagem por São Paulo, estabeleceu juntamente com a Inspetoria Regional do Serviço daquele estado um plano de atração e pacificação dos Kaingang, como também encaminhou alguns Guarani que estavam “[...] mergulhados em grande miséria e doentes” para “[...] um hospital provisório [em Miguel Calmon], no qual foram recebidos e solícitamente tratados”.¹¹⁶

Já no ano seguinte, o SPI criou a chamada “Povoação Indígena de Araribá”, localizada nas proximidades da cidade de Avaí, a oeste do interior paulista. Conseqüentemente, o PI de Araribá recebeu algumas famílias de índios Guarani provenientes da costa litorânea paulista, rio Batalha, Feio e Tietê, bem como aquelas que viviam nos estados do Paraná e Mato Grosso do Sul – que, segundo o Relatório

¹¹⁴ Segundo Lima (1987), além do MAIC, o SPI também foi alocado no Ministério do Trabalho (1930-1934), Ministério da Guerra (1934-1939), em 1940 retornou para o Ministério da Agricultura e, logo depois, passou ao Ministério do Interior.

¹¹⁵ Relatório do Ministro da Agricultura, Indústria e Comércio, 1911, Brasil, p. 137.

¹¹⁶ Idem.

Anual do MAIC, de 1911, as autoridades indigenistas, que cogitavam estabelecer algumas famílias de índios Guarani em um posto de concentração próximo a cidade de Itaporanga, julgaram melhor transferi-las para o Araribá, junto com outras famílias que para lá foram recolhidos.¹¹⁷ Lembrando que, naquela época, Araribá era a única reserva oficial que se destinava a manter os Guarani que viviam em São Paulo, fossem aqueles oriundos do Oeste Paulista, da região de Itaporanga, Paranapanema, Itanhaém e Vale do Ribeira (NIMUENDAJU, 1987).

Mas a resistência de alguns indígenas em deixar o litoral e seguir para o PI de Araribá, somado à desistência de outros atores que para lá foram, bem como o alto índice de mortes causadas pela gripe espanhola¹¹⁸, demonstram que as condições não eram favoráveis nessa região. E, por essa razão, isso levou a redução da população daquele posto indígena. Conforme Hochman (1998 apud ESCOREL & TEIXEIRA 2012, p. 294), a situação das cidades do interior não era das melhores, uma vez que, apesar da baixa densidade demográfica, o que atenuava a agressividade da doença, a população dessa região carecia de serviços de saúde, tornando-a ainda mais letal. O Capitão Antonio Branco, sendo este uma importante liderança indígena que conheceu Nimuendaju, recorda que:

[...] a gente tava sabendo, quando começou o SPI, ele recolheu o povo pra Arariba e coitado dos índios, morreu tudo. Foi tal do Curt. Cheguei a conhecer ele. Ele queria levar um pessoal daqui também, então... Então, a gente sabia da notícia, como é que tava no Arariba e o meu velho falou: - digo não, eu não vou pra lá de Itaporanga, vão morrer tudo, como de fato que havia muita doença lá. [...] É, decerto que Curt quis levar todo mundo pra Arariba pra ficar, é isso ai, como se diz, pra ficar, pra dizer que ajuda os índios la porque é pra morrer tudo. Mas muita gente aí não são bobo e não foram pra lá, que nem nós, até que meu velho ficou, ficou, quase andou brigando com o tal do Avelar que do mesmo serviço: Digo, não vou. Eu moro aqui com minha família, mas la eu não vou, não. E assim ficou. É me alembro, então. Porque tudo que esse tempo pra la, depois que bem dizer me criei, me formei de homem (Depoimento do Capitão Antonio Branco a AZANHA & LADEIRA, [1985] 1999, p. 50).

Afora esse depoimento, a declaração que Dona Adelaide Rocha concedeu à Maria Inês Ladeira (2013, p. 376) revela que,

¹¹⁷ Ibidem.

¹¹⁸ De acordo com o historiador Nicolau Sevcenko (1992), a cidade de São Paulo, nas primeiras décadas do séc. XX, sofria com a gripe espanhola, a geada e os gafanhotos, a Primeira Guerra Mundial e as greves operárias. E, segundo Claudio Bertolli Filho (2003), a gripe espanhola matou, em 66 dias, 5. 429 paulistanos, de uma população de 523. 196.

Nesse tempo, os Guarani moravam tudo aqui perto; nesse tempo que estou falando que deu a gripe espanhola. E eles falaram que tinham mais de 300 famílias aqui tudo Guarani, não tinha outra mistura, tinha gente do Batalha até aqui, morador. Tinha uma casa grande no Batalha e outra aqui. Quando chegava o tempo de reza ou eles vinham de lá, ou eles iam para lá, o grupo, tinha um rezador aqui, outro lá. Depois que entrou essa gripe, acabou, só ficou no máximo cinquenta famílias de Guarani, foi daí que o chefe, esse Prado, foi buscar os Terena, e trouxe cinco famílias de lá para cá, para reforçar as famílias que ficaram aqui, os Kaingang estavam ameaçando de voltar, atacar eles aqui, foi daí que veio os Terena. Aí veio, um por um, e está aí toda a tropa agora.

Em decorrência disso, o SPI procurava garantir que as terras ficassem sob os seus cuidados, uma vez que foram doadas pelo Governo do Estado de São Paulo. Para isso, os servidores públicos convenceram os Terena a se instalarem no Araribá. Enfim, a história de formação do P I de Araribá se deve ao interesse pelas terras pertencentes aos Guarani e Coroado (Kaingang) no Oeste Paulista, a expansão do café e da Estrada de Ferro Noroeste do Brasil sobre os territórios ocupados tradicionalmente pelos Guarani e Kaingang (TIDEI DE LIMA, 1978; NIMUENDAJU, 1987).



Fig. 8: Entrada da Povoação Indígena Araribá (S. d.). **Fonte:** Museu do Índio – Acervo do SPI.

Entretanto, a redução orçamentária pela qual passava o SPI, imposta pela Lei nº 2.842, de 3 de julho de 1914 – que suprimia o cargo de chefe de seção, ajudantes técnicos etc., como também reduzia o número de inspetores –, reduzia o poder de ação desse órgão estatal em combater os conflitos entre indígenas e não-indígenas. De acordo com o relatório que o Serviço encaminhou ao MAIC, referente às atividades de 1915, os trabalhos,

[...] devido ás medidas impostas pela excessiva redução de verba, houve [...] um alarmante retrocesso aos índios Caingangs ao estado de hostilidade anterior á acção do Serviço, retrocesso que se traduziu em luctas dos índios entre ataques, por parte delles, ás turmas de demarcação de terras dos sertões do Noroeste Paulista, aliás, em represália a ataques e depredações dos trabalhadores dessas turmas.¹¹⁹

No que se refere aos indígenas que viviam no litoral de São Paulo e Vale do Ribeira, não encontrei no acervo do SPI qualquer registro alusivo à situação dessa população da região em destaque, isto pelo menos na primeira década do séc. XX. Sendo assim, para suprir essa lacuna, optei em recorrer ao arquivo da CGG-SP. Portanto, o primeiro desses documentos a ser utilizado é o que o engenheiro Arthur H. O' Leary (1914, p. 18), sendo “chefe de turma”, escreveu sobre a expedição ao Rio Ribeira de Iguape e seus afluentes, em 1914, especialmente na seção destinada ao rio Juquiá, que relata à CGG-SP que, em passagem por Peruíbe, através do rio Guanhanhã, encontrara em suas margens “[...] vestígios da moradia que os bugres aqui tiveram outr`ora [...]”. E mais adiante, o engenheiro comenta que, na descida do rio Itariri,

[...] até a barra do rio do Peixe, seu afluente pela esquerda, e começamos a subir este. [...] Encontramos duas famílias de índios, ambas vivendo na maior miséria e alimentando em geral dos gêneros que furtam aos vizinhos, pois os individuos desta raça nada criam, nada plantam. A uma dellas, que nos encheu de pedidos de toda sorte, acabámos por dar-lhe uma foice. Pediram-nos para informar ao governo da miséria em que vivem e da necessidade que, dizem elles, têm do dinheiro, ferramentas e roupas. Consta-nos que estes mesmos índios já foram a S. Paulo buscar ferramentas e que as venderam ou trocaram por aguardente antes de chegarem a este aldeamento (O' LEARY, 1914, p. 19).

Excetuando os comentários preconceituosos, os quais demonstram o pensamento de alguns membros da CGG-SP tinham a respeito da população indígena, não há como

¹¹⁹ Relatório do Ministro da Agricultura, Indústria e Comércio, Brasil, 1915, p. 71.

negar que o trecho acima não seja um indicativo da contínua presença dos indígenas nessa região. Na seção “Informações Ethnographicas”, desse mesmo relatório, Ricardo Krone (1914), embora não faça uma exibição etnográfica sobre a população indígena, apresenta um conjunto de fotografias em que é possível visualizar a presença dos indígenas naquela região. Este é, por exemplo, o caso das imagens que seguem logo abaixo (Figuras 9 e 10).

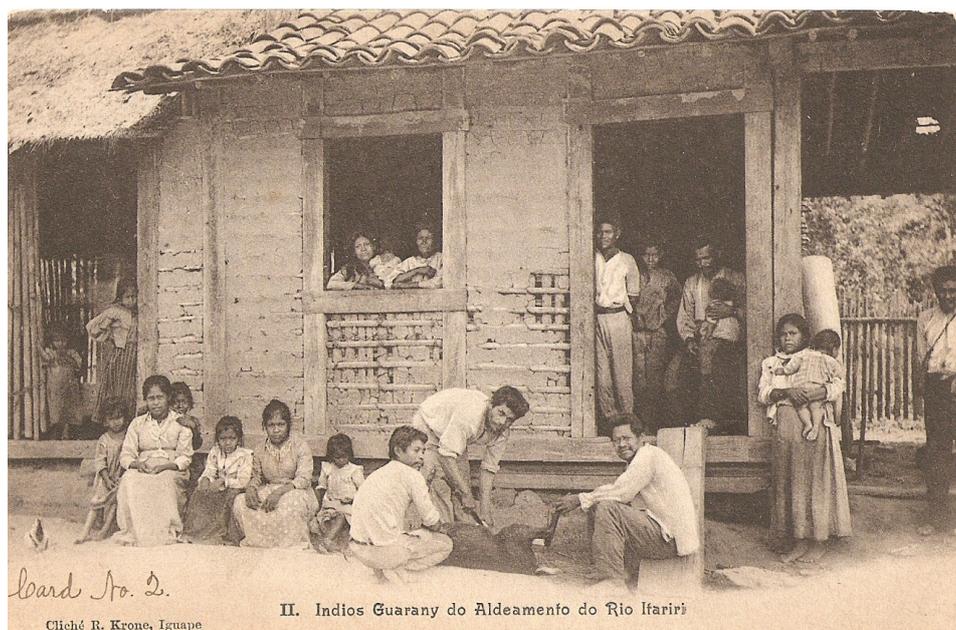


Fig. 9: Índigenas no antigo aldeamento Itariri. **Fonte:** Ricardo Krone (1914).

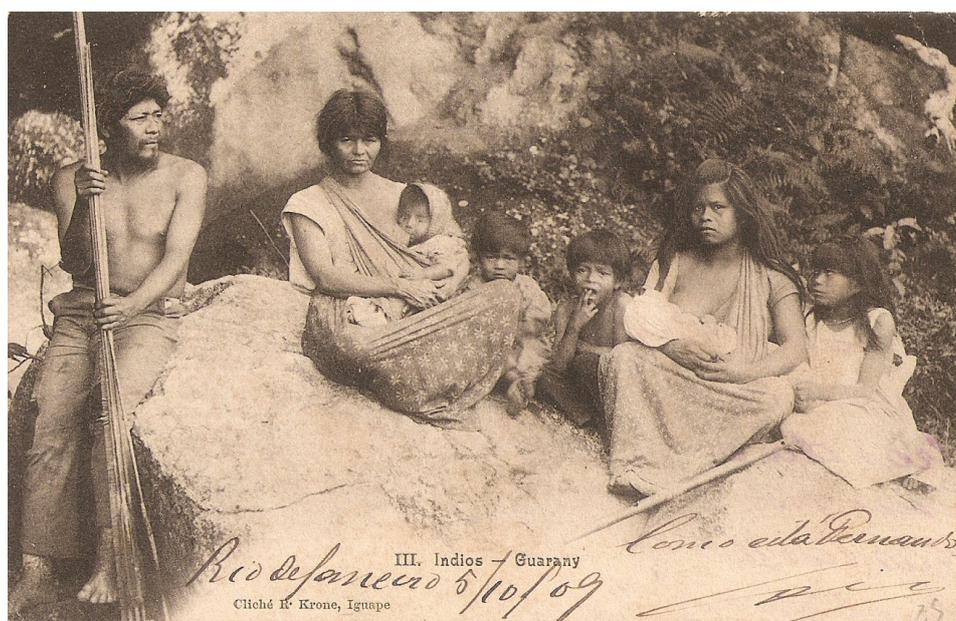


Fig. 10: Índios Guarani. **Fonte:** Ricardo Krone (1914).

Já em outro relatório da CGG-SP, que traz os resultados da expedição à costa litorânea de São Paulo, cujas turmas responsáveis esquadriharam uma área que ia desde a cidade de Santos até às divisas com o estado do Paraná, o engenheiro Guilherme Wendel, a frente desse grupo de trabalho, escrevia as seguintes observações atinentes aos indígenas que encontrara durante a expedição de reconhecimento:

[...] ainda encontramos algumas famílias de índios guaranys semi-civilizados, principalmente no rio Itarirú [Itariri] e no Ribeirão do Roque, nome talvez tirado de um chefe indígena que ali teve sua ‘oca’ (casa de cobertura de palha) e ainda existe um trilho subindo a Serra, conhecida por Caminho do Índio Roque (WENDEL, 1920, p. VII).

Fica nítido nesses relatórios que as campanhas realizadas pela CGG-SP no Litoral e Vale do Ribeira não mencionam a existência de conflitos de não-indígenas com os indígenas, como aqueles registrados no noroeste paulista. Pois, um indicativo de que os indígenas dessa região não eram vistos como ameaça para as turmas encarregadas em efetuar as expedições está, por exemplo, no uso do termo “índios guaranys semi-civilizado”.

Como observa Cláudia Moi (2005), o engenheiro João Pedro Cardoso, à frente da CGG-SP, na introdução do relatório de 1906, dividia o território paulista em duas grandes áreas: o primeiro seria o litoral, classificado como “ativo” e “próspero”, e o segundo seria o interior, atribuído com o “sertão desconhecido”, “inculto”, “atrasado” e entregue a “selvagens”. E, afora essas observações, consta no referido documento a seguinte imagem (figura 11), cuja autoria é desconhecida:



Fig. 11: Índios Guarani em Itariri. **Fonte:** CGG-SP (1920).

Por outro lado, os indígenas que habitavam às terras onde foi o antigo aldeamento de Itariri ainda enfrentavam problemas com a instalação da Estrada de Ferro Santos-Juquiá, cuja responsabilidade estava sob os cuidados da empresa *Southern São Paulo Railway* (SSPR).¹²⁰ Isto porque, de acordo com Nimuendaju (1987, p. 10), esses indígenas tiveram suas terras invadidas por essa estrada de ferro, uma vez que “Revoltados, assistiram a abertura de uma ferrovia ao longo da margem do Itariry, exatamente em cima da extensa fileira de túmulos de seus antepassados [...]”. E, segundo Valéria Macedo (2009), o *txeramôe* Jejokó comentava que seus avós trabalharam na construção dessa ferrovia.

Recordando que essas terras do Vale do Ribeira, bem como aquelas da costa litorânea paulista, foram devassadas para colonização e ampliação da malha ferrífera que se pretendia instalar nessa região. Conforme o relatório da Secretária de Agricultura do Estado de São Paulo, referente aos anos de 1912 e 1913, as cabeceiras dos rios Lavras e Juquiá foram exploradas com o propósito de determinar “[...] as divisas entre as terras dos municípios de Conceição de Itanhaém e São Vicente [...]”, e fizeram reconhecimentos numa extensão de 90 km por 10 a 12 de largura “[...] na zona atravessada pela ‘The Southern São Paulo Railway’, a fim de conhecerem-se as divisas entre os terrenos devolutos e os de domínio particular”, como também fizeram o

¹²⁰ Com a criação de tal Estrada de Ferro, cuja inauguração ocorreu em 1914, os planos da companhia inglesa e do governo paulista seria estabelecer uma ligação entre o Porto de Santos a Curitiba-PR, mas os seus trilhos seguiram até a cidade de Juquiá, no Vale do Ribeira de Iguape (ARAÚJO FILHO, 1950).

levantamento nos perímetros formados pelos rios Branco e Preto (sendo estes divisores da Serra do Itatins), nos rios Azeite e Peixe, São Lourenço e Guanhanhã, “[...] perímetros estes que incluem os terrenos que devem ser entregues para fins de colonização á *The Southern São Paulo Railway Company*”, em virtude do seu contrato.¹²¹

Repara-se que esta era a situação dos indígenas que habitavam os vários pontos do que geograficamente se atribui como sendo o território paulista. Assim, no ano de 1919, o SPI mantinha na “[...] povoação do Araribá 220 Guaranys e Caynás e nos postos de Icatú e Vanuire, 180 Caingangs.” Por outro lado, destaco nesse mesmo documento a informação de que havia um contingente de “[...] 100 Guaranys em Salto Grande do Paranapanema, Itaporanga e Conceição de Itanhaem, e um grupo menor de 40 Cayapós no extremo occidente da fronteira de São Paulo com Minas Geraes”.¹²²

Mas a falta de recursos era outro problema para os funcionários do SPI. Nesse caso, esse órgão público, responsável pela assistência aos indígenas, em sua prestação anual de atividades que realizara no decorrer de 1920, expõe ao MAIC que o exíguo número de funcionários e a diminuta “[...] percentagem dos titulares, sendo os varios encargos de protecção ás tribus indigenas confiados a meros diaristas, desde os simples trabalhos de escripta á completa gestão de estabelecimentos agrícolas e pastoris”.¹²³ A respeito disso, Rocha Freire (2005) e Lima (1987) apontam que o quadro de funcionários do SPI era heterogêneo, envolvendo desde militares a trabalhadores rurais sem qualquer formação.

Mesmo com todas essas dificuldades, as atividades do SPI iniciaram de fato na costa litorânea de São Paulo com instalação de um “posto de protecção” nos arredores da aldeia Bananal. O motivo de tal medida se deve primeiro ao fracassado plano de atrair e fixar as famílias ameríndias provenientes de diversos *tekoas* ao longo da Mata Atlântica para o Posto Indígena Araribá. E lembrando que os descendentes destes “índios aldeados”, sobretudo os grupos Tupi, permaneceram naquelas cercanias com a população não-indígena e com os grupos Guarani.

Consequentemente, em meados da década de 20 do séc. XX, um grupo de sertanistas do SPI iniciava uma expedição de reconhecimento e contato com os índios que encontravam à medida que avançavam pelas matas ciliares do rio Preto, Branco e

¹²¹ São Paulo, Secretaria do Estado dos Negócios da Agricultura, Commercio e Obras Públicas do Estado de São Paulo. Relatório da Agricultura, 1912-1913, p. 166.

¹²² BRASIL. Relatório do Ministério da Agricultura, Indústria e Comércio, 1919, p. 94.

¹²³ Relatório do Ministro da Agricultura, Brasil, 1920, p. 94.

Arararú, nas imediações de Itanhaém.¹²⁴ Conforme o Ministério da Agricultura, de 1923, a 7ª Inspeção teve ação sobre os Guarani, “[...] chamados da Praia ou de Conceição de Itanhaem”, e uma inspeção foi feita “[...] ás aldeias daquelles indios dispersos ao longo dos rios Branco, Preto e Ararahú com o propósito de fundar um posto de protecção na aldeia Bananal, na gleba de terras férteis e cobertas de matto virgem reservada pelo Governo do Estado de S. Paulo para aquelles indios”.¹²⁵

De acordo com as palavras do Capitão Antonio Branco (LADEIRA, 2013, p. 373-374), a aldeia Bananal

[...] foi fundado pelo pessoal aqui de Pedro de Toledo. Quando [Raymundo] Vasconcellos tomou, eles viajaram, andaram por aí dentro do mato, que aqui não havia estrada de ferro, só tinha essa picadinha, aí por Peruíbe. Então eles pegaram por isso aí, afundaram por esse mato, até que descobriram o Bananal. E aí mudaram tudo por lá pro Bananal.

À vista disso, entre os indígenas que relutaram em ir para tal aldeia estavam os antepassados de alguns dos atuais Guarani que hoje vivem na aldeia do Rio Branco, também no município itanhaense. Na sequência, no ano de 1925, algumas famílias de índios Guarani estabeleceram-se nas proximidades do mencionado rio, sendo este um dos principais rios que formam a bacia hidrográfica de Itanhaém e região, o que vieram a fundar naquele local a aldeia do Rio Branco.¹²⁶

E, nos anos finais da década de 20, os servidores do SPI ainda enfrentavam dificuldades em convencer algumas famílias indígenas a seguirem para aldeia Bananal.

A inspetoria de São Paulo tem a seu cargo a Povoação Indígena de Araribá e o Posto do Bananal, ambos de indios guaranys, e mais os Postos Icatú e Vanuire, de indios Caingangues por ella pacificados em 1912. Por motivos diversos, oriundos das dificuldades de comunicação, e, sobretudo, por não ter sido possível reunir as diversas familias indigenas das cercanias de Itanhaem, ainda não teve o Posto organização estável, sendo antes uma estação de socorro aos indios necessitados da região. Na verdade, a Povoação do Araribá deveria bastar para a população Guarany com um dos dois postos. Icatú e Vanuire bastariam para a gente Caingangue. O apego, porém, dos indios ás suas antigas moradas e circunstancias especiaes da politica interna de cada grupo, impediram que essa concentração se

¹²⁴ BIBLIOTECA NACIONAL DO RIO DE JANEIRO. Relatório do SPI, 1923.

¹²⁵ Relatório do Ministério da Agricultura, Indústria e Comércio, 1923, Brasil, p. 146.

¹²⁶ Carta do servidor Victor Tonollier a 5ª Inspeção Regional do SPI, 1950, Museu do Índio, Rio de Janeiro, n. p.

fizesse, e d’ahi a multiplicidade de estabelecimentos aparentemente desnecessários.¹²⁷

No documento em destaque, além de indicar os postos indígenas em atividade no estado de São Paulo (Araribá, Bananal, Icatu e Vanuire), os funcionários afixavam que, dentre os diversos motivos, o “[...] apego dos índios às suas antigas moradas” e “[...] as circunstâncias especiais da política interna de cada grupo” foram os principais fatores que impediam os funcionários do Serviço em realizar a tarefa de reduzir o território daqueles em um único espaço que seria delimitado pelo Estado. Ademais, alguns indígenas eram relutantes em ir para aldeia Bananal porque o Posto Indígena de Peruíbe não tinha uma organização administrativa estável.

Mas, apesar da recusa de alguns indígenas em se agrupar na referida aldeia, outras famílias de origem Tupi e Guarani tinham aquele espaço como um lugar adequado para reprodução do seu modo de ser (*tekó*). Este é, por exemplo, o caso dos indígenas descendentes das famílias Tupi e Guarani que Calixto encontrou em 1905. As palavras do *txeramôe* Domingos Mirim, um dos descendentes dos Tupi, as terras da aldeia Bananal:

[...] são boas para plantar, a gente plantava banana, arroz, feijão, mandioca, milho. Quando eu era garoto, saia para pescar e caçar com meus tios. A gente pegava veado, paca, tamanduá e queixada. Também tinha muito tatu, de todo o tipo. A onça tinha, mas eram poucas. O que tinha muito era jaguatirica. Tinha também tucano, papagaios, periquitos e *togató mirim* [gavião pequeno].

Dito isso, nos idos de 1927, o antropólogo Herbert Baldus (1929), em visita à aldeia Bananal, comentava que esta se constituía de indígenas provenientes do nordeste do Rio Grande do Sul e por indígenas oriundos da região do Rio do Peixe (nas proximidades do município de Iguape) e que foram expulsos de suas terras. Neste último caso, o autor registra a ação de bugreiros e de um oficial de justiça de Iguape que expulsaram aqueles indígenas da supracitada região.

As informações que trazem esses documentos ainda revelam que o SPI, em atenção às demandas de políticos locais, conseguiu estabelecer um Posto Indígena no município de Itanhaém, em meados de 1928. Isto graças à doação do Governo de São Paulo de duzentos alqueires de terras nas proximidades do Rio Bananal¹²⁸, onde seriam

¹²⁷ Relatório do Ministério da Agricultura, Indústria e Comércio, 1928, Brasil. p. 364-365.

¹²⁸ Decreto-Lei N. 5.484, de 27/06/1928.

enviados “[...] todos os índios que viviam desajustados vagando pelas terras devolutas do Estado nesta região”.¹²⁹

Com o mapa subsequente, figura 12, é possível visualizar as dimensões das terras concedidas pelo governo paulista para o assentamento de indígenas na aldeia Bananal. E aproveito para que se atente à ocorrência de que essas terras estão próximas da área onde fora o aldeamento São João Batista de Peruíbe. Afinal, conforme as informações que constam no Capítulo 1 do presente estudo, as terras de tal aldeamento possuíam “[...] 11.440 metros de frente para a praia de Peruíbe e fundos com a Serra do Mar”, cujos limites eram “[...] o Regato chamado Tapyrarama, hoje chamado córrego Piaçaguera, o qual passa em frente da orla, e, do outro lado, está o rio Guaraype ou Santa Catarina, atual rio dos Prados, numa extensão de uma légua, desde o mar, até a costa”.¹³⁰ E também se deve somar essa extensão de terras à meia légua (3.330 metros) que Brás Cubas concedeu, em 20 de março de 1585, à ordem dos Jesuítas; bem como a venda de 700 braças (1.540 metros) que concedeu um indivíduo chamado André Nunes, em 23 de outubro de 1737.

¹²⁹ Carta de Milton Fraga Moreira a 5ª Inspetoria Regional do SPI, 23 de outubro de 1953, Museu do Índio, Rio de Janeiro, n. p.

¹³⁰ Problemas de terras em Peruíbe/SP – Prefeitura Municipal e grupamentos mineiros. In. Arquivo Nacional, Fundo do Departamento Nacional de Produção Mineral, Informação Nº 117/77/ASI/DNPM, 1977.

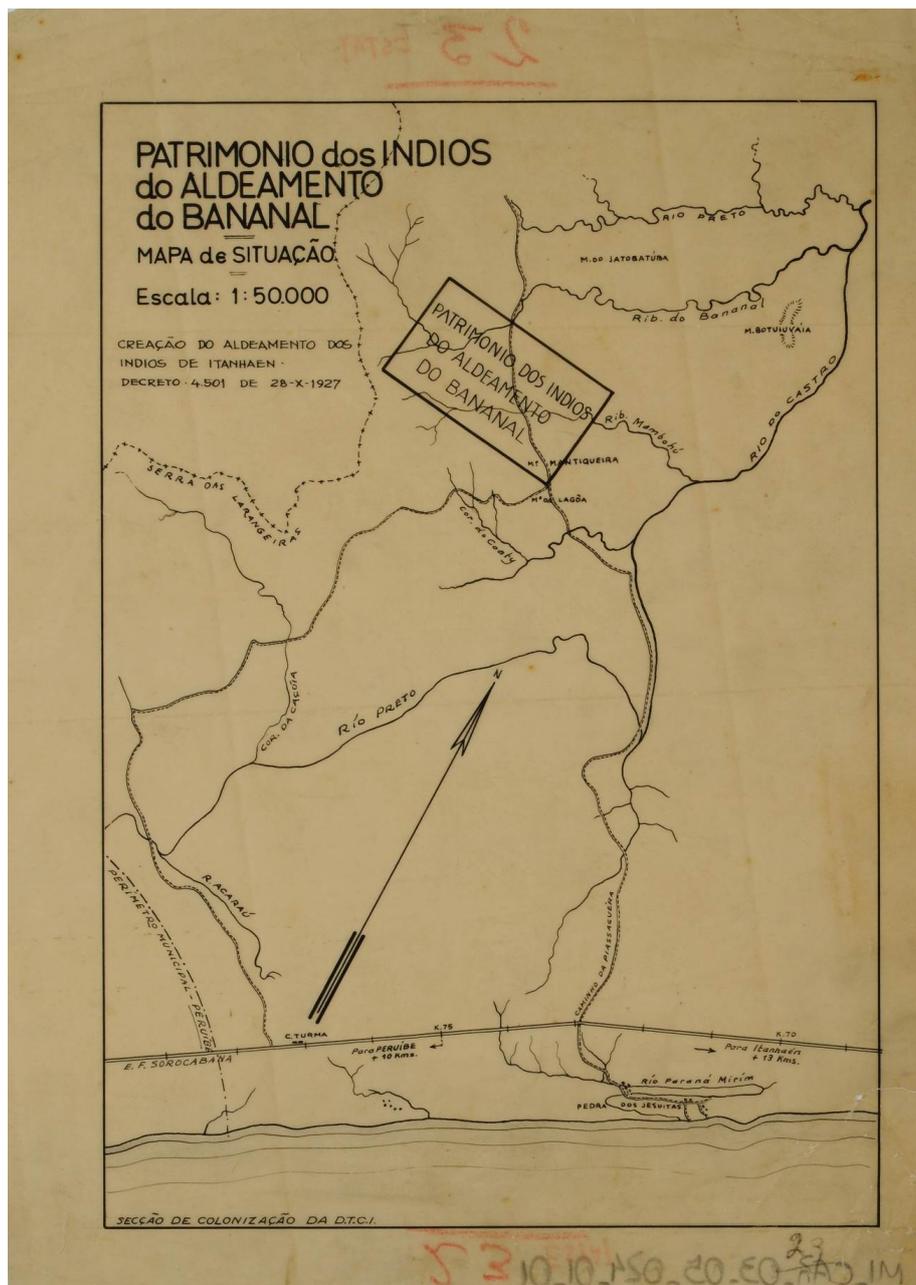


Fig. 12: Mapa sobre a delimitação das terras do “aldeamento” do Bananal (S.d.). **Fonte:** Museu da Imigração-SP.

Com base nessas informações, apresento uma possível localização da aldeia Bananal e do antigo aldeamento São João Batista de Peruíbe. O mapa abaixo, figura 13, trata sobre as representações gráficas das dimensões da aldeia e do aldeamento que foram obtidas graças à aplicação das informações que encontrei nos supracitados documentos no programa *Google Earth*.



Fig. 13: Representação das dimensões territoriais do Aldeamento São João Batista de Perúbe (séc. XVI) e da aldeia Bananal e do Caminho de Piaçaguera. **Autor:** Bertapeli (2019).

Isso posto, gostaria também de atentar às diferenças que cada povo ou grupo social possui sobre os espaços que habitam, uma vez que podem explicar os motivos pelos quais levaram algumas famílias Tupi e Guarani a permanecer ou mesmo deixar a aldeia Bananal.

Por sinal, a relação entre povos e seus territórios é um tema sobre o qual há muito tempo permeia os trabalhos antropológicos. Para ilustrar essa afirmação, reporto ao clássico livro de Lévi-Strauss (2008), *O pensamento selvagem*. No capítulo que abre essa obra, *A ciência do concreto*, Lévi-Strauss (2008) comenta que o conhecimento de uma população de pigmeus sobre a fauna e a flora do espaço geográfico de onde habitavam era superior ao que sabiam seus vizinhos cristãos. E, da mesma forma, os *Tewa*, do Novo México, tinham um vasto repertório de nomes para as coníferas da região que viviam, ao passo que os brancos que também viviam nesse mesmo espaço não seriam capazes de distinguir uma espécie arbórea da outra.

Existem também outras vertentes antropológicas que apresentam distintas formas de pensar e de se relacionar com a natureza. Este é, por exemplo, o que Willian Balée (2006, p. 50), com sua proposta de *ecologia histórica*, revela que a diversidade de fauna e flora do bioma amazônico se deve não apenas aos “[...] fatores físicos e temporais, mas também os de origem humana que impactaram as paisagens ao longo do tempo”. E Darrell A. Posey (1985), por seu turno, ao trabalhar com os Kayapó, argumenta que esses indígenas, ao cultivarem roças, trilhas e mesmo as aldeias abandonadas,

manipulam o espaço em que habitam. Afinal, ao citar Frikel (1978), Posey (1986, p. 184) afirma que “[...] as florestas e savanas “naturais” da Amazônia é, provavelmente, o resultado de milênios de remanejamento e co-evolução humana”.

Aliás, a abordagem que Carneiro da Cunha (2019) faz sobre a relação entre a agricultura ameríndia e a floresta revela que esta última resulta das maneiras como indígenas, espíritos e não-humanos relacionam-se esses espaços.

Uma planta para humanos é literalmente o que os humanos plantaram. Mas os animais e outros seres podem e também plantam, portanto, eles têm seus próprios plantas - isto é, aquelas que eles cultivam. O conhecimento das preferências alimentares dos animais é verdadeiramente enciclopédico (Cabral de Oliveira 2012: 73ss.). A planta de um animal corresponde aproximadamente ao seu alimento, embora tal alimento possa ser comestível para vários animais e humanos diferentes. Assim como muitos animais participam do que é produzido em humanos jardins, então os humanos também podem comer o que foi produzido por animais: alimento selvagem (CARNEIRO DA CUNHA, 2019, p. 127).¹³¹

Em certo sentido, seria como se a agricultura fosse a norma, a selva seria o residual. Portanto, a autora denomina que todo ser senciente pode ser um jardineiro ou um agricultor (CARNEIRO DA CUNHA, 2019).

E devo acrescentar que a Mata Atlântica, bioma pelo qual se desenrola esta história dos grupos Tupi e Guarani, como também dos atuais Tupi, Tupi Guarani e Guarani, também é uma contribuição humana. Em *A ferro e fogo*, Dean (2010) revela que as práticas agrícolas dos antigos grupos Tupi, antes da invasão portuguesa, através das sucessivas queimadas, transformaram pequenas áreas de florestas primárias em matas secundárias (as chamadas capoeiras).

No caso dos Guarani Mbyá, de acordo com Ladeira (2001, p. 108, 109), o seu “mundo”, terra, é concebido “[...] pela dimensão do seu território tradicional e pelos *tekoas* (aldeias), fragmentos de terra que, através de sua distribuição ordenada pelo mapa original, representam os suportes e estruturas desse mundo.” E, mais adiante, essa autora ressalta que o território para os Guarani Mbyá está associado “[...] à noção de mundo e, portanto, vinculado a um espaço geográfico onde desenvolvem relações que

¹³¹ A plant for humans is literally what humans have planted. But animals and other beings can and do also plant, hence they have their own plants—that is, those they cultivate. Knowledge of animal food preferences is truly encyclopedic (Cabral de Oliveira 2012: 73ff.). An animal’s plant roughly corresponds to its food, though such food might be edible for several different animals and humans alike. Just as many animals partake in what is produced in human gardens, so humans may also eat what was produced by animals: wild food (CARNEIRO DA CUNHA, 2019, p. 127).

definem um modo de ser, um modo de vida.” E a manutenção e o descobrimento pelos Guarani Mbyá de seus lugares:

[...] perdura, pois, até os dias de hoje, produzindo novos modos de relacionamentos. Nesse sentido, o território Guarani, enquanto um espaço de uso e construção, não é fragmentado porque suas aldeias não sobrevivem isoladas umas das outras. Através de seu modo de vida, os Guarani mantêm uma dinâmica sociocultural que se desenvolve em toda a sua dimensão territorial. (LADEIRA, 2001, p. 109).

Sendo assim, as fundações das aldeias dos Guarani Mbyá embasam-se em preceitos míticos, o que fundamentam a sua relação com a Mata Atlântica. Para eles, esses lugares apresentam indícios que confirmam sua tradição: elementos da fauna e flora típicos da Mata Atlântica, as formações rochosas, bem como as ruínas de edificações antigas (LADEIRA, 2001).

Logo, é provável que a permanência ou a resistência de se estabelecer na aldeia Bananal por algumas famílias dos Tupi e Guarani deva-se às demandas de orientação cosmológica, bem como às disputas internas entre as lideranças e grupos parentais.

Mas, voltando ao assunto anterior, a matéria publicada pelo jornal *A Platéia*, de 26 de novembro de 1930, questionava os recursos para o Posto de Peruíbe, uma vez que suas atividades se encerraram um ano depois de sua fundação. Conforme o conteúdo de tal matéria jornalística,

Não existindo ali o índio desde 1929, era natural que não existisse também no orçamento de 1930. Entretanto, isto não se deu. Como terá a Inspectoria de Índios de S. Paulo, pois, prestado contas relativas ao emprego dessa verba durante o período de 1929/30 e que, naturalmente, deveria ser consumidas por cotas mensais? [...] o que fez o Serviço de Índios nessa Gleba por elle pedida em prol do selvícola littoriano? Ao que consta, nada la existe que possa testemunhar a acção protectora ou constructora dessa repartição do Ministério da Agricultura. Por não haver harmonia entre todos então agrupados que, apesar de serem da mesma nacção guarany, pertenciam a grupos diferentes, resultou a mudança das levas recém-chegadas para a praia de Peruybe. Entre os retirantes também não houve accordo sobre a installação do novo acampamento, pelo que dividiram-se em dois grupos, permanecendo um nas proximidades de Peruybe, enquanto o outro viajou para a Praia Grande, sem destino quando foram encontrados pelo dr. Arens que, condoido com o estado dos viadantes, offereceu-lhes guarida em suas terras, próximas a

estação da Praia Grande da E.F. Santos-Juquiá, para onde se encaminharam e formaram seu novo acampamento.¹³²

Em contrapartida, a carta de um leitor evoca dúvida quanto à veracidade de tal informação. Conforme esse leitor, existiu de fato um posto indígena, contudo, ao invés de instalarem na aldeia Bananal, a sede estava “[...] localizado em Peruibe, isto por comodidade dos funcionários e servia de abrigo a algumas dezenas de índios guarany sob as ordens do cap. Samuel, velho cacique dessa tribo”. E, seguindo mais adiante na leitura deste documento, o leitor-autor dessas palavras revela que esse posto foi extinto “[...] sem decreto que autorizasse essa medida [...] Os índios que ali viviam foram enviados para a Povoação Indígena do Araribá [...] onde o encarregado [...] dirige os índios com demasiada severidade”.¹³³ E, além do assunto principal deste documento, o que chama atenção é a tentativa do SPI em enviar novamente os indígenas que viviam no litoral para o PI de Araribá. Neste caso, o Relatório Anual do MAIC, de 1929, também sinaliza para tal ação:

Foram recolhidos ao Araribá os índios guarany que se acham no littoral em numero de 110. Essa remoção teve dupla vantagem de pô-los mais á mão, em situação que há recursos e de dar sangue novo á população do Araribá, melhorando-lhes as futuras gerações. A população ficou elevada a 230 índios.¹³⁴

O vereador de Itariri, que também era inspetor da Diretoria de Terras e Colonização, Milton Fraga Moreira, ao solicitar a instalação de um posto indígena em Peruibe, isto em meados de 1953, assim resumia a situação fundiária na costa litorânea paulista nos anos 30 do séc. XX:

Em 1933, reiniciando a discriminação de terras devolutas do Estado neste litoral, foi constatado a existência de algumas famílias de índios Guarani próximo a cabeceira do rio do Azeite, no Lote 33 da Gleba A, Zona I, Perímetro 18.

Vizando mantê-los nessas terras, foi ouvida a Seção Judiciária deste Departamento nessas terras, digo, naquele tempo chamado Diretoria de Terras e Colonização. O parecer foi favorável, todavia como esses índios ocupassem a tutela da Lei (Art. 6 e seu [inelegível] único do Cod. Civ.) devia ser cobrado aos índios o valor das terras segundo a Lei e a época, todavia sendo eles bastante pobres as terras eles foram

¹³² A PLATÉIA, 1930 apud ANTUNHA BARBOSA, 2011, s.n.

¹³³ Idem.

¹³⁴ Relatório do Ministério da Agricultura, Indústria e Comércio. 1929. In. Museu do Índio (Acervo do SPI), Rio de Janeiro: Typ. do Serviço de Informações do Ministério da Agricultura, p. 301, 1929.

concedidas pela cláusula de propriedade de títulos, algum tempo foi, digo, pela cláusula do nome [...] Enquanto se processava a expedição do título de propriedade, algum tempo foi consumido, o certo é que em 1935, antes do desfecho final, o sub-inspetor, encarregado da região, (eu ainda não andava por aqui) pela carta em data de 11/8/35, comunicava terem os índios abandonado as terras, deixando uma tapera e alguns pés de bananas e consultava seu superior se o lote poderia ser requerido por outros. Naquele tempo as terras eram vendidas a Cr\$ 80 por hectare – 5 anos para pagar – Para despacho do Sr. Diretor de 1h de 9 do mesmo não foi o lote caducado ou melhor tornado vago por abandono. Em 28 de fevereiro de 1936 este lote for a vendido após ser reduzido em 2 partes de 11,80 hectares cada.¹³⁵

Em suma, no transcurso das décadas de 30 e 40 do século passado, a costa litorânea paulista e a região do Vale do Ribeira permaneceram sem uma ação sistemática e duradoura do SPI. Por sinal, foi a partir desse período que se intensificaram os conflitos por terra. O periódico *Luta Indígena*, em sua edição de novembro de 1983, informa que os “[...] Guarani tiveram os primeiros conflitos com os posseiros quando o Serviço de Imigração e Colonização começou a lotear as terras ao pé da Serra dos Itatins, nos anos 40”.¹³⁶

O periódico ainda informa que o SPI até tentou instalar um posto de atração nessa região, denominado Posto de Itatins, nos arredores do então distrito de Itariri. Mas, na realidade, esse posto não passava de um pequeno acampamento. Conforme as cartas escritas pelo servidor Benedicto Junqueira, encarregado de tal posto, ao Coronel Nicolau Bueno Horta Barbosa, Inspetor do SPI em São Paulo, a situação não era favorável pelas péssimas condições de trabalho, pelas dificuldades no acesso à comunicação e transporte, bem como os parcos e raros recursos que o órgão indigenista deveria fornecer ao Posto de Itatins. Neste último caso, o servidor comenta em uma dessas correspondências que fornecia aos índios “[...] dinheiro que tenho conforme o que vão ganhando porque eles não conformam de trabalhar sem fornecimento”.¹³⁷

Por fim, como demonstrarei na próxima seção, o SPI conseguiu instalar um posto nessa região apenas no final da década de 1940.

¹³⁵ A PLATÉIA, 1930 apud ANTUNHA BARBOSA, 2011, s.n.

¹³⁶ *Luta Indígena*, 1983, p. n. p.

¹³⁷ Carta do servidor Benedicto Junqueira ao coronel Nicolau Bueno Horta Barbosa, inspetor do SPI de São Paulo, 15 de agosto de 1942. In. Museu do Índio (Acervo do SPI).

A territorialidade indígena frente a atuação do SPI no Litoral Paulista e Vale do Ribeira

No começo de 1946, segundo as informações que Egon Schaden (1974, p. 6-7) traz de seu trabalho de campo, o número de habitantes da aldeia Bananal estava em torno de 57 moradores, “[...] (entre indígenas, caboclos casados com índias e mestiços), formando 10 fogos ao todo”. Mas, em novembro desse mesmo ano, o antropólogo retifica sua contagem e apresenta os seguintes números: “[...] 9 fogos, pelos quais se distribuía apenas 27 indivíduos: 16 índios, 2 caboclos e 9 mestiços”. Enquanto a aldeia de Itariri, de acordo com esse mesmo autor, era habitada por “[...] 8 a 10 famílias Nandéva, em situação comparável à das que moram no Bananal”.

O autor assinala que os indígenas dessa aldeia estavam em um crescente estado de destribalização, uma vez que “[...] o considerável número de índias casadas com caiçaras, e vivendo fora da comunidade [...]”, bem como as uniões mistas com “[...] caboclos e caiçaras no seio da comunidade tendem a aumentar; os mutirões com caboclos e as festas frequentadas por estes estão na ordem do dia, fazendo com que a aculturação se processe rapidamente no sentido da cultura rural da região”. Quanto à aldeia de Itariri, consta nesse texto que o seu autor não encontrou “[...] aí uniões mistas entre índios e caboclos” (SCHADEN, 1974, p. 7).

Ao trazer estes apontamentos é importante destacar que o mutirão, que o autor entende como um sinal diacrítico que representa o processo de aculturação dos indígenas da aldeia Bananal, tem sua origem indígena. Afinal, o mutirão, que também é chamado de “puxirão” e “muxirão”, dependendo do lugar, constituía

[...] uma solução racional dos problemas suscitados pela produção agrícola ou outras empresas complexas (pescarias e provavelmente certas caçadas). Ou seja, aplicava-se aquelas atividades em que os esforços conjuntos dos membros da família, da família grande e da maloca se revelavam pouco satisfatórios. A compensação propriamente dita assumia a forma de prestação recíproca de serviços [...]. É provável, pois, que a cauinagem consistisse em mera manifestação de agradecimento (FERNANDES, 1963, p. 137).

Nesse sentido, percebe-se que o processo de aculturação é considerado por Schaden (1974) como uma via de sentido único, onde apenas os indígenas seriam

atingidos por tal processo. Portanto, o autor esquece que as culturas caipira e caiçara têm ambas as origens nas culturas indígenas.

Além das dimensões acima discutidas, é oportuno lembrar que, entre os anos de 1940 e 1960, as pesquisas antropológicas sobre os povos indígenas brasileiros, bem como a política indigenista do SPI, estava sob influência dos estudos de aculturação.¹³⁸ Os estudos dedicados aos processo de aculturação dos povos indígenas no Brasil estavam presentes, mesmo que não trouxessem a temática no título ou mesmo no subtítulo, nas pesquisas de antropólogos como Herbet Baldus, Charles Wagley, James Watson, Oberg, Altenfelder Silva, Murphy, Hohenthal, Darcy Ribeiro, Eduardo Galvão e Egon Schaden (GALVÃO, 1957).

Na verdade, o discurso oficial do SPI daquele período tem muitas semelhanças com aquelas pesquisas que vigoravam no período em questão. Pois, ambas tinham em comum a certeza da desagregação e o desaparecimento dos povos indígenas. Cabe recordar que Darcy Ribeiro, segundo Lima (2014), teve um papel proeminente em adaptar a antropologia culturalista em voga na época para servir como balizador da ação prática do SPI, em substituição das ideias positivistas de incorporação dos povos nativos à sociedade nacional.¹³⁹

Por outro lado, Peter Gow, em entrevista à Marta Amoroso e Leandro Mahalem (2011), a qual fez críticas ao conceito de aculturação apropriado pela antropologia americana, bem como pela brasileira, enfatiza que o problema da aculturação não está no conceito, mas no seu uso. Pois, de acordo com este etnólogo, os alemães a usavam o termo aculturação:

[...] para explicar o porquê de todas as culturas amazônicas serem muito parecidas. Todas têm macaxeira, mandioca, rede, canoa, tudo

¹³⁸ No final do século XIX, ao estudar as transformações dos modos de vida dos imigrantes que se estabeleceram no EUA, o antropólogo estadunidense J. W. Powell utilizou em seus escritos a palavra “aculturação”. Lembrando que tal palavra não designa “deculturação”, mas indica um movimento de aproximação, uma vez que o prefixo *a* vem etimologicamente do latim *ad*. Contudo, será preciso esperar pelos anos trinta do século XX para que os antropólogos americanos, especialmente os alunos de Franz Boas – afinal, fora este que lançara as bases do culturalismo norte-americano –, desenvolvam uma reflexão conceitual sobre o alusivo termo (STOCKING Jr., 2004; CUCHE, 2004). Em 1936, o Conselho de Pesquisa em Ciências Sociais dos EUA criou um comitê que se encarregaria de organizar os dados empíricos referentes à aculturação. Esse comitê era composto por alguns alunos de Franz Boas, neste caso, os antropólogos Herskovits, Linton e Redfield, que, naquele mesmo ano, lançaram o *Memorando para os estudos de aculturação*. Nesse documento, os integrantes do comitê definem a aculturação como um “[...] conjunto de fenômenos que resultam de um contato contínuo e direto entre grupos de indivíduos de culturas diferentes e que provocam mudanças nos modelos (*patterns*) iniciais de um ou dos dois grupos” (CUCHE, 2004, p. 115).

¹³⁹ E tal teoria, mesmo não tendo mais a repercussão que teve no meio acadêmico, ainda se fez presente nos anos de 1970 e 1980. Neste caso, refiro-me ao trabalho de Mauro Cherobim (1986).

isso... Eles chamaram isso de aculturação. Só depois, nos Estados Unidos, é que o conceito de aculturação virou um apelido para “índio fodido”, e desde então essa palavra ficou com uma conotação ruim, o nome de um objeto ilegítimo da Antropologia (GOW apud AMOROSO & MAHALEM, 2011, p.527).

E aproveito para destacar que, segundo Dias Júnior e Verona (2018), os censos demográficos de 1900, 1920 e 1940, bem como aqueles anteriores, isto é, os censos de 1872 e 1890, que mencionei no capítulo anterior, não fazem qualquer referência aos povos indígenas do Brasil, uma vez que estes foram alocados na categoria “pardo”, juntamente com aqueles que não se enquadravam nas categorias “preto”, “branco” e “amarelo”.¹⁴⁰ Nos comentários da Nota Prévia o Censo de 1940 há, entre tantas, a seguinte orientação aos censeadores:

Reponda-se “preta”, “branca” ou “amarela” sempre que for possível qualificar o recenseado segundo o característico previsto. No caso de não ser possível essa qualificação, lance-se um traço horizontal no lugar reservado para a resposta. Daí resultou a classificação da população em três grandes grupos étnicos – pretos, brancos e amarelos –, e a constituição de um grupo genérico sob a designação de pardos, para os que registraram declarações outras como “caboclo”, “mulato”, “moreno”, etc., ou se limitaram ao lançamento do traço (BRASIL. INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA, 1950, p. XXI).¹⁴¹

Logo, como afirma Dias Júnior e Verona (2018), isto fez com que eles ficassem invisíveis nas estatísticas oficiais. Entretanto, quando se observa o item “Línguas faladas no lar”, especialmente no item “Guarani ou outra língua aborígene”, o Censo de 1940 indica que havia 58.027 falantes (sendo dividido em 30.032 homens e 27.995 mulheres) (BRASIL. IBGE, 1950).

Mas, retomando o assunto em tela, no final dos anos de 1940, o SPI, ao reassumir as atividades administrativas na costa litorânea paulista, ainda se vê às voltas com as tentativas de convencer e trazer para aldeia Bananal as famílias indígenas que viviam em aldeias situadas em vários trechos da Mata Atlântica e em áreas de restinga. Conforme registra Victor Tonollier, o novo encarregado do Posto Indígena de Peruíbe:

¹⁴⁰ Lembrando que os indígenas também foram incluídos na categoria “pardo” nos censos de 1950 e 1960, enquanto os dados censitários de 1900 e 1920 não fazem qualquer menção.

¹⁴¹ BRASIL. INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. Recenseamento Geral do Brasil – censo demográfico: população e habitação. Rio de Janeiro: Serviço Gráfico do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística, 1950, p. 18.

As primeiras iniciativas tomadas no sentido de reduzir os índios da tribo (Tupi-Guarani) espalhados em diversos municípios deste Estado: (até 60 quilômetros distante deste Pôsto). Estou entrando em contacto com eles, pedindo com muito jeito, que voltem á aldeia, onde deverão receber assistência fornecida pelo SPI o que muito alegam não possuírem recursos financeiros para viverem na aludida aldeia, o que me levou a telegrafar á essa Inspetoria, solicitando permissão para a venda de banana e palmito existente nesta aldeia. Tenho a informar que desta iniciativa resultará a vinda de alguns deles para esta aldeia. [...] Com referencia aos índios que vivem em grupos diversos, digo, em Itariri, Rio Branco e S. Vicente, vivem na mesma situação dos primeiros [Bananal], com eecção dos que se acham em Rio Branco, estes não aceitam nada fornecido por este Pôsto e negam-se a dar o nome para fins de recenciamento, não obstante, tenho continuado com o mesmo objetivo que tracei, o de convence-los de que o Pôsto tem a finalidade de ampará-los em tudo que necessário for, dentro do pocivel. Acontece porém, que a Polícia da capital Paulista, instrui-os, segundo o que disem, no sentido de não se afastarem das terras onde teem suas casas, porque o Governo vai mandar medir aquelas terras e entregar á eles. Ainda ha bem pouco tempo estive lá pela segunda vez e já os encontrei mais agradáveis para comigo, embora não aceitem ordem minha, ordem essa que é de não ir sem licença a Capital, mas eles alegam que só recebem ordem do Delegado de S. Paulo, diante disso estou para me dirigir ao dito Delegado, pedindo somente que ele não permita, digo, não dê base para isso. Quanto aos de Itariri, já estão de acordo de voltarem para bananal, muito embora tivesse reagido no comeso, mas com preleições feitas pelo meu capitão e reforçadas por mim em português e com alguns presentes que distribui á eles, conquistei-os.¹⁴²

Em outro officio, desta vez com a data de novembro de 1949, esse mesmo funcionário do SPI escrevia as seguintes palavras:

Estudando as possibilidades da área indígena dêste Pôsto, referente a certa contidade de madeira-caixeta existente na mesma, tomo a liberdade sugerir-vos o aproveitamento da aludida madeira, a qual vendida de pé ou cortada, talvez possa dar verba para a construção da casa da administração e da escola, facilitando desta forma, a vinda de índios aldeados em Itariri, Rio Branco e Rio Comprido, que, pensando e externando como os índios que já se acham neste Pôsto, duvidam que continue a funcionar este Pôsto, pois que os outros que eles conhecem, teem boas casas, e finalmente, muito outras causas que não tem este. É inutil toda e qualquer palavra que os convença ao contrário, de vez eles são extremamente desconfiados e só creem no que vêem. Alegam também, que o Governo mandou, já ha tempo, construir estradas que levavam até a Aldeia, o que não está acontecendo agóra.¹⁴³

¹⁴² Carta do Chefe de Posto Victor Tonollier a 7ª Inspetoria Regional, 26 de setembro de 1949, Museu do Índio, Rio de Janeiro, n. p.

¹⁴³ Officio de Victor Tonollier a 7ª Inspetoria Regional, 17 de novembro de 1949, Museu do Índio, Rio de Janeiro, n.p.

Segundo esses dois últimos documentos, os indígenas das aldeias de Itariri, Rio Branco e Rio Comprido estavam convencidos de que o PI de Peruíbe seria um projeto fadado ao fracasso, isto se deve à situação que não era favorável e aqueles, além de alegarem que apenas recebiam ordens de um delegado da polícia de São Paulo, eram orientados a permanecerem em suas terras porque foram convencidos com promessa de que o Governo do Estado regularia aquelas terras e entregaria para eles. Neste último caso, embora não se saiba o verdadeiro interesse do referido delegado, pode-se conjecturar que tal argumenta vai ao encontro dos interesses dos indígenas em permanecer em suas terras.

Todavia, para atrair os indígenas da região costeira e adjacências, o funcionário do Serviço cogitava vender banana, palmito e madeira e, assim, julgava que poderia adquirir recursos necessários para melhorias no Posto Indígena. Com essa medida, aquele funcionário esperava trazê-los para a supracitada aldeia. Por outro lado, o depoimento do *txeramôe* André Samuel dos Santos, pai da *txedjaray* Dora, apresenta outra versão dessa história. Mas, antes de ler o relato deste indígena, devo anunciar que esse depoimento foi concedido por aquele *txeramôe* durante a III Assembleia do Conselho Missionário Indigenista (CIMI), da regional Sul, em 14 de março de 1977.

Tenho 68 anos de idade. O que os meus parentes estão falando aí, eu apoio. Desde os tempos do SPI que vem acontecendo isso mesmo. O Posto de Peruíbe (SP) teve um encarregado Victor que quase acabou com nós lá. Eu nunca tive nem um dia de escola. Até os 20 anos fui criado no mato. Meu pai era cacique e agora ficou meu irmão. Nosso local era muito longe, mas tinha muita comida: peixe, carne, frutas. Depois dos 20 eu aprendi muita coisa – aprendi a jogar bola, a tomar aperitivo, a tocar viola, mas agora não bebo e nem fumo mais. Esse Victor fez uma reunião e planejou fazer uma roça bem grande que o meu irmão cacique aceitou. Então ele escreveu e me disse para eu voltar prá lá, porque agora tinha um posto e tudo ia melhorar pra nós. Eu cheguei lá, limpei minha terra, meus parentes tudo plantando arroz. Esse encarregado fazia meu filho maior trabalhar para ele mas não pagava ordenado. Onde é que índio tem ordenado? Ele me dizia. Eu trabalhava antes e ganhava 4.000 réis por dia e falei tudo isso para o encarregado, e a gente começou discutindo. “Eu não vou trabalhar de graça. Pois o governo está posto para ajudar o índio e não o índio para ajudar o governo. O senhor é empregado. Eu não quero discutir com o senhor porque não sou homem de discutir.” Aí eu fui falar com o meu irmão era o capitão, né? Aí eu disse: “Olha André, você cooperou aí com o encarregado.” Ele disse: “É, eu cooperei. Eles prometeram a estrada, escola, farmácia, tudo. Isso foi em 50. Todo o sábado tinha que roçar caminho. A primeira vez, o capitão mandou lá o rapaz: “Olha, você vai trabalhar na estrada.” Fomos, roçar, trabalhar com

picadão, picareta, né? E o almoço saiu daquele jeito. Eu não comi. Eu fui para casa porque a comida lá era muito ruim. No sábado vieram dizer que pra ir buscar comida. Eu fui e passei a mão 30 kilos de feijão. Vinha carregando tudo nas costas como fazem os Kaingang. Tiraram fotografia de como o índio estava sofrendo, que era pra mandar pra chefia, pra mandar burro pra carregar. Mas no fim de semana não me quiseram pagar de novo. Dizia que o governo não mandava verba para isso. Então eu disse pra me deixar no meu cantinho – eu queria trabalhar por minha conta. Tinha um mestiço lá que queria me ajudar a plantar, a fazer balsinhos, pá, chapéus, e vender em Itanhaém. Eu fazia e ele vendia tudo. Então o chefe Victor um dia pegou o mestiço e deu nele. Aí a gente se reuniu e deu nesse Victor. Depois a policia andava atrás da gente e a gente fugiu prá São Paulo. Daí prá diante não parou mais chefe por lá. Só agora esse tal de Lincol, mas não tem financiamento pros índios. Quando o Lincol tava fazendo as casas, os mestiços iam lá trabalhar sem ganhar, e faziam de qualquer jeito. Tá tudo amontoado.

Tem um que derrubou 10 alqueires de mato prá plantar cana e faz pinga. Aí eu falei com o Lincoln e ele confirmou que o índio não tem ordenado. Aí discutimos e tal. Aí eu disse: “Olha, eu venho morar aqui, mas não me convida pra vim trabalhar no posto, que eu não venho, tá?” Aí ele chamou os índios e tá pagando 10 cruzeiros por dia. Aí ele foi embora e veio este tal de Pará, filho do Velozo; eu conheço ele. Gostei muito dele. Faz 3 meses que a escola tá parada.¹⁴⁴

As palavras acima também confirmam as estratégias de persuasão que o funcionário do Serviço utilizava para trazer e manter concentrados os ameríndios da costa litorânea na aldeia Bananal. Nesse caso, o depoimento do *txeramôe* expõe que aquele servidor procurava convencer os indígenas de que as condições de vida eram melhores em tal aldeia. Além disso, o chefe do referido Posto também utilizava a figura do cacique para convencer os outros a se fixarem na Bananal.

O que também chama atenção nesse depoimento é a conturbada relação entre funcionários e indígenas, bem como a exploração da força de trabalho destes últimos no PI de Peruíbe. Pois, o *txeramôe* André Samuel denunciava que o funcionário daquele Posto explorava o trabalho dos indígenas nas roças por meio da não remuneração do dia de trabalho, o que era produzido não era compartilhado para os indígenas, bem como eram proibidos de manter qualquer tipo de comércio com a população não-indígena que vivia tanto nos arredores da aldeia quanto aquela localizada nos demais municípios litorâneos de São Paulo.

De mais a mais, a exploração dos indígenas assistidos pelo SPI também ocorria na forma como eles eram remunerados pelos trabalhos que realizavam no Posto de Peruíbe.

¹⁴⁴ Depoimento de André Samuel dos Santos à III ASSEMBLEIA DO CIMI-SUL, 14 de março de 1977, CIMI, Brasília-Distrito Federal, n. p.

Sobre isso, a folha de pagamento desse Posto, figura 14, referente ao mês de dezembro de 1949, confirma que o *txeramôe* André Samuel e outros indígenas, que lá trabalhavam, sendo classificados como “aprendizes”, recebiam metade do que ganhavam os trabalhadores não-indígenas.

N. DE ORDEM		CATEGORIAS	N O M E S	DIAS TRABALHADOS	VALOR
1	Aux. de Ensino	VICTOR TONOLIER	-Jan/Junho	650,00	
2	Trabalhador	RAUL RODRIGUES	- " "	450,00	
3	Trabalhador	PETRO DE QUADROS	- " "	450,00	
4	Agente	MANOEL JOÃO ARAUJO	- " "	250,00	
5	Aprendiz	ANDRÉ SAMUEL DOS SANTOS	- " "	250,00	
6	Aprendiz	ANTONIO EUGENIO DE PAULA	- " "	250,00	
7	Aprendiz	AROLDO EUGENIO DE PAULA	- " "	250,00	
Soma total					

Ministério DA AGRICULTURA	
Verba	Título
Sub-consignação n.	
FOLHA DE PAGAMENTO DO PESSOAL EM SERVIÇO NA 7a. INSPECTORIA	
POSTO INDIGENA DE TRATAMENTO DE "ITANHU	
Classificação da Despesa	
A presente folha de pagam	
Exercício de 1950.-	Lei n. 965, de 8/12/1949
Art. 38	Anexo 17 Verba 1
Título PESSOAL	Consignação VII
Sub-consignação 35-04-28 - S.P.I.	
Saldo anterior	Cr\$
Despesa	Cr\$
Saldo	Cr\$
Confere e importa a presente folha de pagamento na quantia	
bruta de Cr\$ 15.500,00 (QUINZE MIL E TREZENTOS	
CRUZEIROS).-	
Em 30 de Junho de 1950.-	
VISTO	
1a. Test. José Amato	
2a. Test. Alípio Ribeiro	
(ESPAÇO RESERVADO PARA A	

Fig. 14: Folha de pagamento do PI Peruíbe (dezembro de 1949). Fonte: Museu do Índio.

Como já mencionei noutro momento, uma das atribuições dada ao SPI era transformar o indígena em trabalhador rural. Afinal de contas, mesmo com a perda de parte do nome que levava – relembrando que, até 1918, a instituição em questão era

conhecida como Serviço de Proteção aos Índios e Localização de Trabalhadores Nacionais (SPILTN) –, o Serviço continuava em sua tarefa de modelar o índio a trabalhador rural. Pois, esta minha afirmação se sustenta pela carta que o Diretor José Maria da Gama Malcher encaminhara para o Departamento de Agricultura do Estado de São Paulo, isto em meados de 1954, na qual dizia que o propósito do PI de Peruíbe seria “[...] criar condições que tornem possível uma incorporação nos estilos de vida das nossas populações rurais”.¹⁴⁵ Desse modo, conforme Carlos A. Rocha Freire (S.a/S.d), isso seguia o projeto civilizatório do SPI:

A categorização relacional de índios e terras visava a sua transformação em trabalhadores nacionais ou pequenos produtores rurais. O índio seria “transitório” e os procedimentos pedagógicos para que isso ocorresse seriam desenvolvidos no âmbito dos postos indígenas, no aprendizado escolar formal nas escolas dos postos ou através do ensino prático nas oficinas mecânicas (casa de farinha, engenho de cana, etc.), instaladas nos postos indígenas.¹⁴⁶

A propósito, isto segue o Decreto n.º. 8.072, de 20 de junho de 1910, mais tarde modificado com o Decreto n.º. 9.214, de 15 de dezembro de 1911, que, segundo o Samuel Henrique da Silveira, da Inspeção dos Estados do Espírito Santo, Bahia e Minas Gerais, pode ser resumido em “[...] atração e transformação do índio selvagem, semi-selvagem, de semi-civilizado, de trabalhador rural emacipado, passando pela escala de postos de atracção, postos indígenas, povoações indígenas e finalmente pela de centros agrícolas”.¹⁴⁷ E como atenta Lima (1987), os centros agrícolas funcionaram até 1918, quando o SPI deixou de se responsabilizar pela localização de trabalhadores nacionais.

E não obsta em informar que a transformação do índio em trabalhador rural seguia uma pedagogia que, segundo o Relatório do Ministério da Agricultura, referente ao ano de 1943, obedecia às seguintes premissas:

- ❖ Dar-lhes ideia da pátria e o seu culto cívico, cerimônias em torno da bandeira, hinos, história do Brasil através dos fatos mais cuminantes etc.;
- ❖ Alfabetização dos menores e adultos de ambos os sexos;

¹⁴⁵ Carta do Diretor José Maria da Gama Malcher ao Departamento de Agricultura do Estado de São Paulo, 26 de abril de 1954. Museu do Índio – Acervo do SPI.

¹⁴⁶ O Serviço de Proteção aos Índios. Disponível em: <http://bndigital.bn.gov.br/o-servico-de-protecao-aos-indios/> Acessado em 05 de nov. 2020.

¹⁴⁷Relatório do Inspetor Samuel Henrique da Silveira ao Diretor do SPI, 12/12/1924. Museu do Índio-Acervo do SPI.

- ❖ Ensino de trabalhos manuais e domésticos;
- ❖ Prática agrícola e pecuária;
- ❖ Limpeza e higiene.¹⁴⁸

Com isto posto, é possível notar que o velho e surrado discurso de civilizar o indígena através do trabalho, aos moldes da concepção capitalista, esconde a intencionalidade de criar, inculcar e assim explorar uma reserva de mão de obra disponível. Desse modo, o processo de expansão capitalista, que impõe sua concepção territorial para outras sociedades, procura também homogeneizar com a transformação do indígena em trabalhador rural. Como observa Pacheco de Oliveira (1989, p. 20), “[...] a constituição de uma reserva faz com que a população indígena aí reunida possa cristalizar certas peculiaridades econômicas e sociais, favorecendo a reprodução de um novo tipo social: o campesinato indígena”. E, segundo Maldi (1998, p. 10), “[...] a transformação de índios em lavradores, não necessariamente divididos em coletividades, mas em famílias que deveriam receber pequenas porções de terras. Civilizar significava reduzir espaços”.

E verdade seja dita, a justificativa de civilizar as populações tradicionais também se encontra em vários momentos da história do capitalismo mundial. O historiador E. P. Thompson (1998) comenta que camponeses ingleses do séc. XVIII, ao serem expropriados de suas terras, foram obrigados a migrar para cidades, deixar seus costumes e se adequar às novas formas de trabalho das fábricas.

Assim, tanto os cercamentos como o desenvolvimento agrícola se preocupavam, em certo sentido, com a administração eficiente do tempo da força de trabalho. Os cercamentos e o excedente cada vez maior de mão de obra no final do século XVIII arrocharam a vida daqueles que tinham um emprego regular. Eles se viam diante da seguinte alternativa: emprego parcial e assistência aos pobres, ou submissão a disciplina de trabalho mais exigente (THOMPSON, 1998, p. 286).

E lembrando que isto também aconteceu com outros povos de várias partes do mundo. Neste caso, para ilustrar tal afirmação, cito os apontamentos do geógrafo J. Dresh, (apud BALANDIER, 2014) sobre a proletarianização dos indígenas da África do Norte, bem como o que Balandier (2014) retrata a respeito do que acontecia na África do Sul:

¹⁴⁸Relatório do Ministério da Agricultura. In. Museu do Índio-Acervo do SPI. Rio de Janeiro: Serviço de Informação Agrícola – Ministério da Agricultura, p. 311, 1943.

[...] segregação territorial imposta pelo Native land act, de 1913 (as native áreas são constituídas por apenas 12% da superfície total da União), segregação social legalizada pelo Colour bar act, de 1926, que reduz os trabalhadores negros somente às funções de operários não qualificados [...] contradições profundas de uma política que organiza a segregação – os brancos temem ser sobrepujados pelos negros –, ao mesmo tempo em que ela deve “mobilizar o máximo a mão de obra indígena”, e provocar, em consequência, o êxodo rural causando a “proletarização” e “destribalização”.

Os indígenas da África do Norte se tornam proletários, mas proletários operários sem qualificação, proletários coloniais, julgados igualmente bons e inaptos a todos os empregos, a serviço de uma economia elementar e especulativa, ameaçada pelas crises que provocam alternadamente a seca e as variações dos preços das matérias primas. (DRESH apud BALANDIER, 2014, p.42, 44).

Portanto, o Estado brasileiro procurou a qualquer custo condicionar ao modelo capitalista a força de trabalho dos indígenas assistidos pelo seu órgão indigenista. Assim, estes elementos e mais a observação que André Samuel dos Santos faz sobre o papel do SPI, conforme o que se lê na passagem pela qual ele coloca que “[...] o governo está posto para ajudar o índio e não o índio para ajudar o governo”, demonstram as razões pelas quais os muitos indígenas viam com desconfiança a presença do SPI na costa litorânea.

Aliás, isto ocorre porque, segundo James Scott (1998), a atuação do Estado se origina em torno de uma combinação perniciosa de quatro elementos:

- ❖ Administração da natureza e da sociedade através da simplificação, sendo tão vitais para a manutenção do conceito de cidadania e a provisão do bem-estar social, assim como podem sustentar uma política cerceadora de grupos considerados indesejáveis;
- ❖ O discurso ideológico da modernização, ou seja, a propagação da crença do progresso tecno-científico e do desenvolvimento;
- ❖ A coerção do Estado no que toca a execução dos projetos de desenvolvimento;
- ❖ A inoperância e a prostração da sociedade em resistir aos projetos de desenvolvimento.

E creio que seja importante sublinhar que as famílias indígenas, que seguiram para aldeia Bananal, não foram passíveis aos mandos dos representantes do SPI. Assim, o conflito que o *txeramôe* André Samuel comenta em seu depoimento, o qual envolveu os indígenas e o funcionário do referido Posto, também foi noticiado por este último às autoridades do SPI. Por exemplo, no telegrama que Tonollier expediu à 5ª IR, isto em 2 de maio de 1950, leia-se que “FUI AGREDIDO INDIOS. FERIMENTOS LEVES. ESTOU PROVIDENCIANDO PRISÃO DELEGACIA LOCAL TODOS INDIOS REBELDES QUE PROJETA IR RIO JANEIRO. SITUAÇÃO INSUSTENTAVEL”.¹⁴⁹

E cumpre mais uma vez reportar à fala do *txeramôe* Domingos Mirim, o qual afirmava que o encarregado Victor Tonollier procurava controlar os indígenas que viviam na aldeia Bananal. De acordo com suas palavras,

[...] ele era um nazista, não deixava a gente sair sem avisar ele, pra vender artesanato. Uma vez, o meu tio André saiu da aldeia sem ele [o encarregado] saber. Ele tinha ido pra São Paulo [capital] conversar com um amigo dele que era delegado de polícia. Com esse amigo, ele ia lá falar sobre o que acontecia aqui com a gente.

Ainda segundo esse *txeramôe*, os seus parentes saíam de madrugada da aldeia, seguiam por uma estrada, conhecida como Caminho de Piaçaguera, até a estação do Taniguá, onde embarcariam em um trem para Santos ou para Juquiá, no Vale do Ribeira. A propósito, essa estação e a estrada presentes na fala Domingos Mirim podem ser vistas nos dias de hoje, ou pelo menos, o que sobraram delas. Afinal, a estação Taniguá, com o fim da linha Santos-Juquiá, serve de abrigo para uma família indígena que veio a formar a aldeia Taniguá, na TI Piaçaguera. Quanto à estrada que ligava a aldeia Bananal com a supracitada estação de trem, informo que ela ainda existe, corta a TI Piaçaguera, embora haja trechos em que a mata tenha tomado parte.

As reminiscências do *txeramôe* estão de acordo com as queixas que o encarregado do PI de Peruíbe. Pois, em 5 de novembro de 1949, Tonollier escreveu para a 5ª Inspeção Regional do SPI que, em visita às rádios e jornais de Santos, São Vicente e Guarujá, solicitava a população da região que não comprasse “[...] nada deles [dos indígenas] sem a minha ordem [...]”.¹⁵⁰

¹⁴⁹ Telegrama de Victor Tonollier à 5ª IR do SPI, 02/04/1950, Museu do Índio, Rio de Janeiro, n. p.

¹⁵⁰ Relatório de Victor Tonollier à 5ª IR do SPI, 5 de novembro de 1949, Museu do Índio, Rio de Janeiro, n. p. Planilha nº 662.

Com tais fatores em destaque, a conclusão que se chega é que esses indígenas não foram dobrados pelos interesses do Estado e tampouco por setores da sociedade local. O que foi até aqui exposto, bem como o que será trabalhado mais adiante, são indícios distintivos desses povos. Como declara Sahlins, ao comentar às palavras de Lévi-Strauss (1978, p. 20 apud SAHLINS, 1997, p. 57) sobre a homogeneização da cultura e da civilização, ao qual sempre haverá tendências “[...] operando em direções contrárias, por um lado, em direção à homogeneização e, por outro, em direção a nova distinção”, os povos locais, “[...] por participarem de um processo global de aculturação [...] continuam a se distinguir entre si pelos modos específicos como fazem”.

Mas voltando ao PI de Peruíbe, após aquele incidente que mencionei, os indígenas da aldeia Bananal, assim como os de outras aldeias da costa litorânea e do Vale do Ribeira, foram deixados à própria sorte. De acordo com Eduardo E. G. Galvão, um funcionário do SPI, em resposta à Diretoria deste órgão indigenista, isto se deve à dificuldade de comunicação entre a Inspeção e o PI de Peruíbe, juntamente com a carência de recursos, que resultaram na precária assistência e no abandono de tal Posto. Todavia, o autor dessa correspondência argumenta que isto não justifica a ausência de políticas públicas voltadas para os indígenas da região, uma vez que eles têm “[...] sido atacados e expulsos de suas terras á custa de violências inclusive do próprio Departamento de Imigração e Colonização”.¹⁵¹

Entretanto, para a direção do SPI, o PI de Peruíbe, agora denominado Itanhaém, ainda estava em pleno funcionamento. Esta afirmação se sustenta no conteúdo de uma carta que Deocleciano de Souza Nené, responsável pela 5ª IR do SPI, escrevera para o diretor do SPI daquela época, que manifesta as irregularidades cometidas durante a gestão de seu antecessor, um funcionário do Serviço chamado Iridiano Amarinho de Oliveira, o qual é acusado de alterar informações concernentes aos gastos com pessoal e serviços em tal posto. O inspetor declara que,

No saldo que agora aparece de Cr\$ 88.003,00, está a importância correspondente ao pessoal lotado no P.I. Itanhaém, no valor de Cr\$ 31.800,00, para todo o exercício, [...] Acontece, porém, que o P.I. Itanhaém desapareceu, tal é a falta de notícias de sua existencia. [...] porquanto, foi esse posto fundado quando ainda sob a jurisdição da IR 7, agora além de não se ter notícia de nenhum servidor ali, vêm esta Inspeção receber do Snr. Milton Fraga Moreira, Vereador a Camara Municipal de Itariri, um officio, acompanhado de um relatório,

¹⁵¹ Carta de Eduardo E. G. Galvão a ao Diretor do SPI, 23 de outubro de 1953, Museu do Índio, Rio de Janeiro, n. p.

ilustrado com fotografias e um croquis da zona, documentos que já remeti com o ofício nº 226, de 9 do corrente, que, como o Snr. verã, péde o Vereador, a criação de um Posto para atender os índios de Itariri e de Itanhaem, porque os índios dali estão abandonados! É de extranhar-se que não exista Posto Indígena em Itanhaem, porquanto foi organizado a mais de 3 anos! [...] na tabela numérica existe a verba para o pessoal do referido Posto, da importância de Cr\$ 31.800,00, e mais o excesso de folhas da importância de Cr\$ 56.203,00 [...].¹⁵²

Os trechos acima transcritos, correspondentes à alusiva carta, evidenciam que, apesar do PI de Itanhaém ter sido organizado há três anos, a surpresa do inspetor da 5ª IR em saber, isto por intermédio de um vereador do município de Itariri, que pedia ao SPI a instalação de um posto indígena na região, que não havia de fato qualquer atividade do órgão indigenista no litoral paulista. Logo, a informação que este documento traz, além de confirmar indícios de corrupção no referido Posto, é a inconsistência e desorganização do SPI no litoral de São Paulo.

Em relação ao relatório do vereador de Itariri, que solicitava ao SPI a instalação de um posto indígena no município de Peruíbe, este argumentava que “[...] centenas de selvícolas estão à própria sorte, vagando como nômades em completa promiscuidade, povoando as florestas deste litoral como animais irracionais.” E mais adiante, esse mesmo vereador considerava como imprescindível a presença de “[...] funcionários competentes, de comprovada idoneidade, para não acontecer como já tem acontecido, de os próprios índios agredirem os funcionários, resultando o caso em que se encontra o Aldeamento”.¹⁵³

Mas esse pedido ocultava a antiga intenção de concentrar em um único espaço os ameríndios que viviam em suas aldeias e, com isso, liberar as terras para negócios de cunho agrário e imobiliário na região. Sendo estes, portanto, os reais motivos de tais sujeitos de exigirem a instalação de um posto na costa litorânea de São Paulo. Afinal, como revela o Capitão Antonio Branco (LADEIRA, 2013, p. 376), o vereador Milton Fraga Moreira: “[...] tirou 40 alqueires pro posseiro e ficou só 200 alqueires, é onde estou falando que esse pessoal precisava trabalhar nisso aí, que empregado que tá lá era obrigado a tirar essa área, a maior posse antiga tá tomado por posseiro, que foi por força do Milton Fraga”.

¹⁵² Carta de Deocleciano de Souza Nené, 12 de setembro de 1953, Museu do Índio, Rio de Janeiro, n.p.

¹⁵³ Carta de Milton Fraga Moreira ao diretor da 5ª Inspetoria Regional do SPI, 8 de agosto de 1953, Museu do Índio, Rio de Janeiro, n. p.

E isto é perceptível no teor de uma missiva em que o mesmo vereador encaminhara para o chefe da 5ª IR a qual revela que, durante sua gestão, os indígenas voltaram ao lote. E, ao receber o comunicado em que o Inspetor de 3ª Classe, encarregado da colonização do litoral sul de São Paulo, em que não permitia a entrada de indígenas na Gleba A, isto porque, “[...] os mesmos tendo abandonado o Lote 33 da Gleba A-I perderam o direito da concessão gratuita”. E, mais adiante, o documento informa que, em 7 de dezembro de 1938, o vereador endereçara uma carta a polícia de Itanhaém na qual solicitava “[...] remover esses índios para suas terras no aldeamento do Bananal, porém frisava ‘Outrossim solicitamos usar meios pacíficos visto a irresponsabilidade desta gente’”.¹⁵⁴

Esta é mais uma evidência da persistência do SPI, políticos locais e fazendeiros em impor limites territoriais para os indígenas no litoral paulista. Em verdade, o documento em questão sugere a incompreensão dos não-indígenas quanto às concepções de territorialidades ameríndias. Isto porque o vereador de Itariri orientava um funcionário, encarregado da colonização do litoral sul paulista, em proibir os índios de ocupar determinados trechos de terras da chamada na Gleba A. E, se caso os indígenas não saíssem, o servidor público poderia utilizar a força policial para desobstrução daquelas terras.

Numa carta de 1953, além de informar a transferência de responsabilidade administrativa do PI de Itanhaém à Diretoria Regional, o inspetor Deocleciano de Souza Nenê expõe a disputa em que políticos locais travavam entre si pelo controle dos indígenas daquela região. De acordo com suas palavras,

Me chegou às mãos o memorando nº 687, datado de 29 de outubro ultimo, acompanhado da copia de informação dessa Secção, referente a transferência do P. I. de “Itanhaem” da subordinação dessa I.R., para esta Diretoria, o que de fato é uma medida acertada, fica mais perto desta Diretoria, mais fácil, menos dispendioso, do que desta Inspeção.

Com o ofício nº 281 de 28 passado, enviei o Processo nº-SPI-2861/53, no qual consta providências tomadas por esta Chefia sobre os índios do Litoral Paulista, e que eu havia delegado poderes provisórios ao Sr. Milton Fraga Moreira, Vereador á Câmara Municipal de Itariri, único com quem esta Chefia estava trocando correspondência, e depois de obter algumas informações sobre o mesmo, no entanto, com as ultimas notícias recebidas, de que essa Diretoria manteria como Delegado para aquela região o Sr. Cap. Muniz Barreto, que é o atual Prefeito de

¹⁵⁴ Carta de Milton Fraga Moreira à 5ª IR do SPI, 23 de outubro de 1953, Museu do Índio, Rio de Janeiro, n. p.

Itariri, esclareceu-me que são esses dois homens que estão em choque político, e, repito o que disse no ofício 281, que os índios são os que estão servindo de cavalo de batalha.

Descortinou-se quais os motivos de manutenção e expulsão dos índios, e que nenhum dos homens ora credenciados servem para delegados do SPI, e eu estou ainda a favor do que deleguei poderes, Sr. Milton Fraga Moreira, não pelo fato de feito com todas as formalidades exigidas pelo Regimento, e o Sr. Cap. Muniz Barreto ser sem essas formalidades, e sim pelas informações que reputo como sendo as que estão com a verdade, e também como – observador corroborado pelas informações que me prestou pessoa que me conhece o Sr. Cap. Muniz Barreto, julgo de meu dever adotar essa Diretoria que não deve agir confiando tanto em dito sr. que se diz grande defensor dos índios, e o quanto está deixando transparecer, está tirando proveito da situação.¹⁵⁵

Repara-se que, além de evidenciar a disputa entre autoridades locais pelo controle dos indígenas, o documento em pauta também indica que o PI de Itanhaém passou da 5ª Inspetoria Regional, cuja sede era no Mato Grosso do Sul, para a Diretoria Nacional do SPI, com sede no Rio de Janeiro. Dessa maneira, os funcionários e demais autoridades acreditavam que facilitaria o andamento dos trabalhos de tal Posto. Por conseguinte, o mesmo inspetor da 5ª IR revelava que o SPI ainda se preocupava em reunir os índios que habitavam a região litorânea paulista e áreas limítrofes à aldeia Bananal.

[...] o SPI deve procurar reunir todos os índios dali, que não são muitos, nos 200 alqueires no lugar do Bananal, onde foram a eles reservada essa área, porque, querer tentar legalizar outra área de terras para esses índios, hoje, com a grande conquista de terras, principalmente naquela região, onde já não mais existem terras devolutas, ainda que posse antiga, como todo o mais são, dos índios, mas que requeridas e medidas sem o devido protesto no tempo oportuno, por parte do nosso Serviço, já estando todas loteadas, será “dar murro em faca de ponta!” O mais acertado será se procurar legalizar definitivamente os 200 alqueires no Bananal, si é que ainda não está devidamente legalizada essa área, se reorganizar o Posto, instalar uma escola, por uma pessoa capaz [...].¹⁵⁶

E ao falar nesse assunto, no início do ano de 1950, o sociólogo Frank Goldman (1959), numa pesquisa sobre a costa paulista, faz o seguinte levantamento referente às aldeias dessa região: 11 famílias vivendo na aldeia Bananal, além de detectar nas seguintes aldeias: Itinga (Peruíbe), que possuía 6 famílias, enquanto 8 e 5 famílias viviam respectivamente nas imediações do Rio do Azeite (Itariri) e Rio Guanhanhã; já

¹⁵⁵ Carta de Deocleciano de Souza Nenê, de 29 de outubro de 1953, Museu do Índio, Rio de Janeiro, n. p.

¹⁵⁶ Carta de Deocleciano de Souza Nenê ao Diretor do SPI, 27 de outubro de 1953, Museu do Índio, Rio de Janeiro, n. p.

no Rio Branco, o autor apenas informa que é a mais numerosa. E, por fim, ele ainda comenta a existência de numerosos grupos que viviam dispersos ao longo da estrada de Ferro Santos-Juquiá e nas e nas fazendas e sítios espalhados pelo litoral paulista.

No entanto, em 1955, o primeiro indício de que o SPI declinava em seu propósito de concentrar os indígenas em apenas uma aldeia se deu quando essa instituição passou a cogitar a criação de mais duas aldeias no litoral de São Paulo e no Vale do Ribeira, bem como a instalação de um posto nessa última região. Assim, o Serviço abriu uma frente de estudo de campo nesse espaço geográfico. De acordo com as palavras de Cícero Cavalcanti de Albuquerque, funcionário designado pelo órgão indigenista para verificar as ocupações indígenas no litoral de São Paulo e Vale do Ribeira, havia

[...] nove (9) famílias compostas de trinta e um (31) membros guaranis, em suas casas (de palha), nas terras da cabeceira do conhecido Rio Azeite, no atual município de Itariri (Estado de São Paulo). Existem ainda fora da dita aldeia treze (13) famílias compostas de quarenta e cinco (45) guaranis, estando dos referidos: vinte cinco (25) na Fazenda Bertioga, em Santos (interior); e outras vinte (20) em outras Fazendas na zona de Cananéia. [...] (Relatório de Cícero Cavalcanti de Albuquerque, 1955 apud ANTUNHA BARBOSA, PIERRI, BARBOSA, 2013, p. 03).¹⁵⁷

Desse modo, a insistência dos indígenas em se manter em suas terras fez com que o SPI cogitasse criar, oficialmente, mais duas aldeias: a aldeia de Itariri, na cidade homônima, no Vale do Ribeira, e a aldeia Rio Branco, em Itanhaém. Nas informações que constam no mapa que segue, figura 15, verifica-se que se destinava uma “Única área vaga proposta para o Serviço de Proteção aos Índios” nas imediações do município de Itariri, na Serra do Itatins, à margem esquerda do rio do Azeite, a trezentos metros da Estrada Rio do Azeite.

¹⁵⁷ Relatório sobre as ‘questões de terras entre os fazendeiros agricultores e os remanescentes guaranis das cabeceiras do Igarapé (Córrego ou Riacho) Azeite, no atual município de Itariri’. In. ANTUNHA BARBOSA, PIERRI, BARBOSA, 2013.

Capitão Antonio Branco e posseiros que viviam próximos às terras indígenas, em Itariri. Assim, o episódio em questão aconteceu em meados de 1953, quando o Capitão Antonio Branco interditará o roçado de um sitiante chamado Euclides Isidoro da Silva, sob a alegação de que este invadira as terras da aldeia de Itariri. Em seu depoimento ao delegado do município de Itariri, o indígena afirmara que, quando lá chegou, isto há vinte anos, o então Capitão Silvino Rufino dissera-lhe que os limites da aldeia se estendiam até uma cachoeira (provavelmente a Cachoeira das Sete Quedas), onde o sitiante derrubara a mata e fizera o roçado.

Contudo, aquele sitiante, em seu depoimento ao delegado, alegara que aqueles indígenas chegaram há pouco tempo na região e ainda acusava-os de invadirem suas terras que adquirira há pelo menos oito anos. Ademais, a declaração de Marcos Barbosa, fiscal das Terras de Imigração e Colonização do Estado, que afirma que as terras da aldeia de Itariri pertenciam ao Governo do Estado de São Paulo e que somente as terras da aldeia Bananal foram doadas pelo poder público estadual para os indígenas daquela região.¹⁶⁰ E as informações que constam na figura 16 sinalizam que as terras indígenas no P.I. Governador Carvalho Pinto eram cobçadas pelos não-indígenas.

¹⁶⁰ Prontuário nº 4867. Secretaria de Segurança Pública do Estado de São Paulo. Delegacia da Polícia Civil de Itariri. In. APESP-Acervo do DEOPS, São Paulo, 1953.



Fig. 16: Página do Relatório Figueiredo sobre as invasões das terras indígenas do P. I. Governador Carvalho Pinto, em Itariri, 1967. **Fonte:** Museu do Índio (Acervo do Relatório Figueiredo, vol. 23, p. 262).

Em conformidade com as informações que trazem os excertos anteriores, encontrei nos arquivos do SPI uma carta, de 1954, na qual o diretor do Serviço solicitava à Secretaria da Agricultura do Estado de São Paulo auxílio para atender as aldeias indígenas do litoral paulista. Como argumento, o diretor SPI subscreve que, entre os municípios Itanhaém e Itariri, existem “[...] comunidades indígenas que alcançam cerca de 500 pessoas [...] remanescentes de tribos Guarani que, no processo de aculturação, foram levados as mais extremas condições de penúria [...]”, e, portanto, “[...] esta Diretoria está empenhada, atualmente, num programa de assistência social, econômica e sanitária àquelas comunidades, com o propósito de elevar-lhes o padrão de vida e criar condições que tornem possível uma incorporação nos estilos de vida das nossas populações rurais”.¹⁶¹

Decerto, o Serviço precisava de apoio do governo estadual para manter o mínimo de suas atividades na costa litorânea e adjacências. Mas, voltando às questões referentes aos conflitos por terras, o trecho de uma carta que Souza Nenê despachara para Eurico Sampaio, inspetor alocado em Braúna-SP, a qual solicitava a vinda de um funcionário do Serviço para atender os indígenas da aldeia Bananal, uma vez que estes estavam “[...] agitados com questões de terras”.¹⁶² O *txeramôe* Domingos Mirim, por sua parte, relata que, frequentemente, as terras da aldeia Bananal sofriam alguma invasão por parte de grileiros que procuravam vender lotes de terras para terceiros.

Afora o indicativo de que a luta pela terra era uma questão ainda muito em voga na vida daqueles indígenas que residiam na referida aldeia, sobressaem nos trechos da carta de Souza Nenê que eles eram assistidos a distância pelos funcionários do SPI. Nesse caso, o Serviço ainda tinha dificuldades em manter suas atividades na costa litorânea paulista e Vale do Ribeira.

Em verdade, os agentes do SPI estava mais interessados em atender os políticos locais do que garantir as demandas dos próprios indígenas. Afinal de contas, como ficou nítido com os documentos consultados, a presença do Serviço na região era vista pelos políticos locais como uma forma de desobstruir as terras indígenas para seus interesses político-econômicos. E lembrando que a desobstrução dessas terras se dava por coerção da mobilidade dos indígenas, seja tanto pela tentativa de impor os locais onde poderiam

¹⁶¹ Carta de José Maria da Gama Malcher à Secretaria da Agricultura do Estado de São Paulo, 26 de abril de 1954, Museu do Índio, Rio de Janeiro, n. p., 1954.

¹⁶² Carta de Deocleciano de Souza Nenê ao Chefe da 5ª-IR do SPI, 9 de abril de 1954, Museu do Índio, Rio de Janeiro, n. p., 1954

construir suas aldeias, como também mantê-los trabalhando nos roçados e restringido sua circulação pelas aldeias ou pelos municípios circunvizinhos.

Para mais, as tentativas de inibir a circulação dos indígenas entre as aldeias, como também entre as cidades, tinha também a finalidade de barrar qualquer possibilidade de contato que favorecesse o intercâmbio de ideias e experiências que, por sua vez, promoveria a formação de movimentos de luta por seus direitos.

Não há dúvidas que essas medidas afrontavam o modo de vida desses indígenas falantes do tupi-guarani. Pois, como foi descrito no capítulo anterior, a mobilidade espacial e a escolha de um local adequado para fundação de uma aldeia, que assim possam garantir a reprodução do seu *tekó*, são os elementos mais caros à cultura dos grupos Tupi e Guarani.

Em resposta, os indígenas souberam explorar, em seu favor, as contradições do SPI que, neste caso, exigiam que os servidores cumprissem suas funções como protetores dos interesses dos indígenas, ou então, quando não encontravam respaldo do poder público, procuravam se aliar a indivíduos ou organizações locais. De resto, importa frisar que, de acordo com o que foi até aqui posto, a situação orçamentária e a inconstância da atuação do SPI, impediu, de alguma forma, o sucesso do projeto do Estado brasileiro de controlar os indígenas da região costeira paulista e seus arredores.

Em busca de novas alianças para antigos problemas

Como ficou exposto nas páginas precedentes, os indígenas da região costeira paulista e do Vale do Ribeira estavam entregues à própria sorte, uma vez que as políticas de assistência do PI de Itanhaém – sendo agora denominado de PI José de Anchieta – eram inconstantes, insuficientes e equivocadas, numa palavra, anti-indígena. Por conta disso, e diante do agravamento dos conflitos gerados pela posse da terra, essa população que deveria ser atendida pelo Serviço, retomara a buscar por outros aliados. Nesse caso, os documentos e depoimentos com os quais trabalharei lançam luz sobre um assunto pouco tratado por aqueles que pesquisam a história dos povos indígenas e do indigenismo no estado de São Paulo. Pois, como se verá, esses documentos escritos e orais comprovam que isto ocorria mesmo com a instalação de postos indígenas nos municípios de Itanhaém e Itariri, bem como a política indigenista do Estado brasileiro que procurava,

em um primeiro momento, aglutinar essa população em apenas uma aldeia, mas que, em decorrência das pressões dos próprios indígenas, esse órgão estatal teve que estender para outros espaços (Itariri e Rio Branco).

Sendo assim, gostaria de abrir esta última seção do presente capítulo com trechos do artigo *Índios e camponeses*, de autoria desconhecida e que saiu nas páginas do jornal *Notícias de Hoje*, de 7 de abril de 1954.¹⁶³ Isto porque esse texto jornalístico expõe a condição dos indígenas e de suas terras no litoral de São Paulo, bem como menciona a proposta do programa de reforma agrária do Partido Comunista Brasileiro (PCB).

Nesse documento ainda se observa o esboço de uma realidade em que o indígena é vítima da ação de milícias armadas a serviço de latifundiários, cuja história sempre se repete: “[...] o camponês chega, limpa a terra, planta, constroe benfeitorias, e depois é expulso”, ao mesmo tempo é celebrado em eventos como o IV Centenário de São Paulo. O texto ainda ressalta que o indígena e o camponês, ao enfrentar os mesmos problemas, têm suas lutas unificadas, ou seja, “[...] a luta pela reforma agrária, união das forças progressistas e revolucionárias para transformar as relações de produção no campo”. Mas esse mesmo documento questiona se o programa do PCB contempla as reivindicações dos “[...] camponeses, inclusive dos camponeses índios?”¹⁶⁴

Em grande medida, o programa que trata o Jornal é aquele em que os comunistas brasileiros apresentaram no seu IV Congresso, que ocorreu entre os dias 7 e 11 de novembro de 1954. Nesse encontro, o PCB lançara seu programa que, dentre outras propostas¹⁶⁵, abordava o tema da reforma agrária no Brasil e ainda enfatizava o compromisso para com os povos indígenas.¹⁶⁶ Assim, na terceira seção do respectivo Programa, em seu item 24, pode-se ler que “Ajuda e proteção especial às populações aborígenes e defesa de suas terras. Os indígenas terão direito à organização livre e autônoma”.¹⁶⁷

A despeito, o movimento de aproximação entre comunistas e indígenas também se faz presente em duas ações organizadas pelos Kaiowá que tentaram retirar os encarregados dos Postos Indígenas Francisco Horta e José Bonifácio, em 1956, no então

¹⁶³ A íntegra deste documento está em nos anexos deste trabalho.

¹⁶⁴ DEOPS-Santos. Índios e camponeses. In. *Notícias Hoje*, 7 de abril de 1954.

¹⁶⁵ Os temas abordados pelo programa do PCB são: 1) Política externa e defesa da independência nacional; 2) Regime político democrático popular; 3) Desenvolvimento independente da economia nacional; 4) Melhoria radical da situação dos operários; 5) Reforma agrária e ajuda aos camponeses.

¹⁶⁶ Programa do Partido Comunista Brasileiro (aprovado no IV Congresso, 7 a 11 de fevereiro de 1954). In. *Problemas Revista Mensal de Cultura Política*, nº 64, dezembro de 1954 a fevereiro de 1955.

¹⁶⁷ *Idem*.

estado do Mato Grosso. Segundo o estudo de José Manuel Flores (2017), esses dois episódios se inscrevem junto às lutas populares lideradas pelo PCB, que ocorreram durante o tumultuado contexto político que levou o fim do segundo governo de Getúlio Vargas (1951-1954). E outro exemplo vem dos Xucuru que, em 1961, o SPI enviou um servidor para Pesqueira, cidade localizada no estado de Pernambuco, com a intenção de averiguar uma denúncia de que aqueles indígenas, sobretudo dos “núcleos de ‘Brejinho’ e ‘Cana Brava’”, identificados como “caboclos”, estariam em contato com “[...] os comunistas das Ligas Camponesas”.¹⁶⁸

Mas o temor de que indígenas, trabalhadores rurais e militantes comunistas pudessem se unir e criar uma “Liga Camponesa” ainda ressoava nas mentes de muitos militares. Nas fontes primárias que consultei há um relatório produzido, em 1969, pelo General de Brigada Olavo Vianna Moog, II Exército, da 2ª Região Militar, sob o título *Terras devolutas em Peruíbe-SP*. Nesse documento, como o próprio título revela, demonstra os conflitos agrários existentes na região que, obviamente, também incidiam sobre as terras indígenas.¹⁶⁹

O que aqui desponta é a informação de que esse militar teve conhecimento de tal questão no período em que seu batalhão fazia exercícios de patrulha e reconhecimento, “[...] ações de guerrilhas e contra guerrilha na faixa compreendida entre Itanhaém e Ana Dias – englobando áreas deste Litoral até os contrafortes da Serra do Mar”, onde aponta que “[...] a existência de focos de atritos e antagonismos sociais que poderão servir – como aconteceu entre 1962/64 – de material facilmente explorável por terceiros”.¹⁷⁰

Quanto a situação das terras indígenas da região, o texto em questão manifesta que “[...] a aldeia dos índios em Itanhaém (rio Branco) é provável que só tenha quatro ou cinco alqueires disponíveis sem invasões.” E, mais adiante, comenta que na aldeia Bananal “[...] os marcos delimitadores da aldeia dos índios, em Peruíbe, estão sendo removidos pelo pessoal do Patrimônio Imobiliário do Estado.” No texto também se observa que a aldeia “[...] foi parcialmente invadida pelo indivíduo Avelino Seguro que está prêso na Cadeia Pública de Itanhaém (condenado por cinco anos por tráfico de

¹⁶⁸ Ordem de serviço interno n. 5, 02/08/1961. In. Museu do Índio (Acervo do SPI), caixa 183, planilha 018, Sede da Inspeção.

¹⁶⁹ Relatório do General de Brigada Olavo Vianna Moog, II Exército – 2ª Região Militar, 1969, APESP, n.p.

¹⁷⁰ Idem.

entorpecentes); provavelmente, existem outros invasores que tenham adentrado as terras do aldeamento anteriormente a Avelino Seguro”.¹⁷¹

É também razoável assegurar que a matéria jornalística “Índios e Camponeses”, os eventos que ocorreram com os Kaiowá e o caso dos Xucuru eleva o escopo político desses indígenas com a adesão de novos aliados em suas questões relativas ao acesso à terra. No caso do litoral paulista, ante as constantes invasões de suas terras e das dificuldades operacionais do SPI, os indígenas passaram a estabelecer novas alianças. Desse modo, constatar-se-á nos próximos parágrafos a presença de indígenas da aldeia Bananal em reuniões mantidas pelo Sindicato dos trabalhadores Rurais de Itanhaém, entidades religiosas como a Comissão Indigenista Missionária (CIMI) e células que o PCB mantinha em algumas cidades do Litoral de São Paulo e Vale do Ribeira. Os documentos e depoimentos que seguem revelam as relações que os indígenas passaram a estabelecer com essas organizações sociais que, de alguma forma, poderiam ajudá-los em solucionar as demandas que ainda os afligiam.

Assim, começo com o caso do *txeramôe* André Samuel dos Santos. Em 1963, a polícia local mencionava a presença de um indígena chamado André – provavelmente esse mesmo *txeramôe* – nas reuniões organizadas pelo Sindicato dos trabalhadores Rurais de Itanhaém, cujos encontros aconteciam na casa de Lino Koskodais e de Miguel Serafim, localizada nas proximidades da estação Taniguá.¹⁷²

Mais tarde, nos idos de 1966, o nome de André S. dos Santos mais uma vez aparece em outro relatório que as forças policiais de Itanhaém expediram para o DEOPS da cidade de Santos. Nesse caso, a circulação de uma revista chamada *Tema*, bem como a presença de uma organização comunista, que o autor do relatório denomina de “Liga”, dirigida pelos mesmos Lino Koskodais e Miguel Serafim.¹⁷³

E, como já mencionei na seção anterior, a fala do *txeramôe* André Samuel para a III Assembleia do Conselho Missionário Indigenista (CIMI), da regional Sul, em 14 de março de 1977, confirma o papel desse *txeramôe* aos assuntos referentes aos interesses concernentes aos indígenas. Por falar nisso, o depoimento de Dora atesta que o seu pai:

[...] na época, o meu pai foi nomeado pelo SPI como capitão geral dos Tupi Guarani, tinha farda e tudo. Ele fazia campanha, arrumava

¹⁷¹ Idem.

¹⁷² Sindicato dos Trabalhadores na Lavoura de Itanhaém. Prontuário Nº 8.744, 25 de abril de 1963. In. Departamento de Ordem Pública e Social – Santos.

¹⁷³ Secretaria de Segurança Pública do Estado de São Paulo. Relatório Nº 32, 4 de março de 1966. In. Departamento de Ordem Pública e Social – Santos.

recursos para as aldeias, não só a Bananal, mas as aldeias em geral. Além disso, o meu pai era evangélico, era missionário, fazia campanha nas igrejas, fazia culto ao ar livre. O trabalho dele era esse, a gente acompanhava, eu e os meus irmãos.

E outro exemplo é o caso de João Gomes, primo da *txedjaray* Dora, que, em meados de 1973, participava das reuniões organizadas pela Pastoral da Terra. No artigo jornalístico, cujo título “Posseiros apelam a D. David”, que saiu nas páginas do Jornal A Tribuna de Santos, em 27 de março de 1973, noticiava o apelo de posseiros para que o bispo da Arquidiocese de Santos interferisse na luta contra as ações de milícias armadas e à omissão das autoridades sobre suas terras. Dentre os participantes, em torno de 300 indivíduos, a matéria cita o nome de João Gomes como representante “[...] de uma aldeia indígena [provavelmente a aldeia mencionada seja a Bananal] que está sendo pretendida pelos grileiros”.¹⁷⁴

Como declara o indígena João dos Santos, que vive na aldeia Piaçaguera, ao Grupo de Trabalho encarregado de identificar e delimitar a área da TI Piaçaguera¹⁷⁵:

[...] é que tinha um grupo de índios que moravam aqui, aí daqui deram um pedaço de terra lá no pé da serra, que é a aldeia do Bananal e aí mudaram pra lá, mas alguns continuaram morando aqui o Gregório, Servário e a Alice que está aqui até hoje, nunca saiu daqui. Aí a mineradora entrou aqui e começou a apavorar o pessoal que morava aqui por causa da areia, aí andava por aí armados, ameaçando, isso eu cheguei ver ainda, quando eu estudava aqui eu via o pessoal passar por aqui de carro tudo armado, puseram fogo nas casas, colocaram fogo na casa do Servário que era meu primo, ele era pai do Jair e do João Lara, aí o pessoal começou a sair (Entrevista realizada em 18 de outubro de 2000).¹⁷⁶

¹⁷⁴ Posseiros apelam a D. David. A Tribuna de Santos, 27 de março de 1973. In. APESP – Acervo do DOPS, Prontuário Nº 11.057, Sociedade de Melhoramentos e Benefícios dos Rurais de Peruíbe, 1979-1982.

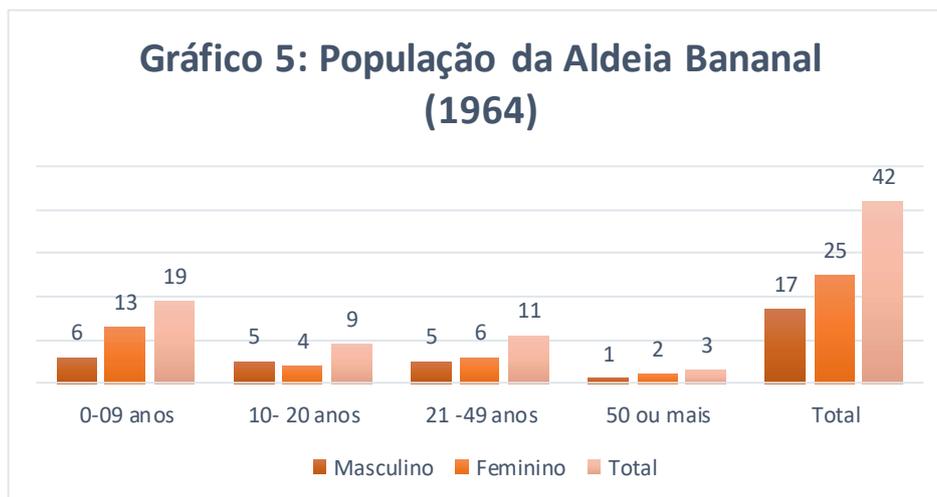
¹⁷⁵ Conforme o Decreto 1.775, de 8 de janeiro de 1996, que dispõe sobre o procedimento administrativo para demarcação das terras indígenas, em seus Artigos 1º e 2º: “As terras indígenas, de que tratam o Artigo 17, I, da Lei Nº 6.001, de 19 de dezembro de 1973, e o Artigo 231 da Constituição, serão administravelmente demarcadas por iniciativa e sob a orientação do órgão federal de assistência ao índio, de acordo com o disposto neste Decreto”; “A demarcação das terras tradicionalmente ocupadas pelos índios será fundamentada em trabalhos desenvolvidos por antropólogos de qualificação reconhecida, que elaborará, em prazo fixado na portaria de nomeação baixada pelo titular do órgão de assistência ao índio, estudo antropológico de identificação”.

¹⁷⁶ BRASIL. MINISTÉRIO DA JUSTIÇA. FUNDAÇÃO NACIONAL DO ÍNDIO. DIRETORIA DE ASSUNTOS FUNDIÁRIOS. DEPARTAMENTO DE IDENTIFICAÇÃO E DELIMITAÇÃO – DEID. Relatório circunstanciado de identificação e delimitação da Terra Indígena Piaçaguera. Portaria nº 867/00 e 1.041/00. Brasília/DF, 2002.

Além de procurar proteção para suas terras, esses indígenas ainda buscavam firmar alianças com as autoridades locais em torno de demandas que seriam comuns para ambos os lados. O *txeramôe* Domingos Mirim, em certa ocasião do meu trabalho de campo, contou-me uma história em que ele discursou para uma plenária em Santo Amaro. Disse-me esse *txeramôe* que, nos idos da década de 1970, por meio de um convite feito pelo encarregado do Posto José de Anchieta (PI de Itanhaém), ele pode participar de uma reunião em que discutia a necessidade de se realizar melhorias na estrada que liga as cidades de Itanhaém e Parelheiros, uma vez que este caminho serviria para escoar a produção de banana. Assim, ele recorda que, em seu discurso, além de demonstrar ao público presente que aquela estrada tinha sido aberta por seus antepassados, apelava pela aprovação dos recursos necessários para conclusão da obra. Isto porque ele compreendia que as melhorias na estrada Parelheiros-Itanhaém facilitariam o turismo à aldeia, propiciaria a instalação da “Casa do Índio” e assim garantiria melhorias para aldeia Bananal.

A partir dessa história, bem como aquelas que versam sobre a temática das alianças, gostaria de refletir sobre outro elemento que levou os indígenas dessa aldeia a se aliarem com determinados movimentos sociais que se articulavam naquela ocasião. Ou seja, deve-se considerar o número demográfico de indígenas que viviam na aldeia Bananal. De acordo com o depoimento do *txeramôe* Domingos Mirim, eram poucos os indígenas que viviam em tal aldeia. Dizia esse *txeramôe* que era reduzido o contingente demográfico da referida aldeia, em comparação ao número de famílias que hoje vivem nas aldeias da TI Piaçaguera.

Conforme o levantamento demográfico que um funcionário do SPI fez na aldeia Bananal, em 1964, havia 82 indivíduos, sendo que 42 habitantes fixos e os demais viviam fora da aldeia, mantendo alguma ligação com as parentelas que vivam naquela aldeia. De acordo com o quadro abaixo, a população da aldeia Bananal distribuía-se, em termos de idade e sexo, da seguinte forma:



Fonte: Museu do Índio (Acervo do SPI).

Com o gráfico acima, é possível conferir que a população da aldeia Bananal era composta, em sua maioria, por crianças e jovens, correspondendo o total de 28 indivíduos. Quanto aos indígenas que viviam fora da aldeia, o mesmo documento indica que aqueles estavam distribuídos em sete famílias que faziam todo tipo de comércio na cidade. O servidor Octavio Canguçu, então chefe do P.I José de Anchieta que o desconhecido autor consultou, comenta que, em decorrência da ausência de um posto indígena na região, os índios procuravam “[...] melhores conveniências de lá saindo, para as cidades grandes”.

Prosseguindo nesse mesmo documento, há um mapa de tal aldeia, figura 17, cujas informações são relativas à distribuição dessa população, quantidade e dimensão das casas (sendo 8 moradias, com os seus respectivos números de habitantes que variava entre 4 e 11), a existência de roças (sempre próximas às casas), um campo de futebol, e a ausência de uma escola e enfermaria.

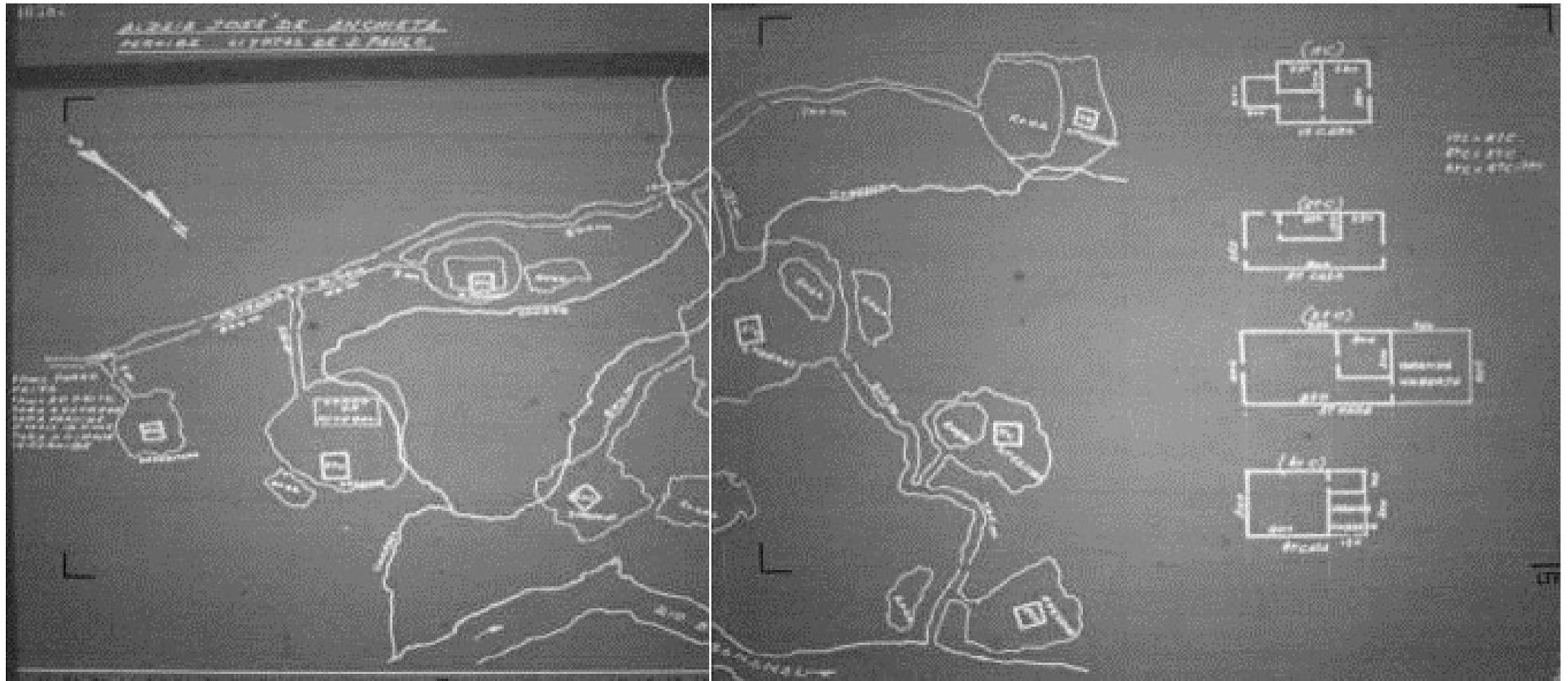


Fig. 17: Mapa da aldeia Bananal, 1964. Fonte: Museu do Índio (Acervo do SPI).

No quadro abaixo, desta vez elaborado pelo Conselho Nacional Educativo da Missão Indígena Brasileira e Assistência Social, de 1968, há duas listas com nomes de indígenas que habitavam e não residiam na aldeia Bananal. O que corrobora para com o conteúdo do documento anterior.

Quadro 4: Indígenas que residem e não residem na aldeia Bananal (1968)

Residem na aldeia		Não residem na aldeia	
Nomes	Nº de Filhos	Nomes	Nº de Filhos
Onório	0	Aroldo Eusébio	1
Domingos Eugênio	5	Amaro	4
Cesário	7	Francisco Gomes	2
João Gomes	4	Sebastião Silva	2
Isabel Samuel	3	Paulo da Silva	3
José Gomes	5	Odete Lemos	0
Gino Castro	3	Luzia Samuel	4
Júlio Gomes	1	Tereza Silva	2
Euzébio	2	Laurentino	4
Bento Samuel	4	José Coperlina	0
Samuel Bento	0	Luiz Gomes	4
José Eugênio	0	Laura Gomes	2
João Rimualdo	5	Flora Samuel	1
João Samuel	8	Luiz Carlos	0
Pedro Lemos	1	André Samuel	7
Laurentino Lemos	2	Mário Samuel	1
0	0	Sebastião Samuel	1
0	0	Mário	1
0	0	Domingos Samuel	2
0	0	Lionaldo Lopes	3

Fonte: Conselho Nacional Educativo da Missão Indígena Brasileira e Assistência Social.

Essas informações vão ao encontro das afirmações do *txeramôe* Domingos Mirim – cujo nome dele e de André Samuel, Jijokó (Samuel Bento), Guáira (Mário Samuel) constam nesta lista –, uma vez que este *txeramôe* alegava que, ao comparar com a aldeia Piaçaguera, onde hoje ele vive, não havia tanto indígena na aldeia Bananal. Por outro lado, se comparar com os números apresentados por Calixto (1905), Goldman (1950) e Schaden (1974) sobre essa aldeia, em 1905 e 1946, 1946 e 1950, constar-se-á que houve um significativo aumento populacional. Pois, segundo Calixto (1905), no ano de 1905,

havia 50 indivíduos na em tal aldeia, sendo distribuídos em 8 famílias. Já em 1946, Schaden (1974) contabiliza 57 moradores (que corresponde a 10 famílias), chegando, ao término daquele mesmo ano, para 9 famílias (sendo um total de 27 indivíduos), e Frank Goldman (1950), embora não demonstre o número de moradores, declara que havia 11 famílias em tal aldeia.

Mas convém ter cautela quanto à impressão que essas listas podem causar. Isto porque o binômio viver dentro/fora da aldeia não é tão estanque quanto se possa imaginar, uma vez que muitos indígenas circulavam de aldeia em aldeia, ou mesmo de aldeia às cidades costeiras e do Vale do Ribeira.

Esta é, por exemplo, a história de *txeramôe* Domingos Mirim. Como já mencionei, esse *txeramôe* nasceu na aldeia Bananal, sendo filho de um índio Tupi e de uma mulher branca, e, lá permaneceu até os 12 anos quando, em decorrência da separação de seus pais, ele segue com sua mãe para o município de São Vicente, onde permanece até atingir sua maioridade. Em seguida, ele passou um tempo em São Bernardo do Campo, onde trabalhou na Companhia Cinematográfica Vera Cruz. Contou-me também que passou algum tempo no Rio de Janeiro, onde ele e sua companheira, uma italiana, viviam da venda de artesanato. Logo depois, com o fim do seu primeiro casamento, ele retornou à aldeia Bananal e lá permaneceu até o último grande conflito que aconteceu entre as famílias indígenas. Por conta disso, ele e sua parentela, juntamente com outras famílias, retomam as terras tradicionais que hoje formam a T. I. Piaçaguera.

A história da família da *txedjaray* Dora, por sua vez, é marcada por esse movimento pendular que, em decorrência às questões internas, tendia para períodos de permanência na aldeia Bananal como também na vivência em alguns municípios da região litorânea e da Grande São Paulo. Como outrora mencionei, essa *txedjaray* conta que seu pai – cujo nome também está na lista daqueles indígenas que não residem na aldeia –, por ocupar os cargos de capitão de posto e missionário de uma igreja evangélica, passava mais tempo fora da aldeia, isto porque ele buscava de recursos para aldeia Bananal e também para outras aldeias.

E isso leva a crer que, por não possuírem naquela época um contingente populacional relevante – o que possivelmente poderia se reverter em capital político, para assim fomentarem um movimento articulado que então pudesse lutar pelo acesso à terra, bem como outras reivindicações –, os indígenas da Bananal e de outras aldeias do litoral paulista e Vale do Ribeira tiveram que firmar alianças com outros grupos sociais

que também lutavam pelo direito ao acesso à terra. Desse modo, a referida situação, não sendo muito diferente de hoje, impelia os indígenas a procurarem alianças com grupos organizados em torno de temas que tinham alguma ressonância às questões por eles tratadas.

Com as observações desse *txeramôe*, afora os documentos que apresentei, têm-se aqui os primeiros indícios de que os indígenas do litoral paulista mantinham a prática de estabelecer alianças com outros sujeitos ou grupos sociais. Pois, como apontei em vários momentos, é prática comum entre os Tupi e Guarani firmar alianças com indivíduos ou grupos externos com a intenção de alcançar alguma demanda. Estes são, por exemplo, os casos de alianças que os grupos Tupi firmaram com os portugueses em certos momentos do período colonial, como também os pedidos de ajuda que consta nas cartas que dois indígenas do aldeamento de Itariri enviaram para o pintor e historiador Benedicto Calixto, ou as alianças que fizeram com políticos e delegados no decorrer do séc. XX. Afora isso, a participação dos indígenas em reuniões pode ser considerada como a base da organização de um “novo movimento indígena” que surgiu a partir dos anos 70 do século passado, especialmente com a criação das Assembleias Indígenas, cujos encontros ocorreram entre os anos de 1974 e 1980. Mas esse assunto será melhor debatido no próximo capítulo.

Esses indígenas, portanto, souberam utilizar o discurso de reforma agrária que enunciavam os segmentos progressistas da sociedade brasileira, o que demonstra a estratégia desses atores sociais em unir forças com outros sujeitos, cujos interesses também passavam pelo acesso à terra.

Dito isso, no final da década de 1960, os indígenas que viviam nas aldeias localizadas no litoral e Vale do Ribeira, no estado de São Paulo, encontravam dificuldades para reprodução dos seus modos de vida, seja tanto pela ineficiente política do SPI em atendê-los como pelo precário combate às invasões das terras indígenas. E, mesmo com o fim desse órgão indigenista e a instituição da Fundação Nacional do Índio (FUNAI)¹⁷⁷, ambos episódios ocorridos em 1967, a situação dos indígenas continuava praticamente a mesma.¹⁷⁸ Consequentemente, a alternativa que muitos desses indígenas encontraram foi estabelecer alianças com determinados setores da sociedade para assim se defenderem contra as ações daqueles que têm interesses sobre suas terras.

¹⁷⁷ Lei nº 5.371, de 5 de dezembro de 1967.

¹⁷⁸ Tratarei sobre assunto no próximo capítulo.

A história da população indígena em São Paulo, especialmente aquela que vive na costa litorânea e imediações, entre os anos de 1889 e 1968, ainda se resumia – mesmo com a relativa atuação do Serviço de Proteção aos Índios, isto a partir de 1912 – às tentativas de confiná-la em reduzidos espaços, bem como a constante espoliação de suas terras, os conflitos e o desrespeito aos seus costumes. De mais a mais, com a política de assimilação e integração do SPI, o Estado brasileiro visava combater qualquer manifestação das identidades indígenas e, por consequência, transformar essa população em reserva de força de trabalho. Conseqüentemente, este era um dos motivos pelos quais as autoridades locais procuravam garantir a presença do Serviço na região costeira e adjacências.

Em contrapartida, os indígenas resistiram seja por meio do estabelecimento de alianças como também de ações consubstanciadas pelas suas dinâmicas territoriais em face da conjuntura político-social que lhes eram impostas. Recordando que tais alianças foram potencializadas pela precariedade no atendimento e pela situação de abandono em que estavam os postos indígenas pelo Estado. Neste último caso, chamo atenção para instabilidade das atividades do SPI na região. Pois, de acordo com as informações com as quais trabalhei, além da demora e dificuldade em estabelecer postos indígenas na região em destaque, a atuação do referido órgão estatal esbarrava nos poucos recursos, na corrupção e no autoritarismo de alguns dos seus funcionários.

Assim, os depoimentos e documentos, que aqui procurei construir o meu argumento, indicam que as alianças tinham por finalidade a defesa dos seus territórios. Lembrando mais uma vez que esta é uma estratégia política comumente usada e há muito tempo empregada pelos grupos Tupi e Guarani. No período em estudo, essas alianças eram firmadas com os movimentos de trabalhadores rurais, grupos religiosos e militantes comunistas.

Portanto, os indígenas da área em estudo conseguiram interferir tanto no alojamento em terras que lhes eram reservadas pelos agentes públicos, o que culminaram na constituição de outros espaços, bem como a adoção mais outros postos indígenas na região – como, por exemplo, o Posto Indígena de Itanhaém (que também ficou conhecido como Peruíbe e José de Anchieta), aldeia Rio Branco (em Itanhaém) e o P. I. Carvalho Pinto no aldeamento de Itariri.

Para o próximo capítulo, tratarei sobre as relações entre indígenas e a FUNAI, que podem ser vistas nas tentativas desta instituição em manter aqueles confinados em determinados espaços, a resistência dos indígenas e a dispersão e formação de novas aldeias na costa litorânea e Vale do Ribeira. E ainda discutirei sobre o surgimento do chamado “novo movimento indígena” e da nova política indigenista, isto com a inserção de ONGs e de outros atores, que Alcida Ramos (1995) refere-se como “indigenismo civil”.

Capítulo 3

Os indígenas e a FUNAI no litoral de São Paulo

A gente podia ter todas as diferenças, mas começamos a nos articular em torno da ideia de “defesa dos nossos territórios”. Os índios tinham que lutar pelos seus territórios, se não ia ser todo mundo dizimado. E a luta pela terra não parou até hoje! É escandaloso! (KRENAK, A. 2015a).¹⁷⁹

Assegurar para as populações indígenas o reconhecimento aos seus direitos originários às terras em que habitam – e atentem bem para o que digo: não estamos reivindicando nem reclamando qualquer parte de nada que não nos cabe legitimamente e de que não esteja sob os pés do povo indígena, sob o habitat, nas áreas de ocupação cultural, histórica e tradicional do povo indígena.

Assegurar isto, reconhecer às populações indígenas as suas formas de manifestar a sua cultura, a sua tradição, se colocam como condições fundamentais para que o povo indígena estabeleça relações harmoniosas com a sociedade nacional, para que haja realmente uma perspectiva de futuro de vida para o povo indígena, e não uma ameaça permanente e incessante (KRENAK, A. 2015b, p. 33).

Anteriormente, comentei que o trabalho do SPI perdurou até 1968, quando esta instituição foi substituída pela FUNAI. Com essa mudança, o Estado brasileiro, tomado pelo golpe civil-militar desde 1964, almejava transmitir para sociedade que uma nova era começava nas políticas voltadas para os povos indígenas. E, por consequência, seriam superados os antigos problemas que marcaram a gestão do SPI. Em suma, falava-se em recuperar a imagem do SPI dos tempos de Rondon com o novo órgão estatal. Todavia, a realidade demonstra que os antigos problemas ainda persistiam com o indigenismo da FUNAI. Sendo assim, para o presente capítulo, deter-me-ei sobre os elementos que levaram a criação dessa instituição, bem como sua política indigenista; a inserção de novas organizações civis indigenistas; e, por fim, as relações entre os indígenas e a FUNAI, que podem ser vistas nas tentativas desta instituição em manter aqueles confinados em determinados espaços, a resistência dos indígenas e a dispersão e formação de novas aldeias na costa litorânea e Vale do Ribeira de São Paulo.

¹⁷⁹ Palestra de Ailton Krenak para a Semana de Ciências Sociais da Universidade de São Paulo. Disponível em: <https://www.socioambiental.org/pt-br/noticias-socioambientais/ailton-krenak-lanca-seu-livro-de-memorias-a-luta-pela-terra-nao-parou-ate-hoje>. Acessado em 30 de jan. 2020.

A criação da FUNAI: o continuísmo de uma política indigenista

A criação da FUNAI, de acordo o que apresentei no final do capítulo anterior, foi com o propósito de substituir o SPI, isto após surgirem denúncias de violência e corrupção praticadas por servidores dessa instituição contra a população a qual estavam incumbidos de proteger e prestar assistência. Mas essa decisão só foi tomada quando veio à tona o relatório final da Comissão de Investigação do Ministério do Interior, conduzida pelo Procurador-Geral Jáder Figueiredo Corrêa – que mais tarde ficou conhecido como Relatório Figueiredo. Assim, numa passagem desse Relatório, o procurador Jáder Figueiredo (1967, p. 03) resume tal período da história indígena e do indigenismo brasileiro com as seguintes palavras: “Nesse regime de baração e cutelo viveu o SPI muitos anos. A fertilidade de sua cruenta história registra até crucificação, os castigos físicos eram considerados fato natural nos Postos Indígenas.”

Mas as denúncias contra o SPI já vêm de muito longe. Por exemplo, em 1941, Curt Nimuendaju, então funcionário do Serviço, ao escrever para José Maria da Gama Malcher, que foi diretor de tal instituição no período de 1950 a 1954, já declarava suas impressões acerca da política indigenista brasileira daquele momento. Nas palavras do etnólogo alemão,

O regulamento do SPI protege as instituições dos índios, mas, como já disse, uma tolerância apenas não é suficiente, e nos postos do SPI reina, por forças de circunstâncias, um ambiente francamente sufocador de toda particularidade étnica do índio (Nimuendaju, 1941 apud Rocha Freire, 2014, p.11)

E, no final da década de 1950, o também etnólogo Carlos Araújo Moreira Neto (1959), pesquisador do Museu Paraense Emílio Goeldi, redigiu um relatório no qual revelava o extermínio de grupos Kaiapó, o que também levantava suspeitas sobre o trabalho do SPI.

Outro fator decisivo foi o papel que a opinião pública internacional teve para o fim do SPI. Isto porque, segundo Shelton H. Davis (1978), vários observadores estrangeiros estiveram no Brasil com o propósito de averiguar a situação em que viviam os povos indígenas. E, como resultado, muitos desses observadores produziram documentos que confirmavam as denúncias de que agentes do SPI e latifundiários

usaram armas biológicas e convencionais para exterminar aldeias indígenas. Este, por exemplo, é caso do relatório do médico Patrick Braum, funcionário do Departamento Francês dos Territórios de Ultramar, e que foi publicado no *Medical Tribune and Medical News* (Nova Iorque). Além desse relatório, o jornalista britânico Norman Lewis, em artigo publicado em 1969 no *Sunday Times*, de Londres, denunciava as relações estreitas entre os funcionários do SPI com latifundiários e especuladores no que se refere a práticas como roubos, escravidão e assassinatos de indígenas.

Este era, portanto, o contexto em que foi criada a FUNAI. Em seu Artigo 1º, da Lei nº 5.537, de 05/12/1967, constam os seguintes princípios dessa nova instituição:

I – Estabelecer as diretrizes e garantir o cumprimento da política indigenista, baseada nos princípios a seguir enumerados:

a) Respeito à pessoa do índio e às instituições e comunidades tribais;

b) Garantia à posse permanente das terras que habitam e ao usufruto exclusivo dos recursos naturais e todas as utilidades nelas existentes;

c) Preservação do equilíbrio ecológico e cultural do índio, no seu contato com a sociedade nacional;

d) Resguardo à aculturação espontânea do índio, de forma que sua evolução socioeconômica se processe salvo de mudanças brutais.

II – Gerir o patrimônio indígena, no sentido de sua conservação, ampliação e valorização;

III – Promover levantamentos, análises, estudos e pesquisas científicas sobre o índio e os grupos sociais indígenas;

IV – Promover a prestação da assistência médico-sanitária aos índios;

V – Promover a educação de base apropriada do índio, visando sua progressiva integração na sociedade nacional;

VI – Despertar, pelos instrumentos de divulgação, o interesse coletivo para a causa indígena;

VII – Exercitar o poder de polícia nas áreas reservadas e nas matérias atinentes à proteção do índio.¹⁸⁰

¹⁸⁰ Lei nº 5.371, de 5/12/1967.

Por meio desses fundamentos legais, o Estado brasileiro cogitava que a FUNAI ascendesse ao prestígio que gozava o SPI nos primeiros tempos do Marechal Rondon. Mas, em verdade, a preocupação do governo era dar continuidade ao processo de integração e assimilação dos povos indígenas à sociedade nacional e, assim, evitar que esses povos impedissem as frentes de expansão agrícolas e as ações das mineradoras. Roque de Barros Laraia (1983, p. 246) resume bem a ideologia desenvolvimentista do governo militar, o qual tinha os povos indígenas como um obstáculo ao desenvolvimento nacional “[...] que deveria ser removido com a maior brevidade possível”.

Sem embargo, o país estava em meio ao autoritarismo desde o advento do golpe militar de 1964 e, conseqüentemente, a FUNAI era dirigida por militares que não tinham nenhuma experiência junto aos povos indígenas. Segundo Pacheco de Oliveira (1988, p. 56), os militares que tomaram o poder, diferentemente dos seus companheiros de caserna que, em 1910, criaram o SPI, eram despreparados “[...] no que diz respeito aos assuntos indígenas, a total ausência da ideologia indigenista (a saber, os postulados rondonianos) na orientação de suas ações e a perda de legitimidade do Estado junto à sociedade civil”.

O cientista político Egon Heck (1997) observa que os militares eram egressos dos serviços de informação e segurança. Além do mais, os militares lidavam as questões indígenas como um assunto de segurança nacional, uma vez que interferia em temas caros ao Estado: integração nacional, paz social e apropriação do patrimônio indígena. Nesse sentido, segundo Souza Lima (1984), a criação da FUNAI vinha no esforço de redefinição do aparato burocrático-administrativo estatal que tinha como premissa a expansão econômica e espacial do capitalismo brasileiro.

Logo, essa política indigenista teve conseqüências graves para os povos indígenas do Brasil. Isto porque, o Estado brasileiro, em nome do chamado desenvolvimento econômico – que favoreceu grandes projetos rodoviários, de mineração e de pecuária –, agiu contra os povos indígenas, seja no esbulho de suas terras, na tortura, no desaparecimento de crianças e na dizimação de aldeias inteiras por meio de envenenamentos, transmissão proposital de doenças como a varíola, gripe e sarampo e até o uso de *napalm* e dinamite em aldeias (DAVIS, 1978).

Desse modo, tal órgão estatal carregava consigo uma política indigenista que “[...] falsifica tudo que é cientificamente conhecido sobre a natureza das relações índio-brasileiro ao longo dos quatro séculos, como também é um gritante e consciente

afastamento dos princípios razoáveis e humanitários da política de Rondon” (DAVIS & MENGET, 1981, p. 40).

No no relatório *Medical Mission to the brazilian amazon region*, documento criado pelos representantes do Comitê da Cruz Vermelha Internacional, há um conjunto de informes, confidenciais na época, que revelam a situação de trabalho escravo, miséria e massacres de indígenas durante o período em que estiveram no Brasil. Numa passagem de um desses informes, por exemplo, lê-se que um dos médicos anotou as seguintes palavras sobre o que encontrou numa aldeia Nambiquara, em Vilhena, Porto Velho: “Todos eles, homens, mulheres e crianças, são obrigados a trabalhar para um fazendeiro, uma espécie de ‘patrão local’ que os mantém mais ou menos em estado de total dependência, dando-lhes um pouco de arroz de vez em quando, e ocasionalmente algumas roupas”.¹⁸¹ Em outra passagem, desta vez o texto faz menção a situação dos indígenas de Serra Azul: “Os índios estão em uma situação realmente desesperadora e, se a assistência não for prestada em um futuro próximo, a aldeia provavelmente morrerá completamente”¹⁸² (COMITÉ INTENATION DE LA CROIX-ROUGE, 1970, p. 28).¹⁸³

A Comissão Nacional da Verdade¹⁸⁴, que foi criada com o propósito de apurar as graves violações de Direitos Humanos ocorridas entre 1946 e 1988, demonstra que mais de 8.350 indígenas foram mortos no período investigado. O documento também revela prisões, torturas, o genocídio de povo indígenas, o esbulho de terras, remoções forçadas de seus territórios, bem como as invasões no período investigado (RELATÓRIO DA COMISSÃO NACIONAL DA VERDADE, 2014).

O texto em apreciação ainda enfatiza que não foram esporádicas e muito menos acidentais as referidas violações, mas sim um problema endêmico à política indigenista de Estado, tanto por suas ações diretas quanto pelas omissões. Portanto, a CNV (2014, p. 198-199) divide em 1946 e 1988 a política indigenista do período em questão:

[...] o primeiro [1946] em que a União estabeleceu condições propícias ao esbulho das terras indígenas e se caracterizou majoritariamente (mas não exclusivamente) pela omissão,

¹⁸¹ “All of them, men, women and children, are obliged to work for a fazendeiro, a kind of ‘local boss’ who keeps them more or less in a state of complete dependence, giving them some rice now and then, and occasionally some clothing”.

¹⁸² “The Indians are in really desperate situation, and if assistance is not provided in the near future, the village will probably die out completely”

¹⁸³ Comité Intenational de la Croix-Rouge. Report of the ICRC Medical Mission to the brazilian amzon region. Geneva, 1970.

¹⁸⁴ A Comissão Nacional da Verdade foi criada pela Lei 12528/2011 e instituída em 16 de maio de 2012. Fonte: www.memoriasreveladas.gov.br.

acobertando o poder local, interesses privados e deixando fiscalizar a corrupção em seus quadros.

Tal afirmação, como se pode notar no excerto acima transcrito, vai ao encontro sobre o que tratei no segundo capítulo do presente estudo. Afinal, a situação dos indígenas da costa litorânea paulista e de regiões próximas, daquele momento em questão, representa o quadro que ao CNV apresenta em seu relatório final. Mas o que se refere ao período da Ditadura Militar, o relatório da Comissão estabelece como o segundo momento, de 1988:

[...] o protagonismo da União nas graves violações dos direitos dos índios fica patente, sem que omissões letais, particularmente nas áreas de saúde e no controle da corrupção, deixem de existir. Na esteira do Plano de Integração Nacional, grandes interesses privados são favorecidos diretamente pela União, atropelando os direitos dos índios. A transição entre os dois períodos pode ser datada: é aquela que se inicia em dezembro de 1968, com o AI-5 (RELATÓRIO DA CNV, 2014, p. 198-199).

Em linhas gerais, conclui-se que, até 1988, a política indigenista do Estado brasileiro, cujo representante máximo era FUNAI, não foi muito diferente daquela empregada pelo órgão estatal antecessor, ou seja, o SPI. O resultado desse continuísmo foi que a FUNAI sofreu sérios desgastes. No documento *Y-Juca-Pirama – o índio: aquele que deve morrer*, de 1971, a Confederação Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB) afirmava que, sem uma modificação global de sua política indigenista brasileira, a FUNAI ou outro organismo não poderá passar de um “[...] assistencialismo barato e farisaico aos condenados à morte, para camuflar o inconfessado apoio aos grandes proprietários de terras e exploradores da riqueza nacional [...]”. E, um pouco mais adiante, “De nada adiantaria reformular a FUNAI se a psicose desenvolvimentista, motivada por exclusivos critérios econômicos e por um falso prestígio nacional, continuasse a dominar a política global do país” (CNBB, 1973, p. 15).

A consequência disso foi o espaço que se abriu para outra forma de se fazer indigenismo e política indígena no Brasil. Como afirma Roberto Cardoso de Oliveira (1988, p.23), “Talvez o maior erro da política indigenista então aplicada foi o de ignorar tacitamente a possibilidade de diálogo entre o órgão federal e as lideranças indígenas”. Deste modo, o chamado “indigenismo civil” e o “novo movimento indígena político brasileiro” trouxeram mudanças paradigmáticas tanto na política indígena como no

indigenismo. Portanto, a próxima seção trata sobre essas transformações e suas inferências sobre o indigenismo.

O ativismo indigenista civil e novos aportes teóricos para se pensar o Outro

Até o presente momento, tratei sobre o indigenismo de Estado, cabe agora apresentar o indigenismo das organizações civis. Mas antes convém melhor definir o termo “indigenismo”. Dito isto, segundo Souza Lima (1995), o indigenismo é o conjunto de ideais relativo à inserção do índio em sociedades subsumidas a Estados nacionais, com ênfase especial na formulação de métodos para o tratamento de populações originárias, operados segundo uma definição do que seja índio. Para Ricardo Verdum (2010), o indigenismo brasileiro tem sua história fundada na chamada “tradição sertanista”, uma vez que o “sertanista” é uma figura-chave porque domina as técnicas de atração e de pacificação dos “indígenas arredios” e são capazes de induzi-los a caminhar no sentido da civilização e do interesse nacional.

Entretanto, ao acentuar as transformações conceituais que ocorreram ao longo do tempo, Alcida Rita Ramos (2011) define e amplia o conceito de indigenismo para outros setores da sociedade brasileira. Para essa autora, o indigenismo não se limita às políticas de cunho público ou privado, nem tampouco às ações geradas por elas, mas incluem também os meios de comunicação, a literatura ficcional, a atuação da Igreja, de ativistas dos direitos humanos, as análises de antropólogos e, especialmente, as posições dos próprios indígenas. A partir desse ponto de vista, é possível compreender o papel de atores como indígenas, antropólogos, advogados, ativistas de ONGs, religiosos e funcionários da FUNAI no processo de renascimento de muitos povos indígenas.

A literatura sobre o assunto em tela atribui o surgimento do “ativismo indigenista civil” em 1978, quando setores da sociedade – artistas, professores, antropólogos, advogados etc. – reagiram ao anteprojeto de lei que regulamentava a “emancipação” dos povos indígenas, de autoria do general Maurício Rangel Reis, ministro do Interior, que implicaria mudanças no Estatuto do Índio¹⁸⁵ (LARAIA, 1983; RAMOS, 1995; PREZIA,

¹⁸⁵ Lei Nº 6.001, de 19 de dezembro de 1973.

2011). Contudo, devo advertir que, nas primeiras décadas do século XX, um ativismo indigenista já mobilizava determinados segmentos da sociedade brasileira, isto tanto por ações individuais quanto coletivas. A exemplo de Nimuendaju, do antropólogo Albert Frič, da Sociedade de Etnografia e Civilização do Índio e, por fim, dos positivistas Luís Bueno Horta Barbosa e Sílvio de Almeida.

Mas retomando ao ano de 1978, o Governo militar esperava com o mencionado anteprojeto de lei “integrar” o indígena através da “emancipação” da tutela do Estado e assim declará-los não-indígenas. Portanto, a tentativa do Governo era negar uma considerável parcela da população indígena a sua própria identidade étnica por meio de argumentos pseudocientíficos que se embasavam em ideias vigentes do final do séc. XIX (LARAIA, 1983; RAMOS, 1995; PREZIA, 2011). Portanto, este é mais um exemplo do *modus operandi* do Estado brasileiro que, a serviço dos interesses de setores economicamente poderosos, buscava negar ou apagar quaisquer vestígios das identidades indígenas do Brasil. Como destaca Laraia (1983, p. 246):

[...] o conceito de integração tem sido amplamente discutido e, principalmente, manipulado por aqueles que por caminhos diferentes, e até mesmo antagônicos, têm qualquer tipo de interesse relacionado com o destino de nossas populações indígenas. Para alguns, integração significa uma forma de agressão etnocêntrica contra pequenos grupos humanos. Para outros, representa uma fórmula mágica capaz de resolver os problemas resultantes da existência, em um mesmo território regional, de sistemas culturais conflitantes.

Diante dessa ameaça, a Associação Nacional dos Cientistas Sociais organizou, em 1978, o *Ato público contra a falsa emancipação das comunidades indígenas*. Estiveram presente nesse ato um público de 2 mil pessoas no Teatro da Pontifícia Universidade Católica, o TUCA, que se manifestavam contrários ao projeto de Decreto-lei. E fica claro nessa reunião – isto para aqueles que participaram, assim como para que a sociedade em geral – que a intenção do Estado era de se isentar da tutela e de suas responsabilidades, especialmente às demarcações das terras indígenas. Sendo assim, a emancipação era uma maneira de tornar as terras indígenas passíveis de serem espoliadas dos índios sem maiores dificuldades (VIVEIROS DE CASTRO, 1978; RAMOS, 1995; PREZIA, 2011).



Fig. 18: Charge de Henfil para campanha contra do Projeto de Lei de emancipação aos indígenas. **Fonte:** Comissão Pró-Índio de São Paulo, 1979, p. 21.

E outra manifestação de repúdio ao Decreto-Lei de “emancipação” aos indígenas também ocorreu na XXX Reunião Anual da Sociedade Brasileira para o Progresso da Ciência (SBPC), que aconteceu na capital paulista, em meados de 1978. Durante esse encontro, debateu-se a situação dos povos indígenas brasileiros, o que gerou o documento Repúdio ao decreto, moção 38:

Sem a demarcação das terras indígenas é impossível respeitar a diversidade cultural e permitir um processo de interação em bases muito mais justas entre as sociedades indígenas e a sociedade nacional, que é fundamento de toda emancipação verdadeira (SBPC, 1979, p. 19 apud BICALHO, 2019, p. 146).

Como resultado, a mobilização popular engavetou o Decreto-Lei de “emancipação” indígena. Mas, em 1981, o Jornal do Brasília divulga a notícia de que Coronel da Aeronáutica, Ivan Zanboni Hausen, então Diretor do Departamento Geral de Planejamento Comunitário, propôs que se estabelecesse um programa que visava

classificar quem era índio e não índio.¹⁸⁶ Tal programa ficou conhecido como “critérios de indianidade”, cujos critérios referem-se, sobretudo, pela análise laboratorial do sangue – os chamados “indicadores de sangue”. Em resposta, a Comissão Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB) e a Comissão Episcopal de Pastoral (CEP) divulgaram uma nota de repúdio contra os “critérios de indianidade”. No documento, pode-se ler que, “[...] assim como os antropólogos, consideramos tal procedimento como racista, lembrando métodos nazistas e ofendendo princípios éticos e cristãos”.¹⁸⁷

Neste âmbito, este é o desdobramento daquele pensamento que, como apontei noutra momento, volta e meia surge nas discussões relativas à política estatal indigenista que nega a identidade e a existência de indígenas no Brasil. Com efeito, essa questão também representa mais uma faceta da homogeneização da diversidade étnica que caracteriza o Brasil como um país multicultural.

Doravante, o episódio da “emancipação” conseguiu aglutinar na mesma plataforma uma série de profissionais que procuravam apoiar a causa dos indígenas (RAMOS, 1995). E, por essa razão, muitos desses profissionais criariam organizações sociais de apoio aos povos indígenas brasileiros. Este, por exemplo, é o caso do Centro Ecumênico de Documentação e Informação (CEDI)¹⁸⁸, o Centro de Trabalho Indigenista (CTI)¹⁸⁹, as Comissões Pró-Índio de São Paulo e do Acre¹⁹⁰ e a Associação Nacional de Apoio ao Índio (ANAÍ)¹⁹¹, entre tantas outras instituições. Portanto, essas entidades

¹⁸⁶ FUNAI quer medir grau de indianidade das tribos. *Jornal de Brasília*, 7 de fevereiro de 1981. In. Acervo do Instituto Socioambiental – Centro Ecumênico de Documentação e Informação (CEDI).

¹⁸⁷ Repúdio a critérios sanguíneos. ESP, de 29 de abril de 1982. *Aconteceu*. In. Centro Ecumênico de Documentação e Informação (CEDI).

¹⁸⁸ De acordo com Marco Antonio Perruso (2008), o Centro Ecumênico de Documentação e Informação foi oficialmente fundado em 1974, a partir da experiência do Centro de Evangélico de Informação que, por sua vez, foi criado em 1964 por militantes ligados à Confederação Evangélica do Brasil. No CEDI, intelectuais atuavam simultaneamente em pesquisas e na assessoria à educação popular, ao movimento operário, trabalhadores rurais e, por fim, povos indígenas.

¹⁸⁹ Desde 1979, ano de sua fundação, o Centro de Trabalho Indigenista (CTI) tem atuado juntos aos povos indígenas Guarani, Timbira, Terenas e os indígenas da Terra Indígenas do Vale do Javari – Mayuruna/Matsés, Matis, Marubo, Kulina, Pano, Kanamari, um pequeno grupo Korubo, de contato recente, e um grupo Tsonhom Dyapá, e, além desses grupos, vive nessa Terra Indígena um expressivo grupo de índios isolados –, no extremo oeste do estado do Amazonas, em projetos – sempre referenciados às demandas locais – que possibilitam aos indígenas assumirem o controle de seus territórios, bem como reduzir a dependência dos indígenas em relação ao Estado e a outras agências assistenciais, e na conscientização do papel do Estado na proteção e garantia de seus direitos constitucionais (CENTRO DE TRABALHO INDIGENISTA, 2019).

¹⁹⁰ Conforme Ramos (1995), praticamente em cada capital do país havia uma Comissão Pró-Índio. Mas a maioria dessas comissões teve uma vida curta, com exceção da CPI de São Paulo e do Acre, respectivamente criadas em 1978 e 1979.

¹⁹¹ A Associação Nacional de Apoio ao Índio (ANAÍ) surgiu a partir de um o seminário, “O índio brasileiro: um sobrevivente?”, que ocorreu em 1977, na Assembleia Legislativa do Rio Grande do Sul (ZIMMERMANN, 2012).

prestaram assistência aos movimentos indígenas quanto suas reivindicações pertinentes aos seus direitos civis e sociais como cidadãos.

Mas muitas dessas organizações indigenistas não foram adiante, e outros conseguiram sobreviver – a exemplo do CTI de São Paulo, os CPIs de São Paulo e do Acre, a ANAI do Rio Grande do Sul e da Bahia – graças à “[...] instalação do profissionalismo das relações de trabalho, assumiram compromissos com agências financiadoras que, por sua vez, produziram estruturas próprias para gerir seus recursos” (RAMOS, 1995, p. 03). Por certo, a atuação dessas organizações engendrou novos caminhos para se pensar política públicas para os povos indígenas do Brasil. E, como afirma Lima & Castro (2008, p. 354), a atuação dos antropólogos,

[...] quando se enfrentavam com os poderes públicos, o fizeram mais frequentemente de quatro posições: 1) como cidadãos politizados, denunciando os gestores de políticas e as iniquidades geradas por suas intervenções; 2) na defesa de seu direito à pesquisa, caso em que frequentemente os etnólogos, nas décadas em questão, foram os que se viram mais atingidos e cerceados; 3) discutindo o “papel do antropólogo”, um tropos retórico que esconde muitos possíveis credos e valores, criticando, segundo o mandato ético-moral de alianças com grupos sociais com os quais trabalhamos, e de defesa ideológica das diferenças sócio-culturais frente a processos de homogeneização; e, por fim, 4) como tomadores de decisões e gestores de políticas, inseridos quer nos quadros da administração pública, quer em ONGs, posição em que muitas vezes os intelectuais no Brasil pensam estar exercendo (por vezes até o estão) uma posição de aliança com setores sociais oprimidos que estudam, consoante a uma percepção comum de que estar “representado no Estado”, mesmo sob a forma de mediação – algo próximo ao que José Murilo de Carvalho chamou de *estadania* na Primeira República – é em si, ser cidadão (CARVALHO, 1987, 1996).

[...] Em especial no tocante à relação entre antropólogos e povos indígenas, muitos formados nas pós-graduações emergentes, aturaram criando ONGs destinadas ao exercício de formas de intervenção embasadas por supostos da Antropologia Social, alguns mantendo seu vínculo de docentes com universidades, tanto por receberem salários quanto por recrutarem pessoal formado pelas mesmas para os projetos de intervenção social que mantiveram no que hoje se chama “Terceiro Setor” no Brasil.

Além da constituição dessas organizações indigenistas, outra importante contribuição para o cenário que se delineia vem das pesquisas antropológicas que tratavam sobre as afirmações identitárias, etnicidade e as relações interétnicas. Esses estudos passaram a ter novos enfoques teóricos, uma vez que, a partir da década de 1960, um conjunto de pesquisadores, insatisfeitos com o conceito de aculturação, sendo

este originário da chamada escola de antropologia cultural estadunidense, passaram a buscar novos paradigmas teóricos que possibilitassem a compreensão sobre as identidades indígenas e as relações interétnicas. Assim, as pesquisas de Darcy Ribeiro, Wagley, Eduardo Galvão, Cardoso de Oliveira, entre outros, já sinalizavam para emergência de se elaborar ou buscar novas teorias que norteassem suas pesquisas. Como evidencia Montero (2006, p. 31), ao tratar dos missionários do período colonial,

Se toda e qualquer cultura formula um modo de pensar o outro – como inimigo, como selvagem, como igual –, pensar antropológicamente o trabalho missionário nos parece constituir uma porta de entrada privilegiada para compreender o estatuto simbólico e político da diferença no mundo pós-colonial que, a partir de meados do século passado, pôs em xeque as categorias de definição do Outro e de organização das diversidades culturais herdadas no século XIX europeu.

Ao ter esse ponto de vista como orientação teórica, a minha intenção aqui é incluir as práticas de representação da alteridade no pensamento e a atuação de outros atores envolvidos com a questão relativa aos povos indígenas que vem se processando a partir da segunda metade do século XX. E mais uma vez recorro às palavras de Montero (2006, p. 32): “[...] como se sabe, esse processo de definição do outro se realiza de maneiras muito diferente em função dos momentos históricos e da visão de mundo dos atores e culturas envolvidos nessas relações de alteridade”.

Este é, por exemplo, o caso dos estudos que ficaram conhecidos como “transfiguração étnica”, desenvolvida por Darcy Ribeiro (1979); “fricção interétnica”, de autoria de Roberto Cardoso de Oliveira (1964, 1976, 1978); e, por fim, “situação histórica”, de João Pacheco de Oliveira (1988) (BAINES, 2008).

Em *Os índios e a civilização*, Darcy Ribeiro (1996, p. 12-13) desenvolve o conceito de “transfiguração étnica”, que ele define como

O trânsito da condição de índio específico, conformado segundo a tradição de seu povo, à de índio genérico, quase indistinguível do caboclo, se dá pelo que eu chamo de processo de transfiguração étnica. Em seu curso, sob pressões de ordem biótica, ecológica, cultural, socioeconômica e psicológica, um povo indígena vai transformando seus modos de ser e de viver para resistir àquelas pressões. Mas o faz conservando sempre uma identificação étnica.

Nesse mesmo período, em meados dos anos de 1960, tem início o projeto “Estudo de áreas de fricção interétnica no Brasil”, de Roberto Cardoso de Oliveira. Assim, tal projeto inaugura uma nova maneira de abordar as relações entre as sociedades indígenas e a sociedade nacional (MELATTI, 2007). Assim, desde o início da década de 1960, Cardoso de Oliveira (1976, p. 1) procurava compreender as relações entre indígenas e não indígenas que se processava no Brasil daquela época. À vista disso, este autor entendia que o “contato interétnico” seria nada menos que “[...] as relações que têm lugar entre indivíduos e grupos de distintas procedências, sejam elas nacionais, culturais ou raciais”. Por conseguinte, tais relações centram-se em antagonismos que o autor chama de “fricção interétnica”. E tal conceito é um sistema interétnico constituído pelos mecanismos de articulação das unidades étnicas em contato e que se apresenta em permanente equilíbrio instável. Assim, uma evidência é a construção da identidade a partir da oposição entre os diferentes grupos humanos em contato.

Como observa João Dal Poz (2003, p. 180-182), a noção de fricção interétnica traduziria “[...] as relações de produção e exploração econômicas impostas pelas frentes de expansão que se singularizavam ao sabor dos fatores tanto históricos como estruturais”. E, o estudo das áreas de fricção interétnica teria, em vista, “[...] a construção de modelos que facultassem um certo grau de previsibilidade às situações de contato entre índios e frentes de expansão”.

E lembrando que Cardoso de Oliveira desenvolve esse conceito com base nos trabalhos de Georges Balandier (1993) e Max Gluckman (2010), especialmente nos respectivos conceitos de “situação colonial” e “situação social”.¹⁹²

Além do mais, as pesquisas de Cardoso de Oliveira sobre fricção étnica têm em comum os estudos desenvolvidos pelo antropólogo norueguês Fredrik Barth (2000). Pois, para este autor, os grupos étnicos são como uma forma de “organização social”, onde os atores sociais, ao fazerem uso de suas identidades étnicas para se categorizar e categorizar os outros, passam a formar grupos étnicos. De tal sorte, os grupos étnicos utilizam alguns elementos de suas culturas para se diferenciarem uns dos outros. E cabe ainda mencionar que, em outro artigo, Barth (2005) afiança que os grupos étnicos não

¹⁹² O conceito de “situação colonial” é definido por Balandier (1993) como um conjunto total da relação entre civilizações heterogêneas, ou seja, o domínio imposto por uma “sociedade colonial” sobre uma maioria nativa, “sociedade colonialista”, na qual esta participa em grau variado; já o conceito de “situação social”, Gluckman (2010, p. 238) afirma que é “[...] o comportamento, em algumas ocasiões, de indivíduos como membros de uma comunidade, analisado e comparado com seu comportamento em outras ocasiões. Deste modo, a análise revela o sistema de relações subjacentes entre estrutura social da comunidade, as partes da estrutura social, o meio ambiente físico e a vida fisiológica dos membros da comunidade”.

são acentados em base de uma cultura comum, mas sim embasados nas diferenças culturais. E vale lembrar que o conceito barthiano tem sua origem nas ideias de Max Weber (1994, p. 267):

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

Em relação às pesquisas empreendidas por Pacheco de Oliveira, pode-se afirmar que também vieram contribuir para melhor compreensão sobre a relação entre indígenas e não-indígenas. Pois, Pacheco de Oliveira (2015, p. 49-50), através da noção de “situação histórica”¹⁹³, compreende que “[...] a capacidade, por parte de determinados agentes (instituições e organizações) de produzir certa ordem política através da imposição de interesses, valores e padrões organizativos sobre os outros componentes da cena política.” Em outras palavras, a situação histórica não se resume a “[...] fatos e períodos, mas a modelos de distribuição de poder entre diversos atores sociais.”

E, como se pode observar, tal noção não comporta a premissa de uma sociedade equilibrada. Pois, este autor assegura que uma das vantagens da situação histórica é a possibilidade de verificar as transformações históricas “[...] nas relações políticas entre os atores e qual a composição de interesses que essa situação representa e procura articular.”

Os estudos de Pacheco de Oliveira (1998) revelam que, na década de 1950, as estimativas sobre as populações ameríndias da região Nordeste estavam em dez etnias, mas, em 1994, esse número saltou para vinte e três. O pesquisador observa que, nas últimas décadas, vem se impondo um processo que abrange a emergência de novas identidades como a reinvenção de etnias já existentes. Neste sentido, a expressão “índios misturados”, que facilmente se encontra nos relatórios em documentos oficiais, permite explicar valores, estratégias de ação e expectativas dos múltiplos atores presentes nessa situação interétnica.

Portanto, as pesquisas de Darcy Ribeiro (1996), Cardoso de Oliveira (1972, 1976, 1978) e Pacheco de Oliveira (1998, 2015) contribuíram, como ainda continuam a

¹⁹³ De acordo com Melatti (2007), o conceito de situação histórica é uma variação do conceito de fricção interétnica.

colaborar, para que houvesse mudanças de postura no que concerne à política indigenista brasileira.

O movimento indígena

As bases dessas conquistas também passam pela organização de um “novo movimento indígena” que surgiu a partir dos anos 70 do século passado, especialmente com a criação das Assembleias Indígenas, cujos 15 encontros ocorreram entre os anos de 1974 e 1980 (LIMA & BARROSO-HOFFMAN, 2002; BICALHO, 2010). Tendo, inicialmente, o incentivo do Conselho Indigenista Missionário (CIMI)¹⁹⁴, esses encontros representavam uma novidade porque “[...] os indígenas falam de modo que possam ser ouvidos por nós. E falam de sua ótica. Explicam a sua situação e por que não, também nossa situação”.¹⁹⁵ E outro marco importante para o movimento indígena, com as características atuais, aconteceu em 1978, quando foi realizado a XI Assembleia dos Chefes Indígenas. Como também o I Encontro Nacional dos Povos Indígenas do Brasil, realizado em 1982, onde os líderes definiram os primeiros passos de mobilização e organização do movimento indígena no país (BITTENCOURT, 2000).

Assim, o resultado desses encontros levou a criação da União das Nações Indígenas (UNI), sendo foi um marco na história dos povos indígenas do Brasil. Como lembra Ailton Krenak¹⁹⁶ (1984), os indígenas sempre fizeram movimentos de resistência e de organização, mas é em 1982 que eles conseguiram organizar um movimento de âmbito nacional, a UNI, que, conseqüentemente, possibilitaria àqueles trocar experiências, debater problemas comuns e encaminhar algumas soluções em conjunto. E ainda segundo as suas palavras,

¹⁹⁴ O Conselho Indigenista Missionário, vinculado à Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB), foi criada em 1972 e, como aliado político dos povos indígenas, atua no que se refere “[...] as lutas por terra e pelo direito de continuarem indígenas e, assim, se defenderem da política integracionista oficial” (MUNDURUKU, 2012, p. 210).

¹⁹⁵ Comissão Indigenista Missionária – Setor de Documentação. *Primeira Assembleia de Chefes Indígenas*, 1974, p. 03.

¹⁹⁶ Ailton Krenak, cujo nome completo é Ailton Alves Lacerda Krenak, 65 anos, é uma das principais lideranças indígenas no Brasil. Ganhou projeção nacional quando, durante a Assembleia Constituinte, pintou o rosto com jenipapo enquanto discursava na plenária do Congresso Nacional contra os retrocessos na tramitação dos direitos indígenas. Além disso, em 1988, ele esteve presente na fundação da União das Nações Indígenas, e, em 1989, na criação da Aliança dos Povos da Floresta, que reúne povos indígenas e seringueiros em torno da proposta de criação das reservas extrativas. Disponível em: <http://ailtonkrenak.blogspot.com/>. Acessado em 20 ago. 2019.

A grande novidade da UNI é que ela não é um partido, não é um clube, nem representa um interesse restrito de grupo. A União das Nações Indígenas é uma forma institucional de representação, que a gente encontrou para reunir as diferentes nações indígenas e defender organizadamente seus interesses e necessidades (KRENAK, 1984, p. 90).

E Marçal de Souza Tupã'y¹⁹⁷, uma liderança Guarani que teve grande participação na fundação dessa organização, ainda hoje é lembrado pelos grupos Tupi e Guarani, afirmava que

[...] a União das Nações Indígenas é resultado da consciência que os grupos indígenas têm da realidade em que vivem... A nossa luta é para a conquista de nossos direitos e o respeito a eles, para obtermos condições mínimas de sobrevivência como pessoas e como povos autônomos, íntegros.¹⁹⁸

De acordo com Prezias (2011), a assembleia que fundou a UNI foi realizada em Brasília-DF, entre os dias 26 e 30 de junho de 1980, e reuniu 54 líderes, de 25 povos, procedentes de 14 estados brasileiros, além de um representante dos Shuar, do Equador. Sendo a diretoria da UNI era composta:

- ❖ Domingos Veríssimo Terena (Presidente);
- ❖ Marçal de Souza Tupã'y (Vice-Presidente);
- ❖ Paulo Bonifácio Terena (1º Secretário);
- ❖ Reginaldo Miguel Terena (2º Secretário);
- ❖ Calixto Francelino Terena (1º Tesoureiro);
- ❖ Marcelino Pereira Terena (2º Tesoureiro).

É de salientar que a criação da UNI ocorreu durante a Ditadura Civil-Militar, e a FUNAI, que era controlada por militares via Ministério do Interior, temia e combatia a existência de uma organização indígena de abrangência nacional. Como recorda

¹⁹⁷ Segundo Prezias (2011), Marçal de Souza Tupã'y nasceu em 1920, no município de Ponta Porã-MS, foi um Avá-Guarani que, ao longo de sua vida, exerceu atividades como missionário evangélico, enfermeiro, mas se destacou como uma das principais lideranças indígenas no Brasil. Foi assassinado em 1983 por Rômulo Gamarra, a mando de Líbero Monteiro Lima, um influente fazendeiro da região, que até hoje não foram condenados.

¹⁹⁸ Conselho Indigenista Missionário – Setor de Documentação. Brasília-DF. União das Nações Indígenas: síntese de atividades, 1984.

Benedito Preziosi (2011), o Coronel Zanoni, chefe do Departamento de Informação da FUNAI, dizia que “a UNI era ilegal”.

Afora isso, na época em que foi criada a UNI, o uso da expressão “nação indígenas” causou uma celeuma entre indígenas, ativistas, jornalistas, advogados, políticos e militares. De acordo com Ramos (1993), alguns políticos e militares viam com preocupação o uso de tal termo, uma vez que entendiam que o reconhecimento das sociedades indígenas como nações fere a soberania nacional porque assim promoveria o efeito cascata de ações separatistas por parte dos indígenas. Por outro lado, as lideranças indígenas e os ativistas do CIMI empregavam o referido termo no sentido de reforçar o direito à diferença étnica. Assim, contra a diluição étnica promovida pelo Estado, os movimentos indígena e indigenista daquela época utilizavam o termo “nações indígenas” como instrumento de luta política na arena do contato interétnico.

O chamado “novo movimento indígena” seguiu uma lógica muito diferente daquela vista em outros momentos da história ameríndia, sendo este último caracterizado pelo seu isolamento e articulações variáveis. Por conseguinte, isto implica em afirmar que não existe uma continuidade em seu aspecto de luta entre aquelas que se empreenderam no passado com o que veio a se configurar nos anos de 1970. Mas isso não significa uma desqualificação em relação à importância que tem esse passado de lutas para os povos indígenas (BICALHO, 2010).

Contudo, eu devo marcar a minha discordância quanto ao que a autora coloca como sendo descontínuo o fazer político conferido aos indígenas de hoje e do passado. Entendo que os atuais povos indígenas não abandonaram por completo os seus modos de se fazer política. Pois, na contemporaneidade, é possível observar que eles ainda têm em consideração a capacidade de oratória, de mediação, guerreira e outros atributos que são vistos como essenciais para constituição de seus líderes. Como aponta Sahlins (1997, p. 09):

O mesmo tipo de mudança cultural, induzidas por forças externas mas orquestradas de modo nativo, vem ocorrendo há milênios. [...] Os elementos dinâmicos em funcionamento – incluindo o confronto com o mundo externo, que tem determinações imperiosas próprias e com outros povos, que tem suas próprias intenções paroquiais – estão presentes por toda experiência humana.

E, segundo as palavras de Balandier (1969, p. 180-186-213),

[...] la antropología política ya no puede ignorar los dinamismos y el movimiento histórico que transforman los sistemas institucionales a los cuales se aplica, y se debe elaborar unos modelos dinámicos capaces de expresar el cambio político, definiendo a la vez las tendencias modificadoras de las estructuras y las organizaciones. [...]

Sin embargo, dada la diversidad de los sistemas políticos tradicionales, conviene interrogar-se sobre la posibilidad que puedan tener de presentar unas reacciones diferenciales a prueba de la transformación promovida por la colonización. [...]

Por el hecho de operar sobre una realidad esencialmente dinámica, la antropología política requiere tomar en consideración la dinámica interna de las sociedades llamadas tradicionales [...].

É possível entrever no conjunto dos excertos acima citados que, para compreender como as sociedades indígenas fazem política e como elas se transformam, é necessário que o pesquisador se atenha às dimensões internas de cada sociedade, tendo em mente que são sociedades dinâmicas e possuem organizações política complexas e plurais.

Doravante, sempre é útil recordar que Pierre Clastres (1978), em resposta a questão acerca da emergência de uma antropologia política, lembra que o poder político nas sociedades indígenas, especialmente aquelas das chamadas Terras Baixas da América do Sul, está vinculado em relações não coercitivas. Conforme suas palavras,

Mesmo nas sociedades onde está ausente a instituição política (por exemplo, onde não existem chefes), mesmo aí o político está presente, mesmo aí se põe a questão do poder: não no sentido enganador que incitaria a querer dar conta de uma ausência impossível, mas pelo contrário no sentido pelo qual, talvez misteriosamente, alguma coisa existe na ausência.

Ademais, o lugar do poder político está na sociedade e não na figura da liderança. Neste caso, a liderança é escolhida dentre aqueles que tem as seguintes competências técnicas: “[...] oratória, habilidades como caçador, capacidade de coordenar atividades guerreiras, ofensivas ou defensivas”. Deste modo, a liderança está a serviço da sociedade (CLASTRES, 1978, p. 200).

Isto, portanto, explica a ausência do Estado nas sociedades indígenas das terras baixas sul-americanas. Assim, Clastres (1978) rebate a tese pelo qual coloca como atrasadas, ou incompletas, as sociedades sem Estado. Neste sentido, estas ponderações vão ao encontro dos argumentos que Balandier (1969) desfere contra aqueles que afirmavam que o político é apenas estudado em sociedades com Estado. Afinal, como

destaca Balandier (1969, p. 30), “La información etnográfica [...] demuestra una gran diversidad de formas políticas ‘primitivas’”.

Com base nesses pressupostos teóricos, pode-se entender melhor a política feita pelos povos indígenas. Neste caso, Max Gluckman (1986, p. 255) constata que os Zulus reagiram a dominação europeia por meio de suas organizações políticas: “[...] as autoridades políticas zulus recebem lealdade de seus súditos, não somente como burocratas do governo ou devido ao sentimentalismo e conservadorismo, mas também porque parte da tensão política contra o governo é expressa nessa lealdade”. E não obsta mencionar o artigo de Perrone-Moisés (2001) que observa os atuais conflitos entre Dinka e Nuer seguem os elementos estruturais descritos por Evans-Pritchard (1978), mas que foram intensificados com a inserção de armas mais potentes no contexto de guerra que esses dois povos estão envolvidos desde a década de 1980, isto quando o governo do Sudão resolveu impor a lei islâmica para todo o país.

Quanto aos grupos indígenas falantes do tupi-guarani (Tupi e Guarani), a literatura antropológica contemporânea demonstra a existência daqueles elementos que Clastres (1978) aponta em seu texto sobre a liderança indígena, ou seja, a capacidade de oratória, a mediação de conflitos, aptidões guerreiras e de caça e, por último e não menos importante, a ciência de que o líder não é detentor de poder.

Segundo Levi Marques Pereira (1999), a chefia política guarani é menos uma posição estável, vitalícia ou hereditária, que uma performance que em cada momento se institui e se negocia com a comunidade a partir de demandas específicas e circunstanciais. Já Mainardi (2015), ao falar sobre o papel da liderança entre os Tupi Guarani da TI Piaçaguera, comenta que esta é aquela que possui prestígio e que conseguem reunir um coletivo. E Eckart (2016, p. 141), em seu trabalho etnográfico com os Guarani Mbyá da TI Tenondé Porã, faz algumas interessantes observações ao fazer político desses indígenas. De acordo com o autor, existe uma tendência entre os indígenas dessa aldeia em desvincular a posição de tekoaruvixa com a figura do xamã, uma vez que,

Atualmente, a necessidade de líderes se ausentarem de suas aldeias para se reunirem com representantes do Estado e de órgãos não governamentais é frequente. Ademais, a importância cada vez maior de interlocução com órgãos do Estado, ONGs e demais instâncias da sociedade não indígena demanda dos chefes locais maior desenvoltura na fala e na escrita do idioma nacional, maior conhecimento da burocracia estatal e da legislação. Dessa forma, é cada vez mais

comum que a posição de cacique (tekoaruvixa) seja ocupada por pessoas com maior escolaridade e conhecimento sobre o modo de vida jurua, mas que não necessariamente sejam xamãs. Em aldeias onde o cacique é xeramõi é recorrente que este conte com auxiliares de maior escolaridade que tomam a dianteira nas relações pessoais com pessoas jurua.

Macedo (2009, p. 118), por seu turno, comenta que os Guarani da TI Ribeirão Silveira,

Quando perguntei por que hoje, muitos *tamõi* já não são chamados a assumir a posição de cacique nas aldeias guarani, Sérgio Macena alegou que antes não era preciso saber muito do mundo dos jurua para ser cacique, já que a FUNAI ou as igrejas vinham e davam comida, roupas e remédios. Mas hoje em dia é preciso saber projeto, falar bem o português, saber mexer com dinheiro, documentos, associação, enfim, com *kuaxi* (papel).

Além dessas contribuições, eu gostaria de compartilhar algumas das minhas percepções ao que encontrei em campo e que são concernentes à temática em questão. Em primeiro lugar, observei que as aldeias em que estive são formadas em torno de uma liderança e de sua família, seguido de parentelas que os acompanham e estão dispostas conforme o grau de parentesco. Todavia, isto não significa que o cargo seja vitalício ou herdado, uma vez que ele pode ser contestado pelos membros da aldeia. E, caso isso aconteça, é feito em assembleia uma votação sobre quem será o novo cacique ou *morubixaba*.¹⁹⁹ Geralmente, esses indígenas escolhem aquele que possui uma boa oratória, que seja capaz de ouvir e propor soluções em caso de contendas que ocorram no cotidiano da aldeia, bem como conheça ou tenha alguma noção sobre os meandros da burocracia das instituições dos *jurua*.

E, não posso deixar de mencionar, o surgimento de um líder também decorre quando desponta uma nova liderança ou que haja um conflito sem perspectiva de solução. Em ambos os casos é comum que o novo líder saia da aldeia com sua família, também acompanhado de alguns dos membros da comunidade, e forme uma nova aldeia em outra localidade. A despeito, esse modo de resolver as divergências internas é muito comum entre os Tupi e Tupi Guarani, assim como para os Guarani. No próximo capítulo, falarei mais sobre esse assunto com a exposição de alguns exemplos referentes à formação de novas aldeias. De fato, apenas relembrando, no primeiro capítulo

¹⁹⁹ Este é o termo usado pelos indígenas da aldeia Tabaçu Rekó Ypí para se referir ao seu líder. Falarei mais sobre o uso de tal termo no próximo capítulo.

apresentei alguns elementos ilustrativos de práticas muito semelhantes àquelas que os cronistas do Brasil do período quinhentista e seiscentista relataram sobre os grupos Tupi e Guarani.

E acentuo que o papel de cacique não é mais uma exclusividade masculina, isto porque muitas dessas mulheres vêm se inserindo nesse meio através de uma luta que vêm empreendendo ao longo das últimas décadas. Por outro lado, devo enfatizar que elas enfrentam inúmeros desafios no que tange a conciliação da política com outras atividades do cotidiano da aldeia. Todavia, para solucionar esses problemas, as mulheres indígenas criaram uma rede de ajuda mútua que abrange as parentelas femininas mais próximas das *cacicas*. Por exemplo, quando uma *cacica* ou liderança precisa deixar a aldeia para participar de uma reunião ou qualquer evento externo, que solicita sua presença, os filhos menores são deixados aos cuidados da avó, irmãs, tias, sogras e de outras mulheres da aldeia.

Destarte, compreendo que as bases que veio a se organizar o “novo movimento indígena” estão acentadas nesses elementos culturais dos grupos Tupi e Guarani. Porquanto, da mesma forma que a história é ordenada culturalmente de diferentes modos, assim como o seu contrário é válido, quando realizados na prática, tal como ensina Sahlins (1997), pode-se dizer que a política também é ordenada pela cultura. Em suma, os estudos desenvolvidos pela antropologia política demonstram que a política está presente na vida de qualquer povo.

Uma vez feitas estas colocações, que apresentei a minha posição acerca da atual política indígena, revelando que esta não pode ser entendida se destituída de seus elementos culturais e históricos, eu gostaria de chamar atenção para o pouco interesse da academia no que toca a atuação dos movimentos indígenas. De acordo com as colocações de Bicalho (2010), desde a década de 1980, o que se têm são estudos relacionados aos movimentos por habitação, reforma agrária, feminista, gênero, população negra, estudantil e pelos direitos dos homossexuais. Afinal, a partir da redemocratização do país, os movimentos sociais cresceram em número e adquiriram várias características. Talvez isto se deve ao fato de que a maioria dos estudos sobre os movimentos sociais, entre as décadas de 1980 e 1990, priorizaram a noção de classe social em detrimento a noção de etnia.

Dito isto, é indispensável lembrar a atuação dos indígenas antes da instalação da Assembleia Nacional Constituinte, isto em 1986. Segundo Ana B. de Castro Carvalho e Lacerda (2018, p. 52), foram realizadas na Subcomissão dos Negros, Populações

Indígenas, Pessoas Deficientes e Minorias audiências públicas com a presença de diversos representantes indígenas, além de antropólogos e outros seguimentos da sociedade, cuja finalidade era discutir sobre os problemas históricos “[...] como demarcações de terras, preservação de reservas e reconhecimento de direitos, garantias, cultura e tradições desses povos”. E, segundo Danielle Bastos Lopes (2011, p. 88, 89), a UNI montara um grupo de estudo com o intuito de elaborar uma “Proposta de Programa Mínimo de Campanha Pré Constituinte”.

A proposta consistia num texto em forma de capítulo denominado “Programa Mínimo” que deveria servir de base para a inscrição dos direitos indígenas no capítulo constitucional. [...] O texto acabou transformando-se em documento assinado por 29 entidades indígenas, centrais sindicais e associações profissionais e científicas. Dentro do seu arcabouço foram considerados os seguintes pontos: 1) reconhecimento dos direitos territoriais; 2) a demarcação e garantia das terras indígenas; 3) o usufruto exclusivo de suas terras; 4) o reassentamento em condições dignas e justas dos posseiros pobres que se encontravam em terras indígenas e 5) o reconhecimento e respeito às organizações sociais e culturais dos povos indígenas.

No entanto, a proposta não foi enviada pelo presidente José Sarney à Assembleia Nacional Constituinte. Mas o momento de entrega do documento, feito pelos próprios indígenas, significou “[...] os primeiros ensaios de um encontro que posteriormente levaria uma expressiva participação dos indígenas na Assembleia Nacional Constituinte” (LOPES, 2011, p. 89). Conforme a matéria do Jornal Correio Brasiliense, Índios invadem Congresso e entregam propostas, de 23 de abril de 1987, os indígenas,

Enfeitados com penas coloridas, de bermuda ou calça jeans, os caciques de várias nações indígenas, tomaram conta ontem do Congresso para dizer aos constituintes que os índios querem seus direitos reconhecidos na nova Constituição. [...] A entrega do documento foi solene, mas depois do cacique Raoni disse que também queria falar: “Você tem que acreditar palavra minha. Eu tô acreditando palavra sua”. Afirmou para alguns constituintes.²⁰⁰

E, durante a Constituinte, esta mesma autora observa que

²⁰⁰ JORNAL CORREIO BRASILIENSE. Índios invadem o Congresso e entregam proposta. In. *Correio Brasiliense*, Caderno Política, 23 de abril de 1987. Acervo do Senado. Disponível em: https://www2.senado.leg.br/bdsf/bitstream/handle/id/112293/1987_16%20a%2023%20de%20Abril_104.pdf?sequence=3&isAllowed=y. Acessado em 17 de maio de 2021.

O trabalho dos dirigentes da UNI envolvia também a necessidade frequente de costurar políticas entre os grupos étnicos envolvidos, já que tamanha era a diversidade cultural e linguística, assim como os diferentes graus de contato com a sociedade não indígena. Devido a isso, cada ideia, cada proposta era definida e votada em assembleias. As reuniões nesse aspecto significavam mais do que uma organização de propostas encaminhadas, sua importância era devido ao acesso ao diálogo. Os encontros representavam o momento da *oralidade*, aonde chefes indígenas, que em grande parte das culturas tem a função de “fazedor de paz” – traziam consigo o ato do diálogo, da conversa ao pé da fogueira já arraigado em seus costumes ancestrais e ainda atuais (CLASTRES, 1980). Sendo assim, os índios acabavam por passar horas e mais horas a falar e ouvir para compartilhar ideias ou conflitos nas grandes assembleias realizadas pela UNI que discutiam os rumos da Constituinte [...]

De acordo com Lacerda (2008), até aquele momento pouquíssimo indígenas possuíam algum conhecimento sobre as estruturas jurídicas, políticas e administrativas do Estado. Muitos não tinham e nem sabiam nem mesmo o que era um legislativo municipal e menos ainda uma Constituição ou Assembleia Nacional Constituinte. Entretanto, a maioria passava a afirmar uma certeza: “a grande lei dos brancos” está para ser escrita lá em Brasília, e, lutaremos para que pela primeira vez depois de 500 anos, a grande lei seja escrita considerando a vontade dos índios (LOPES, 2011, p. 90).

Não há dúvida que as assembleias e os encontros promovidos antes da Constituinte proporcionaram uma importante experiência aos indígenas brasileiros, sobretudo no que toca a ampliação de seus conhecimentos como agentes políticos. E, além do mais, as considerações do excerto acima mencionado reforçam os meus argumentos concernentes à não ruptura da maneira pela qual os indígenas fazem política.

Assim, o movimento indígena, com apoio do indigenismo civil, conseguiu, após muito trabalho na Constituinte²⁰¹, concretizar suas demandas com a promulgação da Constituição Federal de 1988, especialmente com a inserção do Capítulo VIII, que trata sobre os direitos dos povos indígenas. Lembrando também que, neste mesmo Capítulo da Constituição, o Artigo 231, explicita que

²⁰¹ Segundo Carneiro da Cunha (2018, p. 439), importantes jornais de várias capitais “[...] estamparam em extensas matérias de capa, seguidamente, durante muitos dias, o que hoje chamaria de *fake news*. Alegavam uma conspiração internacional para impedir a lavra de minérios no Brasil ao resguardar as terras indígenas da exploração minerária e citavam a perspectiva de haver cassiterita em terras Yanomami, em Roraima. Acusavam especificamente o CIMI e as organizações que defendiam os índios de serem agentes dessa conspiração. [...] Jornalistas de periódicos como O Estado de São Paulo, o Correio Brasiliense, A Crítica, de Manaus, O Globo, no Rio, e um jornal de Recife participaram dessa vergonhosa campanha”.

São reconhecidos aos índios sua organização social, costumes, línguas, crenças e tradições, e os direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam, competindo à União demarcá-las, proteger e fazer respeitar todos os seus bens.

Ainda nesse mesmo artigo, em seu §1º, considera que as terras indígenas são:

[...] terras por eles habitadas em caráter permanente, as utilizadas para suas atividades produtivas, as imprescindíveis à preservação dos recursos ambientais necessários a seu bem-estar e as necessárias a reprodução física e cultural, segundo os seus usos, costumes e tradições.²⁰²



Fig. 19: Indígenas durante a Assembleia Nacional Constituinte. **Fonte:** Instituto Socioambiental.

Nas palavras de Daniel Munduruku (2012, p.36), a Constituição Federal de 1988 “[...] pôs fim a uma abordagem eurocêntrica da temática dos povos indígenas [...] caracterizada pela concepção de que se trata de culturas inferiores, que desapareceriam em contato com a suposta superioridade da sociedade civil de matriz europeia”. E Deborah Duprat (2006) comenta que nova Carta Magna brasileira reconfigura a noção de indivíduo ao recuperar, para o direito, os espaços de pertencimento. A autora também

²⁰² BRASIL. Constituição da República Federativa do Brasil de 1988. Capítulo VIII: Dos Índios. Disponível em: <https://www2.camara.leg.br/legin/fed/consti/1988/constituicao-1988-5-outubro-1988-322142-publicacaooriginal-1-pl.html>. Acessado em: 05 jan. 2020.

observa que o novo texto constitucional concebe as terras indígenas como espaços indispensáveis às identidades desses povos, tornando indissociáveis as noções de etnia, cultura e território.

Nesse sentido, ao decidirem se mobilizar politicamente, os indígenas passaram a compor mecanismos de representação, estabelecendo alianças e levando seus pleitos à opinião pública (PACHECO DE OLIVEIRA, 2016). Desse modo,

Somente com a constituição de um sistema de pressões poderia levar o Estado a agir, identificando e demarcando terras indígenas, melhorando o sistema de assistência ou resolvendo problemas administrativos deixados no limbo por muitos anos (PACHECO DE OLIVEIRA, 2016, p. 275).

Consequentemente, isso teve reflexos no reconhecimento de suas identidades, na defesa e garantia da posse de suas terras e nas transformações vistas nas políticas públicas de educação e saúde, bem como na possibilidade de haver relações interétnicas menos assimétricas. Se, em outro momento, os indígenas foram forçados – seja por pressões políticas, econômicas e religiosas, que os levaram a estigmatizar seus costumes tradicionais e ao espólio de suas terras – a esconder ou negar suas identidades como estratégia de sobrevivência²⁰³, o que se tem hoje é a revitalização e reivindicação de suas identidades e tradições.

E Stephen G. Baines (2008) afirma que a promulgação da Constituição de 1988 possibilitou um processo de reconfiguração étnica e de ativismo indígena do Brasil. E este autor ainda lembra que a Magna Carta, diferentemente das Constituições anteriores, abandona a perspectiva assimilacionista, que entendia o índio como uma categoria transitória e destinada a desaparecer, e reconhece seus direitos às terras na qualidade de “povos originários”.

Com essa mudança de paradigma, a política indigenista brasileira também passou por transformações. Pois, sob a nova Constituição, a FUNAI – que, até a década de 1980, mantinha uma política de assimilação e integração dos povos indígenas – passaria

²⁰³ Este é o caso do fenômeno social conhecido como “caboclisto” que, em sua relação de identidade com o “civilizado” constitui a ideologia de um momento de contato entre índios e regionais. Deste modo, eles amenizavam as agruras do preconceito e da discriminação (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1972, 1976).

a reconhecer “[...] a pluralidade étnica como direito e estabelece relações protetoras e promotoras de direitos entre o Estado e as comunidades indígenas brasileiras”.²⁰⁴

Mas, apesar dos avanços que trouxe a Constituição de 1988, o conjunto de leis que regem a política indigenista do Brasil ainda carrega alguns paradoxos. Isto porque ainda vigora o anacrônico Estatuto do Índio, cujos principais conceitos são a “tutela”, “perda cultural”, “assimilação” e a “incapacidade” jurídico-administrativa dos indígenas.²⁰⁵ Vale realçar que, há quase 30 anos, se discute na Câmara dos Deputados o Projeto de Lei n. 2.057/1991, conhecido como Estatuto das Sociedades Indígenas, que visa substituir o Estatuto do Índio, pois, diferentemente deste, aborda a autodeterminação jurídica e política das sociedades indígenas, os direitos ancestrais à terra e à diferença cultural, a auto identificação e gestão comunitária de patrimônio cultural e ambiental.²⁰⁶ Além disso, a FUNAI reconhece que

[...] a demora na regulamentação do texto constitucional e na efetivação das imprescindíveis mudanças não permitiu o cumprimento do prazo supracitado [de cinco anos para demarcação das terras indígenas], mas continua permitindo e facilitando a permanência da antiga política e, em muitos casos, da visão do início do século XX. Em seus mais de 40 anos, a FUNAI foi objeto de diversas iniciativas de reforma administrativa que foram limitadas pela falta de estabilidade institucional e pela insuficiente decisão política de promover as mudanças necessárias em atenção aos preceitos da Constituição e da base legal vigente.²⁰⁷

E Baines (2008) destaca que, logo após a consolidação do chamado novo movimento indígena, isto no decorrer das décadas de 70, 80 e 90 do século passado, somado aos novos direitos reconhecidos pela Constituição de 1988, abriu-se a possibilidade de existir novas relações interétnicas menos assimétricas do que aquelas que ocorriam no passado. Mas Cardoso de Oliveira (2000) aponta para as dificuldades

²⁰⁴Fundação Nacional do Índio. Política indigenista. Disponível em: <http://www.funai.gov.br/index.php/nossas-acoess/politica-indigenista?start=2#>. Acessado em 02 de dez de 2019.

²⁰⁵ BRASIL. Presidência da República. Casa Civil. Subchefia para Assuntos Jurídicos. Lei Nº 6.001, de 19 de dezembro de 1973. Dispõe sobre o Estatuto do Índio. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Leis/L6001.htm. Acessado em: 14 de março de 2018.

²⁰⁶ BRASIL. Câmara dos Deputados. Projeto de Leis e Outras Proposições. PL 2057/1991: dispõe sobre o Estatuto das Sociedades Indígenas. Disponível em: <https://www.camara.leg.br/proposicoesWeb/fichadetramitacao?idProposicao=17569>. Acessado em 14 de março de 2018.

²⁰⁷Fundação Nacional do Índio. Política indigenista. Disponível em: <http://www.funai.gov.br/index.php/nossas-acoess/politica-indigenista?start=2#>. Acessado em 02 de dez de 2019.

de se criar condições para um diálogo interétnico, afinal, tal diálogo está comprometido pelas regras do discurso hegemônico institucionalizado.

E ainda existe um descompasso entre a lei e a prática política. Afinal, o Estado brasileiro reconhece os direitos dos povos indígenas, mas pouco faz quando tem que colocá-los em prática, especialmente no direito à terra. Por exemplo, não foram cumpridos os prazos estabelecidos pela Constituição Federal – 5 de outubro de 1993 – para a conclusão de todos os processos de demarcação das terras indígenas. Pois, de acordo com o levantamento feito pelo Instituto Socioambiental, que poder ser visto no quadro que segue abaixo, as demarcações das terras indígenas que seguiram nos governos pós-redemocratização estão assim dispostas:

Quadro 5: Demarcações das Terras Indígenas no Brasil (1985-2019)

Presidentes - Período	TIs Declaradas		TIs Homologadas	
	Nº	Extensão (Ha)	Nº	Extensão (Ha)
Bolsonaro (jan 2019-atual)	0	0	0	0
Temer (mai de 2016-abr 2019)	3	3. 397. 569	1	19. 216
Dilma (jan 2015-mai 2016)	15	932. 665	10	1.243.549
Dilma (jan 2011-dez 2014)	11	1.906. 007	11	2.025.406
Lula (jan 2007-dez 2010)	51	3.008. 845	21	7. 726.053
Lula (jan 2003-dez 2006)	30	10.282. 816	66	11. 059.713
FHC (jan 1999-dez 2002)	60	9. 033. 678	31	9.699.936
FHC (jan 1999- dez 1999)	58	26.992.172	114	31. 526.966
Itamar Franco (out 92-dez 94)	39	7. 241. 711	16	5. 432.437
Collor (mar 90-set 92)	58	25.794.263	112	26. 405.219
Sarney (abr 1985-mar 90)	39	9.786. 170	67	14. 370.486

Fonte: Instituto Socioambiental. Situação das Terras Indígenas. Disponível em: https://pib.socioambiental.org/pt/Situa%C3%A7%C3%A3o_jur%C3%ADdica_das_TIs_no_Brasil_ hoje# Situa.C3.A7.C3.A3o_das_TIs_no_Brasil Acessado em: 20 fev. 2020.

Enão poderia deixar de acentuar que, apesar das dificuldades que alerta Cardoso de Oliveira (2000), se deve ter sempre em mente a criatividade das pessoas que fazem parte do movimento indígena e daquelas que compõem as associações indigenistas.

Isso posto, eis que surge uma questão: como explicar esses desrespeitos aos direitos indígenas sob uma Constituição que é conhecida como “Constituição Cidadã”? Certamente, a resposta para esta questão reside na formação da cidadania no Brasil.

Como destaca José Murilo de Carvalho (2008), no Brasil, com seus cinco séculos de história – dentre os quais mais da metade vigorou a escravidão da população negra e indígena, somado o cerceamento dos direitos das mulheres e homens durante duas ditaduras –, a cidadania sempre foi incompleta.

Aliás, o oposto disso, a cidadania plena, que reúne a liberdade, participação e igualdade para todos, embora seja “[...] um ideal desenvolvido no Ocidente e talvez inatingível”, serve de “[...] parâmetro para o julgamento da qualidade da cidadania em cada país e em cada momento histórico” (CARVALHO, 2008, p. 9).

E, somado a isso, a confusão que há entre o que é de ordem pública e privada, que deságua nos privilégios de um pequeno segmento da sociedade, restringe e coloca em risco a ampliação da cidadania no Brasil. Assim, o que se tem é uma dificuldade em reconhecer os direitos dos povos indígenas, especialmente o que tange ao reconhecimento de suas identidades étnicas.

Nesse caso, ao desconsiderar a identidade de indígenas, o Estado procura aquilo que Barth (2005) chama de “três processo contrários a variação”: o controle, silenciamento e apagamento das experiências. A propósito, o processo de construção dos Estados nacionais americanos no século XIX tinha, dentre suas prerrogativas, o combate à diversidade étnica que caracterizavam suas populações. Assim, o paradigma seguido pelo Estado brasileiro, como também ocorreu em outros países latino-americanos, era adotar uma narrativa homogeneizadora que atribuísse à nação a ideia em torno de um povo com língua e cultura comum.

Consequentemente, quando o ator não tem sucesso na apresentação da própria identidade, ele está sujeito não apenas ao tratamento com *desconsideração*, mas, sobretudo, ao desrespeito de seus direitos básicos de cidadania” (CARDOSO DE OLIVEIRA, L. R. 2011). A história, portanto, demonstra a dificuldade brasileira em universalizar e reconhecer os direitos básicos dos povos indígenas.

Dessa forma, o respeito e reconhecimento dos direitos indígenas requer alterações não apenas no campo do comportamento, mas no das atitudes, e que não pode ser implementado por decreto ou a partir de iniciativas exclusivamente legislativas (CARDOSO DE OLIVEIRA, L. R., 2011).

Mas, para fechar esta seção, gostaria de salientar que a referência acerca da situação legal dos povos indígenas após 1988, pós-redemocratização, apenas serve como ilustração sobre os desdobramentos da luta dos movimentos organizados por indígenas e ativistas indigenistas. Portanto, para efeitos cronológicos do presente

estudo, ainda falta tratar sobre as relações entre os indígenas do litoral paulista e a FUNAI entre as décadas de 1970 e 1980. Assim, a próxima seção tratará sobre alguns episódios que denotam as relações entre indígenas e agentes da instituição indigenista em foco.

Os indígenas e a FUNAI no litoral paulista

Entre as décadas de 1970 e 1980, os jornais, sejam de abrangência nacional como também aqueles de circulação regional, estampavam suas opiniões acerca da situação dos indígenas no litoral paulista e Vale do Ribeira. O jornal *O Estado de São Paulo*, em 1972, constatava que os Guarani da região costeira de São Paulo “[...] até hoje continuam resistindo a todo custo às influências da sociedade dita civilizada. Todos eles continuam índios e as tentativas de integração só tiveram como resultado a marginalização, a desagregação, a miséria e a morte pela fome e doenças”.²⁰⁸ Enquanto a *Folha de São Vicente*, em matéria de 2 de dezembro de 1978, sob o título “Posseiros não serão expulsos de Peruíbe”, descreve a grilagem de terras e a ação de grupos armados que procuravam expulsar os posseiros, sendo muitos destes últimos descendem

[...] dos tupi-guaranis. Seus terrenos são de Patrimônio da União, embora componentes do espólio de Leão Benedito de Araújo Novaes, mais especificamente seu genro, Eduardo Monteiro da Silva, vereador do Município [Peruíbe], que inclusive reclama propriedade destas terras.²⁰⁹

Em ambos os fragmentos de texto, existem os seguintes pontos que eu gostaria de levar em consideração:

- ❖ A constatação de que os indígenas da costa litorânea mantinham suas identidades étnicas;
- ❖ Que as políticas indigenistas de integração à sociedade nacional resultaram aos indígenas à marginalização, desagregação, miséria, fome e doenças;

²⁰⁸ ARMAZÉM DA MEMÓRIA, *O Estado de São Paulo*, 7 de novembro de 1972, p. 12.

²⁰⁹ *Folha de São Vicente*, 1978, APESP, p. 3

- ❖ O uso do termo “tupi-guarani”, em referência que a matéria faz acerca da descendência daqueles chamados “posseiros”, bem como à demanda do espólio de Leão Benedito de Araújo Novaes.

Mas, como se verá ao longo desta seção, os jornais desse período compartilhavam praticamente as mesmas opiniões, excetos em alguns aspectos, em relação às condições de vida dos indígenas na costa litorânea e áreas adjacentes do estado de São Paulo.

Como primeiro ponto a ser posto em discussão, eu gostaria de tecer alguns comentários sobre o caso do espólio de Leão Benedito de Araújo Novaes. No ano de 1973, o Serviço do Patrimônio da União do Estado de São Paulo (SPU-SP), em atenção ao requerimento de Mário Rossi, então vereador de Peruíbe, esclarecia que as terras pertencentes à União no mencionado município – neste caso, aquelas onde se implantou o aldeamento São João Batista de Peruíbe –, foram adquiridas de maneira ilegal pelo médico Leão Benedito de Araújo Novaes. Pois, segundo o que consta no documento, o título apresentado pelo médico “[...] filiando-se ao registro Paroquial de 1856, feito pelo Fabriqueiro do Convento, não tem valor legal e nem jurídico”.²¹⁰

Tal afirmação embasa-se na decisão do Tribunal Federal de Recursos (Apelação nº 10.02, de 19/09/1958) e na do Supremo Tribunal Federal (Recurso Extraordinário nº 52.255), que não reconheciam o domínio da Mitra Diocesana de Santos, uma vez que essas terras foram incorporadas ao patrimônio da Coroa de Portugal em 1754, quando a Companhia de Jesus fora expulsa do Brasil. No referido documento, pode-se ainda ler que a Carta Régia de 21/07/1759, bem como o Alvará de 03/09/1761, incorporavam e lançavam nos livros dos Próprios do Patrimônio Público da Coroa Real (Coleção Delgado de 1759/1762, p. 771) todos os bens dos jesuítas ao Estado lusitano. E, mais adiante, o dossiê ainda constata que, “[...] nem no advento da República ou o Código Civil atual vieram alterar essa natureza dos bens do Domínio da Coroa”.²¹¹

As terras do antigo aldeamento São João Batista de Peruíbe ainda suscitavam a ação de terceiros. O Serviço Nacional de Informação (SNI), agência de São Paulo, informava que, em 1975, havia mais de 19 processos cíveis referentes à questão de terras no município de Peruíbe.²¹² Destes processos há o caso da Mineradora ABEL S.

²¹⁰ Arquivo do Ministério da Justiça. Expulsão de posseiros no Litoral Sul. Fundo Serviço Nacional de Informação, agência de São Paulo, Informação Nº 4486, 30 de agosto de 1975, p. 223.

²¹¹ Idem.

²¹² Ibidem.

A. que, de acordo com requerimento encaminhado em 1977 pelo então prefeito de Peruíbe, Benedito Marcondes Sodré, ao Departamento Nacional de Produção Mineral (DNPM), ocupava 30% das terras do mencionado município. E mais adiante, o mesmo documento revela que tal mineradora atuava nas terras reclamadas pelo médico Leão Benedito de Araújo Novaes.²¹³

E, de acordo com esse mesmo documento, a citada Mineradora atendia as seguintes empresas: COSIPA (Companhia Siderúrgica Paulista), Weaton do Brasil, Fiat, Fábrica de Aço Paulista, Crysler Corporation do Brasil, SOFUNGE, Ford do Brasil S. A., Voity S. A. Máquinas, COFAP – Cia Fab. de Peças, General Motors do Brasil, Nadir Figueiredo, Fundação Rosani Ltda, Edem S.A. Fund. Ind. de Aços Especiais, Funcar S. A. Fund. Ind. Com., Aço Villares.²¹⁴

Ao observar esta lista das empresas atendidas pela mineradora é crível de nota que estas representavam a cadeia produtiva da indústria nacional, que ia desde aquelas direcionadas à indústria de transformação, como também de bens de produção e de consumo. Nesse sentido, para entender a questão das terras indígenas na região costeira paulista, bem como em suas adjacências, é importante que se tenha em mente a interconexão entre os atores não-indígenas envolvidos. Pois, de um lado, os interesses de grileiros e imobiliárias em obter o controle daquelas terras e, na outra ponta, o empresariado local do setor de mineração interessado em atender as demandas da indústria brasileira daquela época.

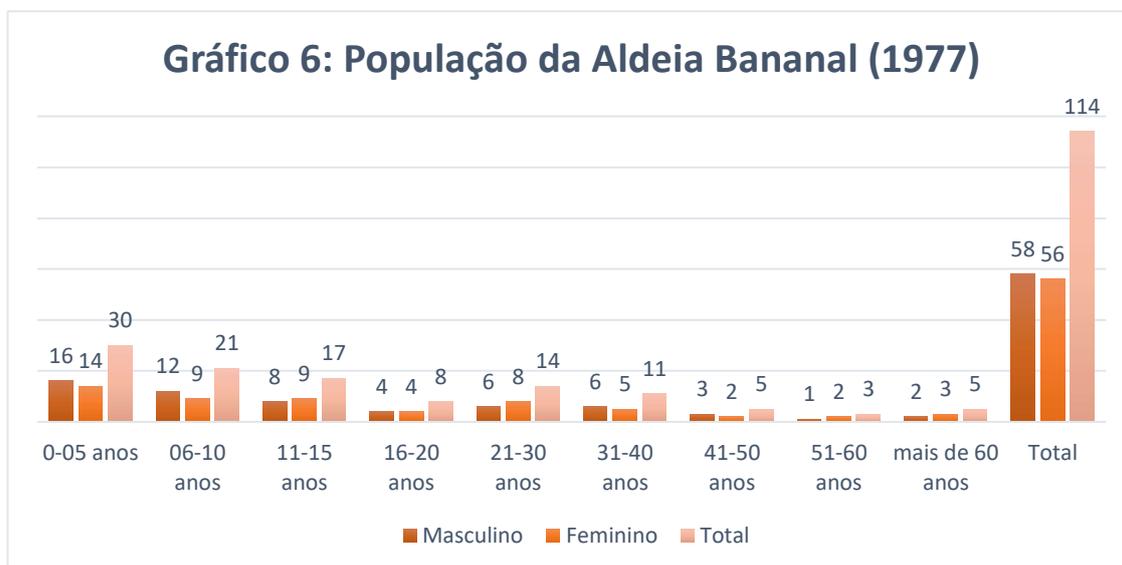
Mas esse assunto não se esgota com a decisão dos tribunais sobre as terras do antigo aldeamento São João Batista de Peruíbe pretendidas por Leão Benedito de Araújo Novaes. Como demonstrarei mais adiante, a questão que envolve as terras desse antigo aldeamento voltará para o centro do debate quando os indígenas da TI Piaçaguera passaram, isto no começo do século XXI, a reivindicar a identificação e demarcação daquelas terras.

O outro ponto em destaque, que tratam os referidos jornais, é a atenção que se expedia aos indígenas através do único posto indígena em atividade na região, ou seja, o PI de Peruíbe, uma vez que, “[...] dos postos do Litoral, no entanto, somente o de

²¹³Arquivo do Ministério da Justiça. Problemas de terras em Peruíbe/SP. Informação N° 117/77/ASI/DPNM. Fundo: Assessoria de Segurança de Informações do Departamento Nacional de Produção Mineral, 1977.

²¹⁴Idem.

Peruíbe foi assumido pela FUNAI, ficando o de Itariri (PI Governador Carvalho Pinto) abandonado”.²¹⁵



Fonte: Museu do Índio (Acervo da FUNAI). (Gráfico 6)

De acordo com Mauro Cherobim (1986), com o fim do PI de Itariri em 1972, a FUNAI reativa, nesse mesmo ano, o PI de Perúibe, cujo intencionalidade ainda era concentrar a assistência aos indígenas em um único espaço e se esperava que os índios do Itariri fossem para o Bananal. Para isso, os chefes de posto procuraram desenvolver projetos que visavam o desenvolvimento da comunidade indígena e que assim evitaria a circulação de índios pelas cidades. Ainda, segundo o autor,

Haveria no aldeamento uma espécie de cooperativa que, supervisionada pela chefia do Posto, se encarregaria da revenda dos produtos artesanais. Os índios, em contrapartida, receberiam o resultado do seu trabalho em dinheiro e/ou gêneros alimentícios. [...] Para o funcionamento do Posto, foram construídas a casa do encarregado (também sede do Posto), uma enfermaria, um barracão de madeira para a “cooperativa” – e trinta e sete casas de madeira para as famílias indígenas (CHEROBIM, 1986, p. 68-69).

Cherobim (1986, p. 73) também comenta que, apesar do posto, as terras do Bananal eram constantemente invadidas por posseiros.

²¹⁵ Ministério da Justiça. Memorando Nº 50/79-ASI-FUNAI: Documento sobre a interferência da ANAÍ/CIMI. Acervo da FUNAI, 1979.

A reserva sobre problemas de invasão de posseiros, anteriores à reinstalação do Posto, fato insistentemente denunciado pelos Guarani. A chegada do Posto em nada adiantou; a Polícia Federal foi acionada para resolver o problema do mais renitente, conhecido como “espanhol” [é provável o autor se refere ao caso de Avelino Segura que mencionei anteriormente], ainda sem resolução na última viagem a reserva. A latitude desse posseiro configura “grilagem”, pois várias vezes tentou expulsar os índios da própria reserva.

Além disso, se o jornal *O Estado de São Paulo* considerava que os indígenas do litoral de São Paulo resistiam ao processo de integração à sociedade nacional, enfatizando os seus aspectos negativa para essa população, um funcionário da FUNAI atribuía tal fracasso as péssimas condições de trabalho e o ambiente pelo qual foi instalado o PI de Peruíbe. Em declaração ao periódico *A Crítica*, de 8 agosto de 1979, o titular da 12ª Delegacia da FUNAI²¹⁶, cuja sede era em Bauru-SP, chamado Álvaro Villas Boas, declarava que esse Posto Indígena era um problema devido “[...] às próprias condições da área, constituída em grande parte de alagadiços [...]”.²¹⁷ Afora que este mesmo funcionário comentava que os indígenas de Peruíbe

[...] estiveram abandonados quase meio século e, atualmente, grande parte da população da reserva é formada por mestiços de terceira e até de quarta geração [...] que se intitulam índios, mas não falam o guarani e vivem perambulando por São Paulo, Itanhaém e outras cidades, vendendo artesanato.²¹⁸

Ainda sobre as condições e as atividades desse posto indígena, um artigo que saiu pelo mesmo jornal, desta vez em 23 de janeiro de 1979, sob o título *No Litoral Norte, índios perdem identidade cultural*, conta que uma família de indígenas deixara a aldeia Bananal em decorrência das péssimas condições oferecidas pelo posto indígena e, por conseguinte, estabelecera-se nas terras de São Sebastião, no Litoral Norte de São Paulo. De acordo com este texto,

[...] os índios queixam-se de muitos problemas como a falta de escolas para suas crianças, ausência de assistência médica e falta de

²¹⁶ A 12ª Delegacia Regional da FUNAI foi criada em 1977, tinha sob sua responsabilidade os seguintes postos indígenas: Araribá (SP), Vanuíre (SP), Icatu (SP), Ivaí (PR), Apucarana (PR), Laranjinha (PR), Barão de Antonina (PR), Faxinal (PR), Peruíbe (SP), Pinhalzinho (PR), São Jerônimo (PR), Queimadas (PR) (FUNAI, 1984).

²¹⁷ ARMAZÉM DA MEMÓRIA. *A Crítica*, 1979, n. p.

²¹⁸ *Idem*

ferramentas para o manejo da roça. A única forma de sobrevivência por eles encontrada é a venda de seu artesanato.²¹⁹

Nota-se nessa matéria a visão de que os não-indígenas faziam sobre os ameríndios do litoral paulista: “Não se identificam mais com seu deus Tupã nem como o cristianismo que lhes foi ensinado. Não são brancos, não são índios, são algumas pessoas tentando sobreviver com a venda de cestas, flechas e outros tipos de artesanatos”.²²⁰ Lembrando que Samuel Bento dos Santos, mais conhecido pela alcunha Jijokó, juntamente com sua família e mais duas outras, deixaram a aldeia Bananal e se estabeleceram nas terras onde formariam a aldeia do Rio Silveira. E, de acordo com o trabalho etnográfico de Marivaldo Aparecido de Carvalho (2006), o *txeramôe* Jijokó foi a liderança (espiritual e secular) que ativamente lutou pela demarcação daquelas terras. E Valéria Macedo (2009) observa em seu trabalho etnográfico que outras famílias provenientes das aldeias de Piaçaguera e Itariri, além da de Jijokó, também se estabeleceram na aldeia do Rio Silveira. Cherobim (1986), por seu turno, afirma que o Silveira também foi formado por famílias provenientes do Rio Branco, liderados pelo Capitão Pedro, do “Rio Grande”.

Conforme a presente matéria jornalística, estes indígenas “[...] chegaram àquela região, há vinte anos, trazidos pelo então coronel da Polícia Militar Homero Santos, que queria configurar por meio deles, uma posse na região”.²²¹ Consequentemente, isto lembra os apontamentos feitos por Gilberto Azanha e Maria Inês Ladeira (1992, p.7) sobre o supracitado caso, que afirmavam que muitas famílias indígenas não encontravam dificuldades em estabelecer suas aldeias junto a Serra do Mar do litoral paulista, e especuladores se dispunham a protegê-los, aparentemente, “[...] em troca de serem reconhecidos como senhores das terras ocupadas por eles”. Macedo (2009), por sua vez, observa que, desde a identificação daquelas terras, a população de Ribeirão Silveira elevou dez vezes, ou seja, de 30 para 300 indivíduos.

Enquanto isso, os indígenas que continuaram a residir na aldeia Bananal, juntamente com outros indivíduos não-indígenas, procuravam meios para se defenderem da violência e do esbulho de suas terras. No acervo do Departamento Estadual de Ordem Política e Social (DEOPS), que hoje está sob os cuidados do Arquivo Público do Estado de São Paulo (APESP), há, além de outros documentos, um

²¹⁹ _____ . O Estado de São Paulo, 1979, n. p.

²²⁰ Idem.

²²¹ Idem.

prontuário pelo qual demonstra que os agentes desse órgão de repressão vigiavam as ações de uma associação de posseiros, a Sociedade de Melhoramentos e Benefícios da Zona Rural de Peruíbe. Nesse documento há um recorte de jornal, A Tribuna de Santos, de 16 de fevereiro de 1980, em que se pode ler que os posseiros na região de Peruíbe, reunidos na citada associação, exigiam que o Bispo de Santos, Dom David Picão²²², apoiasse a luta daqueles pela posse das terras que estavam ameaçadas pela ação de grileiros e jagunços. Dentre esses chamados “posseiros”, os jornalistas de tal matéria citam João Gomes²²³, também conhecido como “João Índio”, como o representante de uma aldeia indígena, provavelmente a aldeia Bananal, que vem sendo preterida pelos grileiros.²²⁴

A *Folha de Goiás*, de 31 de maio de 1981, traz uma entrevista em que Ivan Zononi Hausen, assessor-chefe do Presidente da FUNAI, afirma que os povos indígenas do Brasil estão em franca extinção. Pois, como exemplo, este funcionário cita os indígenas do Litoral de São Paulo. De acordo com suas palavras:

[...] vivem na miséria, degenerados pelo alcoolismo e pelas doenças [...] não têm mais tradição ou alegria. Só o que os reúne são os ‘bailinhos’ nas noites de sábado, as peladas quase todos as tardes, os radinhos de pilha e a televisão a bateria. Costumes impostos pelos brancos.²²⁵

Nessa matéria, os indígenas do PI de Peruíbe, após a morte de uma índia por falta de atendimento médico, sendo esta envenenada pela poluição das águas do rio Quatimirim, muitas famílias decidiram abandonar aquelas terras e se instalaram na serra de Ubatuba, Litoral Norte de São Paulo, em Prumirim. Conseqüentemente, as famílias ameríndias que saíram do Bananal passaram a recusar a assistência da FUNAI. Sobre tal atitude, o jornal ilustra o sentimento desses indígenas com a posição do então cacique Nhanderu Bexá que, ao recusar a ajuda do órgão indigenista, o qual afirmava que a “[...]”

²²² De acordo com a mesma matéria, o bispo de Registro, Dom Aparecido José, membros da Igreja da Assembleia de Deus da região, vereadores do MDB, do sindicato dos trabalhadores rurais e da Comissão Justiça e Paz da Arquidiocese de São Paulo.

²²³ João Gomes é primo da *txedjaray* Dora e parente dos demais indígenas que tive contato quando estive em campo. Segundo a *txedjaray* Dora, João Gomes é filho de Isabel Samuel dos Santos e de Armando, sendo sua mãe irmã de André Samuel dos Santos, pai de Dora.

²²⁴ ARQUIVO PÚBLICO DO ESTADO DE SÃO PAULO. Posseiros apelam a D. David. A Tribuna de Santos, 16 de fevereiro de 1980. In. Departamento de Ordem Política e Social. Prontuário Nº 11057: Sociedade de Melhoramentos e Beneficência dos Rurais de Peruíbe, 1980.

²²⁵ ARMAZÉM DA MEMÓRIA, Folha de Goiás, 31 de maio de 1981, n. p.

FUNAI é coisa de branco, não pode funcionar direito para os índios”.²²⁶ Enquanto isso continua precária as condições de vida daqueles que permaneceram em Peruíbe.

O então cacique da aldeia Bananal, Bento Samuel dos Santos, pai de Jijokó, falava a respeito das condições de vida seus parentes. Segundo a matéria jornalística, o cacique alega que a FUNAI não cumpria com suas obrigações de instalar luz elétrica e água encanada. A liderança indígena ainda assegurava que “Índio vai trabalhar com fome, ganha um quilo de mistura que não dá para nada, usa sapato gasto e roupa velha dos que ajudam o índio sem dinheiro e comida.” E mais adiante, ele também afirmava que “[...] tudo o que a FUNAI fala é mentira, os funcionários mentirosos só querem ganhar dinheiro à custa do índio.” O cacique Bento Samuel acusava os servidores do sumiço do dinheiro que conseguiram com a venda de três colheitas da banana que os indígenas cultivavam na aldeia Bananal.²²⁷

Em verdade, essas reclamações não se resumiam apenas ao PI de Peruíbe, uma vez que os indígenas também se queixavam de outros postos, como o de Araribá-SP e o Mangueirinha-PR, onde eram obrigados “[...] pelos chefes de Posto a trabalhar sem nunca verem o dinheiro”.²²⁸ Lembrando que a insistência da FUNAI – e antes o SPI – em confinar os indígenas em um único espaço, neste caso a aldeia Bananal, vai contra a *práxis* ameríndia, que é determinada pela mobilidade, pelas suas políticas internas.

E outro elemento revelador é o fato de que o conceito de aculturação ainda pautava a política indigenista da FUNAI. Na Ata da 13ª Reunião do Grupo de Trabalho (GT) N° 88.118/83, da FUNAI, realizada em dezembro de 1986, além de outros assuntos tratados, como as demarcações das terras indígenas no estado de São Paulo, sobretudo aquelas localizadas no litoral e Vale do Ribeira, tem-se uma discussão a qual reproduzo a seguir: “O senhor representante do MIRAD [Ministério da Reforma e Desenvolvimento Agrário] destacou a história dos Guarani paulistas e sua resistência cultural e à aculturação.” Mais adiante, o representante da Conselho de Segurança Nacional (CSN)²²⁹ alegava

[...] não haver uma tentativa de aculturação forçada quanto a grupos indígenas e considerou que a mesma devia desenvolver-se de maneira

²²⁶ Idem.

²²⁷ Idem.

²²⁸ MINISTÉRIO DA JUSTIÇA. Relatório relativo à Instrução técnica Executiva N° 003/DGPI de 4 de março de 1983. Fundo da Fundação Nacional do Índio.

²²⁹ BRASIL. ARQUIVO NACIONAL, 1986, p. 4-5.

paulatina, gradual, e que, no caso dos Guarani, supunha que tal aculturação viria, mais dia, menos dia.²³⁰

Para isso, o representante da CSN cogitava criar colônias agrícolas com o propósito de “[...] facilitar o processo de aculturação”. Consequentemente, o emissário do MIRAD afirmava que, para levar o processo de aculturação dos Guarani seria preciso que os governos federal, estadual e municipal devessem atuar juntos para que estes indígenas fossem integrados à sociedade nacional por meio da aculturação. Mais adiante, os membros de tal reunião cogitavam a possibilidade de transformar todas as terras indígenas em São Paulo em colônias agrícolas.²³¹

Com tais fontes documentais, além de evidenciarem as condições de vida dos indígenas no Litoral de São Paulo, bem como indicarem a relação destes com a FUNAI e a visão dos não-indígenas sobre aqueles, também sinalizam a formação de outras aldeias ao longo da região litorânea paulista, cujo ponto de partida é a aldeia Bananal. Ademais, esta conjuntura se caracteriza conforme os dois pontos que Ladeira (2007) levanta: 1) o poder público negava quaisquer direitos sobre as terras que ocupavam os indígenas, isto porque eram vistos como nômades ou errantes, remanescentes de aldeias em extinção e que “não lutavam” por terra; 2) eram vistos como “aculturados”, como isso se afirmava que estavam integrados à sociedade nacional.

Diante dessas condições na aldeia Bananal, juntamente com o precário atendimento oferecido pelo Estado, através de sua instituição indigenista, algumas famílias indígenas optaram em deixar aquela aldeia e passaram a retomar os espaços que, há muito tempo, eram por eles conhecidos e frequentados em distintos lugares na costa oceânica e na região do Vale do Ribeira do estado de São Paulo. Consequentemente, essas famílias fundariam outras aldeias. Este é o caso das seguintes aldeias:

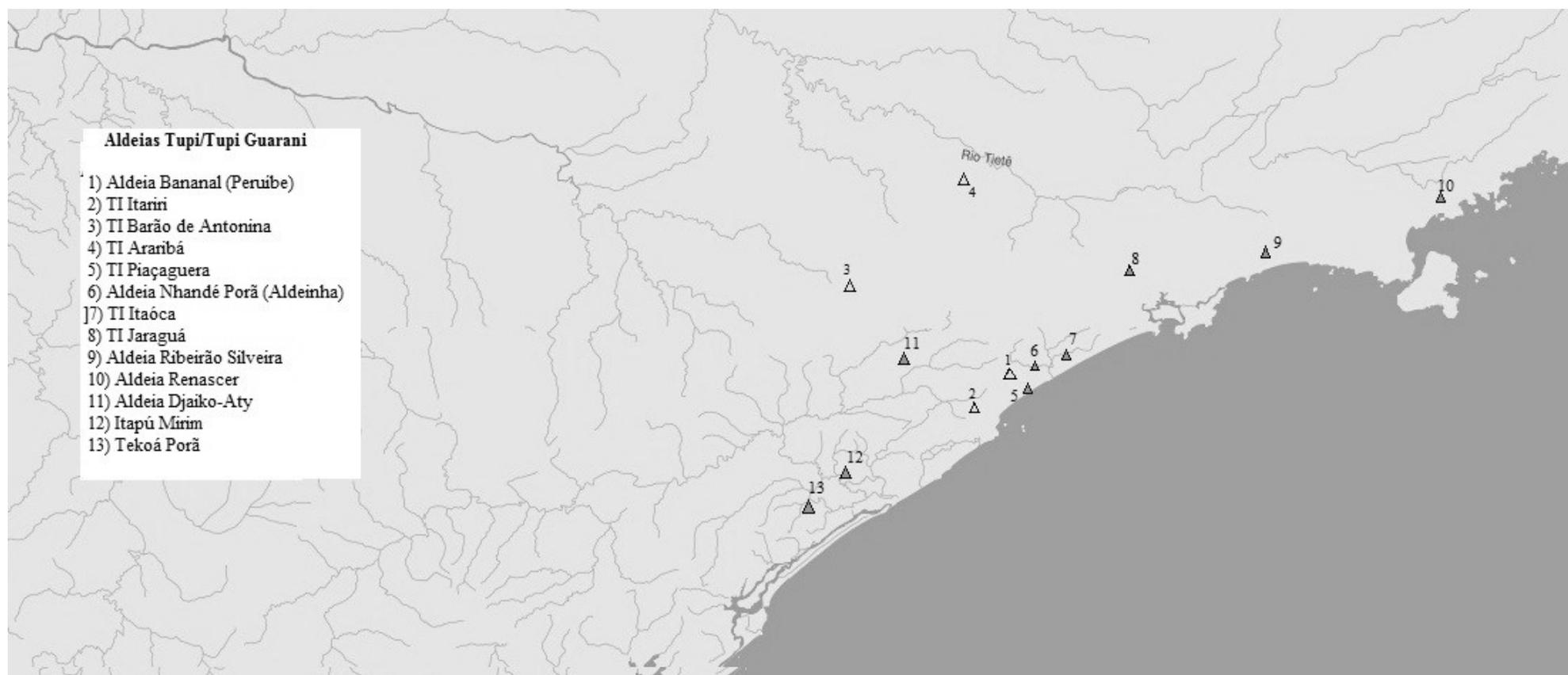
²³⁰ Idem.

²³¹ Idem.

Quadro 6: Aldeias Tupi e Tupi Guarani no Estado de São Paulo

Nome	Quantidade de Aldeias	Localização	Dimensão Territorial	Situação Fundiária
Bananal (Peruíbe)	1	Peruíbe	480 ha	Homologada Decreto s/n 17/05/1994
TI Araribá	4	Avaí	2 mil ha	Homologada Decreto nº 308/1991
TI Itariri	2	Itariri	1.212 ha	Homologada Decreto nº 94.225/1987
Ribeirão Silveira	1	São Sebastião/Bertioga/ Salesópolis	9 mil ha	Declarada/ Portaria do MJ Nº 1.236/2008
Renascer	1	Ubatuba	A identificar	Em identificação Portaria nº 1.438/2010
TI Jaraguá	4	São Paulo- Capital/Osasco	2 ha	Homologada Decreto nº 94.221/1987
Nhandé Porã (Aldeinha)	1	Itanhaém	A identificar	Sem providências
TI Itaóca	2	Mongaguá	533 ha	Declarada Portaria nº 292/2000
TI Itapú Mirim	2	Registro	A identificar	Sem providências
Tekoá Porã	1	Itaporanga	A identificar	Em identificação Portaria nº 139/2014
TI Piaçaguera	9	Peruíbe	2.773 ha	Homologada Decreto 29/04/2016
Djaiko-Aty	1	Miracatu	1.216 ha	Identificada Despacho nº 86/2016
TI Barão de Antonina	2	Barão de Antonina	A identificar	Em identificação Portaria nº 1088/2007

Fontes: Mapa Guarani Digital e Instituto Socioambiental (ISA).



Mapa 3: Aldeias Tupi/Tupi Guarani no Estado de São Paulo. **Autor:** Bertapeli (2019).

Sendo assim, o conjunto dessas aldeias corresponde, atualmente, ao total de 31 locais onde convivem os Tupi e Tupi Guarani (tendo em alguns casos o convívio com os Guarani Mbya), sendo estas alocadas em 13 Terras Indígenas. No estudo de Juracilda Veiga (2013), que engloba as aldeias Guarani Mbya e Nhandeva (Tupi e Tupi Guarani), consta que, em meados da década de 1980, havia 9 aldeias em São Paulo (Grande São Paulo e litoral paulista); 15 anos depois, esse número saltou para 16 núcleos; em 2008, registrava-se 26 aldeias; em 2013, o número total correspondia a 45 aldeias, com uma população de 3.593 indivíduos.

Denota-se que, além de preservar sua autonomia, os indígenas da região em questão reivindicavam por melhorias nos serviços de atenção que o Estado oferecia às aldeias.²³² Logo, isso remete ao que explanei no capítulo anterior acerca das tentativas do SPI em restringir o território indígena ao espaço compreendido à aldeia Bananal, bem como a resposta dessa população, que veio a se materializar com a instalação de um novo posto (neste caso, o PI Carvalho Pinto) e a insistência de que a constituição de uma aldeia obedece a preceitos de sua tradição.

Em grande medida, foram vários os motivos que levaram muitos indivíduos originários da aldeia Bananal a saírem de lá e, por conseguinte, constituírem as aldeias que surgiram no decorrer do século XX: o precário atendimento da FUNAI, conflitos religiosos e políticos.

E, como se constatará no próximo capítulo, a aldeia Bananal é o lugar em que muitos indígenas, sendo estes descendentes dos Tupi e Guarani, nasceram ou passaram algum momento de suas vidas. Para muitos daqueles que lá habitaram, bem como se pode verificar no discurso das novas gerações, a aldeia Bananal é “a aldeia mãe”, o que significa para esses atores sociais que lá é o espaço pelo qual saíram algumas famílias que, mais tarde, formariam muitas das aldeias do litoral paulista e do Vale do Ribeira. Deste modo, deter-me-ei no capítulo seguinte sobre o caso de algumas dessas novas aldeias.

Ao término da década de 1960, o Estado brasileiro, sob o autoritarismo dos militares

²³² Como observa Ladeira (1984, p. 134): “[...] o pleno domínio dos seus territórios”, sem o controle da FUNAI.

que estavam no poder desde 1964, procurou transmitir à sociedade civil, quando encerraram os trabalhos do SPI e, em seu lugar, instituíram a FUNAI, a imagem de uma nova era para os povos indígenas brasileiros. No entanto, o que se viu foi a continuidade das práticas tão criticadas no período de gestão do SPI. Pois, de acordo com o exposto, a FUNAI, durante o período em estudo, não trouxe renovação e tampouco as necessárias mudanças para a política indigenista brasileira. O que realmente aconteceu foi a manutenção da degradação da vida da população indígena em nome de uma ideologia desenvolvimentista predatória, que apenas beneficiava um pequeno segmento da sociedade brasileira e do capital exterior que, dentre outras coisas, almejavam explorar as terras pertencentes aos indígenas.

Assim, a política indigenista do Estado brasileiro era valer-se de recursos como o apagamento e negação das identidades indígenas, seja por meio da chamada “emancipação tutelar”, da aculturação e do processo de integração e assimilação à sociedade nacional. E, de forma mais drástica e cruel, a promoção do extermínio sistemático e o genocídio desses povos, seja pelo uso das forças armadas e pelo costumaz relapso e omissão administrativa da FUNAI.

Em contrapartida, os indígenas e setores da sociedade civil mobilizaram-se contra tal política – que hoje pode ser enquadrada no que o filósofo camaronês Achille Mbembe (2018) chama de necropolítica, que é a negação da humanidade do Outro, isto é, quando o Estado adota a repressão, a tortura e o extermínio contra a população, sobretudo para indígenas, negros e pobres – e passaram a constituir associações de defesa dos direitos indígenas, como no caso do novo movimento indígena e o chamado indigenismo civil.

E outra importante contribuição vem das pesquisas antropológicas que sinalizavam a emergência de se elaborar ou buscar novas teorias que norteassem suas pesquisas sobre as identidades indígenas e as relações destas com a sociedade nacional.

Em razão disso, o movimento indígena e as organizações sociais indigenistas engendraram novos caminhos para se pensar políticas públicas para os povos ameríndios do Brasil. Como, por exemplo, a participação dessas entidades durante a Assembleia Nacional Constituinte que, por sua vez, gerou a Constituição de 1988.

Em consequência disso, nos anos seguintes, a FUNAI seria teria como norte as resoluções da nova Carta Magna, ou seja, o reconhecimento do direito à pluralidade

étnica, bem como o estabelecimento de relações referentes tanto a proteção como a promoção de direitos entre o Estado e as comunidades indígenas brasileiras.

Mas, como já foi posto nesta parte do presente estudo, essas mudanças seriam sentidas após o processo de redemocratização do país. Portanto, a realidade vivida pelos indígenas na costa litorânea paulista e seus arredores, entre as décadas de 1970 e 1980, ainda persistiam ideias – como aculturação e integração – e atitudes anacrônicas nas políticas públicas do Estado brasileiro. Pois, como foi posto, os indígenas continuavam lutando pelo direito de acesso as suas terras, por melhorias no atendimento da FUNAI às aldeias – que, os funcionários reclamavam das péssimas condições de trabalho –, sobretudo no que se refere a educação e saúde. E, no referido caso da região em estudo, o órgão indigenista, muito semelhante ao que foi feito pelo SPI, procurou restringir o território indígena ao espaço compreendido à aldeia Bananal.

Consequentemente, como também em decorrência também dos conflitos e cisões internas, muitas famílias indígenas foram obrigadas a deixar a aldeia Bananal. Assim, em diferentes momentos, essas famílias iniciaram o processo de retomadas das terras que, há muito tempo, eram conhecidas e frequentadas pelos seus antepassados e por eles próprios, isto em distintos lugares na costa oceânica e na região do Vale do Ribeira do estado de São Paulo. A aldeia Bananal, portanto, é o lugar em que muitos desses indígenas têm como a “aldeia mãe”, ou seja, o espaço geográfico que deu origem as aldeias contemporâneas. Deste modo, o próximo capítulo será sobre o caso de algumas dessas novas aldeias.

Capítulo 4

A formação de novas aldeias: atração e dispersão a partir da “aldeia mãe”

Cantando, enfrentamos os males.

O branco chegou em 1.500, invadiu esta terra que chamam de Brasil, tomou tudo que somos, a terra, a natureza...

A nossa resistência nos manteve vivos até hoje e lutamos muito para nos manter em alguns territórios. Conseguimos algumas demarcações daquilo que nunca teve dono mas a ganância do homem branco não tem limites.

Estamos na Terra Indígena Piaçaguera, em Peruíbe/SP, desde muito antes das caravelas aportarem por aqui e nossa terra foi reconhecida e homologada depois de muita luta, mas insistem em nos tirar daqui... eles continuam querendo mais e mais terras. Esquecem que não somos donos da terra, somos parte dela.

A luta continua. (Aldeia Tapirema – TI Piaçaguera, agosto de 2020)

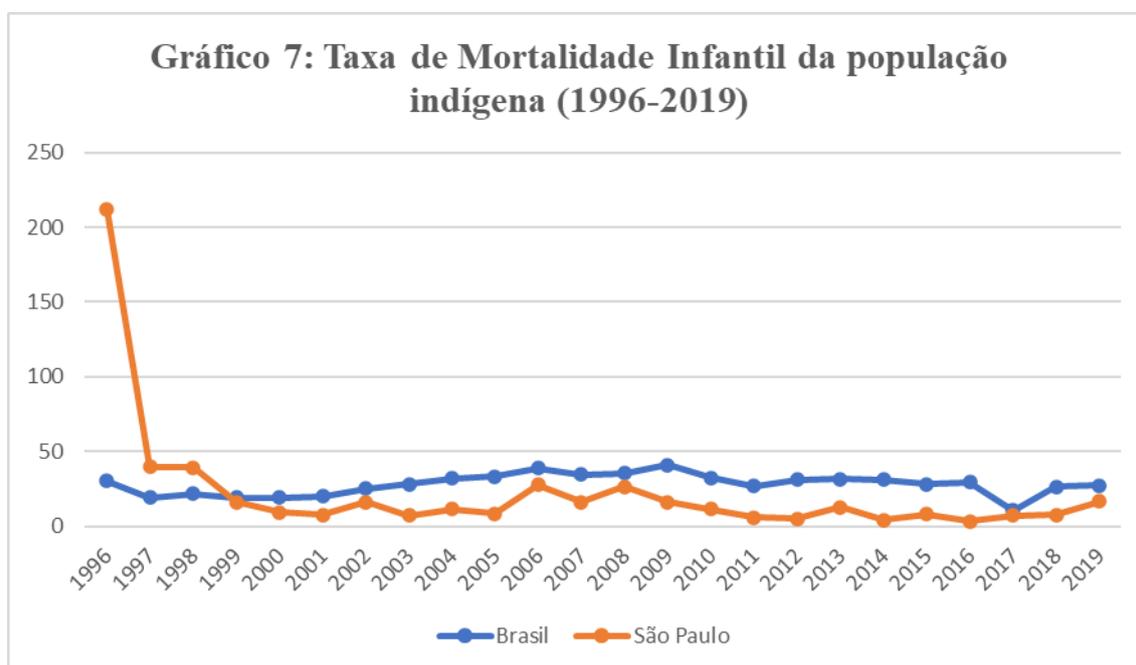
No final do capítulo anterior, comentei que os Tupi e Tupi Guarani referem-se à aldeia Bananal como a “aldeia mãe”, ou seja, este é o espaço em que muitos deles nasceram e cresceram e, pelos mais variados motivos, deixaram-no e passaram a constituir outras aldeias. Neste último capítulo, portanto, tratarei sobre o processo de constituição de algumas dessas aldeias. Neste caso, refiro-me a TI Itaóca, TI Djaiko-aty, aldeia Nhandé-porã, também conhecida por Aldeinha, e, por fim, a TI Piaçaguera. Assim, as retomadas de terras por esses indígenas fazem parte de um movimento de atração e dispersão que eles fizeram ao longo do século XX, onde constituíram novas aldeias através da reocupação de seus antigos territórios. Mas antes é preciso tecer algumas palavras sobre outro assunto que possui paralelo com a reocupação de seus territórios, ou seja, a construção da identidade Tupi e Tupi Guarani. Afinal, como foi posto ao longo desse estudo, os antepassados desses indígenas, por muito tempo, lutaram contra os projetos estatais e religiosos que visavam apagar ou negar quaisquer vestígios das identidades indígenas. Para isso, deter-me-ei sobre a temática da “mistura” ou “índios misturados”.

A mistura para os Tupi e Tupi Guarani

O séc. XXI chegou e os atuais Tupi e Tupi Guarani, descendentes dos antigos grupos Tupi e Guarani, colocaram em xeque aquelas previsões pessimistas acerca do futuro

dessa população que habita os diversos trechos do bioma denominado Mata Atlântica. Pois, dentre os pontos não considerados em tais conjecturas estão o crescimento vegetativo dessa população – isto graças à relativa melhora nos índices de natalidade e mortalidade infantil²³³ – e, sobretudo, o renascimento das identidades étnicas, que os estudos antropológicos e os censos demográficos, ocasionadas pela adesão de novas teorias e recursos metodológicos, permitiram que se compreendesse melhor tal quadro social referente aos povos indígenas brasileiros. Com efeito, analisarei a seguir cada um desses arrazoados elementos.

Em primeiro lugar, com o cruzamento dos dados disponíveis no Sistema de Informação sobre Mortalidade (SIM) e no Sistema de Informação sobre Nascidos Vivos (SINASC), ambos mantidos pelo Ministério da Saúde, é possível estabelecer a Taxa de Mortalidade Infantil (TMI) da população indígena brasileira, bem como aquela que vive no estado de São Paulo, entre os anos de 1996 e 2019²³⁴. Logo abaixo, o gráfico 7 indica como essa taxa evoluiu no referido período.



Fonte: MS/SUS/CGEIAE – Sistema de Informação sobre Mortalidade (SIM); MS/SUS/DASIS – Sistema de Informação sobre Nascidos Vivos (SINASC). Acessado em 2021.

²³³ Mas, em comparação com a população não indígena, os indicadores continuam sendo desfavoráveis aos povos indígenas (FUNASA, 2007 apud MOREIRA CARDOSO, A.; VENTURA CARDOSOS, R.; GARNELO, L. et al, 2012).

²³⁴ A catalogação dos dados do SIM tem início em 1996.

Denota-se que, entre 1996 e 2019, a TMI indígena no Brasil manteve-se predominantemente como média, ou seja, ela esteve entre 20‰ a 49‰ óbitos de um grupo de mil nascidos vivos. Enquanto o estado de São Paulo, manteve a TMI indígena em patamares baixos (menos de 20‰ óbitos de um grupo de mil nascidos vivos). Mas o que chama atenção é a drástica queda que a taxa de mortalidade infantil vem ocorrendo no estado paulista, isto porque, em 1996, esse número era de 211,7‰, chegando em 2016 a 3,2‰, e, em 2019, foi para 16,8‰.

Este é, portanto, o resultado das ações de saneamento básico e o trabalho de assistência à saúde que foram desenvolvidas no decorrer do período supracitado.²³⁵ Aliás, devo rememorar que esses avanços vieram logo após a criação dos Distritos Sanitários Especiais Indígenas (DSEI). Pois, como afirma Marina Denise Cardoso (2014, p.861), com as DSEI, o Estado brasileiro procurou assegurar, por meio da parceria “[...] das instituições públicas com organizações indígenas e outras da sociedade civil, a promoção da assistência médica e odontológica para essas populações, cujas diretrizes seriam estabelecidas pelo Ministério da Saúde e suas ações executadas pela FUNASA”.

Mas esse crescimento não se explica apenas com dados demográficos, isto porque se pode também compreendê-lo através do aumento no número de pessoas que se reconhecem como indígenas. Porquanto, desde o Censo de 1991 é utilizado a autodeclaração como metodologia de classificação da população indígena brasileira. E vale lembrar que os censos demográficos brasileiros de outrora, isto desde o Império, referiam-se sobre os povos indígenas através do termo “caboclo” (Censos de 1872 1890). E, segundo Dias Júnior & Verona (apud ANJOS 2013; PIZA & ROSEMBERG, 1998), outro dado digno de nota é que os censos de 1900, 1920, 1950, 1970 e 1980 a população indígena era incluída nos dados demográficos na categoria “pardo”.

Assim, o último Censo ainda registra que há no Brasil 274 línguas e 305 etnias que, dentre estas, existem no Brasil 42.234 indivíduos que alegam ser Guarani Kaiowá, ao passo que 14.068 identificam-se como Guarani Nhandeva e 7.559 como Guarani Mbyá. No estado de São Paulo, que possuía um total de 41.794 indígenas, o que corresponde 0,1% no total da população do estado e 5,1% da população autodeclarada indígena do país, o número de indígenas pertencentes ao subgrupo Guarani Mbyá é de

²³⁵ BRASIL. MINISTÉRIO DA SAÚDE. FUNDAÇÃO NACIONAL DE SAÚDE. *Boletim informativo especial*, n. 8, p. 03-05, 2009. Disponível em: <http://funasa.gov.br/documents/20182/389669/Boletim+2009+abril.pdf/76b932-a63b-41fe-9bb2-25f8862570cc>. Acessado em 24 mar 2021.

2.796, os Guarani Kaiowá correspondem a 1.249, enquanto os Guarani Nhandeva somam 2.253 (BRASIL. IBGE. CENSO DEMOGRÁFICO, 2010).

Deste modo, os três últimos Censos Demográficos revelaram um expressivo aumento dos respectivos números de pessoas que se autodeclararam indígenas: Censo 1991: 294. 131, Censo 2000: 734. 127 e Censo 2010: 817.963.²³⁶ Sendo assim, a autodeclaração explica o crescimento no número de pessoas que se reconhecem como indígenas. Pois, como expressa Marta Maria Azevedo (2008, p.20), os três últimos censos demográficos brasileiros “[...] captam a auto-declaração daqueles que se identificam como indígenas, categoria que está incluída no quesito raça/cor da pele, do questionário de amostra”.

Dito isso, os segmentos da população que antes eram vistos apenas como “caboclos”, “mestiços”, “caipiras”, “caiçaras”, ou mesmo “que não eram mais índios”, etc., ao serem questionados nas últimas pesquisas demográficas e nos estudos antropológicos sobre suas identidades, perceberam que o momento era oportuno para externalizar suas ascendências indígenas. Aliás, esse movimento, que Sahlins (1997, p. 54) chama de “intensificação cultural” e “florescimento”, não é um fenômeno exclusivo do Brasil, uma vez que

[...] o fenômeno é mundial, e em alguns lugares vem ocorrendo há séculos. Certos casos de “florescimento” ou “intensificação cultural” pós-contato se tornaram clichês antropológicos, como as Grandes Planícies americanas durante a era do cavalo e da arma de fogo, *potlatch* da Costa Noroeste, as confederações do Huron e dos Iroqueses, ou os reinos fundados pelos conquistadores do Havaí, Taiti, Tonga e Fiji.

E, embora os censos não demonstrem qualquer vestígio dos etnônimos indígenas evocados por esses indivíduos, as pesquisas antropológicas apontam para um expressivo contingente de grupos que se declaram como indígenas. Assim, esses estudos convergem para o motivo pelo qual aqueles atores desenvolveram seus discursos que explicam os motivos que os levaram a se considerarem indígenas. Portanto, dentre estas ações discursivas está o uso da expressão “índio misturado”, ou simplesmente “mistura”.

Nas conversas que tive durante o trabalho de campo com os Tupi e Tupi Guarani, ouvi alguns dos meus interlocutores comentar que a expressão “índio misturado”

²³⁶ BRASIL. IBGE. Censo Demográfico 1991/2000/2010. Disponível em: <https://indigenas.ibge.gov.br/graficos-e-tabelas-2.html>. Acessado em: 22 mar. 2021.

provém da forma como eles são designados pela população local não indígena. Segundo o *txeramôe* Domingos Mirim, os *juruá*, que viviam nas fazendas contíguas à aldeia Bananal, se referiam a eles como “misturados”, isto porque muitos indígenas dessa aldeia eram filhos de indígenas e brancos. E assim também eram denominados nas escolas que frequentavam, seja por professores, colegas e funcionários. A professora Itamirim comenta que, desde criança ouvia os seus pais e avós se referirem como índios misturados. Enquanto o *txeramôe* Elias Samuel, certa vez, comenta que os primeiros índios misturados foram os filhos de Bartira – filha do cacique Tibiriçá – e João Ramalho, que tiveram 11 filhos.

A expressão “índios misturados” e termos correlatos podem ser vistos nos discursos identitários de outros povos ameríndios. Assim, como exemplo, há o caso dos indígenas da região nordeste do Brasil que, segundo Pacheco de Oliveira (2016), definem-se como “índios misturados”. Na pesquisa desenvolvida por Dantas, Sampaio e Carvalho (1994), esse termo tem sua origem na forma como as autoridades se referiam aos índios que viviam nos aldeamentos.

O outro exemplo vem dos povos indígenas Galibi-Kaliña, Karipuna, Galibi-Marworno e os Palikur, habitantes da bacia do Rio Uaçá, entre o norte do Amapá e a Guiana Francesa, que, de acordo com Lux Vidal (1999), também se definem como “índios misturados”. E o estudo de Peter Gow (1991), por sua vez, afirma que os Piro, indígenas que vive na região do rio Baixo Urubamba, no Peru oriental, declaram-se “gente mezclada”, de “sangre mezclado”. No Canadá, de acordo com Bruce Alden Cox (2002), os Métis identificam-se como descendentes de indígenas (Cree, Ojibway e Sauteaux) e brancos (franceses, ingleses e escoceses). Aliás, a palavra *métis*, de origem francesa, significa “mestiço”.

Em suma, cada grupo étnico repensa a “mistura” e se afirma como uma coletividade quando se apropria dela segundo os interesses e crenças priorizadas (PACHECO DE OLIVEIRA, 2016).

Entretanto, não encontrei nos documentos históricos, referentes aos aldeamentos indígenas em São Paulo, qualquer evidência referente ao termo “índio misturado”, mas, em contrapartida, deparei-me com o termo “mestiço”. Além de uma variação de expressões que acenam para os índios que habitavam os aldeamentos paulistas como “peças”, “índios mansos”, “índios administrados”, “índios aldeados”, etc.

Por outro lado, as etnografias de Danaga (2012, 2016), Mainardi (2010, 2015) e Almeida (2011, 2016) são unânimes em atribuir a categoria nativa “mistura” ou “índio

misturado” à forma como esses indígenas se referem aos casamentos entre as parentelas formadoras do etnônimo homônimo. Quanto aos Tupi, eles, sendo formado por algumas famílias que vivem com os Tupi Guarani, afirmam ser apenas descendentes dos remanescentes dos grupos Tupi (Tupiniquim e Tupinambá).

Ao passar em revista esses pontos, creio que agora seja possível adentrar na maneira como os Tupi e Tupi Guarani pensam e constroem os seus etnônimos homônimos. Assim, o primeiro aspecto a ser exposto é o modo como eles processam o que eles nomeiam como “mistura”, ou seja, os casamentos empreendidos entre as referidas parentelas. Para isso, gostaria de retomar uma discussão anterior, que brevemente apresentei pela primeira vez em minha dissertação de mestrado e que se refere ao entendimento da “mistura” para os Tupi Guarani.

Naquela ocasião, em que se discutia o que alguns Tupi Guarani queriam dizer quando alegavam ser “índios misturados”, mencionei que os elementos formadores de tal “mistura” são por eles estritamente controlados, isto é, quando alguns desses indígenas se referem sobre suas ascendências, a tendência é enfatizarem a descendência de grupos Tupi e Guarani. Mas, quando se observa a genealogia de suas famílias, constata-se que eles desconsideram os indivíduos negros ou brancos de sua composição étnica. No entanto, naquela ocasião, não me ative em apresentar os exemplos que me levaram a fazer tal constatação. Cabe agora apresentar, para ilustrar esta exposição, o caso do *txeramôe* Domingos Mirim e de seus descendentes (figura 20) que evidencia minha afirmação.

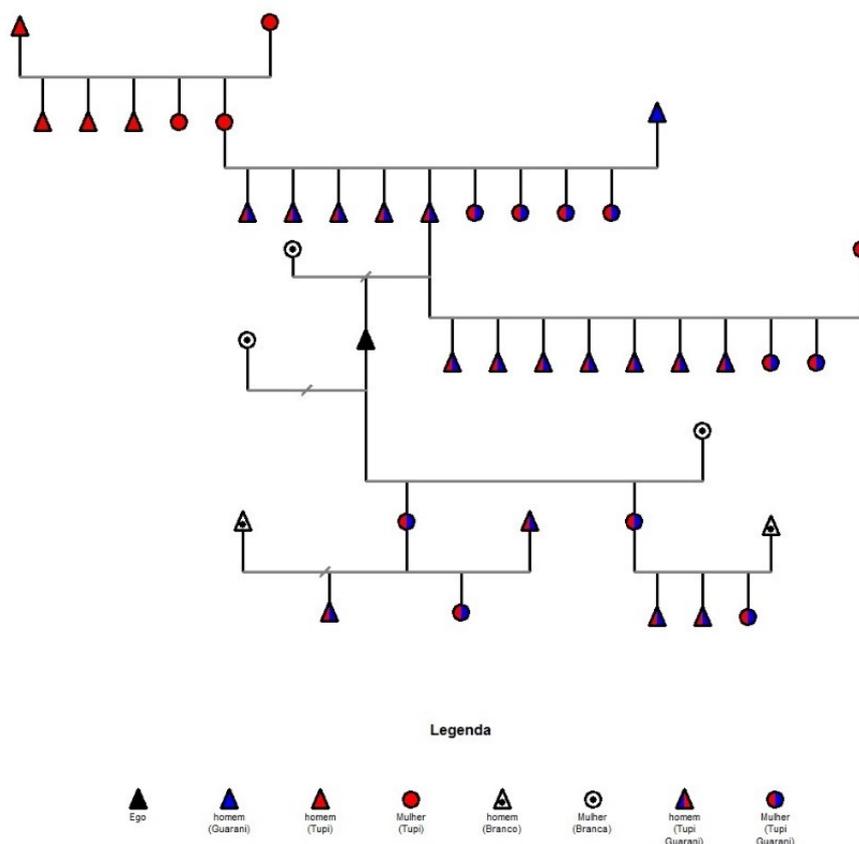


Fig. 20: Genealogia de parentesco do *txeramôe* Domingos Mirim.

Na genealogia de Domingos Mirim (fig. 20), denota-se que ele é filho de uma mulher branca e de um homem indígena (Tupi Guarani). Entretanto, em uma conversa, logo após traçar sua genealogia, ele se declarou como um Tupinambá. Com essa afirmação, compreendo que ele não dava importância à ascendência étnica de seu pai e sim a de sua avó materna, que é Tupi. Mas por quê? A resposta para tal indagação talvez esteja no fato de que o Tupi – ao qual carrega a ancestralidade Tupinambá, como também Tupiniquim, Tamoio e Termiminó – representa para esses indígenas o que eles consideram como “o lado guerreiro” que eles procuram enfatizar em seus discursos. Com isso, recordo-me que, certa vez, a *txedjaray* Nambi afirmava que eram os Tupi e Tupi Guarani que estavam a frente dos processos de retomada das terras ocupadas tradicionalmente pelos seus antepassados.

Assim, ao demonstrar que um indivíduo que tem, de um lado, o pai ou a mãe branco ou negro e, em contrapartida, tem o pai ou a mãe indígena, é considerado Tupi ou Tupi Guarani. Dessa forma, alguns desses indígenas desconsideram de suas ascendências o elemento branco ou negro. Para ilustrar essa informação, peço que atentem para o diagrama (figura 21) a seguir:

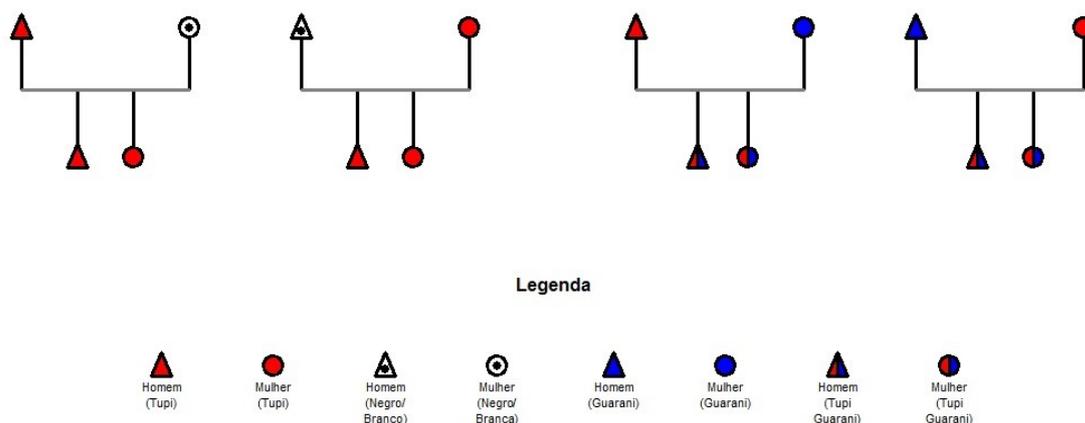


Fig. 21: Diagrama de casamentos consanguíneos.

De acordo com esse diagrama, a criança gerada pelos cônjuges branco ou negro (homem ou mulher) com o indígena (homem ou mulher) será então considerada indígena. Este é o caso de algumas famílias que reclamam para si uma exclusiva descendência Tupi. Nos demais casos, a “mistura” de Tupi com Guarani vem resultar o Tupi Guarani propriamente dito.

O motivo para que esses indígenas deleguem ao esquecimento os brancos e negros de suas genealogias talvez seja porque entendam que a presença desses indivíduos não-indígenas como inconveniente à construção de suas identidades como Tupi ou Tupi Guarani. A propósito, em 1979, os jornalistas Francisco Vicente, Aloise Ferreira, Noemi Francesca de Macedo e Assair Rocha, numa matéria para o jornal A Tribuna de Santos – que se referia ao caso de um posseiro chamado Avelino Seguro que, juntamente com sua família, investia contra os indígenas da aldeia Bananal – transcrevem o seguinte comentário do Capitão Bento Samuel dos Santos sobre o que ele achava a respeito da “mistura” entre indígenas e brancos:

Para o cacique, a mistura do índio com o branco faz, cada vez mais, a tradição e o respeito pelas coisas dos antepassados desaparecerem com o tempo. É tradição, quando o índio morre, ser enterrado com os seus pertences, na posição tradicional, ou seja de cócoras. Só que isso não ocorre na aldeia e há muito tempo já não faz mais parte das tradições. Para que isso ocorra, é preciso que o índio seja puro, no caso, tupi-guarani legítimo.²³⁷

²³⁷ A Tribuna de Santos. 29 de fevereiro de 1979, *Índios esbulhados: invasão à reserva da FUNAI em Peruibe*, p. 24-25.

É preciso ainda ater-se para duas observações que esse trecho traz e que são exemplares quanto ao que coloquei há pouco: em primeiro lugar, o Capitão Bento Samuel argumentava que a “mistura do índio com o branco” enfraquecia as tradições de seu povo; e, em segundo lugar, o mesmo Capitão atribuía pureza ao etnônimo Tupi Guarani.

Ao que tudo indica, os Tupi Guarani só aplicam a designação “índio misturado” quando consideram apenas o Tupi e o Guarani como elementos compósitos de sua identidade, ao passo que os indivíduos brancos e negros não entram nesse “cálculo”. Mas, embora os Tupi e Tupi Guarani não considerem a participação do negro e do branco na composição de sua identidade étnica, a presença desses indivíduos é marcante na fisionomia de alguns indígenas. Nas aldeias da TI Piaçaguera, Aldeinha e aldeia Djakoaty existem alguns indivíduos que, apesar de apresentarem traços fenotípicos negros, se autodenominam como indígenas. Cabe aqui salientar que esta é uma questão de pertencimento, ou seja, não se pode deixar de considerar como indígena aqueles indivíduos que nasceram, sendo filhos de brancos ou negros que tiveram relações com mulheres indígenas, ou mesmo foram criados desde pequenos juntamente com outros membros das aldeias. Como bem argumenta Melatti (2007, p.34), não se pode deixar de considerar como indígenas “[...] indivíduos, brancos e negros, que nasceram em aldeias indígenas ou desde muito pequenos foram levados para elas, sendo educados como os demais habitantes da aldeia”.

É importante esclarecer que os termos “índio misturado” e “mistura” são somente acionados por esses indígenas quando querem explicar para os não-indígenas a maneira como eles constituíram o Tupi Guarani como sua identidade étnica. Digo isto porque eles também pensam a “mistura” através de categorias nativas como *djeakwe* e *txiripá*.

De acordo com a professora Itamirim, o termo *djeakwe* é empregado quando se quer tratar os casamentos entre os indígenas de diferentes etnias. Enquanto *txiripá* é, ainda segundo essa professora, usado por esses indígenas quando querem aventar sobre as uniões entre índios e brancos. Lembrando que este último termo, de acordo com a literatura antropológica sobre os Guarani e Tupi Guarani²³⁸, era comumente empregado pelos Guarani Mbyá quando estes se referiam aos Tupi e Tupi Guarani que, por sua vez, renegam tal designação pelo fato de ser também o nome dado a uma vestimenta, feita de embira, que era usada pelos antepassados desses indígenas.

²³⁸ Ladeira (1988), Carvalho (2006), Macedo (2009), Mainardi (2010), Danaga (2012).

E outro dado que chama atenção, e que tem ligação com a presente discussão, é o uso da categoria nativa *juruá*. Conforme a professora Itamirrim, a designação *juruá*, além de indicar os brancos, também é empregado pelos Tupi e Tupi Guarani para se referir ao indígena que nega e não mais pratica os costumes de seu povo.

Em síntese, os Tupi e Tupi Guarani procuram se destacar como indígenas e que a mistura é o que diferencia e fortalece sua identidade étnica. Mas, como bem lembra Carneiro da Cunha (2009, p.312), a situação “[...] obriga que seus possuidores a demonstrar performaticamente ‘a sua ‘cultura’”]. Como exemplo, cito os cantos que foram gravados em CD e o documentário *Kangwaá – Cantanto para Nhanderú*, projeto realizado em 2010 e organizado pelo *txeramôe* Guaira, com apoio da ONG Abaçai, com a participação dos indígenas das aldeias Bananal, Nhamandú-Mirim e Piaçaguera. Para Mainardi (2015, p.175), Guaira assim comenta os motivos e as dificuldades para execução da produção desse projeto:

Meu sonho era gravar um CD para levar o conhecimento, que nós temos músicas em tupi guarani. Os guarani têm, então, os Tupi devem ter. Só que foi difícil gravar, porque o Abaçai [ONG] queria o conjunto dos Tupi Guarani inteiro. E agora? E aí, como ia fazer? O Bananal não combina com os daqui. O Nhamandú também não combina com aqui e nem daqui pra lá também. Fica difícil, né?

Aparentemente, para o *txeramôe* Guaira, assim como para muitos indígenas das aldeias supracitadas, foi muito significativo participar das gravações dos cantos e do documentário. Afirmando isto porque, durante o tempo em que estive nessas aldeias, notei que eles sempre faziam menção à produção do referido *Kangwaá*. A primeira delas foi em 2013, quando tomei conhecimento desse material durante uma conversa com a professora Itamirrim e mais outros indígenas que estavam presentes. Naquela ocasião, que foi estimulada por uma pequena e espontânea apresentação na aldeia Tabaçu Rekó Ypy, perguntei-lhes se cogitavam gravar um CD com aquele repertório de músicas. Disseram-me então que já tinham gravado aqueles cantos com a ajuda de uma ONG chamada Abaçai. Em seguida, contaram-me que, em um dado momento, sentiram a necessidade de tornar visível o seu modo de ser.

Além disso, compreendo que a barraca de ervas-medicionais e artesanato que o *txeramôe* Guaira mantém numa praça do bairro Gaivota, em Itanhaém, nas proximidades da TI Piaçaguera, muito frequentada por turistas e pela população local, é outro meio pelo qual esses indígenas encontraram para divulgar sua cultura. Pois, além

da venda dos supracitados produtos, a barraca desse *txeramôe* tem o papel de apresentar um pouco da cultura tupi guarani para os não-indígenas.

Seguindo nesta mesma linha, a performance dos Tupi e Tupi Guarani também vem das apresentações que fazem quando são convidados a participar de eventos promovidos por escolas, de projetos da Secretaria Estadual da Cultura e dos eventos organizados pelas secretarias municipais da cultura da região. Neste caso, dentro dos exemplos que me recordo, os corais e as apresentações da luta/dança dos *txondaro* são as mais requisitadas. Para ilustrar essa informação, cito o 6º Encontro de Cultura Indígena, que aconteceu em 2007 e foi promovido pela Secretaria de Cultura e Esportes de Itanhaém, onde os Tupi e Tupi Guarani apresentaram o *txondaro jeroky*. Isto, conforme a nota oficial, que indica tal acontecimento.



SECRETARIA DE COMUNICAÇÃO SOCIAL
imprensa@itanhaem.sp.gov.br – www.itanhaem.sp.gov.br

17.09.07

CULTURA – cerca de 12 índios da aldeia Piaçagüera realizaram a dança Txondaro (guerreiro em tupi-guarani) para a cerimônia de abertura da 6ª Mostra Cultural Indígena

Ritual indígena abre exposição na Casa de Câmara e Cadeia

A exibição acontece até o dia 30 de setembro. O horário de funcionamento de domingo a sexta-feira é das 9 às 18 horas e aos sábados das 10 às 20 horas

Ao som de rituais indígenas, o Centro Histórico foi tomado pelos nativos da aldeia Piaçagüera na abertura da 6ª Mostra Cultural Indígena. O evento que aconteceu no último sábado (15), na Casa de Câmara e Cadeia, contou com a presença de mais de 200 admiradores de cultura tupi-guarani.

Fig. 22: Notícia de apresentação do *txondaro jeroky* pelos Tupi Guarani da T. I. Piaçaguera em Itanhaém.
Fonte: Secretaria de Comunicação Social – Prefeitura de Itanhaém, 2007.

O outro exemplo é a apresentação do coral de crianças da aldeia Piaçaguera para um público durante o Projeto Verão de 2015, organizado pela prefeitura de Itanhaém (foto 1).

E mais outra impressão é que os Tupi e Tupi Guarani também procuram evidenciar um ou outro lado, ou mesmo a síntese, dos elementos de sua composição

identitária. Nas aldeias que constituem a TI Piaçaguera, a título ilustrativo, é comum a ênfase dada ao lado Guarani. Todavia, os membros da aldeia Tabaçu Rekó Ypy, que também faz parte daquela terra indígena, procuram realçar o lado Tupi por meio de um conjunto de ações que tem como base o que eles chamam de “resgate da cultura Tupi”. Por exemplo, a liderança daquela aldeia é referida pelos seus membros como *morubixaba* e não como *cacique*. Lembro-me que, durante uma assembleia que reuniu as aldeias da TI Piaçaguera e os funcionários da FUNAI, isto em julho de 2016, a liderança da aldeia Tabaçu identificou-se como *morubixaba*, enquanto aquelas se identificavam como *cacique*.²³⁹

Os membros daquela aldeia também procuram se distinguir das demais aldeias através do uso da cor vermelha que caracteriza suas vestes. Pois, na foto de número 2, na próxima página, pode-se verificar que algumas das crianças, que fazem parte dos grupos de cantos das aldeias da TI Piaçaguera, estão vestidas com trajes na tonalidade vermelha. Tempos depois, ao questionar o motivo do vermelho em suas roupas, disseram-me que o vermelho era a cor que representava os seus antepassados Tupi.

Afora isso, os indígenas da aldeia Tabaçu embasam suas ações com pesquisas e estudos. Para isso, eles consultam tanto seus idosos como os livros que, aliás, o conteúdo destes últimos é sempre apresentado e debatido com os *txeramôes* e *txedjrays*.

²³⁹ Segundo Carlos Fausto (2010), o termo “cacique” vem de *kasik*, termo pelo qual os Taino designavam suas lideranças. Os Taino, população de língua arawak que viveu nas Antilhas, que Cristovão Colombo encontrou assim que aportou nas terras que seriam chamadas de América.



Foto 1: O *txeramôe* Guaira e o Coral da Aldeia Piaçaguera e. **Foto:** Bertapeli.



Foto 2: Encontro de corais da T I Piaçaguera. **Foto:** Acervo Projeto Vivência na Aldeia.

Eu gostaria também de citar outro episódio, que aconteceu em junho de 2014, quando retornei a TI Piaçaguera. Naquela ocasião, tive a oportunidade de saber que um livro como *Viagem à terra do Brasil*, de autoria do huguenote francês Jean de Lery, que o presenteei aos meus interlocutores desde a última vez que estive com eles em uma de suas aldeias – a Tabaçu. Na obra em questão, sendo esta minha contribuição para o acervo da biblioteca da escola daquela aldeia, há uma ilustração, de autoria do gravador Theodore de Bry (figura 23), que representa uma dança circular de guerreiros, cujo centro de tal dança se observam as figuras de *xamãs* com seus *maracás* e fumando “charutos”. A razão de referir sobre essa gravura se deve ao fato de que aqueles meus interlocutores relataram que seus *txeramôes* e as *txedjarais* sempre lhes contaram que seus antepassados usavam o tabaco conforme o que demonstra a gravura, ao invés do *petyngué* (cachimbo), que eles alegam ser uma influência dos Guarani que hoje usam no dia a dia e em suas cerimônias na *owguatsu*.



Fig. 23: Theodore de Bry. *Cenas de Antropofagia no Brasil*. 1596. 33 x 24,5 cm, gravura (Butil sobre papel). **Fonte:** Coleção Brasileira Itaú.

Além da gravura em questão, observei que o livro homônimo de Jean de Lery – assim como as obras de Hans Staden, José de Anchieta etc. – é utilizado pelos indígenas daquela aldeia para o que eles denominam como “resgate da cultura Tupi Guarani”. Assim, o que eu posso dizer sobre esse chamado “resgate cultural” é que eles colocam em discussão os textos e gravuras daqueles livros, bem como comparam as informações desses meios com o que falam os *txeramôes* e *txejdarays*.

Mas, como já mencionei, os indígenas das demais aldeias da TI Piaçaguera, Djako-aty, Itaóca, Bananal e Nhandé-Porã seguem outros modelos performáticos referentes a constituição da identidade Tupi e Tupi Guarani, uma vez que notei alguns indícios de suas diferenças a respeito de suas identidades étnicas. Por exemplo, para confecção de vestidos e saias, as mulheres utilizam corda de sisal desfiada ou pano de algodão branco, que pode ser pigmentado de amarelo e cortado em tiras na barra e desenhado; enquanto os homens não usam camisas, apenas calças, bermudas ou saiotos feitos de sisal desfiado ou pano de algodão, e usam como adereço o diadema de penas, pintura corporal e colares de sementes (sobretudo erva de santa maria: *dysphania ambrosiodes*).

Aliás, o uso de diferentes tipos de adereços corporais e vestimentas podem ser intercambiáveis entre as aldeias. Para ilustrar essa minha fala cito um encontro entre algumas lideranças das aldeias Tabaçu e Nimuendaju, que aconteceu naquela aldeia, em março de 2015. Nesse encontro, os indígenas da aldeia Nimuendaju demonstraram interesse ao tomarem conhecimento do trabalho de “resgate cultural” feito pelos Tupi e Tupi Guarani da Tabaçu. Eles então disseram que também faziam um trabalho semelhante, de “resgate” da cultura indígena. Assim, os indígenas da Nimuendaju convidaram aqueles seus parentes às comemorações da “Semana do Índio”, que aconteceria em sua aldeia e, conseqüentemente, seria uma oportunidade de apresentar o que faziam na aldeia.

Afora isso, eu gostaria de chamar atenção para os atritos entre esses indígenas, que são gerados pelas disputas de narrativas concernente à forma como se apresenta a identidade Tupi e Tupi Guarani. Os conflitos em questão podem ser notados quando, por exemplo, uma liderança e indivíduos que estão sob sua influência, ou que compartilham os mesmos interesses (sendo em sua maioria evangélicos), laçam comentários jocosos contra aqueles que marcam seus corpos com adereços, pintura ou simplesmente porque resolveram elaborar algum projeto que visa fortalecer suas identidades étnicas. Nesse âmbito, as contendas levaram à formação de grupos ligados a

um ou a outro projeto e, como estava insustentável conviver no mesmo espaço, um desses grupos decidiu sair para constituir uma nova aldeia. Aliás, a saída e formação de novas aldeias é mais um exemplo de como esses indígenas resolvem suas questões. Aprofundarei sobre esse assunto nas próximas seções.

Mas devo advertir que isso não implica em crer que as relações entre eles ainda permaneçam abaladas até o presente momento. Pois, essas contendas tendem a ser dissipadas com o avançar do tempo, quando um dos lados lançam sinais de que estão dispostos a reatar as alianças.

A conclusão que se chega é a existência de diversas ações performativas que disputam entre si a hegemonia da narrativa acerca da identidade Tupi e Tupi Guarani. Mas isto não significa que não haja qualquer forma de comunicação entre os atores envolvidos. Pois, como foi posto, as trocas de conhecimentos e experiências podem ser intercambiáveis entre os atores interessados na narrativa do outro. Cito, mais uma vez, a reunião em que alguns indígenas da aldeia Nimuendaju demonstraram interesse no projeto desenvolvido pelos seus parentes da aldeia Tabaçu Rekó Ypy.

Consequentemente, ao tratar sobre o assunto em questão, isto me faz lembrar das palavras de Balandier (1969, p. 46), que afirmava que “[...] una sociedad cabalmente homogéne en la que las relaciones recíprocas entre los individuos y los grupos eliminarían cualquier oposición y cualquier corte, parece ser una sociedade imposible”.

Por outro lado, o que é comum entre os Tupi e Tupi Guarani é a questão que fazem ao enfatizar as diferenças dialetais em relação aos seus parentes Guarani Mbya. Assim, numa dada situação do campo, os meus interlocutores corrigiram-me quando disse a palavra *xondaro* (soldado/guerreiro), afirmando que a minha pronúncia se assemelhava à maneira como pronunciam os Guarani Mbya, uma vez que eles pronunciam e grafam como *txondaro*. Além dessa palavra, os meus interlocutores me ensinaram que eles falam e escrevem *txamôe* (avô/ancião) ao invés de *xamôe*, *txeramôe* (ancião/líder espiritual) e não *xeramôe*. Aliás, o prefixo *txe* dos vocábulos grafados refere-se, segundo a professora Itamirim, ao pronome possessivo na 1ª pessoa do singular (*txéé*). Por exemplo, as frases que seguem:

Tupi e Tupi Guarani	Guarani Mbya
<i>Txe' ví</i> (Estou com sede)	<i>Xe y'uvei</i>
<i>Txeroy</i> (Estou com frio)	<i>Xe ro'y</i>
<i>Txe birakú</i> (Estou com calor)	<i>Xe aku</i>

Os estudos linguísticos de Costa (2003) indicam proximidades da língua falada pelos Tupi e Tupi Guarani da falada pelos Apapocúva e do tupi-guarani antigo que Montoya registrara em seu estudo no séc. XVII. A autora também retoma o estudo de Nimuendaju (1989) sobre a língua dos Apapocúva e observa algumas diferenças se comparada com as demais línguas dos subgrupos Guarani (Tañyguá e Oguauíva).

Logo, estes episódios suscitam que esses indígenas estão a reinventar suas tradições. E isto também me faz lembrar uma conversa que tive, durante a semana do carnaval de 2015, com o *txeramôe* Elias Samuel dos Santos que me confidenciou certa vez que estava interessado em saber mais a respeito do seu lado Tupi do que o Guarani. Isto porque, conforme suas palavras, “[...] os Guarani eu sei tudo, o que quero saber agora é sobre o meu lado Tupi”.

Portanto, o que se tem aqui é mais um exemplo de apropriação e inversão de um discurso que antes era usado para negar qualquer evidência das identidades indígenas. Como outrora foi posto, os estudos sobre etnicidade e suas variantes possibilitaram uma melhor compreensão de tais fenômenos sociais. Como observa Barth (2005, p. 22), a cultura “[...] está sempre em fluxo e em mudança, como também as formas de controle”. Neste caso, segundo Carneiro da Cunha (2009), a “cultura” é operada em um regime de etnicidade. Assim, a “cultura” é homogeneizada sobre uma vasta rede de direitos heterogêneos presentes em cada sociedade indígena.

Ademais, como foi posto, o projeto de constituição e afirmação identitária dos Tupi e Tupi Guarani é múltiplo e dotado de várias versões. Isto porque, ao que parece, em cada aldeia há uma ou mais formas de se conceber o “resgate” ou “revitalização” da cultura tupi e tupi guarani que, diga-se de passagem, são modulados pelo intercâmbio de ideias e experiências. Portanto, pode-se concluir que existem várias maneiras de se pensar e apresentar a identidade Tupi e Tupi Guarani.

E, dito isto, aproveito para tecer alguns comentários sobre o papel exercido pelo indivíduo na constituição das identidades Tupi e Tupi Guarani. Pois, como foi posto ao longo destas páginas, existem determinados atores sociais entre estes indígenas – especialmente alguns *txeramôes*, *txedjarais*, professores(as) e caciques(cas) – que, tendo

suas qualidades reconhecidas, exercem alguma influência sobre a maioria dos seus pares.

Deste modo, para melhor compreender o papel do indivíduo em tais relações, gostaria de trazer os conceitos de “imitação” e “inovação” que Gabriel Tarde (1962) desenvolve em seus estudos, uma vez que esses conceitos são “[...] atos sociais elementares” (TARDE, 1962, p. 144).²⁴⁰ Logo, o conceito de “imitação” é entendido pelo autor como uma

[...] ação à distância de uma mente sobre a outra, e da ação que consiste na reprodução quase fotográfica de uma imagem cerebral sobre a placa sensível de outro cérebro. [...] quero dizer toda impressão de uma fotografia interfísica, por assim dizer, querida ou não querida, passiva ou ativa (TARDE, 1962, p. xix)²⁴¹

E por “invenção”, o pensamento tardiano refere-se como “[...] a coisa que é inventada, a coisa que é imitada, é sempre uma ideia ou uma volição, um julgamento ou um propósito, que incorpora uma certa quantidade de crença e desejo” (TARDE, 1962, p. 145).²⁴² Neste caso,

[...] a atividade do eu exprime-se por uma dupla reação contra as impressões do exterior. Longe de ser o resultado de uma simples justaposição, a ligação das imagens e das sensações em nós efetua-se em virtude de um duplo amálgama: a crença e o desejo. Pela crença o *eu* se distingue e distingue; pelo desejo ele se modifica e modifica. [...] assim como o objeto da fé é sempre um caráter diferencial apreendido por ela e acrescentado aos que ela já apreendeu. [...] é sempre uma ação – é sempre uma mudança; não uma mudança qualquer, mas uma mudança sempre nova, variável e renovadora, determinada pelas mudanças anteriores e posteriores do ser que age pelas mudanças exteriores dos outros seres, pois é certo que nossos desejos mais precisos comportam uma parte de indeterminação na qual se mostra a necessidade que eles têm de completados pelos desejos de outrem (TARDE, 2007, p. 135).

Pois, a afirmação “[...] Existir é diferir” sintetiza o princípio da diferença como um fenômeno profundamente relacional entre os atores sociais, sendo estes

²⁴⁰ “[...] are, as we know, the elemental social acts.”

²⁴¹ “[...] of the action at a distance of one mind upon another, and of action which consists of a quase-photographic reproduction of a cerebral image upon the sensitive plate of another brain. [...] I mean every impression of an inter-physical photograph, so to speak, willed or not willed, passive or active.”

²⁴² “[...] the thing which is invented, the thing which is imitated, is Always an idea or a volition, a judgement or a purpose, which embodies a certain amount of belief and desire.”

denominados pelo termo “mônadas” (TARDE, 2007, p. 98).²⁴³ Deste modo, as “mônadas”, conforme o autor, estão em constante influência mútua, sendo isto um procedimento de convencimento ou não entre estes agentes transformadores. Como bem afiança Gabriel Tarde (2007, p.80-81), se decomposmos do mesmo modo a entidade vazia do tempo único em realidades múltiplas, em desejos elementares, não restaria mais

[...] como última simplificação, senão explicar as leis naturais, a similitude, a repetição dos fenômenos semelhantes (ondas físicas, células vivas, copias sociais) pelo triunfo de certas mônadas que quiseram essas leis, impuseram esses tipos, estabeleceram seu julgo e ceifaram uma multidão de mônadas uniformizadas e subjugadas, porém todas nascidas livres e originais, todas ávidas, como seus conquistadores, da dominação e da assimilação universais.

Creio que esses conceitos possibilitam a abertura de novos caminhos para o entendimento sobre o que condiz com a construção da identidade étnica dos Tupi e Tupi Guarani. Isto porque, grosso modo, o pensamento tardiano notabiliza-se pelas ações individuais e seus efeitos sobre a coletividade. Neste caso, o confronto entre os indivíduos pela hegemonia de uma de suas “crenças” e “desejos” leva a “imitação” de ideias e ações por outros indivíduos e, com isso, constituir-se-á a “inovação” da construção da identidade desses indígenas.

Todavia, a minha pretensão não é avançar muito na sociologia tardiana. Pois, conforme Bruno Latour (2014, p. 04), o pensamento de Gabriel Tarde se recusa a aceitar o agente humano como a verdadeira matéria da qual a sociedade é feita. Isso porque, para esse autor, “[...] uma mente, uma alma, um corpo é ele mesmo composto por miríades de ‘pequenas pessoas’, ou agências, cada uma delas dotada de crenças e desejos, e promovendo ativamente a versão total do mundo”.²⁴⁴ Portanto, o que me interessa na proposta de Tarde é o seu argumento que atribui importância à ação do indivíduo para o meio social do qual ele faz parte.

Assim, nas conversas e atitudes de alguns indígenas das aldeias em que estive, percebi que determinados interlocutores tinham mais o que falar sobre os assuntos

²⁴³ Tarde inspira-se nas mônadas de Leibniz, o qual entendia que estas seriam substâncias simples pelas quais são feitos os compostos (VARGAS, 2007). Assim, além de inferir para uma pluralidade de agentes promotores de transformações, Tarde (2007) sinaliza à diferença como o substancial de tais atores (as mônadas).

²⁴⁴ “[...] a brain, a mind, a soul, a body is itself composed of myriad’s of ‘little persons’, or agencies, each of them endowed with faith and desire, and actively promoting one’s total version of the world.”

abordados do que outros atores. Notei que muitos desses indígenas, quando não sabiam sobre o assunto abordado ou quando não estavam certos do que falavam, recomendavam-me para consultar outro indígena, geralmente alguém com mais conhecimento, preferencialmente um idoso ou um professor que tivesse certo reconhecimento. E quando eu apresentava uma informação que ouvi de um jovem para estes últimos, eles então me perguntavam quem tinha dito aquilo e, em seguida, diziam que não era bem assim e me contavam como tinha acontecido tal fato. E, nas minhas primeiras incursões ao campo, lembro-me de um conselho que o *txeramôe* Elias Samuel havia me dado: “[...] você tem que falar com os velhos, são eles que sabem das coisas”.

E mais uma vez sublinho que estes elementos conceituais da teoria tardiana são úteis no que tange a minha interpretação dos conflitos e disputas relacionados aos projetos de “resgate cultural” que falam os Tupi e Tupi Guarani. Isso porque tenho a impressão de que essas ações coletivas são provocadas por atores-chave que, ao colocarem em disputa suas narrativas, influenciam e tem acesso a um conjunto maior de indivíduos. Pois, parece-me que essas narrativas foram elaboradas a partir de necessidades específicas, cujo estopim pode ser provocado por fatores de origem interna e externa ao indivíduo. No caso em questão, identifico os elementos iniciais no interesse particular que tem o indígena em saber o passado de seu povo e, assim, angariar elementos para construção contemporânea da sua identidade étnica, como também a dos seus pares, e a preocupação que tem em reunir elementos que comprovam e possibilitam o acesso aos seus territórios. E lembrando que uma necessidade não descarta a outra. Portanto, elas são complementares.

Mas por que há poucos indivíduos atuantes entre muitos outros que apenas aceitam ser influenciados por aqueles? Para responder essa questão, ou pelo menos ensaiar uma resposta razoável, mais uma vez eu cito as considerações de Tarde (2007, p. 117, 118):

Quando entro em comunicação verbal com um ou vários dos meus semelhantes, nossas mônadas respectivas, segundo o meu ponto de vista, apreendem-se reciprocamente. [...] Mas é preciso chegar ao mundo social para ver as mônadas apreenderem-se de maneira nua e sensível pela intensidade de seus caracteres transitórios plenamente desdobrados um diante do outro, um no outro, um pelo outro. Essa é a relação por excelência, a possessão típica da qual o restante não é senão o esboço ou um reflexo. Pela persuasão, pelo amor, pelo ódio, pelo prestígio pessoal, pela comunhão das crenças e das vontades, pela cadeia mútua do contrato, espécie de rede cerrada que não cessa de

estender-se, os elementos sociais se ligam e se esticam de mil maneiras, e de sua cooperação nascem as maravilhas da civilização.

Contudo, por que é entre caciques/*morubixabas*, lideranças, pajés, *txeramôes/txedjarays* e professores(as) que se encontra os indivíduos promotores das transformações na sociedade Tupi e Tupi Guarani? A resposta talvez esteja na importância que os grupos Tupi e Guarani atribuem ao discurso, ou seja, na forma como esses atores utilizam a palavra. Pois, como lembra Bartomeu Melià (2013, p. 191), os Guarani já eram conhecidos no século XVII pela importância que dão às palavras, tanto que o jesuíta Antonio Ruiz de Montoya os denominava como “[...] senhores da palavra”. León Cadogan (1959, p. 08-25), por sua vez, afirma que os

Los anales religiosos de los Mbyá – y ésto se asemejan a los de los Apapokúva, según Nimuendaju – pueden dividirse en dos categorías: las comunes, asequibles a todo el que quiera dedicarse a recopilarlos, y los sagrados, llamados *ñee’ē* o *Ayvu Porã Tenonde*, las primeras palabras hermosas, divulgadas éstas unicamente entre miembros de las tribos y a los que gozan de la plena confianza de los Indígenas. [...]

Ñe’eng, *ñe’ē*: en guarani común *ñ’ē* significa lenguaje humano, aplicándose también al cantar de las aves, chirriar de algunos insectos, etc. En mbyá, aplicase al ruido de insectos, aves y animales; en *Ñe’ē Porã Tenonde* significa: las primeras palabras hermosas, v. g. las tradiciones y mitos “esotéricos”, aunque para designar éstos más a menudo se emplea la frase *Ayvu Porã*. *Ñe’enguchu* = voz fuerte, potente: el cambio de voz en la pubertad; con la palabra *ñemoñe’ē* designa algunos mensajes recibidos de los dioses, especialmente los recitados de *Karai Ru Ete*. En estos casos, la pronunciación *ñe’ē* es idéntica a la que tiene en nuestro guarani. Tiene otro significado, sin embargo, v. g., la de “porción divina del alma” o “palabra-alma” [...]

E como observa Pierre Clastres (1978, p. 208),

[...] a palavra é o único poder reservado ao chefe: mais do que isso ainda, falar para ele é um dever. Mas há uma outra palavra, um outro discurso, articulado não pelos chefes, mas por esses homens que no século XV e XVI levavam atrás de si os índios, aos milhares, em loucas migrações em busca da pátria dos deuses: é o discurso dos *karai*, e a palavra profética, palavra virulenta, eminentemente subversiva, que chamava os índios a empreender aquilo que é necessário reconhecer como a destruição da sociedade.

Portanto, a partir dessas ponderações acerca da importância que a palavra tem para os Tupi e Gurani, é possível entrever o porquê que apenas alguns indivíduos são ouvidos pelos demais indígenas, ou seja, aqueles que dominam a palavra, que têm um

discurso eloquente e forte terão sucesso em sua empreitada perante os outros atores que também buscam o mesmo. Deste modo, compreendo que estas qualidades podem também ser atributos aqueles que hoje são influentes na construção da identidade Tupi e Tupi Guarani.

Feita esta exposição sobre as construções identitárias dos Tupi e Tupi Guarani, convém agora tratar sobre o processo de retomada das terras indígenas e a formação de novas aldeias a partir da aldeia Bananal. Assim, para próxima seção, eu gostaria de traçar alguns comentários sobre a formação das TI Itaóca, TI Djaiko-aty, aldeia Nhandé-porã, também conhecida por Aldeinha.

A retomada das terras e constituição de novas aldeias: os casos de TI Itaóca, TI Djaiko-aty e aldeia Nhandé-porã

Os momentos de conversa com alguns indígenas foram-me suficientes para constatar que eles ainda conservam uma memória afetiva da aldeia Bananal. Este é o caso da *txedjaray* Nambi, que lá nasceu, passou parte da infância e juventude e, por razões que serão aqui tratadas, foi obrigada a deixar o mencionado lugar que é tão significativo para sua história. Pois, ao retomar suas lembranças, essa *txedjaray* confidenciou-me que ela brincava com seus irmãos e primos, participava das cerimônias na *owguatsu* (casa de reza) e ouvia com atenção os ensinamentos dos idosos. Então, o conjunto de depoimentos que seguem expressam alguns desses momentos durante o tempo em que essa minha interlocutora habitava na aldeia Bananal.

A minha lembrança dá saudade, viu! É porque é uma coisa que me criei na casa de reza, na *owguatsu*. E junto com minha mãe, toda noite, a gente ia pra lá rezar. E acabava reza, porque lá amanhecia né, ia até pelas cinco, seis horas da manhã. A gente chegava em casa, ia pescar, a minha mãe pegava o covo ia pra cachoeira pescar, trazia um peixe, uma banana, preparava. Depois a gente ia pra roça. Quando era noite, voltava de novo pra casa de reza.

Então, no *nimongaraí*, o pajé – o txeramôe – se preparava e a gente ficava uma semana ou mais, quinze dias, na *opy* se preparando pra fazer o *nimongaraí*. Aí quando ele [*txeramôe*] achava que já tava preparado, né, pra fazer o *nimongaraí*, aí ele fazia o batismo.

Então, nossa alimentação, antigamente era o que... comia o cará-espinho, o nosso café, que a minha mãe sempre adoçava era com banana madura. Ela assava a banana, colocava na caneca, aí pnhava o café e amassava pra ficar doce e a gente tomava. Então, mais era o peixe, banana. Comi a o peixe com banana, fazia paçoca, comia com inhame. [...] E, o biju, né. Mandioca. Não tinha esse negócio de macarrão, essas coisas. O arroz quando a gente plantava, colhia e socava no pilão. O suco era da jussara, né. A gente colhia a semente, a minha mãe pnhava na vasilha, socava, pnhava água, coava e a gente tomava. Aí depois que foi aparecendo os *jurua* né que foi levando lá macarrão e essas coisas... é, assim, bolacha, essas, foi levando, que a gente já não... não tinha nada assim. Antes era a comida natural, que nós plantavam. Plantava o feijão, o milho. A minha mãe socava pra fazer uma polenta, um cuscuz, a manema. A minha avó fazia bastante manema. Não ficava sem a manema.

É, tinha. As mães, né... tinha um quartinho certo... elas não deixavam sair durante um mês, ali preso na casinha, ensinando fazer as coisas. Não deixava sair. Ela tinha as coisas pra fazer. Agora mudou tudo. Porque, antigamente, as meninas ficavam lá todo o dia prezo. Os meninos iam lá e enfiavam a mão nos buracos das paredes pra gente puxar o dedo pra ficar tocador, pra ficar movimentando bem. Os cabelos eram cortados. Não deixava sair. (Nambi, Aldeia Djaiko-aty, 2014).

É vale a pena destacar que tais reminiscências suscitam uma visão aproximada sobre o que seria o cotidiano na aldeia Bananal: as celebrações na *owguatsu*, o *nhemongari*²⁴⁵, os rituais que marcam a passagem da infância para a vida adulta, além do trabalho no roçado, as caçadas e pescarias. Por outro lado, as recordações dessa *txedjaray* também apontam para os conflitos que a levaram, juntamente com outros indígenas, a sair daquela aldeia. Pois, essa história começa no final da década de 1980, quando alguns indígenas deixaram a Bananal e, após um período vivendo nos arredores dessa aldeia, se estabeleceram em um espaço que formariam a Itaóca. Aliás, a Terra Indígena Itaóca, que está localizada no município de Mongaguá-SP, na divisa com o Balneário Santa Eugênia e o Rio Aguapeú, forma com as TI Tenondé Porã, Aguapeú e Rio Branco uma área aproximada de 26.000 hectares (figura 24).

²⁴⁵ O *nhemongarai*, ou *nimongarai*, é o ritual pela qual o Guarani passa a conhecer o seu nome verdadeiro (*ñe'e*: alma-palavra). Segundo Nimuendaju (1987, p. 30-31), em tal ritual, o “[...] pajé encarregado dá início à cerimônia para determinar ‘que a alma veio ter conosco’. A alma pode ter vindo do zênite, onde o herói nacional Ñanderyqueý, ou da ‘Nossa Mãe’ no Oriente, ou então dos domínios do deus do trovão Tupã no Ocidente. Lá, ela há muito que existia pronta, e a única tarefa do pajé consiste em sua correta identificação, no momento e lugar de sua chegada à terra. Ele o faz dirigindo-se às diversas potências celestiais mediante cantos apropriados a cada uma delas, indagando-lhes da procedência da alma e o seu nome.”

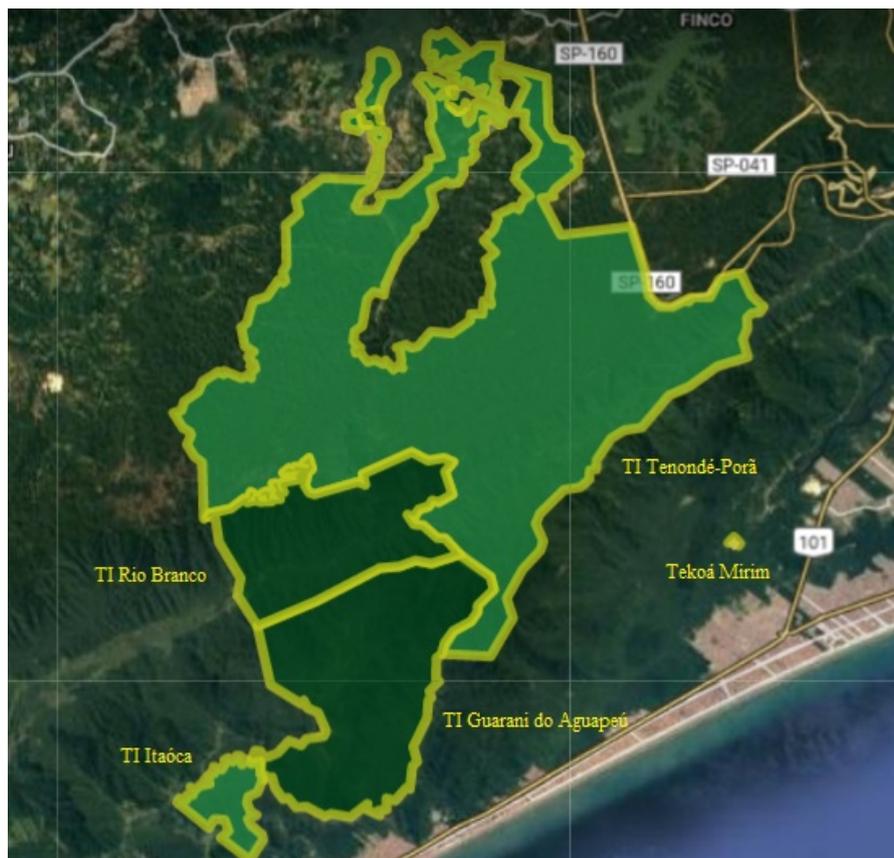


Fig. 24: TIs Itaóca, Aguapeú, Rio Branco, Tenondé Porã e Tekoá Mirim. **Fonte:** Mapa Guarani Digital.

De acordo com as palavras da *txedjaray* Nambi, o que provocou a sua saída, bem como a de seus familiares e demais parentes, foi a tentativa do então cacique dessa aldeia em obrigar os demais indígenas a se converterem à religião que ele professava.

E, diante dessa situação aqui descrita, Nambi e seus familiares resolveram abandonar a aldeia Bananal e seguiram para as terras onde que fundariam a TI Itaóca. É importante dizer que esta, assim como em outras regiões que se estabeleceram os *tekoás*, já era conhecida e frequentada pelos Tupi e Tupi Guarani, uma vez que este espaço servia como moradia sazonal e eles o conheciam como propício à caça, pesca e à extração de plantas medicinais e matéria-prima para a confecção de artesanato. A foto abaixo, figura 25, e um breve comentário que a acompanha, que obtive no Instituto Histórico e Cultural de Mongaguá, corroboram para o que expressa aquela minha interlocutora.

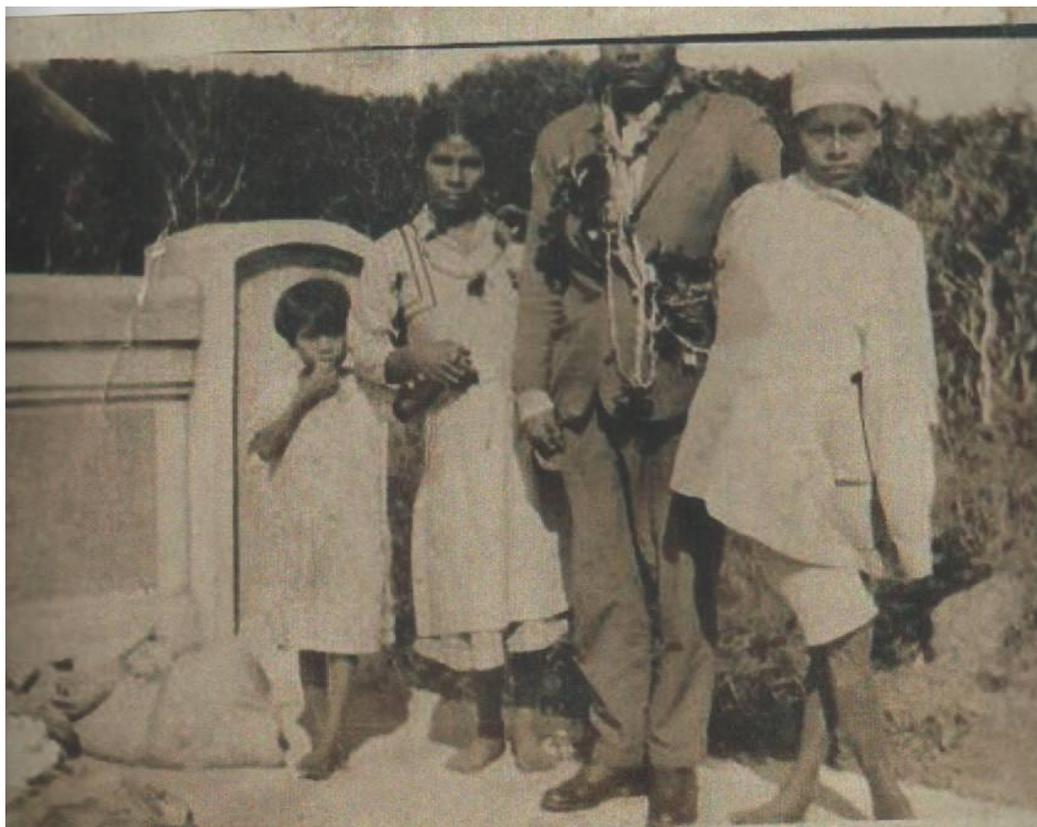


Fig. 25: Indígenas da aldeia Aguapeú. **Autor:** Desconhecido. **Fonte:** Instituto Histórico e Cultural de Mongaguá.

No texto que acompanha tal documento imagético é possível extrair a informação de que era comum encontrar indígenas da aldeia Aguapeú no caminho que ia da Fazenda Rondônia, onde hoje está o bairro Jardim Belvedere, próximo à praia.²⁴⁶

A *txedjaray* também menciona a presença de determinadas espécies vegetais, como o cará-espinho, mandioca e a banana, bem como a existência de edificações em determinados trechos da floresta, como indicativos de que os seus ascendentes ali estiveram e trabalharam à terra. Em consonância com esta afirmação, o Despacho n° 20²⁴⁷, de 6 de maio de 1999, indica que aquelas terras:

Segundo conversas estabelecidas com antigos habitantes de Mongaguá, é fato notório que os índios desde os anos 30 habitavam a região do rio Aguapeú. Em Mongaguá, na década de 40, eram encontrados vários índios Guarani morando na região, mais precisamente do rio Bichoró, conhecido como Aguapeú, até o rio Branco e nos dois lados do rio Mineiro, formador do rio Aguapeú, sendo esta região conhecida pelos índios Guarani desde a década de

²⁴⁶ Mongaguá, meu chão. In. Instituto Histórico e Cultural de Mongaguá. Disponível em: <https://ihcdemongagua.wordpress.com/mongagua-meu-chao/>. Acessado em: 14 de agosto de 2019.

²⁴⁷ Despacho n° 20, de 6/5/1995, Processo FUNAI/BSB/2181/95, no qual aprova o Relatório Circunstanciado de Identificação e Delimitação da Terra Indígena Itaóca.

40. Ali tinham suas aldeias e também faziam suas incursões na mata, coletando palmito e materiais para uso doméstico.²⁴⁸

E cabe aqui mais uma vez afirmar que a fundação de uma aldeia segue preceitos míticos e cosmológicos, bem como os indígenas procuram sempre verificar a existência de espécies de vegetais e animais, a presença de formações rochosas e ruínas de edificações antigas que sinalizam a presença de seus antepassados em tais espaços (LADEIRA, 2001). Dessa maneira,

Para os Guarani, a questão do território contém a perspectiva da manutenção de seu mundo, ou está nela contida. “A noção de terra está pois inserida no conceito mais amplo de território que sabidamente pelos Mbya se insere num contexto histórico (mítico) cíclico, e portanto, infinito, pois ele é o próprio mundo Mbya” (LADEIRA, 1992: 52) (LADEIRA, 2001, p. 109).

Ao encontrar um espaço apropriado para o desenvolvimento do *tekó*, os indígenas fundadores da TI Itaóca – assim como também ocorre em outros casos que serão apresentados – passaram a enfrentar ações contrárias a demarcação dessas terras. A *txedjaray* Nambi se recorda que, em meados do ano 2000, o proprietário de uma fazenda produtora de banana costumava afirmar que ele já estava ali a mais tempo do que os indígenas. Mas, como essa minha interlocutora observa, “[...] como eu te falei, a gente sempre esteve lá, morando, caçando, pescando, fazendo roça. A verdade é que foi a fazenda que invadiu as terras dos índios”.

Em resposta a ação judicial que o proprietário da Fazenda Itaóca moveu contra a FUNAI, em decorrência da demarcação da TI Itaóca, o juiz da 2ª Vara Federal de Santos declarou que essas terras foram invadidas por aquele fazendeiro. Além disso, com base no Parecer da Fundação Instituto de Terras do Estado de São Paulo (Itesp), que comprovou a irregularidade do segundo registro da fazenda no Cartório de Registro de Imóveis, isto porque a matrícula apresentada à Justiça não respeitou os limites da transcrição da qual derivou. Ação Ordinária nº: 0001471-19.2001.4.03.6104

A conversa com essa *txedjaray* ainda evidencia a demora que levou a demarcação das terras da TI Itaóca, praticamente 10 anos para ser concluído. E, conforme o que ela se lembra, tal processo de demarcação chegou a ser interrompido em decorrência de uma ordem judicial movida pelo proprietário que temiam a redução do tamanho da fazenda. Em resposta, Nambi afirma que ela e demais indígenas da Itaóca, juntamente

²⁴⁸ Idem.

com o apoio de seus parentes de outras aldeias, chegaram a fechar a Rodovia Padre Manoel da Nóbrega. Mas, de acordo com o jornal A Tribuna de Santos²⁴⁹, de 3 de fevereiro de 2001, que trata sobre o episódio em questão, foram os funcionários dessa fazenda que entraram com a medida cautelar na Justiça e não o proprietário daquela fazenda.

A princípio pensei que a atitude desses trabalhadores se devia ao temor de perderem seus empregos. Mas me ocorreu a hipótese de que os trabalhadores talvez fossem usados pelo proprietário para persuadir o juiz a barrar o processo, uma vez que, com a decisão favorável aos indígenas, a fazenda perderia terras e, conseqüentemente, poderia tirar os empregos das famílias que ali trabalhavam. Entretanto, Mona B. Suhrbier e Marina Leal Ferreira (2000, p. 213) afirmam que essa fazenda mantinha mulheres, homens e crianças “[...] em condições de escravidão, conforme os critérios do próprio Ministério do Trabalho”. Além disso, as autoras revelam que, muitos desses trabalhadores eram indígenas e

[...] não possuem registro de trabalho, têm salário inferior ao mínimo permitido por lei, sofrem discriminação racial e têm ferramentas descontadas do salário, que a legislação trabalhista proíbe (LEAL FERREIRA & SUHRBIER, 2000, p. 213).

Em abril de 2000, a TI Itaóca foi então declarada como posse permanente dos indígenas.²⁵⁰ Assim, a extensão territorial dessa aldeia é de 533 hectares. Mas os Tupi Guarani, assim como os Guarani Mbya que também lá moram, aguardam a homologação de suas terras.

Outra informação sobre essa aldeia é o problema socioambiental que os seus moradores enfrentavam naquele período. As antropólogas Leal Ferreira e Suhrbier (2000) descrevem que os indígenas da aldeia Itaóca tinham que conviver com o lixo municipal que ficava a 800 metros da aldeia, no limite setentrional da TI Itaóca. Segundo essas autoras, muitos indígenas da aldeia Tekoá Wy’a Pyau, localizada naquela mesma Terra Indígena, sobreviviam da coleta de restos de alimentos e da venda de latas de alumínio.

Ademais, as condições de sanitárias e alimentares estavam comprometidas na Itaóca. Na matéria do jornal A Tribuna de Santos, de 22 de setembro de 1996, consta

²⁴⁹ Demarcação de aldeia indígena em Mongaguá provoca conflito. In. A Tribuna de Santos, 03/02/2001.

²⁵⁰ BRASIL. DIÁRIO OFICIAL. Portaria nº 292, de 13 de abril de 2000, Seção 1, nº 74-E.

que a enfermeira Aparecida David, em visita à aldeia, comenta que “Eles não tinham sequer mantimentos. Alguns índios não se alimentavam há dois dias”.²⁵¹ E, entre os anos de 1997 e 1999, devido a proximidade da aldeia com o lixão municipal, a desnutrição crônica matou em média uma criança (entre 0 e três anos de idade) por mês (LEAL FERREIRA & SUHRBIER, 2000).²⁵²

E essa situação se agravou ainda mais em decorrência à escassez de recursos e a falta de pessoal para o atendimento médico nas aldeias. Segundo a matéria veiculada pelo jornal A Tribuna de Santos, de 4 de abril de 1999, “[...] o posto de atendimento médico [em Itanhaém] ficou abandonado e sem médico por vários meses, provocando um aumento significativo no aparecimento de doenças e na mortalidade infantil da aldeia”.²⁵³ Diante desses fatos e

A impossibilidade de liderar um grande movimento migratório, dada a fraqueza física da comunidade, provocada por falta de comida e escassez absoluta de recursos e de assistência médica, fez com que Luiz Karáí [então cacique dessa aldeia], a esposa Cecília e outros jovens Guarani resolvessem reproduzir as condições de abundância do paraíso mítico na própria terra indígena (LEAL FERREIRA & SUHRBIER, 2000, p. 213).

Aqui se denota que, além dos indígenas da TI Itaóca lutarem pelos seus territórios, eles enfrentaram problemas como as condições ambientais causadas pelo lixão da cidade de Mongaguá e seus desdobramentos como a fome crônica e as péssimas condições de saúde. Em resposta, esses indígenas se propuseram recuperar o *tekoá* e, não obstante, o seu *tekó*. Assim, eles criaram a *Associação dos índios Tupi Guarani Awá Nimbonjeredjú*, para que pudessem garantir a revitalização da casa de reza, bem como a aquisição de mudas e plantio (LEAL FERREIRA & SUHRBIER, 2000). Segundo o levantamento feito por Renata Alves (2012 apud CPI-SP, 2013) os índices de desmatamento que compreendem as terras da aldeia Itaóca reduziram 7, 4 pontos percentuais entre os anos de 2000 e 2010.

²⁵¹ Aldeia de Mongaguá enfrenta problemas: índios lutam pela sobrevivência e ainda são explorados. In. A Tribuna de Santos, 22 de setembro de 1996.

²⁵² De acordo com o Jornal Folha de São Paulo, de 6 de agosto de 2012, o lixão foi embargado em 2008 pela Companhia Ambiental do Estado de São Paulo (CETESB). A Prefeitura de Mongaguá, por sua vez, passou a destinar o lixo produzido pela cidade para o aterro sanitário do município de Santos. Mas, em meados de 2012, o poder público municipal recebeu da agência ambiental paulista uma autorização provisória e emergencial para transformar aquele espaço em uma unidade de transbordo para resíduos sólidos.

²⁵³ Representante da tribo Apache visita índios da região: ele conheceu as dificuldades das aldeias. In. A Tribuna de Santos, 4 de abril de 1999.

Embora haja indiscutíveis e significativos êxitos ao que é concernente a atitude dos indígenas de Itaóca, ainda prevalece uma situação delicada em tal terra indígena, especialmente no que tange assuntos relacionados aos temas da saúde e educação. Neste último caso, o Governo Estadual construiu uma escola – sendo composta por 5 salas de aula, cozinha, banheiros, pátio coberto e sala da direção –, que atenderia as crianças e jovens das duas aldeias da TI Itaóca. Mas, em janeiro de 2019, um incêndio consumiu parte da escola. E, como medida paliativa, o cacique da aldeia Itaóca, Werá Danilo, conseguiu que a Prefeitura Municipal, por meio de sua Secretaria de Educação, disponibilizasse equipamento mobiliário e alimentos.

Quanto ao atendimento à saúde, os indígenas reivindicam por melhorias, especialmente no que se refere à reforma da enfermaria da TI Itaóca. E o estudo da nutricionista Daniela Bicalho Alvarez (2017) revela que a alimentação dos indígenas dessa TI, especialmente aquela que é oferecida na escola, é inadequada em relação à qualidade dos alimentos – que, em muitos casos, produtos como legumes e frutas, que chegam à escola, estão impróprios para o consumo – e o desrespeito a cultura alimentar dos indígenas. Aliás, Azevedo, Corrêa e Ferreira (2009) já demonstravam a importância de se levar em consideração a concepção dos próprios indígenas quanto ao tema da insegurança alimentar.

E, por fim, o cacique Werá Danilo afirma que a TI Itaóca possui uma população aproximada de 115 indígenas, sendo divididos em 16 famílias Tupi Guarani e 12 de Guarani Mbya. Desses indivíduos, especialmente os Tupi Guarani, restam apenas alguns que estiveram no início da retomada naquelas terras como moradias permanentes. Os demais encaminharam-se para outras aldeias da região ou se deslocaram para retomar antigas terras. Este é, por exemplo, o caso das famílias que fundaram a aldeia Djaiko-aty. Mas antes de partir para os fatos que levaram a constituição dessa terra indígena, eu gostaria de mencionar mais uma vez que o território para os grupos Tupi e Guarani tem como uma de suas características a interligação entre as aldeias. Pois, de acordo com Ladeira (2001, p. 111),

[...] o território Guarani, enquanto um espaço de uso e construção, não é fragmentado porque suas aldeias não sobrevivem isoladas umas das outras. Através do seu modo de vida, os Guarani mantêm uma dinâmica sociocultural que se desenvolve em toda a sua dimensão territorial.

Portanto, quando se busca uma melhor compreensão sobre a territorialidade dos grupos Tupi e Guarani, é importante ter em vista a imbricada estrutura socioespacial na qual os elementos mencionados (sejam cosmológicos, míticos, a presença de edifícios e de determinadas espécies da fauna e flora) e as relações de parentesco – que tratarei mais adiante – fazem parte no tocante à constituição de novas aldeias. Em outras palavras, esses indígenas não constituem suas aldeias ao acaso, uma vez que partem de elementos que lhes são inerentes a sua cultura.

Deste modo, em meados de 2010, algumas famílias deixaram a TI Itaóca e, dentre elas, estavam Nambi e sua parentela que seguiriam para a região do Vale do Ribeira, onde fundariam a aldeia Djaiko-aty, próxima ao município de Miracatu-SP. Lembrando que, ainda segundo as palavras de Nambi, os motivos pelos quais eles deixaram Itaóca se devem mais uma vez as questões de cunho religioso e às ameaças que eles sofriam dos invasores.

Quanto ao que os motivou a escolher aquele local para fundar a aldeia Djakoaty, a *txedjaray* contou-me que esse espaço já era conhecido por eles há muito tempo. Como exemplo, ela cita o caso da referida aldeia que, de acordo com suas palavras:

Então, quando chegamos aqui nós chegamos aqui e achamos pé de cará espinho. É que Tupi Guarani gosta muito de pé de cará espinho. Também tinha capiá, que a gente até hoje gosta de plantar. Então a gente ficou pensando que tinha passado algum índio aqui antes da gente. Porque a gente encontrou pé de cará espinho plantado, que tem até hoje, pé de capiá que a gente gosta de plantar. Bambu também.

Para o Grupo de Trabalho, encarregado em identificar e delimitar as terras da TI Djaiko-aty, Nambi revela que a escolha de tal lugar se deve a certeza de que aquele seria um local importante para os Tupi Guarani, uma vez que se poderia reproduzir o seu modo de vida. E ainda ressalta os aspectos históricos de ocupação do referido espaço, uma vez que há muito tempo as matas daquela região são por eles frequentadas, seja para habitação, para caçar, pescar e à extração de madeira, ervas medicinais e outros materiais que são utilizados para confecção de produtos artesanais.²⁵⁴

²⁵⁴ BRASIL. MINISTÉRIO DA JUSTIÇA. FUNAI. Relatório Circunstanciado de Identificação e Delimitação da Terra Indígena Djakoaty. S.D.



Fig. 26: Mapa da aldeia Djako-aty. **Fonte:** Mapa Guarani Digital.

Nambi também afirma que, além de já conhecerem aquele espaço como antigo ponto de passagem, o que a levou para aquelas terras foi o sonho que teve com uma parente já falecida. De acordo com o seu relato, ela sonhou com uma parente que lhe indicou o lugar onde ela e seus familiares deveriam seguir e construir uma nova aldeia.²⁵⁵

Denota-se que os sonhos²⁵⁶, chamados pelos Tupi Guarani de *xará'u*, assim como para os demais grupos Guarani, são sinais que orientam e influenciam as decisões que devem tomar na vida cotidiana. Na literatura antropológica há várias situações que exemplificam o papel dos sonhos para os grupos Guarani. Este é, por exemplo, o caso do trabalho de Nimuendaju (1989) que observa que a importância do sonho para os Guarani Apapocúva decorre na escolha do lugar para ficar. Garlet (1997), por seu turno, constata que os Guarani Mbyá também têm no onírico um referencial para busca por novos espaços no que concerne à constituição dos *tekoás* e na previsão de

²⁵⁵ Idem.

²⁵⁶ Embora não seja o meu foco, compreendo que seja importante trazer alguns autores que contribuíram com seus estudos para o tema sobre o sonho para os povos indígenas. Nesse sentido, o primeiro autor que gostaria de trazer à tona é Lévy-bruhl (2008), que afirma que o sonho é uma possibilidade de comunicação entre o universo das forças invisíveis e do mundo visível que formam uma única unidade. Roger Bastide (2016), por seu turno, também considera os sonhos como canais de comunicação entre o mundo profano e o universo mítico e sobrenatural. E Phillipe Descola (1989) considera que mitos e sonhos derivam de processos mentais similares e que a interpretação dos sonhos conjugaria códigos e regras similares à interpretação dos mitos. Por fim, Langdon (1999) declara que os sonhos para os povos indígenas amazônicos são importantes por não serem tratados como experiências ilusórias, e sim como experiências que produzem impacto na vida diária. A autora ainda afirma que as teorias sobre os sonhos variam de uma cultura para outra, isto em função das diferentes concepções acerca da natureza do sonho e da alma e acerca das relações entre pensamento consciente e inconsciente.

acontecimentos futuros. E Elizabeth Pissolato (2007) aponta que os sonhos para os Guarani Mbyá funcionam como um canal de comunicação, onde divindades e os espíritos dos ancestrais procuram orientar as condutas dos vivos. E, por fim, a etnografia que Ligia A. Rodrigues (2016, p. 174-175) realizou junto aos Tupi Guarani da TI Barão de Antonina demonstra que o sonhar pode influenciar as decisões desses indígenas:

[...] como as mudanças nos locais onde constituem suas aldeias, e também assuntos corriqueiros do dia a dia, como ir ou não à cidade. Ao narrarem seus sonhos é comum que os apresentem como uma viagem da alma enquanto o corpo dorme, e é durante essas viagens que recebem mensagens das divindades, cantos-reza e notícias sobre parentes distantes ou já falecidos. O que não isenta essas experiências de perigos [...] seja na vida desperta, seja durante o sono, há caminhos e encontros que devem ser evitados a fim de prevenir que seus corpos-espíritos sejam seduzidos e capturados por outros tipos de gente.

A experiência onírica para os Tupi Guarani é o meio pelo qual eles estabelecem uma ligação entre este mundo e o das divindades e dos seus ancestrais, como também é fonte de conhecimento. Por sinal, além do caso da Nambi, cito como exemplo um episódio que aconteceu com o *txeramôe* Guaira que, de acordo com o que ele me contara, soubera que seria um *xamã*, além de lhe ser revelado o seu canto sagrado, quando um ancestral lhe fizera uma visita em sonho. E, antes de concluir, eu gostaria de compartilhar uma observação do *txeramôe* Guaira acerca do sonho para os brancos. De acordo com este *txeramôe*, os brancos não sonham como os indígenas, pois apenas sonham com coisas que já conhece.

Mas, retomando ao assunto em questão, a área dessa terra indígena corresponde a 1.216 hectares e vivem na TI Djaiko-aty aproximadamente 40 indivíduos – sendo a maioria formada por crianças e jovens. Quanto à composição genealógica, pode-se dizer que a referida aldeia é formada, principalmente, pela parentela de Nambi – filhas e filho, genros, noras, netos e netas.²⁵⁷ Sendo assim, o que se tem aqui é uma família extensa que, segundo as palavras de Schaden (1974, p. 73), é formada “[...] pelo casal, as filhas casadas, os genros e a geração seguinte”.

²⁵⁷ BRASIL. MINISTÉRIO DA JUSTIÇA. FUNDAÇÃO NACIONAL DO ÍNDIO. Relatório Circunstanciado de Identificação e Delimitação da TI Djaiko-aty, s.d.



Foto 3: Parte da Aldeia Djaiko-aty. **Foto:** Bertapeli.

No diagrama que segue na próxima página, fig. 27, concernente à genealogia de parentesco da *txedjaray* Nambi, observa-se que alguns de seus familiares vivem em outras aldeias, especialmente aquelas situadas no litoral de São Paulo. Este é, para a questão em apreço, o caso de suas irmãs: uma vive na TI Itaóca, outra mora na TI Piaçaguera e a terceira reside na cidade de Itanhaém.

Essa informação, bem como aquelas compreendidas no início da presente seção – neste caso, aquelas que se referem à TI Itaóca –, expõem que as aldeias formadas pelos Tupi Guarani, assim como ocorre com outros grupos Guarani, estão ligadas por relações de parentesco.

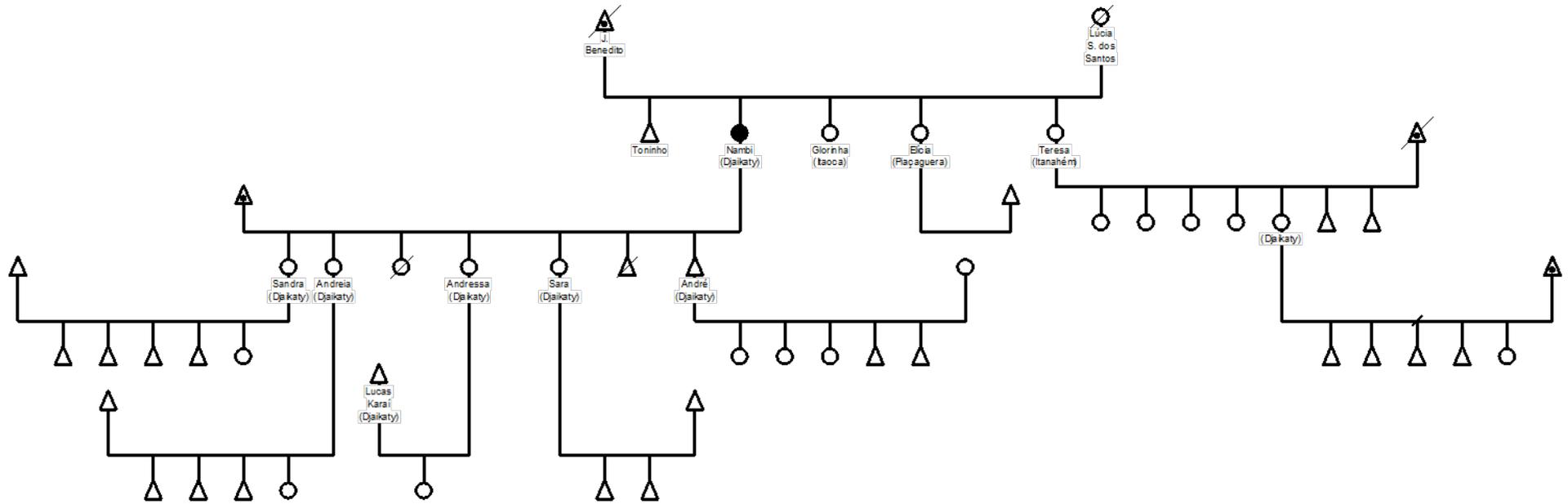


Fig. 27: Genealogia da txedjaray Nambi

Isso, conseqüentemente, direciona o olhar às observações de Pereira (2007, p. 5) sobre a relação entre o *tekoá* dos Kaiowá e o seu parentesco que é “[...] como uma rede de relações fundadas no parentesco em alianças políticas religiosas”. Como também Darella (2004, p. 92), que afirma que o território guarani é “[...] uma imensa rede de aldeias substantivada em parentesco, intercâmbio, estratégia e percepções”.

As informações contidas no diagrama de parentesco da *txedjaray* Nambi, juntamente com o seu depoimento, ainda permitem que se atente para o papel do parentesco na forma como os Tupi e Tupi Guarani constituem suas aldeias. Deste modo, é digno de nota que a organização da aldeia Djaiko-aty é matrilocal e uxorilocal, ou seja, os filhos/as solteiros e as filhas casadas tendem a morar junto de suas mães. Portanto, tem-se aqui a troca de homens entre as aldeias, uma vez que a uxorilocalidade faz com que os rapazes circulem pelas aldeias em busca de suas possíveis companheiras. Todavia, como demonstrarei mais adiante, esta não é uma tendência hegemônica nas aldeias dos Tupi e Tupi Guarani, especialmente naquelas em que estive (TI Piaçaguera e Aldeinha). Além disso, os estudos de Danaga (2012, p. 78) também reforçam para esta minha constatação. Pois, de acordo com essa autora, “[...] a busca pelo padrão de residência uxorilocal não é algo que precisamente deverá ser encontrado nas aldeias Guarani ou Tupi Guarani no litoral paulista”.

No entanto, mesmo com essas ponderações, essas informações revelam a maneira como os processos de agrupamento, separação e reagrupamento que ocorrem entre as famílias podem levar à constituição de novas aldeias, bem como a aproximação ou distanciamento entre estas com outras aldeias – sendo novas ou já estabelecidas. Além disso, deve-se observar que esse processo de fusão e fissão está presente na constituição de outras aldeias, bem como no seu cotidiano – especialmente os movimentos de entrada ou saída que uma família pode fazer numa aldeia, o que demonstrarei nas próximas páginas.

Portanto, pode-se considerar a importância das relações de parentesco na organização espacial desses indígenas. Segundo Ladeira (2010, p. 116-117),

[...] é natural a mobilidade entre indivíduos de diferentes aldeias em função das relações de parentesco, de rituais, o que implica também em relações políticas e afetivas. [...]

A formação desses complexos de aldeias interligadas por relações de parentesco são fundamentais, na medida em que uma aldeia pode buscar apoio em outras, redefinindo relações e disputas políticas. Nesse sentido, ainda que as alianças não sejam sempre harmoniosas,

estrategicamente elas são fundamentais, constituindo-se numa rede própria de amparo e de proteção contra uma série de dificuldades advindas dos enfrentamentos com a sociedade envolvente.

Valéria Macedo (2009, p. 73), por sua vez, ao tratar sobre os Guarani da TI Rio Silveira, argumenta que

A circulação de pessoas, em que os casamentos e rompimentos constituem uma engrenagem fundamental, promovem a dispersão de parentes de diversas localidades. Desse modo, grupos de parentesco ganham visibilidade nas aldeias e para além delas, a depender do assunto e das circunstâncias em que se comportam como coletivos.

E Flávia Cristina de Mello (2006, p. 120), que fez um trabalho etnográfico junto com os Guarani Mbyá e Chiripá do sul do Brasil, assinala que

A história das famílias extensas desenha um eixo de fundações e esvaziamentos de aldeias, que abrange um território de parentesco formado especialmente pela região leste do Paraguai e Argentina, passando pelo oeste dos estados de Santa Catarina e Rio Grande do Sul até o litoral sul e sudeste do Brasil.

A literatura sobre os grupos Tupi e Guarani ainda traz as seguintes observações: o xamanismo e o parentesco desempenham um importante papel na configuração dos deslocamentos empreendidos pelos Guarani Mbyá e Chiripá das 35 aldeias do sul do Brasil (MELLO, 2006); o território para os grupos Guarani “[...] é o espaço no qual as relações de parentesco, com suas redes de comunicação, se reproduzem” (COLMAN, 2015, p. 75); o movimento de pessoas permite “[...] que, de uma pequena aldeia no estado do Rio de Janeiro, um indivíduo se localize numa rede de relações que se estende por outras aldeias no mesmo estado, algumas em São Paulo, até o Paraná e mais além” (PISSOLATO, 2004, p. 71). E quanto aos Tupi Guarani, o parentesco é

[...] atualizado/construído, inclui o morar perto ou longe, o visitar os parentes, e a configuração das aldeias do grupo [...] a ruptura da aldeia Piaçaguera e a formação da Nhamandu Miri não significaram o fim da relação entre os Tupi Guarani, mas sim, sua mudança. O parentesco nunca é apagado, mas sempre atualizado (MAINARDI, 2010, p. 20-21, 84).

Embora as aldeias tupi guarani apresentem diferenças que variam de aldeia para aldeia, ganhando conteúdos distintos de acordo com as relações instituídas, há vínculos entre essas famílias, que se organizam em um complexo de aldeias tupi guarani, o que indica uma rede de

relações ligadas por parentesco, política, religiosidade, trocas comerciais, deslocamentos no espaço etc. (DANAGA, 2016, p. 246).

Com isso, fica nítido a importância do parentesco para os grupos Tupi e Guarani. Logo, isso remete ao que Klaus Hamberger (2005) apontou em seu trabalho sobre como as diversas estruturas de parentesco, em diferentes áreas etnográficas, se inscrevem efetivamente no espaço físico. Para esse autor, as organizações matrimoniais e residenciais devem ser vistas como um sistema único e jamais em partes dicotômicas. Pois, “[...] se a estrutura de parentesco é assim ancorada na estrutura do espaço residencial, deve ser possível observar correlações sistemáticas entre o sistema matrimonial e a morfologia do habitat” (HAMBERGER, 2005, p. 166).



Foto 4: Lucas Karaí ao lado do viveiro de bromélias, Aldeia Djaiko-aty. **Foto:** Bertapeli.

E, para finalizar a presente seção, eu gostaria de dedicar as próximas páginas à aldeia Nhandé-Porã, popularmente conhecida como Aldeinha, sendo localizada dentro do perímetro urbano do município de Itanhaém (ou seria o contrário?). Assim, para melhor compreender a história dessa aldeia, é de suma importância que se tenha em apreço a história da *txedjaray* Alice, uma vez que ela é, nada mais e nada menos, a fundadora da Nhandé-Porã.

Assim, em uma conversa, a *txedjaray* Alice informou que ela é originária da aldeia Bananal, sendo filha do Capitão Antonio Branco e de Angelina da Silva. Em sua trajetória pelo costa litorânea paulista e Vale do Ribeira ainda consta que essa *txedjaray* já morou numa aldeia em Itariri mas, com o término do seu casamento, ela e seus filhos retornaram para aldeia Bananal. Mais tarde, a *txedjaray* Alice e alguns dos seus filhos mais novos deixaram mais uma vez a Bananal e, por um determinado tempo, viveram em algumas aldeias, até se fixarem nas terras onde hoje é a aldeia Nhandé-Porã. Logo depois, os outros filhos e filhas de Dona Alice, que ainda residiam na Bananal, bem como em outras aldeias no litoral paulista, juntaram-se nessa nova aldeia. Aliás, os irmãos dessa *txedjaray* vivem em outras aldeias na costa litorânea de São Paulo. Este é, por exemplo, o caso de sua irmã Rosa, que hoje vive com sua família na TI Piaçaguera.

As informações contidas no diagrama de parentesco da *txedjaray* Alice, figura 28, juntamente com o que ela revela em seu depoimento, permitem que se constate que a Aldeinha, em um primeiro momento, organizava-se em torno de uma família extensa, matrilocal e não uxoriocal, como vista na Djaiko-aty. Isto porque os filhos mais velhos dessa *txedjaray*, que viviam com suas famílias em outras aldeias, passaram a morar com a mãe assim que ela veio se estabelecer na aldeia em apreço. Portanto, ao que tudo indica, os fatores que determinam o agrupamento são o prestígio político da liderança e as alianças entre os membros da parentela. Ademais, há indícios de que a uxoriocalidade tenha sido retomada quando os rapazes solteiros deixaram a Nhandé-Porã para se estabelecerem nas aldeias onde moram as famílias de suas esposas.

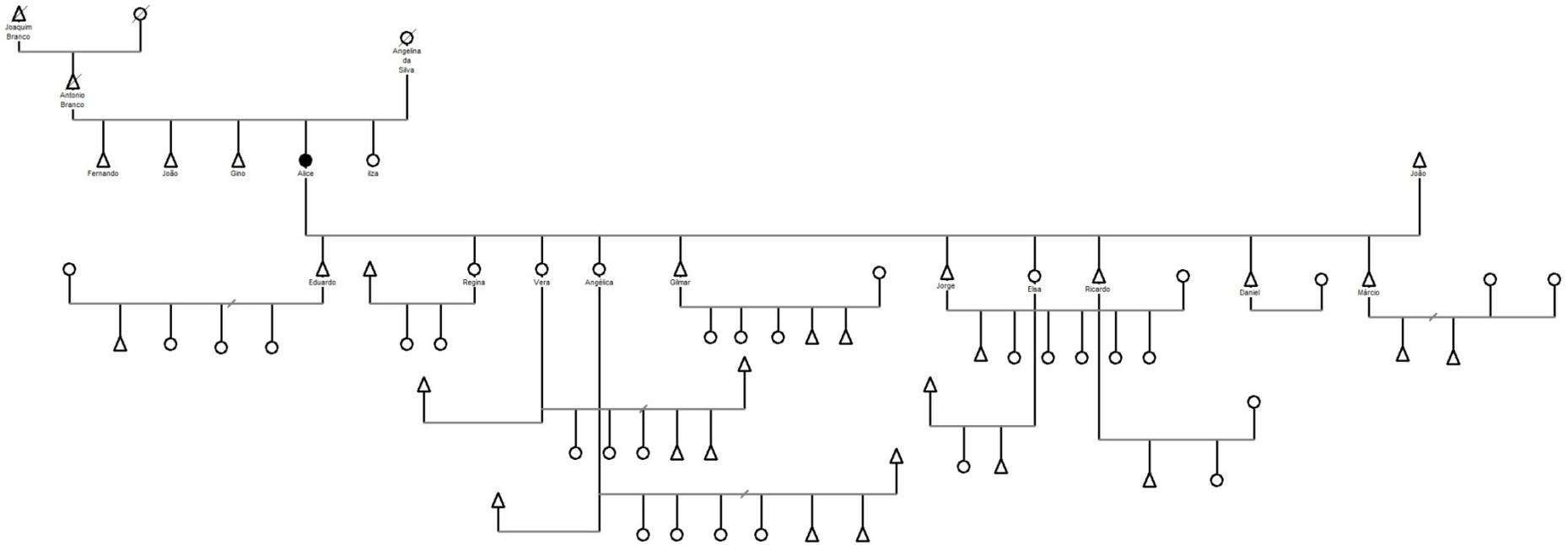


Fig. 28: Genealogia da *txedjaray* Alice.

Em minha última visita a aldeia Nhandé-Porã, observei que havia 10 famílias, com uma população aproximada de 65 indivíduos, sendo em sua maioria formada por crianças e jovens. Essa população vive do comércio de artesanato, bromélias e ervas medicinais nas feiras-livres. Eles também ganham a vida como trabalhadores temporários na construção civil, na limpeza de terrenos e nos quiosques durante a temporada de verão e no trabalho doméstico para as famílias não-indígenas.

Ao aferir estas primeiras apreciações sobre a aldeia Nhandé-Porã, compete agora traçar alguns palavras concernentes às condições básicas de existência de sua população. Para isso, começo com as principais preocupações dos seus moradores: a saúde e educação.

Na época em que a *txedjaray* Catarina residiu naquela aldeia, e hoje vive na TI Piaçaguera, não havia uma escola ou pelo menos uma sala vinculada a alguma outra escola indígena. Conseqüentemente, as crianças dessa aldeia eram matriculadas no sistema municipal de ensino. No que se refere à saúde, a situação também era mais delicada naquela época, uma vez que não havia como hoje uma equipe de saúde que, uma vez por semana, se dirige até a aldeia para atender os indígenas.

Além das questões referentes à educação e saúde, os Tupi e Tupi Guarani da aldeia Nhandé-porã ainda enfrentam diariamente problemas como o tráfico de drogas, assaltos e outras violências urbanas. E devo lembrar que a aldeia Nhandé-Porã é, dentre as demais terras indígenas que formam uma rede de aldeias na costa litorânea paulista, a que mais é afetada pelo crescimento urbano, uma vez que, ao longo das décadas, os seus moradores presenciaram o avanço desordenado da cidade chegar sobre suas terras. Logo abaixo apresento a figura 29, que indica localização e o avanço da malha urbana de Itanhaém sobre a aldeia em apreço.



Fig. 29: Mapa da aldeia Nhandé-Porã (Aldeinha). **Fonte:** Mapa Guarani Digital.

E, para agravar essa situação, a aldeia em destaque ainda não foi identificada como terra indígena e tampouco há alguma providência por parte do poder público em iniciar o processo de identificação e demarcação. Logo, a morosidade em realizar os referidos trabalhos torna cada vez mais difícil os futuros trabalhos relacionados à identificação e demarcação dessas terras.

E como já não bastasse os problemas que aqui apontei, os indígenas da aldeia Nhandé-Porã também enfrentam os preconceitos por parte da população local não-indígena. Nesse caso, a *txedjaray* Catarina declara que ela e mais as lideranças de outras aldeias perceberam que o preconceito ocorria por causa da desconhecimento do *jurua* sobre a cultura indígena. E notaram ainda que o preconceito dos não-indígenas incidia sobre os jovens da aldeia, o que chegava ao ponto de eles sentirem vergonha de se autoafirmarem como indígenas. Em resposta, essas lideranças tiveram a ideia de lançar o que eles denominam como “resgate cultural” dos indígena no litoral paulista.²⁵⁸

Assim, em meados de 2005, com o apoio da FUNAI e da Prefeitura de Itanhaém, as lideranças indígenas da região criaram a “casa de cultura”, sendo este um espaço que visava “resgatar” e divulgar a cultura tupi guarani. Assim, com a casa de cultura, os

²⁵⁸ Aliás, o uso do termo “resgate cultural” é frequente nos discursos dos Tupi e Tupi Guarani das aldeias por onde estive.

indígenas esperavam que teriam a sua disposição um canal em que poderiam expor e autoafirmarem o modo de ser Tupi e Tupi Guarani.

As palavras de Catarina fizeram-me recordar de uma história que abordei noutro momento deste estudo²⁵⁹: o episódio em que *txedjaray* Dora comenta sobre uma casa de cultura que funcionou onde foi a sede administrativa do Posto Indígena de Peruíbe, na região central desse município, isto durante o tempo em que vigorou o SPI.

Contudo, os indígenas não conseguiram alcançar os objetivos que almejavam com a instalação da casa de cultura. Ao que me parece, o motivo para o insucesso de tal projeto está no fato de que o prédio foi construído, isto pelo poder público municipal de Itanhaém, em um terreno situado no Bairro do Rio-Acima, ou seja, fora de qualquer terra indígena e distante dos olhos da população não-indígena.

Mas os Tupi e Tupi Guarani não desistiram de pôr em funcionamento a casa de cultura. Digo isto porque, mais tarde, eles desenvolveram outros projetos semelhantes. Este é, por exemplo, o caso do projeto Vivência na Aldeia – seja com ou sem a parceria de ONGs e coletivos arnaquistas – e os encontros com escolas do ensino básico – onde os estudantes e professores passam um dia na aldeia. Falarei mais sobre essas iniciativas na próxima e última seção do presente capítulo.

Enfim, conforme com o que abordei ao longo desta seção, as aldeias supracitadas estão ligadas pelos laços de parentesco e afinidades. Porquanto, muitos dos indígenas que saíram da aldeia Bananal vieram a formar novas aldeias em determinados espaços da Mata Atlântica. E dessas aldeias, em decorrência de conflitos religiosos, condições de vida etc., outras aldeias foram constituídas. Mas esta exposição não estaria completa sem antes fazer qualquer menção à TI Piaçaguera. Assim, a próxima e última seção trata exclusivamente dessa Terra Indígena.

A T I Piaçaguera

Em meados de 2000, algumas famílias indígenas, após uma sequência de conflitos, deixaram a aldeia Bananal e seguiram para as terras de uma região já conhecida que eles a chamavam de Piaçaguera que, segundo o *txeramôe* Awá-Djú (Elias Samuel dos Santos), significa “[...] por onde andavam os antigos”. Assim, a primeira aldeia a ser

²⁵⁹ Refiro-me ao Capítulo 2 do presente estudo.

fundada foi a Piaçaguera, cuja população estimada era de 120 indivíduos, distribuídos em 15 famílias. Já em 2019, o número de aldeias saltou para nove e sua população foi para 300 indivíduos, dispostos em um total de 86 famílias. No quadro 7, que segue abaixo, tem-se uma estimativa do número aproximado das famílias que residem em cada uma das aldeias que compõem a referida terra indígena.

Quadro 7: TI Piaçaguera

Aldeias	Famílias
Piaçaguera	20
Tabaçu Rekó Ypy	10
Tanyguá	7
Nhamandú Mirim	15
Porunguawá Jú	11
Tekoá Porã	10
Tekoá Yté	2
Karaí Mirim	10
Tapirema	1

Fonte: Bertapeli (2019).

Com esses dados em mãos, denota-se o quanto cresceu a TI Piaçaguera desde a fundação de sua primeira aldeia. Aliás, se comparada com outras terras indígenas, como a TI Ribeirão Silveira, que possui aproximadamente 474 indivíduos vivendo em uma área de 8.500 hectares, Piaçaguera, que possui 2.975 hectares de área demarcada, está entre as mais populosas das terras indígenas da região costeira de São Paulo.²⁶⁰

Entretanto, essas informações pouco dizem sobre o quanto os Tupi e Tupi Guarani lutaram pela reconquista desta parte do seu território. Assim, procuro nesta seção demonstra alguns elementos dessa história. E, como já foi posto, a referida área já era conhecida e frequentada por esses indígenas, bem como pelos seus antepassados, seja na qualidade de passagem ou habitação. Pois, como apontei nos capítulos anteriores, a história demonstra que este espaço geográfico sempre foi palco para esses indígenas, seja como antiga aldeia pré-cabralina, como aldeamento, lugar de passagem, posto indígena e aldeia.

²⁶⁰ INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL. Terras Indígenas no Brasil. Disponível em: <http://terrasindigenasnobrasil.org.br/3678> Acessado em 28 out. de 2019.

E, como fiz na seção anterior, eu gostaria de recorrer novamente à memória oral e às genealogias de mais alguns desses indígenas para tratar sobre suas histórias acerca dessas terras. Como afirmam João Dal Poz & Marcio F. Silva (2008, p. 63), uma rede genealógica corresponde “[...] a um fenômeno essencialmente histórico. Sua trama, definida nos termos de seu reconhecimento pelos que dela são criadores e criaturas, se desdobra no tempo e no espaço. Seus fios provêm de lembranças e de esquecimentos daqueles que a tecem”. E mais uma vez citando Klaus Hamberger (2005, p. 155):

O fato empírico de que diversas estruturas de parentesco se inscrevem efetivamente no espaço físico, e se fazem legíveis na morfologia dos habitats, deveria ter fortalecido consideravelmente uma tal concepção “espacial” do parentesco [...]

Para tanto, começo com a fala que a *txedjaray* Catarina concedeu para os pesquisadores do Grupo de Trabalho (GT)²⁶¹ incumbido em identificar e delimitar a TI Piaçaguera. Segundo as suas palavras,

O meu pai falava e o meu avô também, eu conversava muito com o meu avô e conheci também o meu bisavô, pai do meu pai, eles fizeram assim a maioria deles vieram do Araribá e outros vieram do Mato Grosso do Sul em mil oitocentos e alguma coisa, aí vieram pra cá, moraram um pouco aqui na beira mar, em Piaçaguera, aí depois conforme os outros estavam chegando e não tendo muita caça mais aí conversando com o pessoal que meu bisavô conhecia, que eram os pais dos meus pais, aí eles falaram que doaram um pedaço de terra de duzentos e quarenta alqueires lá no Bananal, e [...] ali tinha muitas famílias [...]. E aí eles viveram bastante tempo nesta região [...]. E depois quando eles começaram a morar no Bananal, que eu era pequena ainda e que me lembro de alguma coisa, a gente vinha e dormia aqui na estação para pegar o trem, que chamava botinha, eu me lembro que eu vinha com meus pais, com minha vó e com o meu vô, pra gente ir pra cidade a gente dormia aqui em Piaçaguera, ali num riozinho perto da estação Taniguá, a gente ficava acampado perto das árvores [...]. Isto há quarenta e cinco anos porque quando eu saí da aldeia para estudar eu tinha cinco anos. [...]. Aqui nesta região do Piaçaguera morava os pais do João que era o João Pedro e a mãe dele também que sempre morou por aqui [...], morava também uns primos meus que chamava Gregório, que é bem aqui onde a gente mora, aqui tem o mandiocal dele, isto já em mil novecentos e pouco. Eu sei que meus pais sempre contavam essa história que tinham parentes aqui. Tinha o Gregório que morava aqui e tem a filha dele, a Alice é filha dele que mora aqui desde aquela época faz cinquenta anos que ela mora aqui e quando a gente veio tomar posse daqui foi porque a gente

²⁶¹ O referido GT era formado pelas antropólogas Camila Mainardi, Amanda Danaga e a historiadora Sônia Rodrigues, sob a coordenação do Prof. Dr. Edmundo Peggion.

sabia da história desse Taniguá que eles falavam Piaçaguera era dos índios e que tinha documentação.

E que por causa dos brancos que ficavam brigando com eles meus pais foram se afastando daqui e foram ficando lá no Bananal, mas eles vinham aqui visitar a Alice e o Gregório que estavam por aqui e teve um pessoal que morava aqui, que eu não me lembro, mas aqui moravam várias famílias de índios né, e a maioria do pessoal que mora por aqui por perto é indígena” (Entrevista realizada em 18/09/00 para o GT de identificação e demilitação da TI Piaçaguera, p. 46-47).²⁶²

Quanto a genealogia da *txedjaray* Catarina, apresento o diagrama²⁶³ que segue:

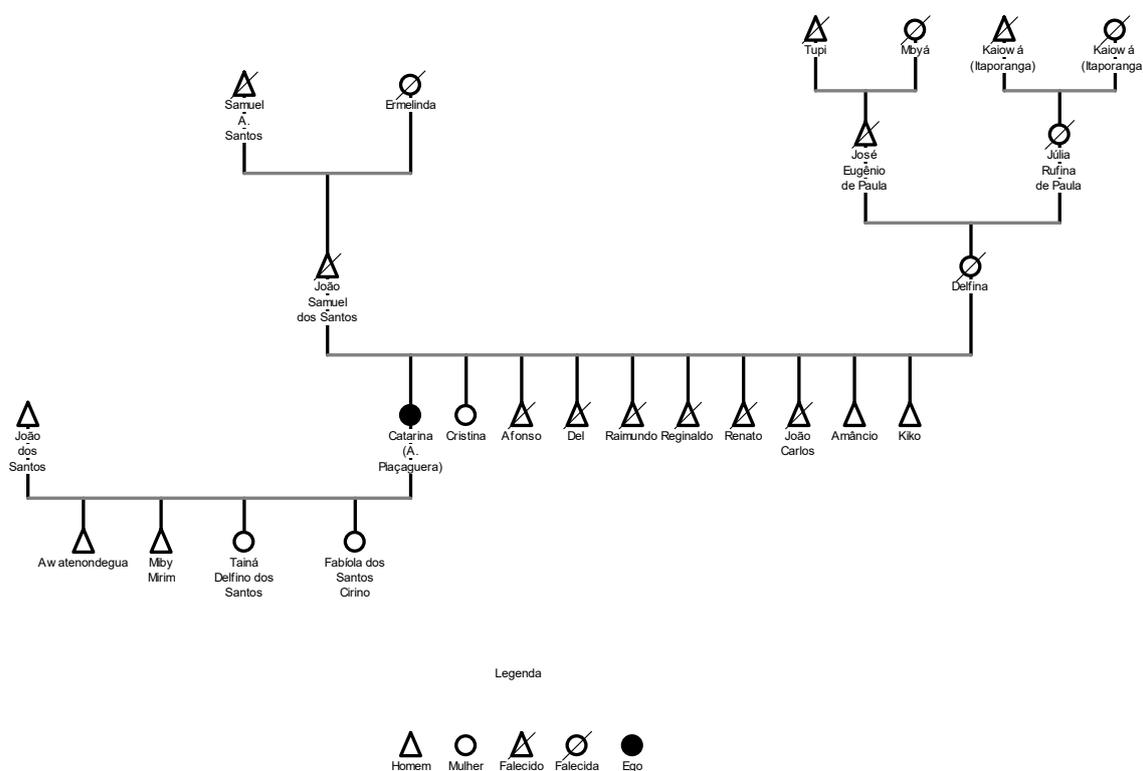


Fig. 30: Genealogia da *txedjaray* Catarina. **Fonte:** CTI.

Tanto neste testemunho quanto no presente diagrama de parentesco é possível acompanhar a trajetória dos antepassados da *txedjaray* Catarina: enquanto uma parte saiu da região do Mato Grosso do Sul e Araribá, chegando em Piaçaguera e, posteriormente, ao Bananal; a outra seria natural da costa litorânea. E, ao fazê-lo, isto denota de antemão que aquelas terras sempre estiveram ocupadas pelos indígenas, uma

²⁶² BRASIL. MINISTÉRIO DA JUSTIÇA. FUNAI. Relatório Circunstanciado de Identificação e Delimitação da Terra Indígena Piaçaguera. Portaria n 867/00. Brasília-DF, 2000.

²⁶³ Agradeço ao Prof. Dr. Paulo Santilli e a Dr. Maria Inês Ladeira por disponibilizarem o referido material para consulta.

vez que alguns deles – notadamente os Tupi – ali viviam quando outros – neste caso, os Guarani Mbyá e Kaiowá –, provenientes do estado do Mato Grosso do Sul, chegaram na região em meados do século XIX. Aliás, não posso deixar de mencionar que os deslocamentos promovidos pelos antepassados da *txedjaray* vai ao encontro dos relatos transcritos nos documentos escritos que apresentei em outro momento deste estudo.

Na fala da *txedjaray* ainda se pode notar que, com a vinda de mais indígenas para Piaçaguera, isto fez com que se elevasse o número populacional nessas terras, causando a redução de caça e recursos naturais. Em resposta, algumas das famílias que já viviam nessas terras decidiram se deslocar à aldeia Bananal, uma vez que souberam que o Governo do Estado de São Paulo havia doado 200 alqueires de terras ao SPI para o assentamento da população indígena da região.²⁶⁴



Fig. 31: Terra Indígena Piaçaguera. **Fonte:** Mapa Guarani Digital.

Doravante, os relatos que ouvi de outros *txeramões* e *txedjarays* confirmam o quanto esse espaço é conhecido e habitado por esses indígenas e também denotam o movimento de atração e dispersão que podem ser vistos suas histórias. Este é o caso do

²⁶⁴ Idem.

meio irmão da *txedjaray* Catarina, o *txeramôe* Domingos Mirim, com seus 88 anos de vida, comenta que, naquela época, ele e seus parentes viviam pelas matas e rios e, em certos dias da semana, jogavam bola com os empregados da fazenda Afonso Reis, próxima à aldeia Bananal.

O *txeramôe* ainda me contou que aprendeu que cada ser vivo possui um ou mais *idjás* (entidades protetoras) e que, antes de entrar na mata, o caçador carece pedir licença para aqueles e oferecer um pouco de fumo, alimento ou bebida. O caçador deve apenas abater o animal que consumirá, e nunca caçar por diversão. Disse-me ainda que se deve ter cuidado com o sangue e a carne fresca de determinados animais abatidos, como a queixada, uma vez que esta só deve ser consumida após o *xamã* limpá-la com a fumaça de seu *petyngué* e com a entoação de certos cânticos. E se caso o animal abatido for uma fêmea com seus filhotes, o caçador é obrigado acolhê-los.

No diagrama de parentesco desse *txeramôe* (figura 32) também se pode observar como foi constituída ao longo do tempo a aldeia Bananal, bem como os movimentos aglutinadores e de dispersão em torno desse espaço geográfico. Pois, segundo esse *txeramôe*, o seu pai era um Tupi nascido em tal aldeia, sua mãe era branca e natural de Itanhaém, enquanto seu avô era um Guarani procedente do Mato Grosso que ali chegou no começo do século XX, e sua avó era uma índia Tupi, nascida e criada nos arredores da aldeia Bananal. E ainda se nota nesse diagrama que os bisavôs maternos do *txeramôe* Domingos Mirim eram indígenas: sendo a bisavó de origem Tupi e bisavô era Guarani. Portanto, essas informações demonstram as sucessivas gerações das parentelas desse *txeramôe* na aldeia Bananal e arredores.

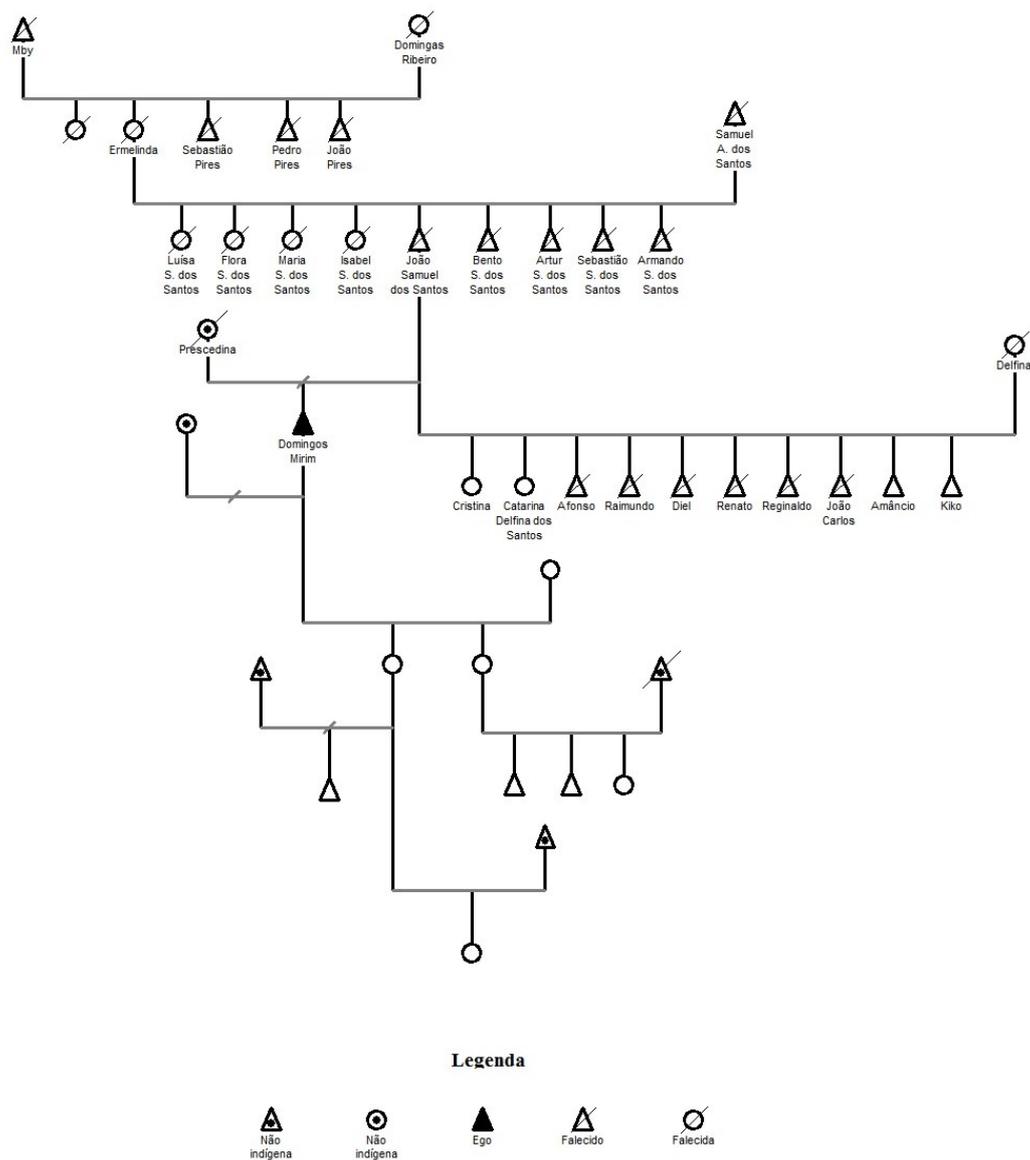
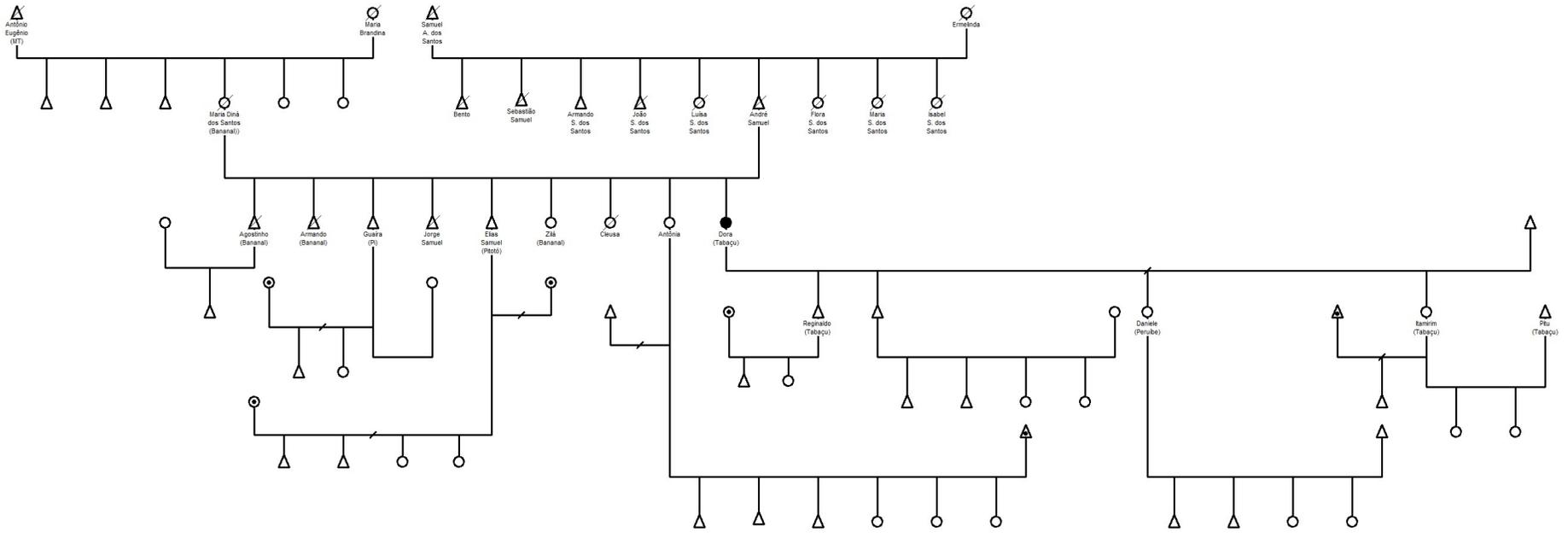


Fig. 32: Genealogia do *txeramôe* Domingos Mirim.

Em relação à *txedjaray* Dora, prima de Catarina, há em seu depoimento alguns pontos acerca da história de sua família com as terras daquela região. Isto pode ser visto em seu relato e no diagrama de parentesco que montei a partir do seu depoimento, fig. 33. Conforme suas palavras, ela, seus pais nasceram na aldeia Bananal, enquanto o seu avô materno era um Guarani proveniente do então estado do Mato Grosso, e sua avó era uma indígena Tupi que nasceu nas imediações daquela aldeia. Já os seus avós paternos eram indígenas Tupi Guarani, originários da alusiva aldeia.



Legenda

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

Fig. 33: Genealogia da *txedjaray* Dora.

Ainda segundo essa *txedjaray*, alguns dos seus irmãos continuaram na aldeia Bananal, enquanto outros, pelos mais variados motivos – como é o seu caso –, optaram por residir em outras localidades do litoral de São Paulo e Vale do Ribeira. Neste último caso, os exemplos são as aldeias que tratei na seção anterior e aquelas referidas nesse último diagrama de parentesco, ou seja, a TI Piaçaguera e a aldeia Paraíso, bem como os municípios de Peruíbe e Itanhaém.

Fica nítido que, dos deslocamentos em questão, existem algumas famílias dos Tupi e Tupi Guarani que preferiram sair da Bananal e seguir para aldeias já constituídas, como também houve aquelas parentelas que decidiram fundar aldeias ou passaram a residir em alguns dos municípios litorâneos e das cidades próximas à capital de São Paulo. Não obstante, a história da família da *txedjaray* Dora possui um pouco de cada um desses exemplos que destaquei. Pois, em conformidade com o que assinalei no capítulo anterior, a história dos pais dessa minha informante oscilou entre os períodos que residiram na aldeia Bananal e nos mais diferentes lugares que estiveram ao longo de suas vidas.

Em suas reminiscências, Dora ainda confidenciou um momento delicado para ela e seus familiares: a morte de seu pai, o então cacique André Samuel dos Santos, sendo este episódio o motivo pelo qual a levou para o primeiro afastamento prolongado da aldeia Bananal. De acordo com a *txedjaray*, o seu pai padecia de uma estranha moléstia, provocada pela ação de feiticeiros que, ainda não satisfeitos, mataram-no com uma das inúmeras “flechas mágicas” que lançavam todas as noites contra o aquele cacique.

Quanto aos feiticeiros, lembro-me que o *txeramôe* Elias Samuel dos Santos disse que eles não rezam para *Nhanderu*, mas se dedicam a *Anhangã*. E, por essa razão, quando morrem, eles retornarão à vida como animais, isto por estarem *odjepotá* (encantados). Aliás, isto lembra a contraposição que Melià & Grünberg (1976 apud PISSOLATO, 2007, p. 198-199) faziam entre o *paje vai* e *paĩ* ou *ñanderu*, especialistas curadores-rezadores *paĩ-tavyterã*:

O primeiro é tido como inimigo poderoso destes últimos, responsáveis pela segurança e estabilidade da comunidade. A feitiçaria deve ser combatida pelo fortalecimento da saúde dos *ñanderu*, de modo que se evitem, tanto quanto possível, sua efetivação e a aplicação daquelas medidas referidas acima [de] consequências sociais ... totalmente negativas. No caso de ser dectada a feitiçaria, o *paje vai*, também chamado de *mohãý járy* (*mohãý*: “remédio”; *járy*: “dono”) – aquele homem ou mulher “que se apoderou de um objeto maligno (*mba’e* e *poxy*) que logra em introduzir por meios mágicos no corpo de outra

pessoa cuja morte pretende” – seria o único capaz de desfazer o mal feito, daí a necessidade de descobri-lo.

E, segundo as palavras de Pissolato (2007, p. 198), a feitiçaria entre os Guarani²⁶⁵ é uma “[...] prática a que teriam acesso alguns destes indivíduos [xamãs] capazes de introduzir objetos malignos no corpo daqueles que querem prejudicar, causando-lhes doenças e a morte subsequente”. A autora ainda observa que as doenças são

[...] agressões enviadas por humanos e não humanos. Podem vir em ventos ditos “maus-feios”, *yvytu vai*, lançados na forma de objetos invisíveis por donos mestres de espécies não humanas ou de lugares como as matas, rios e cachoeiras, que, conforme dizem nossos interlocutores, costumam “não gostar” quando alguém se aproxima de seus domínios. [...] são normalmente persistentes e tratáveis apenas por xamãs experientes e de modo continuado. Essas são as chamadas “doenças espirituais” ou “doenças de Guarani” [...] (PISSOLATO, 2019, p. 07).

Com a morte do cacique André Samuel, a família de Dora deixou a aldeia Bananal e seguiu para o planalto paulista, mais precisamente, para o município de São Bernardo do Campo, onde um dos seus irmãos já morava. Enquanto o restante dos parentes dessa minha informante, como a mãe e alguns dos seus irmãos, continuaram a residir naquela aldeia. O *txeramôe* Guaíra, por seu turno, foi para aldeia Nimuendaju.

Assim, a família da *txedjaray* Dora permaneceu por um determinado período em São Bernardo do Campo. E, durante essa temporada, ela trabalhou como diarista, divorciou-se e os seus filhos dividiam o tempo entre os estudos e esporádicos trabalhos. E foi nesse período que alguns dos filhos dessa *txedjaray*, juntamente com um tio, formaram um conjunto musical chamado Tangará que, segundo as informações da professora Itamirim, chegou até a se apresentar algumas vezes no programa de televisão Bambalalão, que ia ao ar pela TV Cultura.

Mas as coisas não iam bem para a *txedjaray* Dora e seus filhos. Assim, descontentes com o cotidiano da cidade, e mais a saudade que ainda nutriam pela antiga vida que levavam, ela e seus filhos resolveram retornar para aldeia Bananal.

A parentela de Dora e outras famílias permaneceram na supracitada aldeia até meados da década de 2000, quando se desencadeou um novo conflito que lhes arrebataram às terras de Piaçaguera. E tal conflito, segundo essa *txedjaray*, deve-se a

²⁶⁵ De acordo com Pissolato (2019), o tema da feitiçaria é pouco tratado na literatura clássica sobre os Guarani, tendo nota em trabalho mais recentes como Pissolato (2007), Pimentel (2012) e Testa (2014).

tentativa do então cacique em impor sua religião aos demais indígenas que viviam na aldeia Bananal. Por outro lado, há também a versão de que a saída dessas famílias da aldeia ocorreu por causa de disputas entre esse cacique e uma nova liderança que então despontava.

A *txedjaray* também declara que as famílias que deixaram aldeia Bananal dividiram-se em dois grupos: o primeiro, o qual inclui a família dessa minha interlocutora, decidiram retomar as terras em Piaçaguera; já o segundo grupo optou em se deslocar para aldeia Paraíso, no Vale do Ribeira. Mas, logo depois, as famílias que se instalaram nessa última aldeia mudaram de ideia e seguiram para Piaçaguera. Além disso, não posso deixar de mencionar o fato de que alguns indígenas da Nhandé-Porã deliberaram deixar esta aldeia e se juntar com seus parentes na Piaçaguera.

E, de acordo com a professora Itamirim, a retomada das terras em Piaçaguera se deve graças aos indígenas que lá permaneceram. Nesse caso, a professora se refere à Dona Alice e seus familiares. De acordo com a professora, os indígenas que continuaram em Piaçaguera tiveram que enfrentar pistoleiros que, de quando em quando, aparecia indivíduos que diziam que estavam a serviço do “verdadeiro” proprietário e, se eles não saíssem imediatamente, viriam depois com tratores e passariam sobre as casas. No entanto, essas ameaças jamais se concretizaram. Para os pesquisadores do referido GT, Dona Alice faz o seguinte relato sobre a história da ocupação de Piaçaguera:

O meu pai nasceu aqui, a mãe, o pai dele, os avós eram tudo daqui Piaçaguera, então aqui eu convivi, com dezenove anos, aí meu pai foi andar conhecer as outras aldeias, quando ele foi no Paraná e conheceu a minha mãe, aí ele casou com a minha mãe teve eu e viemos pra cá de novo [...] então aqui convivemos um bocado de tempo, aí voltamos de novo lá pro Bandeirante, aí minha mãe teve meu irmão, aí depois teve um problema nela caída de parto e ela morreu, aí meu pai largou tudo que era dele oca, animal, porco, galinha, cabrito, nós tinha tudo isso aí lá no Paraná, aí desgostoso foi embora tava rapaz novo veio embora pra cá de novo, aí aqui convivemos, aí quando cheguei aqui meu pai fez um barraquinho de pau a pique, que ficava um pouquinho ali pra dentro como quem vai pra estação, aqui era uma aldeia Velha, o nome dela era aldeia Velha de Piaçaguera é o nome que todo mundo sabe por aí, até os brancos sabem. Aqui convivia muita gente, muito índio, meu tio morou aqui, toda parentagem assim morou aqui [...].

Aí na praia naquele tempo era de fartura peixe, pescava o peixe, jogava o espinhal e comia peixe tudo isso aí, meu pai pescava muito, pescava camarão com pulsar para trazer o camarão, aqui na praia tinha muito sarambi, agora não tem mais não, ele é tipo uma concha, é um marisco, mas só que ele da na praia enterrado na areia agora não tem

eu já procurei e não tem. Naquele tempo a gente trabalha até umas dez horas na roça e depois ia pra praia pegar sarambi [...]. Naquele tempo nos bebiam água desse rio Piaçaguera hoje em dia o branco poluiu tudo, nós bebiam dessa água aí, eu fui criada com essa água aí [...], e acabei de me criar aqui comendo a farinha manema, mandioca, comendo cará de espinho, tudo isso, aqui era de fartura, caça do mato, aqui eu fui levando minha vida, desde de criança eu moro aqui em Piaçaguera, desde criança que eu moro aqui [...]. Aqui em Piaçaguera na época tinha o pajé que era meu tio, tio Anísio ele era casado com uma tia minha que também já é morta, irmã do meu pai, ele era um rezador. Nesta época eu também ia no Bananal visitar meus primos, a gente ia por trilhas que tem este mato aí, todo mundo que morava aqui tinha parentes no Bananal. Eu quando era criança ia pegar lenha com minhas tias lá pra cima onde hoje a mineradora está, aqui não tinha estrada nenhuma era tudo matagal, tudo mato.” (Entrevista realizada em 19/09/00 para o GT de identificação e delimitação da TI Piaçaguera, p. 48).²⁶⁶

Portanto, conscientes dessa história, os Tupi e Tupi Guarani que iniciaram o processo de retomada daquele seu território, reconhecem o papel de Dona Alice e de outros indígenas na manutenção daquelas terras. Porquanto, a professora Itamirim afirma que, se não fosse essa *txedjaray*, o processo de retomada daquelas terras seria mais complicado.

Desta maneira, com os diagramas de parentesco e dos depoimentos é possível perceber o movimento de atração e dispersão que esses indígenas traçaram ao longo do tempo sobre os espaços de terras do litoral paulista e do Vale do Ribeira. Não obstante, isto abre a possibilidade de compreender a territorialidade desses indígenas em meio ao contexto sócio-histórico, isto tanto em suas perspectivas micro e macro em que estão inseridos. Neste caso, a cosmologia e a história são os principais elementos que justificam a insistência desses indígenas em retomar suas terras. Mas é preciso ter em consideração as dificuldades esses indígenas enfrentam na contemporaneidade ao lutar pelos seus direitos à terra. Dentre esses problemas, Mainardi (2010, p. 10) destaca que,

No Estado de São Paulo são cada vez mais diminutas as áreas não ocupadas pelos não indígenas, o que dificulta a formação de novas aldeias. Os Tupi Guarani se preocupam em exigir do Estado a demarcação das terras onde estão suas aldeias e se mobilizam para tanto: participam de reuniões com representantes do Estado, procuram a mídia, buscam aliados em diversas instâncias (como, por exemplo, as ONGs) se organizam politicamente, discutem o *resgate cultural*.

²⁶⁶ BRASIL. MINISTÉRIO DA JUSTIÇA. FUNAI. Relatório Circunstanciado de Identificação e Delimitação da Terra Indígena Piaçaguera. Portaria n 867/00. Brasília-DF, 2000.

Assim, passado esse primeiro momento, a *txedjaray* Dora recorda que os indígenas da TI Piaçaguera entraram em contato com a FUNAI para que esta iniciasse o processo necessário para legalização daquelas terras. Como primeira resposta, aos indígenas foi oferecido pelo órgão indigenista uma outra área na região da Jureia. Contudo, tal proposta foi rechaçada. O *txeramôe* Elias Samuel dos Santos comenta que “[...] existiu uma aldeia nessa área”, onde seus “[...] pais moraram” e que é ali “[...] que manteremos a tradição dos Guarani e Tupi Guarani”.

Consequentemente, iniciava-se uma nova fase pela demarcação das terras dos Tupi e Tupi Guarani. Como demonstrei no capítulo anterior, a área onde está a TI Piaçaguera, cuja dimensão territorial é de 2.975 hectares, há muito tempo vinha sendo alvo de litígios por parte de não-indígenas que se anunciavam como proprietários. Segundo o levantamento fundiário pelo GT, 26 posseiros contestaram a posse da área indígena, entre eles o Espólio de Leão Benedito de Araújo Novaes e Gilson Carlos Bargieri, sendo este último ex-prefeito do município de Peruíbe.²⁶⁷ No caso do Espólio do médico Leão Benedito de Araújo Novais que, como demonstrei anteriormente, desde os anos de 1960 que ele e seus familiares procuram obter a posse daquelas terras. Neste caso, em 2005, os herdeiros do médico contestaram o laudo antropológico de identificação da terra como pertencente aos indígenas, aprovado e publicado no Diário Oficial da União em 2002²⁶⁸, com um contra-laudo.²⁶⁹

Por conta disso, em 2007, a FUNAI criou o já referido GT²⁷⁰, com propósito de realizar estudos complementares após o técnico desse órgão constatar falhas e insuficiências de informação (MAINARDI, 2010).

E, com um novo período para contestação dos estudos complementares, o Espólio apresentou um parecer que questionava a demarcação. A mineradora Gheorghe Popescu²⁷¹ e a Prefeitura de Peruíbe também questionaram o parecer do GT. Neste

²⁶⁷ BRASIL. FUNAI, 2002, 2008; DIÁRIO OFICIAL DA UNIÃO, 2011.

²⁶⁸ Processo FUNAI/BSB n°. 3.025/02.

²⁶⁹ O Decreto 1.775/1996, em seu § 8º do Artigo 2º, estabelece que: “Desde o início do procedimento demarcatório até noventa dias após a publicação do que trata o parágrafo anterior, poderão os Estados e municípios em que se localiza a área sob demarcação e demais interessados manifestar-se, apresentando ao órgão federal de assistência ao índio razões instruídas com todas as provas pertinentes, tais como títulos nominais, laudos periciais, pareceres, declarações de testemunhas, fotografias e mapas, para fim de pleitear indenização ou para demonstrar vícios, totais ou parciais, do relatório de que trata o parágrafo anterior”.

²⁷⁰ BRASIL. FUNAI. DIRETORIA DE ASSUNTOS FUNDIÁRIOS. DEPARTAMENTO DE IDENTIFICAÇÃO E DELIMITAÇÃO – DEID. Relatório circunstanciado de identificação e delimitação da Terra Indígena Piaçaguera. Portaria n° 867/00 e 1.041/00. Brasília/DF, 2002.

²⁷¹ Em 1964, a mineradora Gheorghe Popescu, pertencente ao então vice-prefeito de Peruíbe, Gheorghe Popescu, iniciou suas atividades na área onde hoje está situada a TI Piaçaguera. O Decreto N° 55.351, de

último caso, a Prefeitura protocolou sua contestação com a alegação de que a regularização do território indígena impactaria o desenvolvimento da cidade. Todavia, essas contestações não foram aceitas pela FUNAI.

E, durante o processo de identificação da Terra Indígena de Piaçaguera, o Grupo EBX, do então empresário Eike Batista, manifestou interesse naquelas terras dos Tupi e Tupi Guarani com o projeto de construção do seria o maior porto do país, o Porto Brasil. Os advogados desse grupo empresarial, em reuniões com as lideranças indígenas, tentaram persuadi-las a aceitarem a proposta de deixarem aquelas terras em troca de indenização em dinheiro e de uma fazenda. A professora Itamirim lembra que, naquela época, era comum eles chegarem à aldeia e distribuírem presentes e dinheiro com a intenção de aliciar os indígenas.

Além dessa prática, a EBX, por meio de indivíduos contratados, também intimidava com ameaças. Novamente, a professora comenta que, certa vez, uma socióloga indígena, sendo esta funcionária da FUNAI, e os advogados da empresa de Eike Batista tentaram convencê-los de que a demarcação não sairia e que seria melhor para eles aceitarem a oferta daquela empresa. Mas essa história foi desmentida pelo indigenista Cristiano Hutter, então coordenador da Regional do Litoral Sudeste da FUNAI. E, de acordo com Mainardi (2010), o assédio do grupo empresarial e a continuidade do processo de demarcação territorial dividiu opiniões em Piaçaguera.

As opiniões estavam divididas entre os que confiavam na FUNAI e, por conta disso se dispunham a auxiliar o nosso trabalho, e aqueles que não acreditavam que a FUNAI era favorável à demarcação territorial e, portanto, não nos viam com bons olhos, a grande maioria. Cabe apontar que não acreditar que os estudos que faríamos e que a agência da FUNAI pudessem impedir a construção do porto não significava que desejassem sair da terra, mas que temiam serem expulsos, e por isso, acreditavam que era preciso pensar em alternativas.

Assim, a dúvida em relação à FUNAI fez com que as pessoas aceitassem a presença dos empresários na aldeia. Queriam ouvi-los, saber que proposta tinham, queriam alguma garantia de que não seriam expulsos “*com uma mão na frente outra atrás*”, como diziam. A participação dos empresários maximizou as divergências entre as famílias. A divisão entre os que acreditavam ou não na FUNAI passou a ser também entre aqueles que aceitavam ou não as negociações com a empresa EBX (MAINARDI, 2010, p. 30).

Ainda segundo Mainardi (2010, p. 30), a divisão entre os indígenas foi um problema para o Grupo de Trabalho do qual ela fazia parte, “[...] na medida em que o trabalho em que realizávamos era baseado na pesquisa de campo; como efetuar-lo em meio a esse clima de desconfiança? Como transitar pela aldeia?” A propósito, encontrei resquícios dessa situação que a pesquisadora descreve quando iniciei o trabalho de campo junto aos moradores da TI Piaçaguera. Naquele primeiro momento, o meu deslocamento entre as aldeias era orientado pelas relações de afinidade entre as parentelas indígenas. Mas adquiri mais mobilidade na medida que as marcas dos conflitos internos entre as parentelas se diluíam com o passar do tempo.

No ano de 2011, as terras foram declaradas pelo Ministério da Justiça como posse permanente dos Tupi Guarani da TI Piaçaguera.²⁷² E, mais uma vez, a declaração foi contestada pelo Espólio por meio de uma ação judicial, apresentada no Tribunal Federal Regional da 1ª Região, que solicitava a anulação da declaração. Mas esse pedido foi negado em 2015. (CPI-SP, 2019). No final de 2016, a demarcação da TI Piaçaguera foi finalmente homologada.²⁷³

Em contrapartida, os familiares do médico tentaram anular esse decreto presidencial por meio de um Mandado de Segurança. Os herdeiros do médico argumentavam que nem o Governo do Estado de São Paulo e tampouco a Prefeitura Municipal de Peruíbe participaram do processo de demarcação que, segundo consta no mandado, esta seria uma condição para validade do processo de demarcação, sobretudo porque que estes entes seriam os mais afetados pela demarcação, uma vez que a terra passaria para União. E, para embasar tal alegação, o texto menciona o caso da TI Raposa Serra do Sol, onde o STF decidiu que é obrigatória a participação dos entes federativos em todo o processo de demarcação de áreas indígenas. Em 2017, o Ministro Celso de Mello, do Supremo Tribunal federal (STF), em análise preliminar do caso, concedeu liminar para suspender a eficácia do decreto presidencial.²⁷⁴

Em meio a isso, era sintomático a apreensão entre os indígenas quando chegou a notícia do Mandado de Segurança contra o Decreto Presidencial que homologava a demarcação de suas terras. Além do mais, chamou-me atenção a atitude da *txedjaray* Dora quando tomou conhecimento da tentativa dos herdeiros de Leão Benedito de

²⁷² MJ/GM N° 500.

²⁷³ Decreto Presidencial de 29 de abril de 2016. DOU n° 82/02/05/2016.

²⁷⁴ Negado o mandado de segurança contra a homologação da demarcação da Terra Indígena Piaçaguera. In. Notícias STF – Superior Tribunal Federal. Disponível em: <http://stf.jus.br/portal/cms/verNoticiasDetalhe.asp?idConteudo=381639>. Acessado em 23 dez de 2019.

Araújo Novaes. Enquanto a preocupação dominava a maioria dos seus familiares, ela procurou acalmá-los dizendo que isso já estava previsto, pois ela sonhara com seu pai que lhe avisara que eles receberiam uma notícia negativa, mas que não tinha motivo para preocupação, uma vez que essa história não iria dar em nada. O que veio a se confirmar alguns meses depois quando o mesmo Ministro Celso de Mello acolheu o argumento da PGR e negou o mandado do Espólio.²⁷⁵ De acordo com as palavras do Ministro:

Afirma o impetrante [...] que a FUNAI não teria intimado o Estado de São Paulo para se manifestar sobre o feito. Contudo, como explicado nos documentos anexados, aquele processo tivera início em data anterior à expedição da Portaria MJ nº 2498/11, publicada no Diário Oficial da União em 01/11/2011, que disciplina a participação dos entes federados no âmbito do procedimento administrativo de identificação e delimitação de terras indígenas, tendo essa inclusive validado expressamente as fases de trabalho empreendidos anteriormente. [...]

Ante o exposto, não se vislumbra a prática de qualquer ato que se possa considerar ilegal ou abusivo, como supõe o impetrante. Todo o processo referente à declaração da posse permanente indígena foi realizado de forma regular, em conformidade com as normas que o regulam. [...]

Não tem legitimidade ativa ad causam o impetrante que alega violação a direito líquido e certo de que não é titular (BRASIL. SUPREMO TRIBUNAL FEDERAL, 2018, p. 5-6).

Mais tarde, a *txedjaray* Dora contou-me um pouco mais sobre o encontro onírico que teve com seu pai. Conforme suas palavras, ela sonhara que, enquanto todos os seus parentes dormiam em suas casas, ela estava no centro da aldeia quando o seu pai se aproximou e sentou-se ao seu lado contou-lhe o que depois ela revelaria para os seus parentes.

Mas ainda persistem as investidas contra as terras dos Tupi e Tupi Guarani nessa parte do litoral paulista. Pois, segundo a cacique Lilian, da aldeia Piaçaguera, tem ocorrido nos últimos anos um considerável aumento do número de invasões de terras na TI Piaçaguera, chegando ao ponto de muitos posseiros se instalarem próximos às aldeias. Com esse crescimento das invasões, a cacique afirma que os indígenas têm acionado a FUNAI e demais instituições estatais, mas estes pouco têm feito.

E o outro ponto a se ressaltar é que esses indígenas também enfrentam alguns problemas ambientais, sendo estes a herança deixada pelas mineradoras que atuaram nas

²⁷⁵ Idem.

terras da TI Piaçaguera. Pois, é possível perceber os impactos das mineradoras em tal terra indígena, como a abertura de grandes clareiras e escavação do solo para extração de areia, o que provocou a redução da biodiversidade local.

Consequentemente, isto tem afetado o modo de vida dessa população, uma vez que os indígenas retiram da mata o que precisam para se alimentarem, para se curarem quando estão doentes e de matéria prima para confecção de artesanato. Para efeitos ilustrativos, cito a articulação que, em 2015, eles tiveram que fazer como os Guarani Mbyá da aldeia Rio Branco para obter uma grande quantidade de folha de um tipo de palmeira, encontrada apenas na mata próxima àquela aldeia, que seria usada para cobertura de sua casa de reza.

Lembrando que o *tekoá* é o lugar pelo qual os Tupi, Tupi Guarani e Guarani constituem o seu modo de ser (*tekó*). Todavia, compete observar a poluição das águas, o desmatamento e a mortandade de espécies podem desarticular o *tekoá*. E, por consequência, pode levar a destruição do modo de vida desses indígenas.

Mas, para mitigar os efeitos do desmatamento, e de tal modo reaver os seus *tekoás* e garantir o *tekó*, os Tupi e Tupi Guarani têm procurado recuperar a mata com ações como, por exemplo, o plantio de mudas de palmeira que eles conseguiram com os indígenas da aldeia Rio Branco. Assim como as sementes que eles trazem consigo quando visitam algum parente que mora em aldeias que estão fora da TI Piaçaguera. Além de manterem viveiros de mudas de algumas espécies nativas que serão replantadas nas áreas desmatadas.

Enfim, não há dúvida que as alianças, que os muitos dos Tupi e Tupi Guarani chamam de parcerias, firmadas com coletivos anarquistas ONGs, ambientalistas e indigenistas, reunidos em torno de projetos para essas aldeias, contribuem para que esses indígenas possam recuperar as áreas de florestas degradadas. Este é, por exemplo, o trabalho que o coletivo anarquista Cultive Resistência, sediado em Peruíbe-SP, vem desenvolvendo em algumas aldeias da TI Piaçaguera. Com o projeto Vivência na Aldeia, os indígenas e os anarquistas do coletivo procuram aliar os saberes indígenas e a permacultura.²⁷⁶

²⁷⁶ De acordo com David Holmgren (2013, p. 30), a permacultura foi uma das alternativas que surgiram a partir da primeira grande onda moderna da consciência ambiental, após o Relatório de Roma de 1972 e as crises do petróleo de 1973 e 1975. O autor ainda destaca que a palavra “permacultura” foi cunhada por ele e Bill Mollison, em meados dos anos de 1970, e tinha o propósito de “[...] descrever um sistema integrado, em evolução, de espécies de animais e vegetais perenes ou autoperpetuadores úteis ao homem.” E, um pouco mais adiante, o autor complementa dizendo que uma definição mais atual do referido conceito é “[...] paisagens conscientemente planejadas que imitam os padrões e as relações



Foto 5: Horta. Aldeia Tabaçu Rekó-Ypy. **Fonte:** Acervo da Aldeia Tabaçu Rekó Ypy.

Todavia, embora sejam de grande importância as atuações de indígenas e de setores da sociedade civil em recuperar a biodiversidade local, entendo que o poder público não pode se eximir de sua responsabilidade no que tange o apoio técnico aos indígenas e a responsabilização jurídica às mineradoras pelos danos que elas causaram durante o tempo em que atuaram naquelas terras.

Mas os problemas não param por aqui. Afinal de contas, outra questão colocada à TI Piaçaguera foi a recente tentativa da Gastrading Comercializadora de Energias S. A. em cortar esse território indígena com a instalação de uma linha de transmissão de gasoduto. Tal história começa em 2017, quando o Projeto Verde Atlântico Energias, da Gastrading, previa a implantação de uma usina termelétrica, a construção de um gasoduto e a linha de transmissão que cortaria a Baixada Santista até Cubatão, bem como a implantação de um terminal marítimo em Peruíbe, o que afetaria as terras indígenas e áreas de proteção ambiental na região.²⁷⁷ Mas com a ação de indígenas, pescadores artesanais e ambientalistas, contrários à construção da termelétrica, a

encontradas na natureza, enquanto produzem uma abundância de alimento, fibra e energia para prover as necessidades locais. As pessoas, suas construções e os modos como elas se organizam são centrais para a permacultura. Assim, a concepção de permacultura como agricultura permanente (sustentável) evolui para uma de cultura permanente (sustentável)”.

²⁷⁷ Com a implantação, esse empreendimento atingiria Áreas de Proteção Ambiental (APA) de Cananéia-Iguape-Peruíbe, a Estação Ecológica Juréia-Itatins, Xixová-Japuí, bem como a APA Marinha do Litoral Centro (CPI-SP, 2018).

CETESB teve que indeferir o pedido de Licença Prévia apresentada pela empresa responsável por tal empreendimento.²⁷⁸

Lembrando que, naquele período, os indígenas, pescadores artesanais, ambientalistas da região e a população não-indígena, bem como instituições públicas como a FUNAI, não foram consultados.²⁷⁹ E, de acordo com o *morubixaba* da aldeia Tabapuã, os indígenas só souberam de tal projeto apenas pela imprensa. E ainda não consta que os indígenas foram consultados no Estudo de Impacto Ambiental/Relatório de Impacto Ambiental (EIA/RIMA).²⁸⁰ Consequentemente, a atitude da empresa fere o Artigo 231, § 3º, da Constituição Federal:

O aproveitamento dos recursos hídricos, incluídos os potenciais energéticos, a pesquisa e a lavra de riquezas minerais em terras indígenas só podem ser efetivados com autorização do Congresso Nacional, ouvidas as comunidades afetadas, ficando-lhes assegurada a participação nos resultados da lavra na forma da lei.

E lembrando que a Convenção 169, da Organização Internacional do Trabalho (OIT), que o Brasil é signatário desde 2002²⁸¹, estabelece:

Artigo 4º:

1. Deverão ser adotadas as medidas especiais que sejam necessárias para salvaguardar as pessoas, as instituições, os bens, as culturas e o meio ambiente dos povos interessados.
 2. Tais medidas especiais não deverão ser contrárias aos desejos expressos livremente pelos povos interessados.
 3. O gozo sem discriminação dos direitos gerais da cidadania não deverá sofrer nenhuma deterioração como consequência dessas medidas especiais.
- [...]

²⁷⁸ Protocolado Estudo de Impacto Ambiental do “Projeto Atlântico Energia” que afetará terras indígenas e UCs na Mata Atlântica. In. Assessoria de Comunicação – Comissão Pró-Índio de São Paulo. Disponível em: http://cpisp.org.br/protocolado_estudo-de-impacto-ambiental-projeto-atlantico-energia-que-afetaria-terras-indigenas-e-ucs-na-mata-atlantica/ Acessado em 27 dez de 2019.

²⁷⁹ Idem.

²⁸⁰ De acordo com a resolução do Conselho Nacional do Meio Ambiente (CONAMA), nº 001, de 23 de janeiro de 1986, em seu Artigo 6º, item “c”, os EIA/RIMA observarão para o diagnóstico ambiental, dentre outros elementos, o meio socioeconômico “[...] o uso e ocupação do solo, os usos da água e a socioeconomia, destacando os sítios arqueológicos, históricos e culturais da comunidade, as relações de dependência entre a sociedade local, os recursos ambientais e a potencial utilização futura desses recursos” (BRASIL. CONAMA, 1986, p. 5).

²⁸¹ Decreto Legislativo nº 143, de 20 de junho de 2002.

Artigo 6º:

1. Na aplicação das disposições da presente Convenção, os governos deverão:
 - a) Consultar os povos interessados, por meio de procedimentos adequados e, em particular, de suas instituições representativas, sempre que sejam previstas medidas legislativas ou administrativas suscetíveis de afetá-los diretamente.

Artigo 7º:

[...] Os povos indígenas interessados terão o direito de definir suas próprias prioridades no processo de desenvolvimento à medida que afeta sua vida, crenças, instituições, bem-estar espiritual e as terras que ocupam ou usam para outros fins. E de controlar, na maior medida possível, seu próprio desenvolvimento econômico, social e cultural. Além disso, eles participarão da formulação, implementação e avaliação de planos e programas de desenvolvimento nacional e regional que possam afetá-los diretamente.

[...]

Artigo 15º

1. O direito dos povos indígenas interessados aos recursos naturais existentes em suas terras deverá gozar de salvaguardas especiais. Esses direitos incluem o direito desses povos participarem da utilização, administração e conservação desses recursos.
2. Em situações nos quais o Estado retém propriedade dos minerais ou dos recursos do subsolo ou direitos a outros recursos existentes nas terras, os governos estabelecerão e manterão procedimentos pelos quais consultarão estes povos para determinar se seus interesses seriam prejudicados, e em que medida, antes de executar ou autorizar qualquer programa de exploração desses recursos existentes em suas terras. Sempre que for possível, os povos participarão dos benefícios proporcionados por essas atividades e receberão indenização justa para qualquer dano que sofram em decorrência dessas atividades.

Como se pode notar, os episódios os quais dediquei algumas palavras ao longo desta seção levam-me a entender que a luta pelo direito à terra, bem como para outros direitos sociais e políticos, é contínuo e exige atenção permanente por parte dos indígenas, seja no que tange estar atento às ações e inoperâncias do Estado quanto para os movimentos dos setores da sociedade economicamente poderosos interessados nas áreas indígenas.

Afinal, isto reflete o comportamento das elites, sobretudo quando estas colocam os seus interesses acima dos direitos dos povos indígenas e da população em geral. Como já foi tratado noutra momento, apesar dos avanços, a sociedade brasileira ainda

carece de reconhecer as garantias constitucionais dos povos indígenas. Pois, o que ainda persiste é uma mentalidade atrasada daquele segmento da sociedade brasileira que procura manter a todo custo os seus privilégios. Consequentemente, isso é um risco a democracia e a cidadania no Brasil. Dessa forma, como observa Luís R. Cardoso de Oliveira (2011, p. 131), o exercício da cidadania “[...] tem uma dimensão moral que não pode ser satisfatoriamente equacionada apenas no plano estritamente legal ou formal”.

Deste modo, aproveito para atentar à emergência de se direcionar pesquisas antropológicas concernentes aos setores da sociedade que exercem forte influência sobre as políticas públicas.

A propósito, para manter os seus privilégios, as elites econômicas têm incutido um discurso de que elas são promotoras do progresso e do bem-estar da população em geral e que os indígenas, bem como quilombolas e outros povos tradicionais, são vistos como empecilho para tal desenvolvimento. Assim, é por meio dessa prática que a opinião pública é mobilizada contra as bandeiras de luta dos povos indígenas. Por exemplo, isto observei entre os não-indígenas que vivem nos bairros adjacentes à TI de Piaçaguera, uma vez que reproduzem os argumentos usados por empresários e políticos locais.

Ao que parece, uma parcela da população local, inebriada pelas promessas de desenvolvimento e emprego, não concebe a importância das terras indígenas. Pois, além de ser importantes para os povos indígenas propriamente ditos, as terras indígenas são importantes para a sociedade como um todo porque são nessas áreas que a floresta é mais conservada. Com isso, têm-se a garantia de que estarão regulados as temperaturas e o regime de chuvas das regiões as quais estão inseridas. A população local não-indígena também pode angariar novas formas de se relacionar como a natureza a partir do contato com os saberes ameríndios sobre seu ambiente. Consequentemente, as terras indígenas representam também qualidade de vida da população que vive em seu entorno e na região. Desse modo, estes são exemplos de que é possível que as sociedades se desenvolvam sem derrubar uma árvore ou mesmo poluir um rio.

Em suma, pode-se dizer que os Tupi e Tupi Guarani colocaram em xeque o discurso hegemônico de que só há apenas uma única maneira de se relacionar com a natureza. E, como se pode perceber, isso abre caminho para novas possibilidades de estar no mundo. Assim, é importante que se entenda a forma como os indígenas pensam e lidam com seus territórios, bem como é imprescindível compreender a profusão de identidades que corresponde ao universo indígena.

Neste último capítulo, apresentei o processo pelo qual os Tupi e Tupi Guarani vieram a constituir novas aldeias ao final das últimas décadas do século XX e no início do XXI. Demonstrei que essas aldeias resultam de um movimento de atração e dispersão que esses atores sociais fizeram, a partir da aldeia Bananal, sobre os seus antigos territórios. Assim, concentrei os meus esforços na tentativa de demonstrar a constituição de algumas dessas aldeias pelos Tupi e Tupi Guarani: TI Itaóca, TI Djaiko-aty, aldeia Nhandé-porã, também conhecida por Aldeinha, e, por fim, a TI Piaçaguera.

De acordo com o que foi posto, a origem das ações dos Tupi e Tupi Guarani no processo de constituição de novas aldeias está em suas demandas internas, isto é, nos conflitos que podem ser desencadeados por disputas religiosas, lutas entre lideranças pelo poder etc. Entretanto, não posso deixar de mencionar que elementos exógenos também agiram sobre as decisões tomadas por esses indígenas na formação de uma nova aldeia. Nesse caso, as condições materiais no atendimento à saúde e educação, bem como a pressão de pistoleiros a serviço de terceiros sobre as aldeias também já foram elementos aglutinadores ou dispersores das famílias indígenas. Este é, por exemplo, o caso de algumas famílias indígenas que saíram de Piaçaguera no início do século XX para se fixarem na aldeia Bananal. Este é o caso, noticiado pelos jornais na década de 1960, em que algumas famílias indígenas, insatisfeitas com o atendimento na saúde e educação, deixaram a aldeia Bananal e fundaram a aldeia do Rio Silveira.

Os relatos dos *txeramões* e *txedjarays*, bem como a literatura consultada, também indicam que a escolha de novos espaços para formação de suas aldeias segue critérios de ordem cosmológica e históricos. Nesse caso, os Tupi e Tupi Guarani resgatam de suas memórias os lugares pelos quais passaram ou viveram os seus antepassados. E quanto aos fatores cosmológicos, estes podem ser observados nos sonhos e na presença de determinadas plantas e animais sagrados.

Em suma, fica nítido que os Tupi e Tupi Guarani têm conseguido impor, numa constante luta, as suas especificidades territoriais ao Estado brasileiro.

Considerações Finais

Em linhas gerais, procurei neste estudo exibir as transformações pelas quais passaram os grupos Tupi e Guarani, habitantes da costa sul litorânea e às bacias hidrográficas Tietê e Paraná, principalmente no que dizer respeito à territorialidade e ao processo de territorialização, a partir das sucessivas políticas indigenistas verificadas nos períodos colonial (Plano das Aldeias e Diretório de Índios) e republicano (SPI e FUNAI) da história do Brasil.

Com a política indigenista dos aldeamentos (Planos das Aldeias e, logo depois, o Diretório de Índios), a Coroa portuguesa e a Igreja Católica procuraram integrar os indígenas ao regime colonial através da conversão ao cristianismo, do trabalho compulsório e da miscigenação/mestiçagem. Com isso, os administradores dos aldeamentos esperavam que essas medidas favorecessem a diluição dos indígenas à massa da população não-indígena e, por conseguinte, contribuiria para o seu desaparecimento como povo. Assim, a prerrogativa era destruir e negar qualquer evidência da identidade étnica desses povos. Em consequência disso, as autoridades seculares e eclesiásticas ambicionavam gerar um contingente de trabalhadores expropriados, que estariam disponíveis à construção das sociedades coloniais e para futuros projetos de exploração econômica. E, uma vez os objetivos alcançados, os aldeamentos seriam desarticulados e transformados em vilas, as terras vendidas para terceiros ou devolvidas para o patrimônio do Estado.

As fontes históricas disponíveis, bem como a literatura correspondente ao tema que aqui tratei, ainda informam que a manutenção dos indígenas nos aldeamentos sempre foi uma preocupação às políticas indigenistas que estiveram em voga no decorrer da história do Brasil. Mas as disputas engendradas por colonos, missionários e autoridades das câmaras das vilas – que visavam controlar a exploração da mão de obra indígena, bem como esbulhar as terras dos aldeamentos – incidiram deliberativamente na desarticulação dessas reduções e no crescimento do êxodo indígena.

Mas é importante ressaltar que os aldeamentos também foram locais que serviram tanto para passagem como para contato, de contestação e, eventualmente, de articulação da política indígena. Portanto, apesar de todas as situações ameaçadoras e

desfavoráveis, não há dúvidas o quanto os indígenas que viviam nessas reduções foram ativos na condução da história de suas vidas.

Nos vinte anos que se sucederam ao término do regime imperial, a Assembleia Legislativa da Província de São Paulo seguia na condução das questões indígenas, sobretudo aquelas voltadas à catequização – que logo depois foi suprimido por lei – e à repressão das ações dos indígenas que se opusessem aos projetos de expansão agrícola e da malha ferroviária sobre os seus territórios. E ainda acrescento que, durante esse período, a administração dos aldeamentos que ainda restavam passou para Secretaria da Agricultura, Comércio e Obras Públicas.

Posteriormente, em 1910, agora sob o domínio do SPI, a política indigenista brasileira desse período procurou seguir as premissas de José Bonifácio de Andrada e do Marechal Cândido Rondon no que se refere a integração dos indígenas à sociedade nacional por meio de um “tratamento mais humanitário”. Contudo, os documentos demonstram a existência de outra realidade nos postos indígenas. Uma realidade brutal onde os indígenas ainda enfrentavam as tentativas de convertê-los a fé cristã, de confiná-los em reduzidos espaços, bem como as constantes investidas de não-indígenas em espoliar suas terras, os castigos e assassinatos. E com a política de assimilação e integração do SPI, o Estado brasileiro também visava combater qualquer manifestação das identidades indígenas e, por consequência, transformar essa população em reserva de força de trabalho.

Em 1912, o SPI iniciou suas atividades em São Paulo com a transferência de algumas famílias indígenas que viviam no litoral, Vale do Ribeira e de outras localidades do interior do estado para o PI de Araribá, nas proximidades do município de Avaí. Mas, devido a epidemia de gripe espanhola, muitos desses indígenas abandonaram esse espaço e retornaram àquelas suas antigas moradas no litoral. Assim, entre os anos de 1912 e 1928, esses indígenas permaneceram em suas terras sem a intervenção do Estado. Mas, em 1928, a pedido das autoridades locais, o Serviço restabelece suas atividades nessa região com a criação do PI de Itanhaém – lembrando que esse posto foi denominado, ao longo de sua história, como PI Bananal, Peruíbe e José de Anchieta. Contudo, mais uma vez esse posto indígena foi desativado e, meados dos anos de 1940, o SPI retoma as atividades administrativas na costa litorânea paulista. E, anos mais tarde, isto em 1961, este órgão indigenista instala no antigo aldeamento de Itariri o Posto Indígena Governador Carvalho Pinto, vinculado ao PI de Itanhaém.

O que se confere na história do PI de Itanhaém são as dificuldades que os seus servidores tiveram para atender os indígenas dessa região. De acordo com as informações com as quais trabalhei, além da demora e dificuldade em estabelecer um posto indígena na costa litorânea, a atuação do referido órgão indigenista esbarrava no exíguo orçamento, na corrupção e no autoritarismo de alguns de seus funcionários. Logo, isso proporcionava a instabilidade das atividades do Serviço na região e levava à precarização no atendimento e à situação de abandono do posto indígena em questão. E, quando funcionava, os representantes do órgão indigenista no litoral de São Paulo estavam mais preocupados em garantir os seus interesses particulares e atender os políticos, fazendeiros e empresários da região do que resguardar os direitos dos povos indígenas.

Diante desse quadro, os indígenas resistiram através do estabelecimento de alianças – especialmente com sindicatos de trabalhadores rurais, grupos religiosos e militantes do PCB –, como também por meio de ações consubstanciadas pelas suas dinâmicas territoriais em face da conjuntura político-social que lhes eram impostas. Assim, essas alianças tinham por finalidade a defesa dos seus territórios. Notando mais uma vez que esta é uma estratégia política comumente usada e há muito tempo empregada pelos grupos Tupi e Guarani.

Por outro lado, além do que foi exposto, a população indígena da área em estudo conseguiu interferir nas ações indigenistas, seja através do alojamento em terras que lhe era reservada pelos agentes públicos, o que culminou na constituição de outros espaços, bem como a adoção mais outros postos indígenas na região – como, por exemplo, o PI de Itanhaém, aldeia Rio Branco (em Itanhaém) e o PI Carvalho Pinto no antigo aldeamento de Itariri.

Já entre os anos de 1968 – que marca o fim do SPI e início das atividades da FUNAI – e as primeiras décadas do século XXI, a política indigenista passou por expressivas transformações na forma como compreendiam e tratavam os povos indígenas. A princípio, o que norteava o trabalho da FUNAI era o processo de integração e assimilação dos povos indígenas à sociedade nacional. O que, para aquele tenebroso tempo em que vigorava a ditadura civil-militar no Brasil, significava evitar que esses povos impedissem as frentes de expansão agrícolas e as ações das mineradoras sobre suas terras.

Consequentemente, essa política integracionista apenas agravou a situação dos grupos Tupi e Guarani, trazendo-lhes a marginalização, desagregação, miséria e a morte

pela fome e doenças. Afora isso, o órgão indigenista não conseguia conter a atuação de pistoleiros e o espolio das terras dessa população. Como resposta, muitos indígenas abandonaram a aldeia Bananal e passaram a reocupar outras de suas terras tradicionais ao longo da Mata Atlântica.

Em concomitância a atuação da FUNAI e as questões locais supracitadas, engendrava-se, isto a partir da década de 1970, um conjunto de mudanças na política indígena, indigenista e na forma como pesquisadores interpretavam à população ameríndia. Assim, essas transformações podem ser vistas com uma nova fase do movimento indígena (a criação da UNI), o surgimento de organizações da sociedade civil como ONGs indigenistas e, nos últimos tempos, de coletivos de anarquistas-ambientalistas que também apoiam às demandas dos indígenas. E, por fim e não menos importante, as mudanças teóricas nos estudos voltados aos povos indígenas.

Em seguida, o movimento indígena e o chamado “ativismo indigenista civil” conseguiram levar as demandas indígenas à Assembleia Nacional Constituinte e, logo depois, conseguiram assegurar na Constituição Federal de 1988 os direitos indígenas. Assim, com a nova Carta Constitucional, o Estado brasileiro, através da FUNAI, abandonaria a política de integrar e assimilar os povos indígenas e passaria a reconhecer o direito dos indígenas à pluralidade étnica e a garantir os direitos dos povos indígenas brasileiros.

Procurei ainda evidenciar nessa pesquisa que estes elementos foram decisivos para os povos indígenas, especialmente para seus direitos territoriais, identitários e nas transformações paradigmáticas no campo da educação e saúde. Portanto, se anteriormente havia pressões políticas, econômicas e religiosas que forçavam os indígenas a abandonarem ou a ocultar suas identidades, sendo estas estratégias de sobrevivência, o que se denota hoje é a revitalização e reivindicação de suas identidades e tradições.

É nesse novo contexto da história indígena e do indigenismo que os Tupi e Tupi Guarani vieram a constituir novas aldeias na costa litorânea e na região do Vale do Ribeira. Como explanei ao longo dessas páginas, essas aldeias resultam de um movimento de atração e dispersão que esses atores sociais fizeram, a partir da aldeia Bananal, sobre os seus antigos territórios. Assim, concentrei os meus esforços na tentativa de demonstrar a constituição de algumas dessas aldeias pelos Tupi e Tupi Guarani: TI Itaóca, TI Djaiko-aty, aldeia Nhandé-porã, também conhecida por Aldeinha, e, por fim, a TI Piaçaguera.

Mas devo ressaltar que a escolha de novos espaços para formação de suas aldeias seguiu critérios de ordem cosmológica e históricos. Nesse caso, como pude constatar em minha experiência de campo, os Tupi e Tupi Guarani resgatam de suas memórias os lugares pelos quais passaram ou viveram os seus antepassados. E quanto aos fatores cosmológicos, estes podem ser observados nos sonhos e na presença de determinadas plantas e animais sagrados como indicativos de que aquelas terras lhes pertencem. Em suma, fica nítido que os Tupi e Tupi Guarani têm conseguido impor, numa constante luta, as suas especificidades territoriais ao Estado brasileiro.

Contudo, esse processo apresenta contradições. Isto porque, ao mesmo tempo em que vigora a Constituição Federal de 1988, há o Estatuto do Índio (Lei nº 6.001/1973), cujas páginas trazem conceitos anacrônicos: “tutela”, “perda cultural”, “assimilação” e a “incapacidade” jurídico-administrativa. Portanto, os indígenas ainda não são cidadãos de pleno direito, uma vez que as conquistas dos direitos constitucionais não foram completas. Além disso, o Estado brasileiro não cumpriu os prazos estabelecidos pela Constituição Federal – 5 de outubro de 1993 – para a conclusão de todos os processos de demarcação das terras indígenas.

E como isso já não bastasse, atualmente os direitos constitucionais dos povos indígenas estão em perigo. Pois, desde a aprovação do Novo Código Florestal (Lei nº 12.651/2012), assiste-se uma sistemática escalada de ações perpetradas contra esses povos por parlamentares ligados à chamada bancada BBB (bíblia, boi, bala) – senda esta coalização formada por representantes do fundamentalismo cristão, agronegócio e da linha dura da segurança pública e da indústria das armas. E não posso esquecer que a presidenta Dilma Rousseff, na tentativa de barrar o seu afastamento, atendeu a bancada ruralista com a paralização das demarcações das terras e por ter feito massivos investimentos no agronegócio.

Com governo ilegítimo de Michel Temer, o sucateamento da política indigenista se intensificou: isto através do anúncio da revisão das homologações e demarcações das terras indígenas, bem como entregou a presidência da FUNAI e de suas regionais aos ruralistas e fundamentalistas evangélicos.

E no primeiro ano de governo Bolsonaro houve vários ataques aos indígenas e à FUNAI: a tentativa de transferir os processos de demarcação das terras indígenas para o Ministério da Agricultura, Pecuária e Abastecimento, o tentame de subordinar da FUNAI do Ministério da Justiça para o Ministério da Mulher, Família e Direitos Humanos; a redução do orçamento da FUNAI; a extinção da Secretaria de Educação

Continuada, Alfabetização, Diversidade e Inclusão (SECADI/MEC); o fim do Conselho Nacional de Segurança Alimentar e Nutricional (CONSEA); a paralisação das demarcações e homologações das terras indígenas (o Ministério da Justiça devolveu 17 processos de demarcação que aguardavam decisão); a tentativa de municipalizar a saúde indígena; a assinatura de um Projeto de Lei que libera a mineração, geração de energia elétrica e exploração de petróleo e gás natural em terras indígenas; a escolha de um missionário evangélico para presidir a Coordenação Geral de Índios Isolados.

Porquanto, em nome de um suposto desenvolvimento do país – que, na verdade, apenas beneficia uma reduzida parcela da sociedade nacional –, somado as arengas de civilizar e de converter ao cristianismo, esses parlamentares apresentam projetos e proferem insultos que vão de encontro aos direitos dos indígenas quanto o direito à diferença e o acesso à terra. Conseqüentemente, o que se tem hoje é o retrocesso ao discurso que fazia nos períodos em que a política indigenista tinha como expressão máxima os aldeamentos e, logo depois, os postos indígenas do SPI. Assim, o que se tem é o agravamento dos conflitos fundiários, prisões, racismo, criminalização do movimento do social indígena, bem como perseguições às lideranças, servidores públicos e ativistas indigenistas.

Sem embargo, enquanto escrevo estas palavras, o então ministro da Saúde, o general Eduardo Pazuello, ao divulgar o tardio Plano Nacional de Vacinação contra a COVID-19, disse que, além dos idosos que vivem em asilos e profissionais da área de Saúde, os “índigenas aldeados” receberiam as doses da vacina. Logo, com essa medida, o Governo Federal excluía os indígenas que vivem em áreas urbanas.²⁸²

Ora, ao usar a nomenclatura “índios aldeados” para se referir aos indígenas que vivem em suas terras, o general expõe o seu desconhecimento sobre a realidade dos povos indígenas brasileiros. Além disso, o uso indevido deste termo, assim como outros pronunciamentos feitos pelos integrantes deste (des)governo, é um demonstrativo da maneira como esses agentes compreendem as políticas públicas direcionadas aos povos indígenas. E, por falar nisso, esta observação também vale para imprensa nacional, uma vez que muitos jornais e agências de notícias utilizaram o referido termo sem problematizá-lo.

Como eu disse há pouco, apesar dos avanços na legislação, não se pode afirmar que os indígenas sejam cidadãos de pleno direito, uma vez que ainda eles encontram

²⁸² VICK, M. Os desafios da vacinação de indígenas contra o COVID-19. In. *Nexo Jornal*. Disponível em: [Os desafios da vacinação de indígenas contra a covid-19 | Nexo Jornal](#). Acessado em 15 fev. 2021.

dificuldades para que os direitos constitucionais sejam assegurados e respeitados pelas elites político-econômicas do Brasil. Como observa Luís R. Cardoso de Oliveira (2011, p. 131), “[...] o exercício da cidadania tem uma dimensão moral que não pode ser satisfatoriamente equacionada apenas no plano estritamente legal ou formal”.

Em suma, a situação que se impõe para os Tupi e Tupi Guarani, assim como para os demais povos indígenas brasileiros, é delicada e preocupante, uma vez que as conquistas alcançadas desde a promulgação da Carta de 1988 estão em perigo de se tornarem “letra morta” ou mesmo de não ter qualquer efeito legal. Mas, certamente, isso não intimida um povo que resiste há 520 anos.

Referências

Fontes primárias manuscritas:

ARMAZÉM DA MEMÓRIA. Boletim Interno do SPI, Nº 50, Ministério da Agricultura, SPI, p. 6, 1961. (Acervo Documentos Indígenas).

_____. O Estado de São Paulo, 7 de novembro de 1972, p. 12.

_____. A Crítica, 1979, n. p.

_____. O Estado de São Paulo, 1979, n. p.

_____. Folha de Goiás, 31 de maio de 1981, n. p.

ARQUIVO PÚBLICO DO ESTADO DE SÃO PAULO. Carta para o Luiz Antonio Neves de Carvalho, Diretor de Índios do aldeamento de Peruíbe, 18 de setembro de 1798.

_____. Carta para o Capelão do aldeamento de São João Batista de Peruíbe, 15 de setembro de 1798.

_____. Carta para o Luiz Antonio Neves de Carvalho, Diretor de Índios do aldeamento de Peruíbe, 18 de setembro de 1798, p. 107, 109-110.

_____. Carta para José Toledo Arouche Rendon, 18 de setembro de 1798.

_____. Tabela dos aldeamentos da Província de São Paulo. (s d.; n.p.).

_____. Ofício de Francisco dos Santos Carneiro, Juiz de Órfãos, a Francisco Antonio de Sousa Queiroz, Presidente da Província de São Paulo, 1835, n. p. In. Relatório etno-histórico referente à ocupação Guarani na região do Vale do Ribeira, elaborado por Pablo Antunha Barbosa (Portaria nº 586/PRES/FUNAI, de 19.04.2011). Brasília: FUNAI, 2011.

_____. Ofício do Diretor Geral de Índios, Joaquim Antonio Pinto Junior a Manuel Leal de Campo, 1846.

_____. Carta do Diretor de Índios, 23 de setembro de 1846.

_____. Tabela de José J. M. de Oliveira que indica as quantias empregadas no resgate de indígenas escravizados, 1849.

_____. Carta do Diretor Geral dos Índios, José Joaquim Machado de Oliveira a Josino do Nascimento Silva – Presidente da Província de São Paulo, 22 de fevereiro de 1853.

_____. Carta de José Innocencio Alvarez Alvim, 10 de março de 1853.

_____. Carta de Joaquim Machado de Oliveira para Josino do Nascimento Silva, Presidente da Província de São Paulo, 13 de abril de 1853, n. p.

_____. Ofício de Machado de Oliveira para José Antonio Saraiva, Presidente da Província de São Paulo, 1854.

_____. Ofício de José Joaquim Machado de Oliveira, Delegado da Diretoria de Terras Públicas, 12 de dezembro de 859.

_____. Repartição Especial das Terras Públicas em São Paulo, Diretor de Geral de Índios ao Presidente da Província de São Paulo, 21 de janeiro de 1861.

_____. Ofício de José Joaquim Machado de Oliveira, Diretor Geral dos Índios, 14 de abril de 1862.

_____. Ofício de Hypólito José Soares de Souza, Inspetor da Tesouraria, 16 de maio de 1862.

_____. Carta de José Joaquim Machado de Oliveira, Diretor de Terras Públicas de São Paulo. 03 de novembro de 1862.

_____. Carta do Diretor Geral dos Índios ao Presidente da Província de São Paulo, 17 de março de 1864, n. p.

_____. José Joaquim Machado de Oliveira, Diretor de Terras Públicas de São Paulo, 05 de janeiro de 1867.

_____. Luiz Joaquim Castro de Carneiro Leão Diretor Geral dos Índios. Relatório do Diretor de Índios, 28, dezembro de 1876, n.p.

_____. Carta de Benedicta Ribeiro a Benedicto Calixto, 1907a.

_____. Carta de José Pupo Ferreira a Benedicto Calixto, 1907b.

_____. DEOPS. Prontuário nº 4867. Secretaria de Segurança Pública do Estado de São Paulo. Delegacia da Polícia Civil de Itariri. São Paulo, 1953.

_____. DEOPS-Santos. Índios e camponeses. In. Notícias Hoje, 7 de abril de 1954.

_____. Sindicato dos Trabalhadores na Lavoura de Itanhaém. Prontuário Nº 8.744, 25 de abril de 1963.

_____. Secretaria de Segurança Pública do Estado de São Paulo. Relatório Nº 32, 4 de março de 1966.

_____. Relatório do General de Brigada Olavo Vianna Moog, II Exército – 2ª Região Militar, 1969.

_____. Depoimento de André Samuel dos Santos à III ASSEMBLEIA DO CIMI-SUL, 14 de março de 1977, CIMI, Brasília-Distrito Federal, n. p.

_____. DOPS, Posseiros apelam a D. David. A Tribuna de Santos, 16 de fevereiro de 1980. In. Departamento de Ordem Política e Social. Prontuário Nº 11057: Sociedade de Melhoramentos e Beneficência dos Rurais de Peruíbe, 1980.

_____. Folha de São Vicente, 1978.

_____. MUSEU DA IMIGRAÇÃO. Mapa sobre a delimitação das terras do P I Bananal (S.d.).

PORTUGAL. ARQUIVO ULTRAMARINO DE LISBOA, Carta do Governador da Província de São Paulo ao Secretário de Estado da Marinha e Ultramar, 1808.

BIBLIOTECA NACIONAL DO RIO DE JANEIRO. Planta de um aldeamento às margens do rio Paranapanema-SP (S. d.).

_____. Almanak da Província de São Paulo para 1873. São Paulo: Typographia América, 1873.

_____. Relatório do SPI, 1923.

MUSEU DO ÍNDIO. ACERVO DO SPI. Organograma da I.R.5. Inspeção Regional 5, Vários Postos, Caixa 34, planilha 328.

_____. Relatório do Ministro da Agricultura, Indústria e Comércio, 1911, Brasil, p. 137.

_____. Relatório do Ministro da Agricultura, Indústria e Comércio, 1912-1913, Brasil, p. 143.

_____. Relatório do Ministro da Agricultura, Indústria e Comércio, Brasil, 1915, p. 71.

_____. Carta do Chefe de Posto Victor Tonollier, 26 de setembro de 1949.

_____. Relatório de Victor Tonollier à 5ª IR do SPI, 5 de novembro de 1949, Museu do Índio, Rio de Janeiro, n. p. Planilha nº 662.

_____. Ofício de Victor Tonollier a 7ª Inspeção Regional, 17 de novembro de 1949.

_____. Carta de Victor Tonollier a 5ª Inspeção Regional do SPI, 1950.

_____. Telegrama de Victor Tonollier à 5ª IR do SPI, 2 de maio de 1950.

_____. Carta de Milton Fraga Moreira ao diretor da 5ª Inspeção Regional do SPI, 8 de agosto de 1953.

_____. Carta de Deocleciano de Souza Nenê, 12 de setembro de 1953.

_____. Carta de Milton Fraga Moreira à 5ª IR do SPI, 23 de outubro de 1953.

_____. Carta de Deocleciano de Souza Nenê ao Diretor do SPI, 27 de outubro de 1953

_____. Carta de Deocleciano de Souza Nenê, de 29 de outubro de 1953.

_____. Carta de Eduardo E. G. Galvão a ao Diretor do SPI, 23 de outubro de 1953.

_____. Carta de Milton Fraga Moreira a 5ª Inspeção Regional do SPI, 23 de outubro de 1953.

_____. Carta de Deocleciano de Souza Nenê ao Chefe da 5ª-IR do SPI, 9 de abril de 1954.

_____. Carta de José Maria da Gama Malcher à Secretaria da Agricultura do Estado de São Paulo, 26 de abril de 1954.

_____. Relatório de Ney Land sobre o Posto Indígena Carvalho Pinto, 24 de novembro de 1964.

_____. Relatório Figueiredo vol. 23. Depoimento de Nilo Oliveira Vellozo 23, 05 de maio de 1968.

_____. Relatório Figueiredo sobre as invasões das terras indígenas do P. I. Governador Carvalho Pinto, em Itariri, 1967, vol. 23, p. 262.

_____. COMISSÃO MISSIONÁRIA INDIGENISTA. Depoimento de André Samuel dos Santos à III ASSEMBLEIA DO CIMI-SUL, 14 de março de 1977.

_____. COMISSÃO INDIGENISTA MISSIONÁRIO – SETOR DE DOCUMENTAÇÃO. *Primeira Assembleia de Chefes Indígenas*, 1974.

_____. CIMI quer providências para os povos indígenas. In. *O Progresso*, Dourados-MS, 14 de junho de 1980.

_____. União das Nações Indígenas: síntese de atividades, 1984.

_____. Ordem de serviço interno n. 5, 02/08/1961. In. Museu do Índio (Acervo do SPI), caixa 183, planilha 018, Sede da Inspeção.

MINISTÉRIO DA JUSTIÇA. ARQUIVO NACIONAL. Problemas de terras em Peruíbe/SP – Prefeitura Municipal e grupamentos mineiros. In. Arquivo Nacional, Fundo do Departamento Nacional de Produção Mineral, Informação N° 117/77/ASI/DNPM, 1977.

_____. COMISSÃO DE LINHAS TELEGRAPHICAS E ESTRATEGICAS DE MATTO GROSSO AO AMAZONAS. Discurso do 1º Tenente Severo dos Santos. In. *Conferências realizadas pelo Coronel Candido Mariano da Silva Rondon*. Rio de Janeiro: Typographia do Jornal do Commercio, 1915.

_____. Expulsão de posseiros no Litoral Sul. Fundo Serviço Nacional de Informação, agência de São Paulo, Informação N° 4486, 30 de agosto de 1975, p. 223.

_____. Problemas de terras em Peruíbe/SP. Informação N° 117/77/ASI/DPNM. Fundo: Assessoria de Segurança de Informações do Departamento Nacional de Produção Mineral, 1977.

_____. Memorando N° 50/79-ASI-FUNAI: Documento sobre a interferência da ANAÍ/CIMI. Acervo da FUNAI, 1979.

Fontes primárias impressas:

ANCHIETA. Pe. J. *Cartas, informações, fragmentos históricos e sermões do Padre José de Anchieta – Cartas jesuíticas III*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1933.

_____. Anchieta. In. VIEIRA, C. *Brasiliana*, série 5, vol. 252. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1949.

ACONTECEU. Repúdio a critérios sanguíneos. ESP, de 29 de abril de 1982. *Aconteceu*. In. Centro Ecumênico de Documentação e Informação (CEDI) – INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL.

ARQUIVO PÚBLICO DO ESTADO DE SÃO PAULO. BOLETIM DO ARQUIVO PÚBLICO DO ESTADO DE SÃO PAULO. Carta de 10 de março de 1722 [1945], p. 31-32.

_____. Documentos interessantes para a história e costume de São Paulo – Avisos e Cartas Régias. Vol. XVIII, p. 120, APESP, São Paulo, [1724] 1896.

_____. Inventário de documentos da Secretaria de Governo da Capitania de São Paulo (1721-1823). São Paulo: APESP, s. d.

_____. Documentos interessantes para a história e costume de São Paulo. Bandos e Portarias de Rodrigo Cesar de Menezes. São Paulo: APESP, Vol. 13, [1726] 1895, p. 96.

_____. Documentos Interessantes para a História e Costumes de São Paulo, Bandos, regimentos e ordens, Conde Sarzedas e D. Luiz Mascarenhas (1732-1748). São Paulo: AESP, Vol. 22, 1896.

_____. Documentos Interessantes para a história e costumes de São Paulo. São Paulo: AESP, n. 73, p. 202-204, 1766.

_____. Secretaria da Cultura, Ciência e Tecnologia. Departamento de Artes e Ciências Humanas. Divisão do Arquivo do Estado. *Documentos Interessantes para história e costumes de São Paulo*, v. 92, p. 118. [1770] 1978.

_____. Relatório apresentado à Assembleia Legislativa Provincial de São Paulo pelo presidente da província, João Alfredo Corrêa de Oliveira, no dia 15 de fevereiro de 1886. São Paulo: Typ. a Vapor Jorge Seckler & Co, 1886, p. 41-42.

_____. Relatório apresentado à Assembleia Legislativa Provincial de São Paulo pelo presidente da província Francisco de Paula Rodrigues Alves, no dia 10 de janeiro de 1888. São Paulo: Typ. a Vapor Jorge Seckler & Co, 1888, p. 17.

_____. Relatório apresentado à Assembleia Legislativa Provincial de São Paulo pelo presidente da província, dr. Pedro Vicente de Azevedo, no dia 11 de janeiro de 1889. São Paulo: Typ. a Vapor Jorge Seckler & Co, 1889, p. 109.

_____. Relatório de José Joaquim Machado de Oliveira, Diretor de Terras Públicas de São Paulo, sobre as terras devolutas da província de São Paulo. 22 de março de 1858;

_____. Relatório de José Joaquim Machado de Oliveira, Delegado da Diretoria de Terras Públicas de São Paulo, sobre as terras devolutas da província de São Paulo. 26/09/1865.

_____. SECRETARIA DO ESTADO DOS NEGÓCIOS DA AGRICULTURA, COMMERCIO E OBRAS PUBLICAS DO ESTADO DE SÃO PAULO. Relatório da Agricultura, 1912-1913.

_____. ASSEMBLEIA LEGISLATIVA DO ESTADO DE SÃO PAULO. Decreto nº. 104 – de 15 de dezembro de 1890. Convoca o primeiro Congresso do Estado de São Paulo e publica sua Constituição. In. Leis e resoluções do Estado de São Paulo, p. 10, 1890.

_____. Lei nº. 7 – 5 de outubro de 1891. Autoria o governo a organizar o serviço de adaptação dos índios e extingue a atual catechese delles. In. Leis e resoluções do Estado de São Paulo, p. 9. 1891.

_____. Decreto nº. 28 de março de 1892. Organiza as Secretaria do Interior, da Justiça e da Agricultura, Commercio e Obras Públicas, creadas pela Lei nº. 15, de 11 de novembro de 1891. In. Diário Oficial do Estado de São Paulo, ano 2º, 4º da República, nº. 248, p. 2273, 1892.

_____. Decreto nº. 123, de 10 de novembro de 1892. Dá regulamento para a execução das Leis nº. 18 de 21 de novembro de 1891, nº. 80 de 25 de agosto de 1892 e outras. In. Diário Oficial do Estado de São Paulo, ano 2º, 4º da República, n. 443, p. 4813, 1892.

_____. Lei nº. 323, de 10 de junho de 1895. Dispõe sobre as terras devolutas, sua medição, demarcação e aquisição, sobre a legislação ou revalidação das posses e concessões, discriminação do domínio público do particular e das outras providências. In. Diário Oficial do Estado de São Paulo, ano 5º, 7º da República, nº 1196, p. 14009, 1895.

_____. Lei n.º 343, de 10 de março de 1896. Regulamenta a Lei n.º 323, de 22 de junho de 1895, que dispõe sobre as terras devolutas, sua medição, demarcação e aquisição, sobre a legislação ou revalidação das posses e concessões, discriminação do domínio público do particular e das outras providências. In. Diário Oficial do Estado de São Paulo, ano 5º, 8º da República, n.º 1395, p. 16239, 1896.

_____. Decreto n. 1.237, de 23 de setembro de 1904. Manda observar o regulamento do Ministério Público. In. Diário Oficial do Estado de São Paulo, ano 14º, 16º da República, n. 210, p. 1887, 1904.

_____. Lei n.º 754, de 14 de novembro de 1900. Autoriza o Governo a contratar a abertura de uma estrada de rodagem que, partindo de São Mateus, no município de São José dos Campos Novos, termine à margem esquerda do Rio Paraná, em frente ao Porto Quinze de novembro. In. Diário Oficial do Estado de São Paulo, ano 10º, 14º da República, n.º 252, p. 3931, 1900.

_____. Decreto n.º 1.278, de 23 de março de 1905. Aprova instruções para o levantamento geográfico do extremo sertão do Estado. In. Diário Oficial do Estado de São Paulo, ano 14º, 17º da República, n.º 69, p. 770, 1905.

_____. Exploração de Rio do Peixe. São Paulo: Typographia do Brazil de Rothschild & Co., 1913.

_____. Exploração do Rio Ribeira de Iguape. São Paulo: Typographia do Brazil de Rothschild & Co, 1914.

_____. Exploração do litoral: 1ª Secção – Cidades de Santos a fronteira do Estado do Paraná. S. Paulo: Typographia do Brazil de Rothschild & Co., 1915.

BRASIL. INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. Censo Demográfico. Rio de Janeiro, 2010.

_____. MINISTÉRIO DA SAÚDE. FUNDAÇÃO NACIONAL DE SAÚDE/DEPARTAMENTO DE SAÚDE INDÍGENA. *Vigilância em saúde indígena: síntese dos indicadores 2010*. Brasília-DF: FUNASA, 2010.

_____. SENADO FEDERAL. Decreto 426, de 24 de julho de 1845: Regulamento das Missões de Catequese e Civilização dos Índios. In. Secretária Geral da Mesa- Secretaria de Informação Legislativa. Disponível em: <http://legis.senado.leg.br/legislacao/ListaTextoSigen.action?norma=387574&id=14390167&idBinario=15771126&mime=application/rtf>. Acessado em: 19 mar. 2018.

_____. PRESIDÊNCIA DA REPÚBLICA. CASA CIVIL. SUBCHEFIA PARA ASSUNTOS JURÍDICOS. Lei N.º 601, de 18 de setembro de 1850. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Leis/L0601-1850.htm. Acessado em 23 de mar. 2018.

_____. Lei N.º 6.001, de 19 de dezembro de 1973. Dispõe sobre o Estatuto do Índio. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Leis/L6001.htm. Acessado em: 14 de março de 2018.

_____. SENADO FEDERAL, Decreto N.º 1.318, de 30 de janeiro de 1854, n. p. Disponível em:

http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/Historicos/DIM/DIM1318.htm. Acessado em 23 de mar. 2018.

_____. CÂMARA DOS DEPUTADOS. Lei Nº 5.371, de 5 de dezembro de 1967, n. p. Disponível em: <https://www2.camara.leg.br/legin/fed/lei/1960-1969/lei-5371-5-dezembro-1967-359060-norma-pl.html>. Acessado em 25 de jan. 2019.

_____. Projeto de Leis e Outras Proposições. PL 2057/1991: dispõe sobre o Estatuto das Sociedades Indígenas. Disponível em: <https://www.camara.leg.br/proposicoesWeb/fichadetramitacao?idProposicao=17569>. Acessado em 14 de março de 2018.

_____. Constituição da República Federativa do Brasil de 1988. Capítulo VIII: Dos Índios. Disponível em: <https://www2.camara.leg.br/legin/fed/consti/1988/constituicao-1988-5-outubro-1988-322142-publicacaooriginal-1-pl.html>. Acessado em: 05 jan. 2020.

_____. DIÁRIO OFICIAL. Portaria nº 292, de 13 de abril de 2000, Seção 1, nº 74-E.

_____. Decreto Presidencial de 29 de abril de 2016. DOU nº 82/02/05/2016.

_____. MINISTERIO E SECRETARIA DE ESTADO DOS NEGÓCIOS DA AGRICULTURA, COMÉRCIO E OBRAS PÚBLICAS. Relatório das terras públicas e colonização. Rio de Janeiro: Typographia Universal de Laemmert, 1861.

_____. Relatório do Ministro da Agricultura, Indústria e Comércio, 1911.

_____. Relatório do Ministro da Agricultura, Indústria e Comércio, 1915.

_____. Relatório do Ministério da Agricultura, Indústria e Comércio, 1919.

_____. Relatório do Ministério da Agricultura, Indústria e Comércio, 1920.

_____. Relatório do Ministério da Agricultura, Indústria e Comércio, 1923.

_____. Relatório do Ministério da Agricultura, Indústria e Comércio, 1928.

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

_____. Problemas de terras em Peruíbe/SP – Prefeitura Municipal e grupamentos mineiros. In. Arquivo Nacional, Fundo do Departamento Nacional de Produção Mineral, Informação Nº 117/77/ASI/DNPM, 1977.

_____. MINISTÉRIO DA JUSTIÇA. FUNDAÇÃO NACIONAL DO ÍNDIO. Relatório relativo à Instrução técnica Executiva Nº 003/DGPI de 4 de março de 1983. Fundo da Fundação Nacional do Índio.

_____. DIRETORIA DE ASSUNTOS FUNDIÁRIOS. DEPARTAMENTO DE IDENTIFICAÇÃO E DELIMITAÇÃO – DEID. Relatório circunstanciado de identificação e delimitação da Terra Indígena Piaçaguera. Portaria nº 867/00 e 1.041/00. Brasília/DF, 2002.

_____. Relatório Circunstanciado de Identificação e Delimitação da Terra Indígena Djakoaty. S.D.

_____. Política indigenista. Disponível em: <http://www.funai.gov.br/index.php/nossas-acoes/politica-indigenista?start=2#>. Acessado em 02 de dez de 2019.

_____. BIBLIOTECA NACIONAL DO RIO DE JANEIRO. Relatório do SPI, 1923.

DAFERT, F. W. As terras do estado de São Paulo. In. Coleção dos trabalhos agrícolas apresentado nos Relatórios anuais da Secretaria de Estado dos Negócios da Agricultura, Commercio e Obras Públicas de São Paulo. Instituto Agrônômico de Campinas, 1983.

HUMEL, O. Relatório. In. COMISSÃO GEOGRAPHICA E GEOLOGICA DO ESTADO DE SÃO PAULO. Expedição dos Rios Feios e Aguaphey (extremo sertão do estado). Typographia Brazil de Carlos Gerke & Rothschild, 1905.

JORNAL A TRIBUNA DE SANTOS. Aldeia de Mongaguá enfrenta problemas: índios lutam pela sobrevivência e ainda são explorados, 22 de setembro de 1996.

_____. Representante da tribo Apache visita índios da região: ele conheceu as dificuldades das aldeias, 4 de abril de 1999.

_____. Demarcação de aldeia indígena em Mongaguá provoca conflito, 03/02/2001.

_____. *Índios esbulhados: invasão à reserva da FUNAI em Peruíbe*, 29 de fevereiro de 1979.

CONFEDERAÇÃO NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL. *Y-Juca-Pirama – o índio: aquele que deve morrer*. Brasília: CNBB, 1973.

JORNAL DE BRASÍLIA. FUNAI quer medir grau de indianidade das tribos, 7 de fevereiro de 1981. In. Acervo do Centro Ecumênico de Documentação e Informação (CEDI) – INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL.

KRONE, R. Contribuições para a etnologia paulista: o aldeamento do rio Itariry. In. *Revista do Centro de Ciências, Letras e Artes*. Campinas, n.23, p.57-60, 1909.

_____. Informações ethnographicas do Valle do Rio Ribeira de Iguape. In. COMISSÃO GEOGRAPHICA E GEOLOGICA DO ESTADO DE SÃO PAULO. Exploração do Rio Ribeira de Iguape. São Paulo: Typographia Brazil de Carlos Gerke & Rothschild, 1914.

MOURA, G. Relatório. In. COMISSÃO GEOGRAPHICA E GEOLOGICA DO ESTADO DE SÃO PAULO. Expedição dos Rios Feios e Aguaphey (extremo sertão do estado). Typographia Brazil de Carlos Gerke & Rothschild, 1905.

NUNES, Pe. L. Carta de São Vicente. 24 de agosto de 1550. *Cartas jesuíticas II (1550-1568)*. Rio de Janeiro: Officina Industrial Graphica, 1931.

O' LEARY, A. H. Relatório do Rio Una do Prelado à fronteira da fronteira do Estado do Paraná. In. COMISSÃO GEOGRAPHICA E GEOLOGICA DO ESTADO DE SÃO PAULO. Exploração do Litoral: 2ª Seção – cidade de Santos à fronteira do Estado do Paraná. São Paulo: Typographia Brazil de Carlos Gerke & Rothschild, 1914.

RODRIGUES, Pe. S. A missão dos carijós. 1605-7. In: LEITE, S. *Novas cartas jesuíticas: de Nóbrega a Vieira*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1940.

VIEIRA, Pe. A. A província do Brasil [1656]. In: LEITE, S. *Novas cartas jesuíticas: de Nóbrega a Vieira*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1940.

NÓBREGA, M. *Cartas do Brasil e mais escritos*. Coimbra: Universidade de Coimbra, [1549] 1955.

NUNES, Pe. L. (et al) *Cartas avulsas (1550-1568)*. Rio de Janeiro: Officina Industrial Graphica, 1931.

SCHIMIDT, C. Terrenos desconhecidos. O Estado de São Paulo, 15 de dezembro de 1902.

WENDEL, G. Relatório: Santos à barra do Rio Una do Prelado. In. COMISSÃO GEOGRÁFICA E GEOLOGICA DO ESTADO DE SÃO PAULO. Exploração do Litoral: 2ª Seção – cidade de Santos à fronteira do Estado do Paraná. São Paulo: Typographia Brazil de Carlos Gerke & Rothschild, 1920.

Referências bibliográficas

ALENCAR, J. *O Guarani*. São Paulo: Ática, [1857] 1986.

ALMEIDA, A. B. W. Terras tradicionalmente ocupadas: processos de territorialização e movimentos sociais. In. *Revista Brasileira de Estudos Urbanos e Regionais*. Rio de Janeiro, v. 6, nº 1, p. 9-32, 2004.

ALMEIDA, M. R. C. *Os índios na história do Brasil*. Rio de Janeiro: Editora: FGV, 2010.

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

ALMEIDA, L. R. Os Tupi Guarani de Barão de Antonina-SP: migração, território e identidade. 2011. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de São Carlos, São Carlos, 2011.

_____. Estar em movimento é estar vivo: territorialidade, pessoa e sonho entre famílias Tupi Guarani. 252 f. Tese (Antropologia Social) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade de São Paulo, São Paulo, 2016.

AMOROSO, M. R.; LIMA, MAHALEM, L. A aculturação é um objeto legítimo da Antropologia: Entrevista com Peter Gow. *Revista de Antropologia* [S.l: s.n.], 2011.

_____. *Terra de índio: imagens em aldeamentos do Império*. São Paulo: Terceiro Nome, 2014.

_____. Descontinuidades indígenas e espaços vividos pelos Guarani. In. *Revista de Antropologia*, São Paulo, v. 58, n. 1, p. 105-148, 2015.

ANDRADA E SILVA, J. B. Apontamentos para a civilização dos índios bravos do Império do Brasil. In. _____. *Projetos para o Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, [1823] 2005.

ANDRADE, O. Manifesto antropófago. In. *Revista de antropofagia*. n. 1, São Paulo, 1928.

ANZOLIN, A. S. Entre espíritos doentios e doenças do espírito: Tupi, jesuítas e as epidemias na América Portuguesa (1549-1485). 133f. Dissertação (História Social) – Programa de Pós-Graduação em História Social da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2013.

ARAÚJO FILHO, J. R. de. O caiçara na região de Itanhaém. *Boletim Paulista de Geografia*, São Paulo, 2, :7-18, 1949.

_____. A vila de Itanhaém. *Boletim Paulista de Geografia*. São Paulo, 6, p.4-22, 1950.

ASSIS, G. P. de. Diretoria Geral dos Índios e índios na história: José Joaquim Machado de Oliveira (1844-1867). 208f. Dissertação (Mestrado em História Social), Programa de Pós-Graduação em História Social – Universidade Estadual de Campinas, 2015.

AXEL, B. K. (ed) *From the margins: historical anthropology and Its future*. Durham/London: Duke University Press, 2002.

AZANHA, G.; LADEIRA, M. I. *Os índios da Serra do Mar*. São Paulo: Nova Stella, 1988.

AZEVEDO, M. M. Diagnóstico da população indígena brasileira. In. *Ciência e Cultura*, n.4, v.60, p. 19-22, 2008.

_____. Estudos do conceito e percepção de segurança alimentar e nutricional entre os Guarani no Estado de São Paulo. In. MENDE, R. T.; VILARTA, R.; GUTIERREZ, L. (Org.) *Qualidade de vida e cultura alimentar*. Campinas: IPES, 2009.

AZEVEDO, L. B. de. Concepções sobre a questão indígena: Província de São Paulo (1822-1834). 220f. Dissertação (Mestrado em História Social). Programa de Pós-Graduação em História Social, UNESP-FRANCA, 2015.

BALANDIER, G. *Antropologia política*. Barcelona: Ediciones Peninsula, 1969.

_____. A noção de situação colonial. In. *Cadernos de Campo*, São Paulo, n.13, p. 107-131, 1993.

_____. A situação colonial: abordagem teórica. In. *Cadernos Cerus*, São Paulo, n.1, v. 25, p. 33-58, 2014.

BALDUS, H. Ligeiras notas sobre os índios Guaranyes do littoral paulista. In. *Revista do Museu Paulista*, São Paulo, Tomo XVI, P. 81-91, 1929.

BALÉE, W. A. The research program of historical ecology. In. *Annual Review of Antrhopology*, n. 35, p.75-98, 2006.

BAINES, S. G. Identidades indígenas e ativismo político no Brasil: depois da Constituição de 1988. In. *Série Antropologia*, Brasília-DF, n. 418, p. 1-20, 2008.

BARROS, M. C. D. M.; BORGES, L.; MEIRA, M. A Língua Geral como identidade construída. In. *Revista de Antropologia*, v. 39, nº 1, p. 191-219, 1996.

BARTH, F. Os grupos étnicos e suas fronteiras. In. _____. *O guru, o iniciador e outras variações antropológicas*. Rio de Janeiro: Contracapa, 2000.

_____. Etnicidade e o conceito de cultura. In. *Antropolítica*, Niterói, n.19, p. 15-30, 2015.

BARTHES, R. *Roland Barthes by Roland Barthes*. Los Angeles-California: University of California Press, 1977.

- BERTAPELI, V. As metamorfoses do nome: história, política e recombinações identitárias entre os Tupi Guarani. 222f. Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, FCLAr-UNESP, 2015.
- BERTOLLI FILHO, C. *A gripe espanhola em São Paulo – 1918*. São Paulo: Paz & Terra, 2013.
- BEOZZO, J. O. *Leis e regimentos das missões: política indigenista no Brasil*. São Paulo: Edições Loyola, 1983.
- BICALHO, P. S. S. As Assembleias Indígenas: o advento do movimento indígena no Brasil. *OPIS*, v. 10, n. 1, p.91-114, 2010.
- _____. Resistir era preciso: o Decreto de Emancipação de 1978, os povos indígenas e a sociedade civil no Brasil. In. *Topoi*, Rio de Janeiro, v. 20, n. 40, p. 136-156, 2019.
- BORGE, L. A. G. Senhor de homens, de terras e de animais: a trajetória política e econômica de João da Silva Machado (Província de São Paulo, 1800-1853). 347 f. Tese (Doutorado em História), Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2014.
- BRIGHENTI C. A.; VULFE NOTZLD, A. L. Práticas, saberes e memórias Guarani na conquista da terra: uma experiência de conflito no litoral catarinense. In. *Espaço Ameríndio*, Porto Alegre, v. 3, n. 2, p. 121-141, 2009.
- BUENO, B. P. S. Dilatação dos confins: vilas e cidades na formação da Capitania de São Paulo (1532-1822). In. *Anais do Museu Paulista: História e Cultura Material*. São Paulo, v.17, n.2, p.251-294, 2009.
- CADOGAN, L. *Ayyv rapyta: textos míticos de los Mbyá-Guaraní del Guairá*. São Paulo: Boletim da Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras da Universidade de São Paulo, n. 227/Antropologia n.5, 1959.
- CALAVIA SÁEZ, O. A terceira margem da história: estrutura e relato das sociedades indígenas. In. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v. 20. n. 57, p. 39-51, 2015.
- CALIXTO, B. *A Vila de Itanhaém*. Santos: Diário de Santos, 1895.
- _____. Os primitivos aldeamentos indígenas e índios mansos de Itanhaém. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico de São Paulo*. São Paulo, v. 10, 1905.
- _____. *Capitanias paulistas*. São Paulo: Casa Duprat/Casa Mayenca, 1924.
- CALI, P. O processo de povoamento do litoral sul de São Paulo: Juréia-Itatins. Dissertação (mestrado em), Programa de Pós-Graduação em Arqueologia, Museu de Arqueologia e Etnologia-USP, 2005.
- CANABRAVA, A. P. Os contratos de trabalho e os índios da Província de São Paulo – 1853. In. *Revista do Museu Paulista*. São Paulo, v. 4, p.433-438, 1950.
- _____. Uma economia de decadência: os níveis de riqueza na Capitania de São Paulo, 1765,67. In. *Revista Brasileira de Economia*, Rio de Janeiro, n.26, p. 95-123, 1976.
- CANDIDO, A. *O romantismo no Brasil*. São Paulo: Humanitas, 2001.
- _____. *Os parceiros do Rio Bonito: estudo sobre o caipira paulista e a transformação dos seus meios de vida*. São Paulo: Livraria Duas Cidades, 1975.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, R. *O índio no mundo dos brancos: a situação Tikuna do alto Solimões*. São Paulo: Difusão Europeia dos livros, 1972.

_____. *Identidade, etnia e estrutura social*. São Paulo: Livraria Pioneira Editora, 1976.

_____. *A crise do indigenismo*. Campinas: Editora da UNICAMP, 1988.

_____. Ação indigenista, etnicidade e o diálogo interétnico. In. *Estudos Avançados*, v. 14, n.40, p.213-230, 2000.

CARDOSO DE OLIVEIRA, L. R. *Direito legal e insulto moral: dilemas da cidadania no Brasil, Quebec e EUA*. Rio de Janeiro: Grammond, 2011.

CARDOSO, M. D. Saúde e povos indígenas no Brasil: notas sobre alguns temas equívocos na política atual. In. *Cadernos de Saúde Pública*, Rio de Janeiro, n. 30, v. 4, p. 860-866, 2014.

CARMO, B. B. Entre fiscais e multas: experiências urbanas através das posturas municipais (1870-1890). 175f. Dissertação (mestrado em História), Programa de Pós-Graduação em História, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, 2014.

CARNEIRO DA CUNHA, M. *O direito dos índios: ensaios e documentos*. São Paulo: Brasiliense, 1987.

_____. Imagens de índios do Brasil: o século XVI. In. *Estudos Avançados*, vol. 4, n.10, São Paulo, p.91-110, 1990.

_____. Legislação indigenista do século XIX. In. _____. *História do Índio no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

_____. *Legislação indigenista no século XIX*. São Paulo: EDUSP/Comissão Pró-Índio, 1992a.

_____. *História dos índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992b.

_____. & VIVEIROS DE CASTRO, E. B. In. *Cultura com aspas e outros ensaios*. São Paulo: Cosac & Naify, 2009.

_____. Índios na Constituição. In. *Novos Estudos*, São Paulo, n. 03, v. 37, p. 429-443, 2018.

_____. Antidomestication in the Amazon: swidden and its foes. In. *Hau: Journal of ethnographic theory*, Chicago, n. 1, vol. 9, p. 126-136, 2019.

CARRARA, A. A. A população do Brasil, 1570-1700 – uma revisão historiográfica. In. *Revista Tempo*, v. 20, p. 1-21, 2014.

CARVALHO, M. C. V. Santos e a geografia humana do litoral paulista. 219f. Tese (Geografia Humana), Programa de Pós-Graduação em Geografia, Universidade de São Paulo, 1944.

CARVALHO, M. A. Palavra e terra: princípios de uma pedagogia Guarani. 214 f. Tese (Doutorado) – Programa de Pós-graduação em Ciências Sociais, Faculdade de Ciências e Letras da Universidade Estadual Paulista, Campus de Araraquara, 2006.

CARVALHO ERTHAL, M. R. Atrair e pacificar: a estratégia da conquista. 296 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social), Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Museu Nacional, Rio de Janeiro, 1996.

CARVALHO, M. J. *Cidadania no Brasil: o longo caminho*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2012.

CARVALHO, J. L. Terra à vista: a obra do viajante e artista John Henry Elliot e a formação da província do Paraná no Segundo Reinado. 294 f. Tese (Doutorado) –

- Programa de Pós-Graduação em Geografia, Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2018.
- CLASTRES, H. *Terra sem Mal: o profetismo Tupi-Guarani*. São Paulo: Brasiliense, 1978.
- CLASTRES, P. *A sociedade contra o Estado: investigações de antropologia política*. São Paulo: Brasiliense, 1978.
- _____. *A fala sagrada: mitos e cantos sagrados dos índios Guarani*. Campinas: Papirus, 1990.
- CHAMORRO ARGÜELLO, C. G. *Terra madura yvy araguyje: fundamentos da palavra Guarani*. Dourados: UFGD, 2008.
- CHEROBIM, M. *Os índios Guarani do litoral do Estado de São Paulo: análise antropológica de uma situação de contato*. São Paulo: FFLCH-USP, 1986.
- COLMAN, R. S. Guarani retã e a mobilidade espacial Guarani: belas caminhadas e processos e processos de expulsão dos territórios Guarani. 240f. Tese (Doutorado em Demografia), Programa de Pós-Graduação em Demografia, UNICAMP, 2005.
- COMAROFF, J. & COMAROFF, J. Etnografia e imaginação histórica. In. *Revista Proa*, n. 2, vol. 2, p. 01-72, 2010.
- CORTESÃO, J. *Introdução à história das bandeiras*. Lisboa: Livros Horizonte, 1975.
- COSTA, E. V. *Da monarquia à república*. São Paulo: EDUNESP, 1999.
- COSTA, C. P. G. Nhadewa aywu. 139 f. Dissertação (Mestrado em Linguística), Programa de Pós-Graduação em Estudos da Linguagem – UNICAMP, Campinas, 2003.
- COSTA, L. M. N. Mundus novus, novus homo: cartografias do imaginário e do Outro no Novo Mundo (séc. XVI-XVII). In. *Revista de História da Sociedade e da Cultura*. Coimbra, n. 13, p. 205-229, 2013.
- COSTA, T. T. O. “Nas terras remotas o diabo anda solto”: degredo, inquisição e escravidão no mundo atlântico português. 229 f. Dissertação (Mestrado em História Social), Programa de Pós-Graduação em História Social, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2018.
- COX, B. A. *Native people, native lands: Canadian indians, Inuit and Metis*. Quebec: McGill-Queen’s University Press, 2002.
- CUCHE, D. *A noção de cultura nas ciências sociais*. Bauru: EDUSC, 2004.
- DAL POZ, J. A etnia como sistema: contato, fricção e identidade no Brasil indígena. In. *Sociedade e Cultura*, n. 2, v. 6, p. 177-188, 2003.
- _____.; SILVA, M. F. Informatizando o método genealógico: um guia de referência para a máquina do parentesco. In. *Teoria e Cultura*, Juiz de Fora, n. 1/2, v.3, p. 63-78, 2008.
- DANAGA, A. Os Tupi, os Mbya e os Outros: um estudo etnográfico da aldeia Renascer – Ywyt Guaçu. 2012, 133f. Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal de São Carlos, São Carlos, 2012.
- _____. Encontros, efeitos e afetos: discursos de uma liderança tupi guarani. 227f. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de São Carlos, São Carlos, 2016.

- DARELLA, M. D. P. Territorialidade e territorialização guarani no litoral de Santa Catarina. In. *Tellus*, Campo Grande, nº. 6, p. 79-110, 2004.
- DAVIS, S. *Vítimas do milagre: o desenvolvimento e os índios do Brasil*. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.
- DEAN, W. Indigenous populations of the São Paulo-Rio de Janeiro coast: trade, aldeamento, slavery and extinction. In. *Revista de História*, São Paulo, n. 117, p. 3-15, 1984.
- _____. *A ferro e fogo: história e a devastação da Mata Atlântica*. São Paulo: Companhia das Letras, [1995] 2010.
- DENIS, F. *Uma festa brasileira: celebrada em Rouen em 1550*. Brasília-DF: Senado Federal, [1850] 2011.
- DESCOLA, P. Head shrinkers versus shrinks: Jivaroan dream analysis. In. *Man*, vol. 24, p. 239-450, 1989.
- DIAS, G. A. *Poesia*. Coleção Nossos clássicos. São Paulo: Agir, [1846] 1969.
- DIAS JÚNIOR C. S.; VERONA, A. P. Os indígenas nos Censos Demográficos brasileiros pré-1991. In. *Revista Brasileira de Estudos de População*. Belo Horizonte, v. 35, n. 3, p. 1-9, 2018.
- DRUMOND, C. Da partícula háb.a do tupi-guarani. In. *Etnografia e língua tupi-guarani*. São Paulo, Boletim LXVI, n. 12, tese, (doutorado em linguística), Faculdade de Ciências e Letras da Universidade de São Paulo, 1945.
- DORNELLES, S. S. A questão indígena e o Império: índios, terra, trabalho e violência na província paulista (1845-1891). 266f. Tese (Doutorado em História Social), Programa de Pós-Graduação em História Social – UNICAMP, 2017.
- DUPRAT, D. Demarcação de Terras Indígenas – o papel do Judiciário. In. *Povos indígenas do Brasil 2001*. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2006.
- ECKART, J. A. B. O grande e o pequeno na organização sociopolítica Mbya. In. DANAGA, A. C. & PEGGION, E. A. (orgs.). *Povos indígenas em São Paulo: novos debates*. São Carlos-SP: EDUFSCAR, 2016.
- ELLIS, M. As bandeiras na expansão geográfica do Brasil. In. HOLANDA, S. B. (org.). *História geral da civilização brasileira: a época colônia – tomo I*. São Paulo: Difusão Europeia do Livro, 1962.
- ELLIOT, J. H. A emigração dos cayuaz. In. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico do Brasil*. Rio de Janeiro, tomo XIX, p.434-447, 1898.
- SCOREL, S.; TEIXEIRA, L A. História das políticas de saúde no Brasil de 1822 a 1963: do Império ao desenvolvimento populista. In. GIOVANELLA, L.; NORANHA, J. C.; CARVALHO, A. I. (Org.). *Políticas e sistema de saúde no Brasil*. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz, 2012.
- FAGUNDES, C. S. O mito da “Terra sem Mal” e as narrativas da remoção dos índios Guarani de Itaporanga/SP, no início do século XX. 150f. Dissertação (Mestrado em História), Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Estadual de Ponta Grossa-PR, Ponta Grossa, 2020.
- FARAGE, N. *As muralhas dos sertões: os povos indígenas do Rio Branco e a colonização*. São Paulo: ANPOCS/Paz e Terra, 1991.

- FAUSTO, C. *Os índios antes do Brasil*. Rio de Janeiro: Zahar, 2010.
- FERNANDES, F. Os Tupi e a reação tribal à conquista. In. _____. *A investigação etnológica no Brasil e outros ensaios*. Petrópolis: Vozes, 1975.
- _____. *A organização social dos Tupinambá*. São Paulo/Brasília: Hucitec, 1989.
- _____. *A função social da guerra na sociedade Tupinambá*. São Paulo: Globo, 2006.
- FERNANDES, J. C. *A última obra-prima de Aaron Slobodj*. Lisboa: DEVIR, 2004.
- FERREIRA, M. T. C. R. *Os aldeamentos indígenas paulistas no fim do período colonial*. 1990. 201f. Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-Graduação em História, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, 1990.
- FERREIRA, M. R. G. Os trabalhadores da Comissão Rondon: violência, esquecimento e silêncio nos caminhos do telégrafo (1907-1915). 215f. Tese (Doutorado em História Social) Programa de Pós-Graduação em História Social, Cuiabá (MT), 2007.
- FERREIRA, C. T. A educação nos aldeamentos indígenas da Capitania de São Paulo: entre a expulsão dos jesuítas às reformas pombalinas. 129f. Dissertação (Mestrado em Educação: História, Política e Sociedade), Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2009.
- FIGUEIRÔA, S. F. M. Modernos bandeirantes: a Comissão Geológica e Geográfica de São Paulo e a exploração científica do território paulista (1896-1931). Dissertação (Mestrado em História da Ciência). Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras da Universidade de São Paulo, São Paulo, 1987.
- FLORES, J. M. Sob o credo vermelho: índios, comunistas e revolta no sul do Mato Grosso em meados do século XX. In. *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, vol. 30, n. 64, p. 379-400, 2017.
- FORTES, M.; EVANS-PRITCHARD, E. (Eds.) *Sistemas políticos africanos*. México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social. 2010.
- FUNARI, P. P.; PIÑÓN, A. *A temática indígena na escola: subsídios para os professores*. São Paulo: Contexto, 2011.
- FURTADO, C. *Formação econômica do Brasil*. São Paulo: Ed. Nacional, 1984.
- GALLOIS, D. Terras ocupadas? Territórios? Territorialidades? In. RICARDO, F. P. (org.) *Terras indígenas e Unidades de Conservação da natureza*. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2004.
- HAMBERGER, K. Por uma teoria espacial do parentesco. In. *Revista Mana*, Rio de Janeiro, n.11, v. 1, p. 155-199, 2005.
- HOLANDA, S. B. Movimentos da população em São Paulo no século XVIII. In. *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*, São Paulo, n.1, p. 56-111, 1966.
- _____. *Raízes do Brasil*.
- _____. *Monções e capítulos da expansão paulista*. São Paulo: Companhia das Letras, 2014.
- HOLMGREN, D. *Permacultura: princípios e caminhos além da sustentabilidade*. Porto Alegre: Via Sapiens, 2013.
- IHERING, H. V. A antropologia do Estado de S. Paulo. In. *Revista do Museu Paulista*. São Paulo, v.7, p. 202-257, 1907.

- LACERDA, A. B. C. C. (et al.). *A voz do cidadão na Constituinte*. Brasília-DF: Edições Câmara, 2018.
- LANDGON, E. J. Representações do poder xamanístico nas narrativas dos sonhos Siona. In. *Ilha: Revista de Antropologia*, Florianópolis, vol, 1, n. 1, p. 35-56, 1999.
- LARAIA, R. B. Novas tendências do indigenismo brasileiro. In. *Social policy in Brazil*. XI International Congress of anthropological and ethonological sciences. Quebec, 1983.
- LE GOFF, J. *Uma longa Idade Média*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2008.
- LEITE, I. B. (Org.) *Laudos periciais antropológicos em debate*. Florianópolis-SC: NUER/ABA, 2005.
- LEME, P. T. A. P. *Informações sobre as minas de São Paulo [e] expulsão dos jesuítas do Collegio de S. Paulo*. São Paulo: Melhoramentos, ([1768] 19--).
- LÉVI-STRAUSS, C. A ciência do concreto. In. _____. *O pensamento selvagem*. Campinas-SP: Ed. Papyrus, 2008.
- LIMA, A. C. S. Um grande cerco de paz: poder tutela e indianidade no Brasil. 654f. Tese (Doutorado em Antropologia Social), Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Museu Nacional, Rio de Janeiro, 1992.
- _____. Reconsiderando poder tutelar e formação do Estado no Brasil: notas a partir da criação do Serviço de Proteção aos Índios e Localização dos Trabalhadores Nacionais.
- _____. & BARROSO-HOFFMAN, M. Estado e povos indígenas no Brasil. In. _____. (Orgs.) *Estado e povos indígenas: bases para uma política indigenista*. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2002.
- _____. MACEDO E CASTRO, J. P. Política(as) pública(s). In. PINHO, A. O. & SANSONE, L. (orgs.) *Raça: novas perspectivas antropológicas*. Salvador: EDUFBA, 2008.
- LISBÔA, P. V. A. A generosidade e suas refrações na oratura Guarani. 180f. Tese (Doutorado em Antropologia Social), Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, UNICAMP, Campinas-SP, 2020.
- GAGLIARDI, J. M. O indígena e a República: estudo a respeito do Serviço de Proteção aos Índios. Dissertação (Mestrado) Programa de Pós Graduação em Ciências Sociais da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, 1985.
- GALVÃO, E. Estudos sobre aculturação dos grupos indígenas do Brasil. In. *Revista de Antropologia*, v.5 n°5, p. 67-54, 1957.
- GOLDMAN, F. Artesanato dos índios do litoral sul. In. *Revista Anhembi*. Ano IX, n°. 33. São Paulo, 1959.
- GALLOIS, D. Terras ocupadas? Territórios? Territorialidades? In. FANY R. (Org.). *Terras Indígenas & Unidades de Conservação da natureza*. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2004.
- GAGLIARDI, J. M. O indígena e a República: estudo a respeito do Serviço de Proteção aos Índios. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da PUC-SP, 1985.
- GARLET, I. S. *Mobilidade Mbya: história e significado*. Dissertação (Mestrado) – Pontifícia Universidade Católica. Rio Grande do Sul, 1997.

- GINZBURG, C. *A micro história e outros ensaios*. Rio de Janeiro: Bertrand, 1991.
- GOW, P. *Of mixed blood: kinship and history Peruvian Amazonia*. Oxford: Oxford University Press, 1991.
- HOLANDA, S. B. *Caminhos e fronteiras*. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.
- HOLMGREN, D. *Permacultura: princípios e caminhos além da sustentabilidade*. Porto Alegre: Via Sapiens, 2013.
- KODAMA, K. *Os índios no Império do Brasil: a etnografia do IHGB entre as décadas de 1840 e 1860*. Rio de Janeiro: Fiocruz/EDUSP, 2009.
- IHERING, R. V. A antropologia do estado de São Paulo. In. *Revista do Museu Paulista*, São Paulo, V. VII, p. 204-257, 1907.
- _____. A questão dos índios do Brasil. In. *Revista do Museu Paulista*. São Paulo, v. 8. p. 112-140, 1911.
- LADEIRA, M. I. Aldeias livres Guarani do litoral de São Paulo e da periferia da Capital. In. MONTEIRO, J. (et all). *Índios em São Paulo: resistência e transfiguração*. São Paulo: Yankatu, 1984.
- _____. *O caminhar sobre a luz: o território Mbyá à beira do oceano*. São Paulo: EDUNESP, 2007.
- _____. *Espaço geográfico Guarani-Mbya: significado, constituição e uso*. São Paulo/Maringá: EDUSP/EDUEM, 2010.
- _____. Depoimento de Dona Adelaide Rocha. In. *Revista Tellus*, Campo Grande-MS, n. 24, p. 375-381, 2013.
- _____. Relato do Capitão Antonio Branco – Aldeia de Itariri, SP. In. *Revista Tellus*, Campo Grande-MS, n. 24, p. 367-374, 2013.
- LARAIA, R. B. *Tupi: índios do Brasil atual*. São Paulo: FFCLCH-USP, 1986.
- LEAL FERREIRA, M.; SUHRBIER, M. A poética da fome na arte Guarani. In. *Revista do Museu Paulista*, nº 10, p. 211-229, 2000.
- LEACH, E. R. *Sistemas políticos da Alta Birmânia: um estudo da estrutura social Kachin*. São Paulo: EDUSP, 2014.
- LEITE, S. *Suma histórica da Companhia de Jesus no Brasil (1549-1760)*. Lisboa: Junta de Investigação do Ultramar, 1954.
- _____. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. Belo Horizonte: Itatiaia, 2000.
- LÉVI-BRUHL, L. *A mentalidade primitiva*. São Paulo: Paulus, 2008.
- LÉVI-STRAUSS, C. *O pensamento selvagem*. Campinas: Papirus Editora, 2007.
- _____. História e etnologia. In. _____. *Antropologia estrutural*. São Paulo: Cosac & Naify, 2008.
- LIMA, R. C. *Pequena história territorial do Brasil: sesmarias e terras devolutas*. São Paulo: Arquivo do Estado de São Paulo, 1991.
- LIMA, A. C. S. O governo dos índios sobre a gestão do SPI. In. CARNEIRO DA CUNHA, M. (org.) *História dos índios do Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

_____. *Um grande cerco de paz: poder tutelar, indigenismo, indianidade e formação do Estado no Brasil*. Petrópolis: Vozes, 1995.

LINHARES, M. Y.; SILVA, F. C. T. *Terra prometida: uma história da questão agrária no Brasil*. Rio de Janeiro: Campus, 1999.

LITTLE, P. Territórios sociais e povos tradicionais no Brasil: por uma antropologia da territorialidade. In. *Anuário Antropológico*, v. 28, nº 8, p. 251-290, 2018.

LOPES, D. B. O movimento indígena na Assembleia Nacional Constituinte (1984-1988). 184f. Dissertação (Mestrado em História Social) – Programa de Pós-Graduação em História Social, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, 2011.

MACEDO, V. M. Cultura e afecção em uma aldeia guarani na Serra do Mar. 331 f. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, USP, 2009.

MACHADO DE OLIVEIRA, J. J. Notícia relacionada sobre as aldeias dos índios da província de São Paulo, *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, n. 8, p.204-254, 1846.

_____. *Quadro histórico da província de São Paulo*. São Paulo: Typographia Imparcial de J. R. A. Marques, 1864.

MAINARDI, C. Construindo proximidades e distanciamentos: etnografia da Terra Indígena Piaçaguera. 96f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social). Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal de São Carlos, São Carlos, 2010.

_____. Desfazer e refazer coletivos: o movimento tupi guarani. 200f. Tese (Doutorado em Antropologia Social), Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2015.

MALHEIROS, P. *A escravidão no Brasil: ensaio histórico, jurídico, social*. Petrópolis: Vozes, 1976.

MALDI, D. A questão da territorialidade na etnologia brasileira. In. *Sociedade e Cultura*, Goiânia-Go, n. 1, v. 1, p. 1-17, 1998.

MAGALHÃES, C. *O selvagem*. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: EDUSP, 1975 [1875].

MARÉS DE SOUZA FILHO, C. F.; BERGOLD R. C. (Orgs.). *O Direito dos Povos Indígenas no Brasil: desafios no século XXI*. Curitiba: Letra da Lei, 2013.

MARTINS PAES, G. S. Ventura e desventura no Rio Ribeira de Iguape. 285 f. Tese (doutorado em História Social), Programa de Pós-Graduação em História Social, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2014.

MARTINS, F. E. S. Tekoá Mirim: terra indígena Mbyá Guarani. 119f. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais), Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, Faculdade de Ciências e Letras – Universidade Estadual Paulista, Campus de Araraquara, 2015.

MARTIUS, K.F. P. Como se deve descrever a história do Brazil. In. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*. Rio de Janeiro, n.6, p. 389-411, 1845.

_____. *O estado de direito entre os autóctones do Brasil*. São Paulo: EDUSP/ Belo Horizonte, Itatiaia, 1982 [1845].

- MELATTI, J. C. *Índios do Brasil*. São Paulo: EDUSP, 2007.
- _____. Áreas etnográficas da América indígena. In. Página do Melatti. Disponível em: <http://www.juliomelatti.pro.br/index.html>. Acessado em 25 ago 2019.
- MELIÀ, B.; Grunberg, G. 1976. Los Paí-Tavyterã: etnografia Guarani del Paraguay Contemporâneo. *Suplemento Antropológico*. Vol. II. Nº 1- 2, 1976.
- _____. A experiência religiosa Guarani. In: MARZA, M. M. (org.). *O rosto índio de Deus*. São Paulo: Coleção Teologia e Libertação, 1989.
- _____. A Terra sem Mal dos Guarani: economia e profecia. *Revista de Antropologia*. São Paulo, v.33, 1990.
- _____. Palavras ditas e escutadas (entrevista de Kleyton Rattes com Bartomeu Melià) In. *Revista Mana*, Rio de Janeiro, n. 19, v. 1, p. 181-199, 2013.
- MELLO, F. C. Aetchá Nhanderukuery Karaí Retarã: Entre deuses e animais: xamanismo, parentesco e transformação entre os Chiripá e Mbyá Guarani. 300f. Tese (Doutorado em Antropologia Social), Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social – Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis – SC, 2006.
- MÉTRAUX, A. *A religião dos Tupinambás e suas relações com a das demais tribos tupi-guarani*. São Paulo: Editora Nacional/EDUSP, 1979.
- MOI, C. Explorações do olhar: ciência e arte nas fotografias da Comissão Geográfica e Geológica de São Paulo. 169f. Dissertação (Mestrado em Multimeios) Instituto de Artes da UNICAMP, 2005.
- MONTERO, P. (org.) *Deus na aldeia: missionários, índios e mediação cultural*. São Paulo: Globo, 2006.
- MONTEIRO, John M. 1984. Vida e Morte do Índio: São Paulo Colonial In: _____. (et al). *Índios no Estado de São Paulo: resistência e transfiguração*. São Paulo: Yankatu Editora Ltda, 1984.
- _____. Celeiro do Brasil: escravidão indígena e a agricultura. In. *História*. São Paulo, v. 7, p.1-12, 1988.
- _____. *Negros da terra: índios e bandeiras nas origens de São Paulo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1994a.
- _____. (Org.) *Guia de fontes para a história indígena e do indigenismo em arquivos brasileiros: acervos das capitais*. São Paulo: Núcleo de História Indígena e do Indigenismo da USP/FAPESP, 1994b.
- _____. O desafio da história indígena no Brasil. In. LOPES DA SILVA, A. BENZI GRUPIONI, L. D. *A temática indígena na escola: novos subsídios para professores de 1º e 2º Grau*. Brasília: MEC/MARI/UNESCO, 1995.
- _____. Os Guarani e a história do Brasil meridional séculos XVI-XVII. In. CUNHA, M. C. da (Org.) *História dos índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das letras, 1998.
- _____. A descoberta dos índios. In. *Leitura*, São Paulo, v.17, n.1, p.6-7, 1999.
- _____. *Tupis, Tapuias e historiadores: estudos de história indígena e do indigenismo*. 2001. 233f. Tese (Livre-Docência) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Departamento de Antropologia. Universidade de Campinas, Campinas, 2001.

- MONTEIRO MACHADO, M. A trajetória da destruição: índios e terras no Império do Brasil. 137f. Dissertação (Mestrado em História Social) Programa de Pós-Graduação em História Social, Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2006.
- MONTOYA, A. R. *Tesoro de la lengua Guaraní*. Madrid: Juan Sanchez, 1639.
- MOTA, L. T. As populações indígenas Kaiowá, Kaingang e as populações brasileiras na bacia dos rios Paranapanema/Tibagi no século XIX: conquista e relações interculturais. In. *Fronteiras: Revista de História*, Dourados-MS, n. 16, v. 9, p. 47-72, 2007.
- MOREIRA NETO, C. A. *Os índios e a ordem imperial*. Brasília: CGDOC/FUNAI, 2005.
- MOREIRA CARDOSO, A. VENTURA DOS SANTOS, R.; GARNELO, L. et al. Políticas públicas de saúde para os povos indígenas. In. GIOVANELLE L.; ESCOREL, S. COSTA LOBADO, L. de V. et al. (orgs.) *Políticas e sistema de saúde no Brasil*. Rio de Janeiro: Editora FIOCRUZ, 2012.
- MOREIRA NETO, C. A. Relatório sobre a situação atual dos índios Kayapó. In. *Revista de Antropologia*, São Paulo, v.7, n.1-2 p.49-64, 1959.
- MÜLLER, G. *Estado, estrutura agrária e povos*. Petrópolis: Vozes, 1980.
- MUNDURUKU, D. *O caráter educativo do movimento indígena (1970-1990)*. São Paulo: Paulinas, 2012.
- MUNANGA, K. *Rediscutindo a mestiçagem: identidade nacional versus identidade negra*. Petrópolis: Vozes, 1999.
- NADER, L. *Up the anthropologist: perspective gained from studying up*. In. HYMES, D. *Reiventing anthropology*. New York: Rondon House, 1972, p. 284-311.
- NAZZARI, M. De escravidão à liberdade: a transição de índio administrado para vassalo independente em São Paulo colonial. In. NIZZA DA SILVA, M. B. (org.) *Brasil: colonização e escravidão*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2000.
- NIMUENDAJU, C. *As lendas de criação e destruição do mundo como fundamentos da religião Apapocúva-Guarani*. São Paulo: Hucitec/USP, 1987.
- _____. Mais uma vez a questão indígena. In. *Revista Tellus*, Campo Grande-MS, n.24, p. 269-274, [1908] 2013.
- _____. Apontamentos sobre os Guarani. In. *Revista do Museu Paulista*. São Paulo, v. VIII, p. 09-58 1954.
- NOELI, F. S. Por uma revisão das hipóteses sobre os centros de origem e rotas de expansão pré-históricas dos Tupi. In. *Estudos Ibero-Americanos*, Porto Alegre, v. XX, n.1, p. 107-135, 1994.
- _____.; SALLUM, M. A cerâmica paulista: cinco séculos de persistência de prática tupiniquim em São Paulo, Paraná, Brasil. In. *Revista Mana*, Rio de Janeiro, n. 25, v. 3, p. 701-742, 2019.
- KAYSER, H. E. Os direitos dos povos indígenas do Brasil: desenvolvimento histórico e estágio atual. Porto Alegre: Sérgio Antonio Frabris Editora, 2010.
- KODAMA, K. *Os índios no Império do Brasil: a etnografia do IHGB entre as décadas de 1840 e 1860*. São Paulo/Rio de Janeiro: EDUSP/Fiocruz, 2009.
- KRENAK, A. Depoimento de Ailton Krenak. In. *Lua Nova*, v. 1. Nº 1, p. 87-91, 1984.

_____. Entrevista de Ailton Krenak à jornalista Elaíze Farias. *Agência Amazônia Real*. Disponível em: <https://amazoniareal.com.br/nao-e-a-primeira-vez-que-profetizamos-nosso-fim-enterramos-todos-os-profetas-diz-ailton-krenak/>. Acessado em 12 fev. 2020.

_____. *Ideias para adiar o fim do mundo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

OLIVEIRA, M. de, Para a história social da língua portuguesa em São Paulo: séculos XVI e XVIII. In. São Paulo, Revista Linguística ALFAL, nº 14, p. 323-351, 2002.

OLIVEIRA SOUTO, J. Brasil mostra a tua cara: imagens da população brasileira nos censos demográficos de 1872 a 2000. Rio de Janeiro: Escola Nacional de Ciências Estatística, 2003.

OVERING, J. O mito como história: um problema de tempo, realidade e outras questões. In. *Revista Mana*, v. 1, nº 1, p.107-135, 1995.

PACHECO DE OLIVEIRA, J. “O nosso governo”: os Ticuna e o regime tutelar. São Paulo: Marco Zero/MCT-CNPq, 1988a.

_____. Uma etnologia dos “índios misturados”? : situação colonial, territorialização e fluxos culturais. *Revista Mana*. Rio de Janeiro, n.4, v.1, p.47-77, 1998b.

_____. Redimensionando a questão indígena no Brasil: uma etnografia das terras indígenas. In. _____. (org.). *Indigenismo e territorialização: poderes, rotinas e saberes coloniais no Brasil contemporâneo*. Rio de Janeiro: Contra Capa, 1998c.

_____. Entering and leaving the “melting pot”: a history of brazilian indians in the national censuses. In. *Journal of Latin American Anthropology*, n. 4, v.5, p. 190-211, 2000.

_____. Regime tutelar e povos indígenas: a construção de uma alteridade vigiada. In. CARBÓ, E. R.; VARGAS, H. M.; MARTÍN, P. S. (coords.) *La integración del territorio en una idea de Estado: México y Brasil – 1821-1946*. México: UNAM-Instituto de Geografía/ Instituto de Investigaciones Dr. José María Luiz Mora, 2007.

_____. Os instrumentos de bordo: expectativas e possibilidades do trabalho do antropólogo em laudos periciais. In. *Revista Nanduty*. Grandes Dourados-Mato Grosso do Sul, v.1, n.1, p.70-86, 2012.

_____. Para além do horizonte normativo: elementos para uma etnografia dos processos de reconhecimento de territórios indígenas. In. _____.; MURA, F. BARBOSA DA SILVA, A. (org.). *Laudos antropológicos em perspectiva*. Brasília-DF: ABA, 2015.

_____. *Regime tutelar e faccionalismo: política e religião em uma reserva Ticuna*. Manaus: UEA Edições, 2015b.

_____. *O nascimento do Brasil e outros ensaios: “pacificação”, regime tutelar e formação de outras alteridades*. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2016.

PAIVA, O. C. Políticas de colonização em São Paulo (1890-1945) núcleos coloniais e áreas de colonização: subsídios à grande propriedade. In. ODÁLIA, N. & CALDEIRA, J. R. C. (Orgs.) *História do Estado de São Paulo: a formação da unidade paulista*. São Paulo: Imprensa Oficial, 2010.

PARTIDO COMUNISTA DO BRASIL. Programa do Partido Comunista Brasileiro (aprovado no IV Congresso, 7 a 11 de fevereiro de 1954). In. *Problemas Revista Mensal de Cultura Política*, Nº 64, dezembro de 1954 a fevereiro de 1955.

- PEIRANO, M. *A favor da etnografia*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1995.
- PEIXOTO, J. L. S. Populações indígenas de tradição tupiguarani no pantanal sul-matogrossense. In. *Revista de Arqueologia e Etnologia*, n.8, p. 71-86, 1998.
- PEREIRA, D. L. T. Expansão dos Tupi-Guarani pelo território brasileiro: correlação entre a família linguística e a tradição cerâmica. In. *Tópos*, v. 3, n. 1, p.29-80, 2009.
- PEREIRA, L. M. Parentesco e organização social Kaiowá. 251f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social), Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, UNICAMP, Campinas-SP, 1999.
- _____. Mobilidade e processos de territorialização entre os Kaiowá atuais. In. *Revista História e Reflexão*, Dourados, v.1, n.1, p. 1-33, 2007.
- PERRONE-MOISÉS, B. Índios livres e índios escravos: os princípios da legislação indigenista do período colonial (séculos XVI-XVIII). In. CARNEIRO DA CUNHA, M. (org.). *História dos índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.
- _____. Bons chefes, maus chefes, chefões: elementos de filosofia política ameríndia. In. *Revista de Antropologia*, São Paulo, v. 54, n. 2, p. 857-883, 2011.
- _____. Conflitos recentes, estruturas persistentes: notícias do Sudão. In. *Revista de Antropologia*, São Paulo, v. 44, n. 2, p. 127-146, 2017.
- PERRUSO, M. A. Em busca do “novo”: intelectuais brasileiros e movimentos populares nos anos 1970/80. 516f. Tese (Doutorado em Sociologia), Programa de Pós-Graduação em Antropologia e Sociologia – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Instituto de Filosofia e Ciências Sociais. Rio de Janeiro, 2008.
- PETRONE, P. O homem paulista. In. *Boletim Paulista de Geografia*, n. 23, p. 38-76, 1956.
- _____. Os aldeamentos paulistas. 364 f. Tese de Livre Docência. Programa de Pós-Graduação de Geografia Humana, Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras da Universidade de São Paulo. São Paulo, 1964.
- _____. Experiência e colonização em uma área tropical: a Baixada do Ribeira. In. *Boletim Paulista de Geografia*, n. 42, p. 31-50, 1965
- PIMENTEL, S. K. Elementos para uma teoria política Kaiowá e Guarani. 375f. Tese (Doutorado em Antropologia Social), Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social – Universidade de São Paulo, 2012.
- PINTO JUNIOR, J. A. *Memória e catechese e civilização dos indígenas da Província de São Paulo*. Santos: Typographia Commercial, 1862.
- PISSOLATO, E. de P. *A duração de pessoa: mobilidade, parentesco e xamanismo Mbyá (Guarani)*. São Paulo: UNESP, 2007.
- _____. Mobilidade, multilocalidade, organização social e cosmologia: a experiência dos grupos Mbya-Guarani no sudeste brasileiro. In. *Revista Tellus*, Campo Grande, n. 6, p. 65-78, 2004.
- _____. Saúde e doença em aldeias Guarani: lidando com as emoções. In. *Interseções – Revista de estudos interdisciplinares*, Rio de Janeiro, v. 21, n. 3, p. 1-17, 2019.
- PRADO JÚNIOR, C. *Formação do Brasil contemporâneo: colônia*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

- PREZIA, B. *Marçal Guarani: a voz que não pode ser esquecida*. São Paulo: Expressão Popular, 2011.
- PRICE, R. *First-time: the historical vision of an afro-american people*. Baltimore: John Hopkins Universty, 1983.
- PRIOSTE, F. G. V. Das sesmarias à Lei de Terras de 1850: povos indígenas, o direito e a terra mercadoria no Brasil. In. MARÉS DE SOUSA FILHO, C. F. (org.) *Os Avá-Guarani no Oeste do Paraná: re(e)xistência em Tekoha Guasu Guavira*. Curitiba: Letras da Lei, 2016.
- POMPA, C. M. O mito do Mito da Terra sem Mal: a literatura “clássica” sobre o profetismo tupi-guarani. In. *Revista de Ciências Sociais*, v. 29, nº 1-2, p.44-72, 1998.
- _____. Religião como tradução: missionários, Tupi e “Tapuia” no Brasil Colonial. 461f. Tese (Doutorado em Antropologia Social), Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, UNICAMP, 2001.
- POSEY, D. Manejo de floresta secundária, capoeira, campos e cerrados (Kayapó). In. RIBEIRO, B. G. (Org.) *Suma etnológica brasileira. Vol. 1, Etnobiologia*. Petrópolis: Vozes, 1986.
- PUNTONI, P. L. *A guerra dos bárbaros: povos indígenas e colonização no Norte do Brasil (1650-1720)*. São Paulo: HUCITEC/EDUSP, 2002.
- RAMOS, A. Nações dentro da nação: um desencontro de ideologias. In. *Série Antropologia*, Brasília-DF, n. 147, p.1-10, 1993.
- _____. O índio hiper-real. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*. São Paulo, v. 28, n. 10, p. 5-14, 1995.
- _____. *Indigenism: ethnic politics in Brazil*. Wisconsin: University of Wisconsin Press, 1998.
- _____. Indigenismo: um orientalismo americano. In. *Anuário Antropológico*, n. 1, p. 27-48, 2011.
- RENDON, J. A. T. *Obras*. São Paulo: Governo do estado de São Paulo, 1979.
- RIBEIRO, D. *Política indigenista brasileira*. Rio de Janeiro: Ministério da Agricultura/Serviço de Informação Agrícola, 1962.
- _____. *Os índios e a civilização: a integração das populações indígenas no Brasil moderno*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.
- _____. *O processo civilizatório: etapas da evolução sociocultural*. São Paulo: Companhia das Letras, 2017.
- ROCHA FREIRE, C. A. Sagas sertanistas: práticas e representações do campo indigenista no séc. XX. 403 f. Tese (Doutorado em Antropologia Social), Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Museu Nacional-UFRJ, 2005.
- _____. Introdução. In. *Memória do SPI: textos, imagens e documentos sobre o Serviço de Proteção aos Índios (1910-1967)*. Rio de Janeiro: Museu do Índio, 2014.
- RODRIGUES, R. N. Mestiçagem, degenerescência e crime. In. *História, Ciência e Saúde –Manguinhos*, v. 15, nº4, p. 1151-1182, 2008.

RODRIGUES, R. Territórios em disputa: o papel da pesquisa etnoarqueológica nos estudos de identificação e delimitação das terras indígenas guarani nhandeva no sudeste do estado de São Paulo. In. *Revista de Arqueologia*, v. 28, n. 1, p. 96-111, 2013.

ROMERO, S. *Ethnologia selvagem: estudos sobre a memória, região e raças selvagens do Brasil*. Recife: Ty. da Província, 1875.

ROSA, M. L. *O morgadio em Portugal*. Lisboa: Editora Estampa, 1996.

ROSALDO, R. *Ilongot headhunting, 1883-1974: a study in society and history*. Stanford, Calif: Stanford University Press, 1980.

ROWËR, Fr. (OFM) B. *Páginas da história franciscana no Brasil*. Petrópolis: Vozes, 1942.

SAHLINS, M. *Ilhas de histórias*. Rio de Janeiro: Zahar, 1997.

_____. O “pessimismo sentimental” e a experiência etnográfica: porque a cultura não é um “objeto” em via de extinção (Parte I e II). *Revista Mana*. Rio de Janeiro, v.1-2, n.3, p. 41-73, 103-150, 1997.

_____. Two or three things that I know culture. In. *The Journal of the Royal Anthropological Institute*. Great Britain, v. 5, n. 3, p. 399-421, 1999.

_____. *Metáforas históricas e realidades míticas*. Rio de Janeiro: Zahar, 2008.

_____. *Cultura na prática*. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ, 2007.

SALLUM, M. Colonialismo e ocupação Tupiniquim no litoral sul de São Paulo: uma história de persistência e prática cerâmica. 300f. Tese (Doutorado em Arqueologia), Programa de Pós-Graduação em Arqueologia, USP, São Paulo, 2018.

SAMPAIO, T. Considerações geográficas e econômicas sobre o Valle do Rio Paranapanema. *Boletim da Comissão Geográfica e Geológica do Estado de São Paulo*. São Paulo, n. 04, p. 203-257, 1889.

SAMPAIO SILVA, O.; LUZ, L.; VIEIRA HELM, C. M. (Orgs). *A perícia antropológica em processos periciais*. Florianópolis-SC: ABA/CPI-SP/Editora da UFSC, 1994.

SANTILLI, P. J. B. *As fronteiras da República: história e política entre os Macuxi*. São Paulo: EDUSP/FAPESP, 1994.

_____. O futuro dos laudos antropológicos. In. PACHECO DE OLIVEIRA, J.; MURA, F.; BARBOSA DA SILVA, A. (Orgs.) *Laudos antropológicos em perspectiva*. Brasília-DF: ABA, 2015.

SCATAMACHIA, M. C. M.; DEMARTINE, C. M. C.; PRESTES, M. P.; GRANERO, A. C. Arqueologia da primeira casa de fundição de ouro do Brasil, Iguape, SP. In. *Revista do Museu de Arqueologia e Etnologia*, n. 22, p. 111-122, 2012.

SCHADEN, E. *Aspectos fundamentais da cultura Guarani*. São Paulo: EDUSP, 1974.

SCHLEGEL, F. *O dialeto dos fragmentos*. São Paulo: Iluminuras, 1997.

SCHWARCZ, L. M. *O espetáculo das raças: cientistas, instituições e questão racial no Brasil do séc. XIX*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

_____. Questões de fronteiras: sobre uma antropologia da história. In. *Novos Estudos CEBRAP*, nº 72, p. 119-135, 2005.

SCHWARTZ, S. B. *Segredos internos: engenhos e escravos na sociedade colonial – 1550-1835*, São Paulo: Companhia das Letras, 1988.

SCOTT, J. *Seeling like a State: how certain schemes to improve the human condition have failed*. New Haven/New York: Yale University Press, 1998.

SEVCENKO, N. *Orfeu extático na metrópole: São Paulo – sociedade e cultura nos frementes anos 20*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

SIMÕES DE PAULA, E. *O caiçara na região de Itanhaém: contribuição ao estudo da geografia humana brasileira*. São Paulo: [SE], 1934.

SIMÃO, A.; GOLDMAN, F. Itanhaém: estudos sobre o desenvolvimento econômico e social de uma comunidade litorânea. *Boletim Paulista de Geografia*, 226, p.5-84, São Paulo, 1958.

SILVA, M. L. O. *Terras devolutas e latifúndio: efeitos da Lei de 1850*. Campinas: Editora da Unicamp, 2008.

SODRÉ, N. W. *História da literatura brasileira*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1964.

SOUZA LIMA, A. C. *As órbitas do sítio: subsídios aos estudos da política indigenista no Brasil, 1910-1967*. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2009.

SOUZA, L. M. *O diabo e a Terra de Santa Cruz: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

SPOSITO, F. Nem cidadãos, nem brasileiros: indígenas na formação do Estado nacional brasileiro e conflitos na província de São Paulo (1822-1845). São Paulo: 230f. Dissertação (Mestrado em História Social). Programa de Pós-Graduação em História Social, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, 2006.

_____. Santos, heróis ou demônios?: sobre a relação entre índios, jesuítas e colonizadores na América Meridional (São Paulo e Paraguai/Rio da Prata, séculos XVI e XVII). 342f. Tese (Doutorado em História Social), Programa de Pós-Graduação em História Social, FFLCH-USP, 2006.

STADEN, H. *Duas viagens ao Brasil*. São Paulo: Typografia da Casa Eclectica, [1557] 1900.

TARDE, G. *The law of imitation*. New Yoark: Eder Peter Smith, 1963.

_____. *Monadologia e sociologia*. São Paulo: Cosac & Naify, 2007.

TESTA, A. Q. Caminhos de saberes Guarani Mbyá: modos de criar, crescer e comunicar. 328f. Tese (Doutorado em Antropologia Social), Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade de São Paulo, 2014.

TIDEI DE LIMA, J. F. A ocupação da terra e destruição dos índios na região de Bauru. 206f. Dissertação (Mestrado em História Social). Programa de Pós-Graduação em História Social, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, 1978.

TODOROV, T. *A conquista da América: a questão do outro*. São Paulo: Editora Martins Fontes, 2010.

THOMPSON, E. P. *Costumes comuns: estudos sobre a cultura popular tradicional*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

TRINDADE, J. B. A aldeia de São João Batista de Peruíbe. In. *Revista de Estudos e Educação*, N. 70, Universidade Católica de Santos, 1992.

UJVARI, S. C. *História das epidemias*. São Paulo: Contexto, 2020.

VAINFAS, R. *A heresia dos índios: catolicismo e rebeldia no Brasil colonial*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

_____. *Dicionário do Brasil colonial (1500-1808)*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2000.

VALENTIN, A. Uma civilização do arroz: agricultura, comércio e subsistência no Vale do Ribeira (1800-1880). 400 f. Tese (Doutorado em História Econômica), Programa de Pós-Graduação em História Econômica, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2006.

VANSINA, J. *Oral tradition: a study in historical methodology*. Aylesbury: Penguin, 1973.

VARNHAGEN, F. A. *História geral do Brasil*. Rio de Janeiro: Laemmert, 1975 [1854].

VASCONCELLOS, S. *Chronicas da Compania de Jesus do estado do Brasil e do que obraram os seus filhos n'esta parte do Novo Mundo em que se trata a entrada da Companhia de Jesus nas partes do Brasil, dos fundamentos que n'ellas lançaram e continuaram seus religiosos, e algumas notícias antecedentes, curiosas e necessarias das cousas d'aquelle estado (Vol. I-II)*. Lisboa: Casa do Editor, [1663] 1865.

VEIGA, J. Migrações históricas e cosmologias Guarani. In. *R@U - Revista de Antropologia da UFSCar*, São Carlos, n. 1, v. 5, p. 49-80, 2013.

VELHO, O. G. A. C. O conceito de camponês e sua aplicação à análise do meio rural brasileiro (1969). In. WELCH, C. A. (et al.) (orgs.) *Camponeses brasileiros: leituras e interpretações clássicas*, v. 1. São Paulo: Editora UNESP; Brasília-DF: Núcleo de Estudos Agrários e Desenvolvimento Agrário, 2009.

VIDAL, L. B. O modelo e a marca, ou o estilo dos “misturados”: cosmologia, história e estética entre os povos indígenas do Uaçá. In. *Revista de Antropologia*, vol. 42, n. 1-2, p. 29-45, São Paulo, 1999.

VIVEIROS DE CASTRO, E. B. Histórico. In. *Cadernos da Comissão Pró-Índio SP: a questão da emancipação*. Nº 1, São Paulo: Global Editora e Distribuidora/ Editora Parma LTDA, 1978.

WILLEKE, Fr. (OFM) V. *Missões franciscanas no Brasil (1500-1975)*. Petrópolis: Vozes, 1974.

WOLF, E. R. *Europa y la gente sin historia*. México: Fondo de Cultura Económica, 1997.

_____.

ZAMBRANO, C. V. Territorios plurales: cambio sociopolítico y gobernabilidad cultural. In. *Boletim Goiano de Geografia*, Goiania-GO, n.1, vol. 21, p. 9-49, 2001.

ZIMMERMANN, L. *Ações que mudaram a história: a saga de Hilda E. Wrasse Zimmermann*. Porto Alegre: Karioka, 2012.

Anexos

Documento 1

Aldeya Conceicaõ dapRaya

Excelencia

Fui entregue da carta que Vossa Excelencia me fez onra escrever; Elogo mepus a fazer a lista, que meordena, lha mande Suponho vai tudo de clarado, com Vossa Excelencia quer. E vam todos sem ficar criansa depeito, pera que saiba o que tem a Aldea, e as idades de todos, nella vera Vossa Excelencia oquam diminuta esta degente para poderem acudir, aos servissos de El Rey meu Senhor, segundo as ordeñs dos seus ministros, que estas minas tem destruído, as Aldeas por quem osleva. os naõ os trazem mais e por ca ficam ella morem os pobres molheres, aqui ficam ao dezemparo. Agora fica a Aldea sem ter que mevâ pescar hum peixe para pasar cummeu companhero; so me ficam sinco velhos que para levar asargento Mayor Manoel Gonçalvez de Aguiar, os des que Vossa Excelencia ordena, mal ospude prefazer, Com um rapas ja capas; o Senhor Governador de Santos la tem sinco adous mezes, que osmandou pidir para oservisso nesenario, ementa dizer que cada dous mezes os mande revezar eu os naõ tenho que já la lhe es crevi pella falta conque estam as Aldeas, emais esta que de tudo he pobre muitas criansas verâ Vossa Excelencia na lista porem que sirvam sam esses.

Vossa Excelencia ponha seus olhos depiedade aque venham para suas Aldeas os que por la andam segundo lhe relato na lista os que aqui faltam e muitos por la sam mortos. Vam os tres indios segundo aordem que Vossa Excelencia ordena ao Cappitamda ordenança hum delles chamado Hjeronimo Dias he o Cappitam Mayor desta Aldea feita deme padre provincial porser índio de conta e naõ a ver outro Capas elle dará Conta o porque para Ca veyo junto. Com os mais todos tem suas molheres e a molher do Jorge naõ vai por estarem Capas edoente vam obedeser a Vossa Excelencia e darlhe a noticia e o Cappitam em formarâ tudo o estado da Aldea que eu so tomara ter muitas ocaziõs deobeser a Vossa Excelencia entudo o que meordenar e darlhe muitos gostos e aosmeus perlados e fazer aquella obrigasam que devo etenho ao meu cargo. Deos o guarde por muitos annos a Vossa Excelencia para emparo dos pobres Adeya de Saõ Joaõ.

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

(BOLETIM DO ARQUIVO PÚBLICO DO ESTADO DE SÃO PAULO. Carta de 10 de março de 1722, 1945, p. 31-32).

Documento 2

Fui entregue das cartas de Vossa Excelencia onra escrever huâ pelos indios que fora a sua prezensa onde meordena que vindo o Sargento maior Manoel gonçalvez de Aguiar da Sua viagem os Remeta para sua Aldeia. Assim o farei e tudo o mais que Vossa Excelencia meordena e meordena. Na lista que mandei a Vossa Excelencia lhe declarei os indios que me faltam nesta aldeia que sabe Deos ane cesidade que passa esta aldeia pela falta delles porque as mulheres vivem Ca nesecitadas e sem ter que vistirem pela falta de seus maridos e agora vam estes dês por ordem de Vossa Excelencia e o Senhor Governador de Santos me pede indios pera apraça e me naõ ficam na aldeia mais que

Coatro velhos que me pede cada dous mezes os mande revezar e eu os não tenho que na lista vera Vossa Excelenca os indios que ha. Agora nesta que recebi de Vossa Excelenca vejo o que meordena não he culpa dos meus antesores porquanto os superiores os não mandam e nem alugam mais do que ate essa Cidade os que levam para longe Sam enduzidos destes homeñs que os e eu estou muito de a cordo disso porque depois que para aqui vim o meu cuidado e desvelo he trazelos para a doutrina e missa nesta praia a seus ganhos eso ao Covento osmando pera ir aessa Cidade a conduzirem esmolos e o Padre geral lhes paga a todos e eu tenho todos em rol. e nenhum me falta dos que tomei posse e publicarei a ordem de Vossa Excelenca enhum dia santo na igreja para que venha a noticia de todos e eu estimo muito sua ordem por menaõ perseguirem que esses senhores aqui he que batem e com a ordem de Vossa Excelenca para me prover a Aldea de Cabos que estes Sam bizonhos para o que lheseid mandar nomeados os capazes e eu muito obediante as suas ordeñs com seu humilde vassalo eapessoa de Vossa Excelenca guarde Deos por muitos annos.

Aldeia Saõ Joam, 8 de abril de 1722annos.
Do mais humilde servo de Vossa Excelenca,
Frei Constantino de Santa Maria
Excelentissimo Senhor General.

(BOLETIM DO ARQUIVO PÚBLICO DO ESTADO DE SÃO PAULO. Carta de 8 de abril de 1722b 1945, p. 32-34).

Documento 3

Regimento para todas as Aldeyas desta Capitania para os Indios dellas

1

Antonio Luiz da Tavora, etc. – Porquanto se achão todas as Aldeyas dessa Capp.^{nia} exausta de Indios que a ellas pertencem por cauza de não haver cuidado de os fazer recolher a ellas não devendo sahir p.^a fora sem ordem de quem Gouverna a Capp.^{nia} sendo esta pr.^o prez.^{te} aos PP. Superiores das Aldeyas, a que pertencerem, e p.^a q. daqui em diante tenham melhor forma os Gouernos das ditas Aldeyas mandey fazer o prez.^{te} Regimento, e se hade guardar intr.^a mente emq.^{to} Sua Mag.^e não mandar o contr.^o.

2

Não poderão os Indios e as Indias das Aldeyas sayr p.^a desta Capp.^{nia} nem passar as Minas sem lissensa minha por ter mostrado a experiencia em aquellas distancias se deixão ficar esquecendo de suas Aldeyas e dos parentes que nelas tem, e ainda dos filhos por cuja cauza se achão despovoadas e exaustas.

3

E porque me consta que nas Minas g.^{es} do Cuyabá, e guayazes se achão ha annos Indios e índias das ditas Aldeyas desta Capp.^{nia}, os P.P. Superiores me mandarão hũa lista de todos os que se achão absentes declarando em q'. p.^{te} hé, q.^{to} tempo, e com quem forão, e o mesmo farão dos q'. andarem fora da Aldeya, e estiverem em caza de moradores desta Capp.^{nia} não estando com desp.^o meu que deve ser prez.^{te} aos d.^{os} Superiores p.^a os fazerem recolher.

4

Não poderão os Indios sahir das ditas Aldeyas, nem ainda ao Porto do Cubatão a conduzir cargas, sem o dar a saber ao seu Superior, o qual deve ter grande cuid.^o em fazer recolhelos pellos off.^{es} da Aldeya, evitando as gr.^{des} ausencias pello prejuízo que se segue de não tornarem a elles, e se cazarem em caza de moradores desta Capp.^{nia}.

5

Não se admittirá em nenhũa das Aldeyas escravos ou servos dos moradores desta Capp.^{nia}, antes os que a ellas forem fugidas os mandará prender o P.^e Superior e se dará parte aos donos p.^a os mandarem buscar, e não se-lhe sabendo o dono serão remetidos a cadea desta cid.^e, e se me dara p.^{te}, e se pagará o trabalho aos Indios, aSim de os prederem, e conduzirem, mas o sutento q.' lhe tiverem dado no tempo na prizão por ser aSim conveniente ao bem comum.

6

Os PP.^{es} Superiores devem ser seruidos dos Indios das Aldeyas q.' forem conduzir aos cargos, ou seruir a qualquer pessoa secular, digo dos Indios das Aldeyas, e procurarem que os Indios, e Indias não estejam ociozos, e fação suas lavouras p.^a se sustentarem, e as seus filhos, e os que tiverem familia, de os mandar as menos vezes que for possivel por fora por evitar a falta de mantimento que terão na sua abzencia.

7

Procurará o P.^e Superior que os Indios que forem conduzir cargas, e servir a qualquer pessoa secular ou ecclz.^a, e ainda as relligiões se lhe pague o seu sallario, aSim como se lhe paga o serv.^o de S. Mag.^e, de quem são administrados, e da sua real protecção e do que ganharem se lhe deve tirar o que for costume, e ordens reaes p.^a a fabrica da Igr.^a da sua Aldeya, e o mais que lhe ficar deve ser p.^a se vestir o d.^o Indio, e sua familia, e devem os Superiores por serviço de D.^s evitar-lhe as bebedições a q.' são costumados pelo seu pouco governo atalhando a que nas Aldeyas não fabriquem bebidas de q.' nascem as suas pendencias, e muitas vezes perderem o resp.^{to} e as seus Off.^{es} e todos os Superiores, fazendosce depois persizos haver castigos q.' se devem evitar tirando occaziões.

8

Todos os Indios e Indias devem ter grande resp.^{to} e veneração aos PP. Superiores, e os q.' faltarem o decoro que se lhe deve os deve castigar o d.^o Superior com brandura não sendo a sua culpa que mereça mayor demonstração.

9

Como S. Mag.^e tem ordenado por ordens que se entregarão aos Prelados das Religiões desta Capp.^{nia} que aos *colomins*²⁸³ e rapazes das d.^{as} Aldeyas se mandem ensinar os off.^{os} das artes mecanicas, e athé agora me não consta se lhe tenha dados cumprim.^{to} os PP.^{es} Superiores, e devem logo executar dando-me logo huma lista dos rapazes que tiver cada hũa das Aldeyas p.^a se apresentarem ao D.^{or} Ouv.^{or} g.^{al} desta Com.^{ca} p.^a se partirem pellos M.^{es} de off.^{os}, e ajustar o tempo em q.' os hão de dar emsinados de que se hade fazer obrig.^{ção}, e os q.' se ausentarem ou fugirem, serão conduzidos pellos off.^{es} das Aldeyas, aos quais se lhes seguirá hũa grande utilidade havendo off.^{es} nellas.

²⁸³ “Colomim ou curumim era o nome indígena dado nas aldeias aos rapazes indios que exerciam a profissão de criados, pagens, etc.” (p. 74).

10

Tãobem S. Mag.^e tem ordenado se faça taixa p.^a o que hão de levar os Indios de jornal do serviço que fizerem declarando as pessoas que hão de aSistir a ella, e que por p.^{te} dos d.^{os} Indios a aSistirão os seus Superiores, o que se deve executar em havendo tempo dezempedido depois de se remeterem os quintos e vias das cartas de S. Mag.^e.

11

Nas Aldeyas devem haver off.^{es} dos Indios escolhendosse p.^a os postos os de mais capacid.^e p.^a darem cumprim.^{to} as ordens desse Gov.^o como tãobem ao do Superior de cada hũa das Aldeyas, e quando alguem dos d.^{os} off.^{es} cometa culpa me deve dar conta o d.^o Superior p.^a ser castigado, e tirado do posto se for conveniente.

12

Das Aldeyas se não devem tirar Indios, como fica declarado neste regimento, p.^a serviço de particulares sem ordem de q.^m governa a q.^{al} hade ser apresentada ao P.^e Superior e esta a fará executar pello off.^{al} mayor da d.^a Aldeya não consentindo que sayão fora dellas os que tem filhos sem que lhe fique mantim.^{to} p.^a se sustentarem na auzencia q.['] hão de fazer.

13

E Porque me consta que nas Aldeyas ficão alguns rapazes por faleçim.^{to} dos Indios dezemparados, e se lhe deve cuidar por não parecerem devem PP. Superiores por serv.^{co} de D.^s e de S. Mag.^e entregalos aos parentes mais chegados p.^a tratarem delles, e os q.['] forem varões em tendo id.^e competente deve entregarsse aos M.^{es} de Off.^{os} p.^a os ensinar no tempo em q.['] se ajustar, como se declara no cap.^{lo} deste reg.^{to} os q.['] me estando corr.^{tos} devem ser recolhidos as Aldeyas aonde se devem cazar p.^a nellas uzar dos seus off.^{os} e os poderem ensinar aos mais Indios que forem capazes comprehendidos nas Ordens de S. Mag.^e.

O Prez.^{te} Regim.^{to} se registrará na Secretr.^a deste Gov.^o, nos L.^{os} da Camr.^a desta cid.^e, e pasçarão outros deste theor p.^a as Aldeyas desta Capp.^{nia} aonde tãobem se registrarão nos L.^{os} da matricula que hade haver nas d.^{as} Aldeyas, como se pratica nas Cappitanias deste Estado, o q.^{al} mandey fazer por me constar o não havia pelos Governadores a q.^m estas Capp.^{nias} estão sobordenadas não serem informados do danno que experimentavão as Aldeyas, nem de ter remediado com a ordem em forma de regimento que fez o Gov.^{or} e Capp.^m Gn.^{al} Rodrigo Cezar de Menezes. Dado na cidade de S. Paulo aos 10 de Mayo de 1734. Secretr.^o Ant.^o da Sylva de Almeйда o fez. – Conde de Sarzedas.

Expedirão-se quatro deste theor
Aqui reg.^{do} p.^a os Superiores das
Aldeyas o observarem.

Documento 3

P.^a o Juiz Ordinar.^o da V.^a da Conc^{am} de Itanhhaén

Vejo o q. Vm me representa a respeito do indio Martinho Frz, q. se acha criminoso pelas feridas q. fez Maria Bã^a na casa de Genoveva Frañ^a, e atentas as razoes, q. Vm dá sobre a gravidade deste crime, obrou Vm m^o bem não soltar o Reo Sem mayor castigo; porem como os Índios devem ser favorecidos como S. Mag.^e manda para q. não desertem nem despovoem as Aldeas, e estes são totalm^e pobres, q. apenas tem com... se posão Sustentar, não é justo se lhe leve custas destas deligencias; mas hé m^o justo e m^o preciso q. sejam Castigados de Semilhantes excessos; pelo q. Vm tanto q. receber esta mandarã o d.^o indio para Galez, ou das barras de Parnagua, ou das de Santos, Com ordem de q. só depois de passar Seis mezes se me requererã, para determinar se ha de Ser solto ou não.

Noque toca Maria Baptista, que hé a principal culpada, por se apropria.... as feridas, procurarã, prendela pelo.... que puder, etanto q. o Conseguir... para nella mandar executar.... castigo. D^s. G^e a Vm S Paulo.... de.... de 1770.// Dom Luiz Antonio de Souza// S.^r Juiz Oridinar.^o M^e José....

(Secretaria da Cultura, Ciência e Tecnologia. Departamento de Artes e Ciências Humanas. Divisão do Arquivo do Estado. Documentos Interessantes para história e costumes de São Paulo, v. 92, p. 118. 1978).

Documento 4

P.^a o Coronel Jozé Aroche de Toledo

O Diretor da Aldea de S. Miguel me expoem no incluzo requeriment.^o a usurpação que se tem feito das terras daquelles indios com os dollozos, e illegitimos aforamentos que a seu arbitrio fizeram os Padres Superiores, os quaes devendo só cuidar no espirital das suas missões, de authorid.^e propria, se tem arrogado o Governo temporal, pella frouxidão dos Directores, e contra as Leys mais pozitivas de Sua Mag.^e. Ordeno portanto a V. S.^a haja de proceder a huma exacta informação desta, e de todas as mais Aldeyas q. lhe tenho encarregado, examinando escrupolozamente o estado em que se acha a sesmaria primordial de cada huma dellas; se está medida, e demarcada; se nellas se tem intruzo alguns moradores vizinhos; se os indios tem huma competente porção de terra p.^a fazerem as suas plantações; o n.^o de Foreiros que por indulgencia dos superiores estão occupando parte das terras; e qual será mais conveniente; se dar por nullos os seus lezivos aforamentos, e fazellos despejar dellas, ou conservalos por hum preço justo e racionavel, para suprir com esse rendimento á despeza das suas Igrejas. De tudo isto me informará com a maior exatidão, e brevid.^e afim de serem em continente aliviados do gravamento de que se queixão huns homens que merecem a mais terna concideração e amor da nossa Augusta Soberana.

D.^s G.^e a V. S.^a S. Paulo a 18 de 7br.^o de 1798 = Snr. Coronel J.^e Aroche de Toledo Director Geral das Aldeyas dos Indios. // (APESP. Carta para José Toledo Arouche Rendon, 18 de setembro de 1798, p. 109-110).

Documento 5

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

Documento 6

Quando lamentamos o pouco que se ha feito, o nenhum resultado que se ha colhido na cathechese e civilização dos indigenas na Província, não aventuramos uma proposição á êsmo: ella acha seu fundamento, até nos relatorios apresentados á Assembléa Provincial por alguns Presidentes: - dizia o Exm. Sr. Dr. Josino do Nascimento Silva em 1854 – “Grandes erros, senão crimes, temos commettido para com nossos indigenas; e parece-me que muito teremos feito, quando conseguirmos, que elles se esqueção dos actos de barbara hostilidade por que os temos querido cathechisar e civilizar. Não creio que se tenha extinguido o zelo apostólico com que em tempos remotos tantas almas forão conquistadas para a religião, tantos homens para a civilização, e tantos braços para o trabalho; porém é força confessar, que elle não brilha agora na Província.” É o que acaba de dizer o actual Exm. Presidente da Província em seu relatório á Provincial? – “Deveria ser este (fallando da cathechese) talvez o serviço mais bem montado em todas as provincias do Imperio, porque é bem singular que tenhamos feito os maiores sacrificios para obtenção de população estrangeira, e deixemos entretanto a indigena entregue aos seus habitos selvagens, e concentradas nos desertos, em lugar de vir participar das comodidades da civilização e dar ao paiz, em compensação destas, os serviços que lhe devem os seus naturaes” – : não é pois uma opinião individual a que enunciamos; é um pensamento official apresentado diante d’Assembléa pelo proprio Governo. [...]

Esses diversos aldeamentos, porém, cujos directores conhecem apenas a sua existencia no diploma que lhes conferio honras militares, só tem realidade na secretaria do Governo, nos registros e assentos das referidas nomeações, nenhuns resultados tem apresentado: e que resultados se poderião esperar tantas nomeações? Acreditamos nos bons desejos do Governo, confiamos nas intenções do director geral, queremos mesmo suppôr, que os directores parciais se esforçarão por colher algum fructo em proveito dos indigenas, mas aonde estão esses indigenas? Onde existem essas aldeas? Como chamar de novo á um centro individuos, que perderão os habitos da vida comum, algumas que nunca a tiverão mesmo; individuos que se misturarão, que se confundirão na população actual; que forão esbulhados de seus terrenos primitivos, deslocados do lugar em que habitavão, hoje occupado até por potentados, que difficilmente poderão ser convencidos e punidos pelos abusos que praticarão, que todos os dias estão praticando em face dos directores parciais, do director geral e do Governo?

Se o Governo quer, como pensamos, galvanisar esses quasi extinctos centros de população indigena, se deseja cobrir com sua égide protectora os infelizes remanescentes de uma raça exterminada, deve não limitar-se á essas aparatosas nomeações, mas provêr de meios e recursos esses empregados para que possuão perante os tribunaes judiciarios (unico competentes) pedir reparação dos repetidos esbulhos de que em alguns lugares são constantemente victimas os poucos descendentes, que ainda restão dos indigenas primitivos.

Documento 7

Pelo Juiz de Paz do primeiro Distrito desta Vila me foram entregues trinta e três Indígenas reduzidos a estado de amizade que deles tomei conta em virtude da Portaria de V. Ex.º datada de doze de Setembro do corrente ano para em conformidade da mesma serem distribuídos internamente pelos habitantes até que a Assembleia Legislativa Provincial providencie definitivamente à este respeito, como determina a

dita Portaria. Pelo mapa incluso que tenho a honra de levar a presença de V. Ex.^o vou mostrar o número certo destes indígenas, os que tem falecido e os que existem havendo diferença de dois nascidos ao tempo que foram reduzidos, por isso que constando a participação do Juiz de Paz de Juquiá somente trinta e três acresceram a trinta e cinco e como faleceram dois antes que eu deles tomasse conta, existem até o presente os mesmos trinta e três. Julgo necessário levar ao conhecimento de V. Ex.^o que me fiz as possíveis diligências a meu alcance e em tempos hábeis para repartir estes indígenas de um a um por diversos habitantes, que os queriam tirar porque assim eles seriam mais prontamente educados e ficariam em breve tempo civilizados amigos do trabalho e dos meios de vida para serem uteis aos habitantes e a eles próprios: porém não pude conseguir esta pretensão por quanto sendo compostos todos eles de famílias como se mostra do mapa incluso, não queriam separar de maneira alguma, antes para a casa onde ia um filho queria também ir Pai e Mãe, e mais Irmãos, e isto não anuíam a maior parte dos pretendentes, por isso com vagar, e demora foi aparecendo quem quisesse levar algumas famílias, das quais duas que são a quarta e quinta família depois de serem distribuídas, saíram como fugitivas, e vieram apresentar-se nesta Vila, e porque julguei que não devia obriga-los, por não usar força alguma com eles, os fiz apresentar no salão dos quartéis onde de antes tinham estado esperando que a Câmara continuasse a fornecê-los com o sustento diário por não ser justo que andassem mendigando sustento e pousada dentro desta Vila. A este mesmo tempo recebo o Ofício da Câmara da Cópia inclusa de que eles foram despedidos pelo habitante que os levou, quando pelo contrário eles se retiraram por terra fugitivos, e por mais que eu fizesse para os reduzir a que voltassem para a mesma casa, não foi possível conseguir pois decididamente disseram que não iam, cuja recusa me persuado não devia impor ao habitante a pena de os sustentar a sua custa estando eles fora de sua casa e companhia. Julguei pois que não devia usar de força, ou violência com eles para os não escandalizar e talvez fugirem, e seduzirem os outros que estão sossegados, e por isso me propus a fornecê-los de município diário tal qual a Câmara tinha fornecido de cem reis diárias por cada um, e tenho continuado a beneficio das duas famílias quarta e quinta até que V. Ex.^o determine que for justo a este respeito, pois entendo que o habitante que os tinha levado nenhuma obrigação tem de estar mantendo, assim como nenhum recurso tem para os obrigar a que se conservem em sua casa uma vez que eles senão querem sujeitar.

É do meu dever participar a V. Ex.^o que a dita quinta família aqui residente pedindo-me que queriam ir visitar a terceira que se achava no Sítio do Padre Francisco Manoel Junqueira lhes concedi lembrando-me que talvez este habitante vendo neles alguma diligência ou aplicação para qualquer serviço, os quisesse conservar e tê-los consigo porém aconteceu o contrário por quanto achando-se todos doentes e infectados do mal de Etica de que tem morrido já alguns no mato (segundo eles dizem), foi me preciso manda-los buscar e fazê-los recolher ao aposento onde se acham doentes o marido e a mulher e o filho recém nascido, o que fiz em consequência do ofício que aquele habitante me dirigiu como da cópia inclusa onde se mostra serem estes Indígenas do Sertão do Sul de onde vieram em grande número sendo eles todos parentes os maridos de umas, Irmãos das mulheres de outros. Participo mais a V. Ex.^o que achando-se entre eles um João com o título de Capitão Guasu deles que veio de Itapetininga requisitado pelo Juiz de Paz de Juquiá para reduzir a esses a saírem dos matos como de fato os reduziu se faz preciso, que pela autoridade dos mesmos Juizes de Paz ele regresse ao lugar de onde veio, porque de alguma forma os aconselha mal foi ele quem reduziu a quarta família a sair da casa onde se achava e tem andado explorando o tratamento dos outros lugares onde existem, dizendo que quer ver e saber de sua gente mas será preciso que esta diligência seja feita com a maior circunspecção e prudência para não haver a

menor desconfiança nele, e nem nos outros, pois é este Indígena irmão de algumas mulheres, e de alguns maridos dos outros, e algum tanto civilizado e para o contentar sobre o regresso seria justo gratifica-lo com alguma coisa, como vestuário, dizendo-lhe que fosse reduzir aos mais e trouxesse. Penso assim por ter conhecido que eles estando separados em diversas Casas onde se não comuniquem umas famílias com outras se sujeitarão melhor ao trabalho de que são inimigos, e ficarão mais breve civilizados entre nós. É quanto ora tenho a honra levar ao conhecimento de V. Ex.^o esperando os esclarecimentos precisos para o meu governo e inteligência, como também as providencias sobre o fornecimento de munício, em particular dos doentes que precisam de melhor tratamento e alimento próprio a seu estado de moléstia, bem como dos benefícios de Caridade.

Deus Guarde a V. Ex.^o Iguape, 26 de Novembro de 1835. Francisco dos Santos Carneiro, Juiz de Órfãos. (APESP, Officio de Francisco dos Santos Carneiro, Juiz de Órfãos, a Francisco Antonio de Sousa Queiroz, Presidente da Província de São Paulo, 1835, n. p. apud ANTUNHA BARBOSA, 2011, n. p.).

Documento 8

Il.^{mo} Ex.^{mo} S.^{Nr}

Pela mala do correio, expedido dessa Capital para esta cidade no dia 3 do corrente, me foi remetido o officio de V. Ex.^a, datado a 22 do mez findo, dizendo-me que, para dar cumprimento ao despacho de S. Ex.^a o Sr. Presidente da Província [...] no officio incluso, da Camara Municipal desta cidade, continha, que eu informasse à cerca do que a mesma Camara expõe, relativamente às extorsões, que se estão praticando nas terras, que foram concedidas aos Indios do Aldeamento, de q. sou Diretor.

Passo a informar. Diz a Camara = “Acontece que muitos homens de Municipio estranho, em numero de mais de 70, estão se apossando de suas terras, e esbulhando aos Indigenas, só pelo Direito da força, daquilo que o Governo lhes concedeo [...] Acresce ainda constar à Comarca, que as Autoridades do Curado de Jujuiá requisitarão desse homens informação do seu numero, occupação, e Estado, e que nada responderão, alegando serem de outro Municipio, negando destarte obediencia às Autoridades do Lugar”

Surpreendeo-me a certura dos dous pedidos, acima transcritos, o officio da Camara, admirando-me no ultimo ponto a falta de prudencia com que ella procedera, ponto a falta de conhecimento do Governo factos tão graves, sem que tornasse procurado previamente informações officiaes, que processando convence-lo da existencia delles. Grande é por certo o pesar, q’ disso lhe resulta, compromettendo-se completamente em afirmar ao Governo aquillo q’ só existio na imaginação de algum mentiroso, a quem imprudentemente se deo credito.

A Camara esta mal informada sobre o local do Aldeamento, e o mesmo mostra ter poucos conhecimentos da topographia do Municipio, por que afirma que o Aldeamento é no rio do Peixe, e que este rio é um braço do Itariry. V. Ex.^a sabe que o Aldeamento fica estabelecido na margem esquerda do Itariry, e que ate hoje tem ali habitado os Indios, desfructando as terras, q’ lhes forão concedidas. O rio do Peixe não é um braço daquele; é um outro rio, q’ tem origem na terra do Bananal, e vem ajunctar as suas aguas ás do mesmo Itariry, abaixo do Aldeamento. Não é exacta que existirão, nem que jamais tenham existido no rio do Peixe 70 ou mais homens de outro Municipio, como

afirma a Camara; o que há de real a tal respeito é o seguinte. É tradição antiquíssima, muito acreditada nesta Marinha e nas Povoações de Serra acima, que no Municipio de Iguape, entre os Itatins, e a Serra Geral, exista uma montanha denominada Botucabaru / morro do cavalo, em lingua Indigena, por que ao longe à sua configuração representa a figura daquelle animal/ mui abundante em ouro; e bem assim, que nas imediações da mesma montanha, existe uma lagoa, a que os antigos derão o nome de = lagoa dourada = pelo muito ouro, que contem.

No seculo passado, e nos principios do presente, muitos bandeirantes entrarão naquelles sertões com o fim de descobrirem aquellas afamadas minas; o que não poderão conseguir. Ultimamente, há cousa mais ou menos, um anno, organizou-se na cidade de Sorocaba uma Sociedade com o fim de tentar a descoberta de Botucabaru, da lagoa dourada, e de qualquer outros terrenos auríferos no Municipio de Iguape. Uma bandeira, composta de um Director, por nome Guilherme da Costa Valle. De um mineiro profissional Paulo Generoso Vieira, e de quatro sertanejos, foi expedido pela sociedade para a descoberta dicta. A bandeira depois de haver explorado parte dos sertões de Juquiá; a montanha Juréia; parte dos Itatins na face que se olha para leste; a do rio do Despraiado e duas vertentes na face Occidental dos mesmos Itatins; atravessou a terra do Bananal, e foi ter ao rio do Peixe. Nas margens deste rio, e em terrenos nacionaes devolutos, fez o Director levantar, por ordem da Sociedade, um grande rancho e plantar 7 alq. de milho, e um de feijão. O fim da Sociedade foi proporcionar á Bandeira um ponto fixo de partida para as explorações, e provê-lo de mantimentos, cuja falta mui embaraçava, e atrasava as deligencias. Forão mandados de Sorocaba dez trabalhadores livres engajados por 3 mezes, para o levantamento do rancho, e para as derrubadas e plantações. Tive ordem da Sociedade para suprir com dinheiro ao Director da Bandeira até a quantia de 500\$000 reis por prestações para pagamento daquelles trabalhadores; e em consequencia tenho suprido até o presente com 100\$000 reis. Os dez trabalhadores tendo se findado o tempo de seu engajamento não regressarão para Sorocaba; e assim; presentemente o de achão no rio do Peixe o Director, o mineiro Paulo e 2 camaradas. A este numero se reduzem aos 70 e mais homens, que a Camara affirmou acharem-se no rio do Peixe, e haverem á força explorado os Indios de suas terras.

Cabalmente informado, posso assegurar a V. Ex.^a que os Indios estão em pacifica posse das terras do seu Aldeamento; eu bem assim, que tiverem em harmonia com o Director da Bandeira, porque esta lhes tem dado dinheiro a ganhar, á em trabalhos de lavoura, já levando-as consigo, como guias pelos sertões. Se os Indios tivessem dito perturbados por alguém, terião vindo immediatamente a esta Cidade procurar a minha intervenção para a defesa de seus direitos; e eu lhes não faltaria. No mez passado andou em commissão do Governo o ajudante d' ordens Francisco de Ariés Araujo Macedo, esteve no rio do Peixe, e no Aldeamento de Itariry: se V. Ex.^a o consultar a respeito dos Indios, e suppostas espoliações de suas terras, estou certo de que elle não dará informações differentes das que ora transmitto a V. Ex.^a

José Innocencio Alvarez Alvim
Director dos Indios de Itariry

D. G.º a V. Ex.^a Iguape, 10 de Março de 1853.

(APESP. Carta de José Innocencio Alvarez Alvim, 10 de março de 1853, n. p.).

Documento 9

II.^{mo}

Observando que, pelas questões de reivindicação de terras sussitadas pelos Indios desta Provincia que dentro de poucos dias tem chegado ao meu conhecimento, serão muitas as que tenham de ser promovidas pela Directoria Geral a meu cargo, na conformidade dos §§ 23 e 32 do art. 1º do Regulamento de 24 de Julho de 1845; e porque semelhantes questões devem ser tratadas em regra e sistematicamente perante [inelegível] considero o meu dever a V.^a Ex.^a para que se digne a fazer a nomeação de um Advogado Público, que se possa encarregar especialmente de tratar das causas de reivindicação das terras, que sido consideradas para o fim de se aldearem nelas os Indios, que foram com o correr dos tempos desviados abusivamente de um primordial destino, e dellas [inelegível] de posse de pessoas que só podem ter por si, os devidos títulos de vendas ou o abandono em que sempre estiveram estes bens, á propriedades dos quaes só tem direito os mesmos índios na forma da legislação respectiva.

Cumpré dizer a V.^a Ex.^a que certa reclamação é comprehensiva na letra do § 23 do menssionado Regulamento, o qual dispoem, que as providencias necessarias para requerer perante as Justiça o que for o bem das aldeas, serão requisitadas das Autoridades competentes; [inelegível] pela necessidade de rehabilitar na propriedade de suas terras os Indios que se acham della esbulhados; e sob taes fundamentos espero que V.^a Ex.^a se prestará a exigida nomeação, dignando-se avisar-me sobre quem ella [inelegível], para que a esse me dirija.

Deus Salve a V.^a Ex.^a

São Paulo 23 de setembro de 1846.

(APESP. Carta do Diretor de Índios, 23 de setembro de 1846, n.p.).

Documento 10

II.^{mo} Ex.^{mo} S.^{Nr}

Pelas informações dos diretores anteriormente obtidas, considerarão se em cada um desses estabelecimentos indios de diversas tribus, tendo por patrimonio as terras concedidas em diferentes epocha, conforme especifiquei no ultimo relatório apresentando com data de 31 de Dezembro de 1875.

O pessoal existente no aldeamento dos Pinheiros até 22 de Março de 1875, era de 33 indios descendentes dos Tupiniquins, cujo numero deve preexistir, visto não ter sido dirigido a esta directoria participação alguma acerca de sua conservação; tendo o mesmo na posse de meia légua de terras de seu patrimonio.

O de Carapicuhiba contém 36 indios descendentes dos Guainaes, conservando o patrimonio, cujas terras fizeram parte da Sesmaria das de São Miguel e Pinheiros.

Habitam no de Baruery indivíduos descendentes dos Caiuás, não sendo possível precisar o numero delles por faltarem as informações, achando-se tambem na posse de tres léguas de terras de seu patrimonio.

Conservando-se no de São Miguel individuos descendentes dos Guaianaes, havendo incerteza do numero delles por falta de informações, sendo respectivo patrimonio de seis leguas de terras.

Conservando-se no de MBoy segundo a participação de 22 de Março de 1875, – 80 indios descendentes dos Tupiniquins, sendo o seu patrimonio de uma legua de terras.

Contêm no de São João Batista do Rio Verde, um pessoal de 306 índios pertencentes a tribo Guarany, descendentes dos Caioás, conservando o respectivo patrimonio com cinco leguas de terras ao comprido e de uma a duas de largura.

Achavam-se reunidos no do Tijuco Preto até 1869 – 50 individuos pertencentes a tribo Guarany e descendentes dos Caiuás, sendo fundado em 1864, nenhum patrimonio teve por não haver ali terreno devoluto; dezejava-se desapropriar as terras de Joaquim Alves Machado para se organizar o aldeamento, mas não foi realizado esse projeto. Os índios que ali permanecerão retiram-se para as matas vizinhas, constando terem o desejo de voltarem ao aldeamento.

Em Itariry continha até Março de 1875 – 65 índios da tribo Guarany e descendentes dos Caiuás, estando na posse de meia legua de terras de seu patrimonio. Em Queluz existem indivíduos pertencentes a tribo dos Puris em numero incerto, visto não ter esta directoria participação demonstrativa de seu pessoal. As terras desta aldêa é de tres quartos de legua. Em Itaquaquecetuba constava-se um pessoal de 170 individuos da tribo Guainaes, achando-se confundido com as dos Tupiniquins e população civilizada, sendo conservado uma legua de terras de seu patrimonio. Habitam no da Escada índios descendentes da tribo dos Guaianaes, cujo numero não está verificado. O respectivo patrimonio é de uma legua de terras.

Luiz Joaquim Castro de Carneiro Leão Diretor Geral dos Índios
(APESP. Relatório do Diretor de Índios, 28, dezembro de 1876, n.p.).

Documento 11

Ilm.º Senhor Benedicto Calixto

Aldeamento Rio do Peixe, fevereiro de 1907.

Em primeiro lugar saúdo-vos a V. S^a com a Exm^a família a quem Deus guarde também. Venho mui humilde respeitosamente pedir-vos uma proteção além do mais favores que V. S^a tem feito a favor de nós Índios sobre o Aldeamento comunicar-lhe a V. S^a como Homem grande que é considerado como Político e sabe da lei; avisar-lhe dos absurdos e a imoralidade que tem havido entre o Senhor Bento Manoel Ribeiro residente do Rio do Peixe sendo gente de fora teve a Ousadia de procurar intrigas comigo e quase com todo pessoas Guarany o qual ele declarou que na morada que ele estar ninguém pincha com ele porque ele tem seus documentos passado o qual ele se acha morando dentro do aldeamento faço ver a V. S^a ficar ciente que nós índios vive corrido e sem recurso o Snr. Bento Manoel Ribeiro é irmão do Inspetor por nome José Baptista Pr. o qual também se acha intimando dentro do Rio do Peixe com papeis falsos e o Inspetor como não gosta de nós Índios só vive a fazer mal e dando parte na Prainha⁴ haveis só por fazer armadilha: por isso eu dou prova entre os Índios todo. Peço-lhe a V. S^a pelos vossos carinhos filhinhos e pelas Dores de Maria que é nossas Mãe fazer ver ao Governo do Estado pedindo-vos proteção e ao mesmo lugar medição para nós ficar ciente e sair da cisma (APESP. Carta de Benedicta Ribeiro a Benedicto Calixto, 1907a, n. p.).

Documento 12

Ilm.º Senhor Benedicto Calixto,

Atesto José Pupo Ferreira, residente do aldeamento e toda a nação de Índios vem debaixo de todo o respeito levar ao vosso conhecimento dos absurdos e a imoralidade que tem havido neste aldeamento de algumas pessoas de fora que se acha residente no

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

Documento 13

As primeiras iniciativas tomadas no sentido de reduzir os índios da tribo (Tupi-Guarani) espalhados em diversos municípios deste Estado: (até 60 quilômetros distante deste Pôsto). Estou entrando em contacto com eles, pedindo com muito jeito, que voltem á aldeia, onde deverão receber assistência fornecida pelo SPI o que muito alegam não possuírem recursos financeiros para viverem na aludida aldeia, o que me levou a telegrafar á essa Inspeção, solicitando permissão para a venda de banana e palmito existente nesta aldeia. Tenho a informar que desta iniciativa resultará a vinda de alguns deles para esta aldeia.

[...] Com referencia aos índios que vivem em grupos diversos, digo, em Itariri, Rio Branco e S. Vicente, vivem na mesma situação dos primeiros [Bananal], com eceção dos que se acham em Rio Branco, estes não aceitam nada fornecido por este Pôsto e negam-se a dar o nome para fins de recenciamento, não obstante, tenho continuado com o mesmo objetivo que tracei, o de convence-los de que o Pôsto tem a finalidade de ampará-los em tudo que necessário for, dentro do pocível. Acontece porém, que a Polícia da capital Paulista, instrui-os, segundo o que disem, no sentido de não se afastarem das terras onde teem suas casas, porque o Governo vai mandar medir aquelas terras e entregar á eles. Ainda ha bem pouco tempo estive lá pela segunda vez e já os encontrei mais agradáveis para comigo, embora não aceitem ordem minha, ordem essa que é de não ir sem licença a Capital, mas eles alegam que só recebem ordem do Delegado de S. Paulo, diante disso estou para me dirigir ao dito Delegado, pedindo somente que ele não permita, digo, não dê base para isso. Quanto aos de Itariri, já estão de acordo de voltarem para bananal, muito embora tivesse reagido no comeso, mas com preleições feitas pelo meu capitão e reforçadas por mim em português e com alguns presentes que distribui á eles, conquistei-os. (MUSEU DO ÍNDIO. Carta do Chefe de Posto Victor Tonollier, 26 de setembro de 1949, n. p.).

População “Cabocla” nas Freguesias da Província de São Paulo – Censos de 1872 e 1890

Municípios	Freguesias	Censos			
		1872		1890	
		Homem	Mulher	Homem	Mulher
São Paulo	Sé	130	100	73	84
	Nosssa Senhora da Conceição de Santa Ephigenya	65	25	112	88
	N. S. da Conceição de São João Batista	12	13	21	32
	Senhor Bom Jesus de Mattosinhos Braz	75	60	108	119
	N. S. da Conceição de Guarulhos	44	64	122	135
	N. S. do Ó	06	05	17	19
	N. S. da Penha de França	83	72	110	104
	N. S. da Conceição de São Bernardo	06	07	253	256
	N. S. do Desterro de Juquery	51	54	262	246
Santo Amaro	Santo Amaro	38	32	83	73
	N. S. dos Prazeres de Itapecerica	85	63	245	248
Paranahyba	Sant’Ana de Paranahyba	21	17	512	535
Cutia	N. S. de Monteserrato da Cutia	201	98	129	127
Jacarehy	N. S. da Conceição de Jaracarehy	258	240	547	557
Santa Branca	Santa Branca	253	212	328	347

Santa Izabel	Santa Izabel	26	13	296	332
	N. S. do Patrocínio de Santa Izabel	47	53	200	199
Mogi das Cruzes	Sant'Ana do Mogy das Cruzes	265	309	599	682
	N. S. da Ajuda de Itaquaquecetuba	68	46	305	395
	N. S. da Conceição da Escada	-	-	70	58
	Senhor Bom Jesus de Arujá	35	41	06	11
São José do Parahytinga	S. José do Parahytinga	23	16	113	88
São José dos Campos	São José dos Campos	399	290	2.101	2.130
	N. S. da Piedade de Buquara	09	02	168	161
Caçapava	N. S. da Ajuda de Caçapava	638	374	256	291
Parahybuna	Santo Antonio do Parahybuna	281	192	801	774
	N. S. da Conceição do Bairro Alto	84	63	74	89
Natividade	Divino Espírito Santo da Natividade	53	34	115	141
São Luiz Parahytinga	S. Luiz do Parahytinga	10	11	252	135
	N. S. da Conceição da Lagoinha	106	88	0	01
Taubaté	S. Francisco das Chagas de Taubaté	741	637	3.075	3.084
	S. Antonio de Parahybuna	46	58	801	774
Pindamonhagaba	N. S. do Bom Sucesso de Pindamonhagaba	423	441	2.114	2.156
São Bento do Sapucahy-mirim	S. Bendo do Sapucahy-mirim	108	111	1.128	1.097

	S. Antonio do Pinhal	354	551	432	408
Guaratinguetá	S. Antonio de Guaratinguetá	682	697	1.342	1.200
Cunha	N. S. da Conceição da Cunha	103	83	324	310
Lorena	N. S. da Piedade de Lorena	201	198	385	434
Embaú	N. S. da Conceição de Embaú	181	178	784	830
Silveiras	N. S. da Conceição de Silveiras	22	47	300	298
	N. S. da Piedade do Sapé	320	177	312	265
Bananal	Senhor Bom Jesus do Livramento do Bananal	426	207	289	292
Arêas	Sant'Ana de Arêas	131	132	376	415
São José dos Barreiros	S. José dos Barreiros	33	28	213	217
Queluz	S. João Batista de Queluz	63	58	449	505
	S. Francisco de Paula dos Pinheiros	206	149	217	201
Santos	N. S. do Rosário de Santos	126	113	99	95
São Vicente	S. Vicente	49	45	05	05
Conceição de Itanhaém	N. S. da Conceição de Itanhaém	51	28	58	44
Ubatuba	Exatidão da Santa Cruz de Ubatuba	24	07	60	72
São Sebastião	S. Sebastião	10	22	237	212
Caraguatatuba	Santo Antonio de Caraguatatuba	35	42	54	48
Villa Bella	N. S. d'Ajuda e Bom Sucesso da Villa Bella	413	399	787	863

Iguape	S. Bom Jesus de Iguape	300	319	2.160	2.018
	N. S. da Conceição de Jacupiranga	-	03	581	496
	Santo Antonio de Juquiá	70	52	632	614
	Prainha	24	12	55	70
Cananéia	S. João Batista de Cananéia	21	16	531	526
Xiririca	N. S. da Guia de Xiririca	120	128	225	135
	Sant'Anna de Itaporanga	-	-	416	391
Campinas	N. S. da Conceição de Campinas	234	233	278	268
	N. S. do Carmo e Santa Cruz de Campinas	296	336	124	84
Jundiahy	N. S. do Desterro de Jundiahy	202	162	297	240
Bethlem	N. S. de Bethlem de Jundiahy	300	244	410	352
Itú	N. S. de Candelaria de Itú	58	60	541	532
Cabreúva	N. S. da Piedade de Cabreúva	70	69	379	490
Indaiatuba	N. S. de Candelaria de Indaiatuba	118	54	121	99
Monte Mór	N. S. do Patrocinio de Monte Mór	100	99	76	76
Porto Feliz	N. S. Mãe dos Homens de Porto Feliz	116	111	600	677
Sorocaba	N. S. da Ponte de Sorocaba	125	123	296	314
Campo Largo	N. S. das Dôres do Campo Largo	06	04	255	312
São Roque	S. Roque	139	165	221	247

	N. S. da Piedade de Araçariçuama	31	18	161	165
Una	N. S. das Dôres de Una	184	165	105	104
Piedade	N. S. da Piedade	207	219	81	66
Bragança	N. S. da Conceição de Bragança	374	378	637	643
	N. S. do Socorro do Rio do Peixe	438	420	57	42
Atibaia	S. João Batista da Atibaia	191	172	1.180	1.184
	N. S. do Carmo do Campo Largo	15	09	570	524
Nazareth	N. S. de Nazareth	257	226	228	244
Santo Antonio da Cachoeira	Santo Antonio da Cachoeira	123	97	453	438
Amparo	N. S. do Amparo	210	231	601	538
Serra Negra	N. S. do Rosario da Serra Negra	83	73	398	381
Itapetininga	N. S. dos Prazeres de Itapetininga	221	235	884	771
	Senhor Bom Jesus de Alambary	09	06	230	220
	S. João Batista de Guarehy	227	206	122	135
Sarapuhý	N. S. das Dôres de Sarapuhý	38	27	434	439
Paranapanema	N. S. da Conceição de Paranapanema	53	43	981	979
Tatuhý	N. S. da Conceição de Tatuhý	432	276	594	646
Total:		13.512	11.993	38.033	37.742

Fonte: Diretoria Geral de Estatística – Recenseamento do Brasil de 1872 e 1890.

Compilação das principais leis paulista voltadas aos índios (1836-1905)

Decretos e Leis	Conteúdo
<p align="center">Lei n. 4 12/12/ 1836</p>	<p>Art. 21. - Para o exame dos negocios haverá commissões compostas cada uma de tres deputados, das quaes umas serão ordinarias, e duraráõ o periodo da sessão, ou especiaes incumbidas de objectos especiaes, e occurrentes. Poderá tambem haver commissões externas para auxiliar os trabalhos.</p> <p>Art. 22. - As commissões ordinarias serão, alem das que a assembléa entender accrescentar.</p> <p>1.^a De fazenda.</p> <p>2.^a De commercio, industria, comprehendendo estradas, e mais obra publicas.</p> <p>3.^a De constituição, justiça, e força policial.</p> <p>4.^a Ecclesiastica.</p> <p>5.^a Das camaras municipaes.</p> <p>6.^a Das contas e orçamentos das camaras municipaes.</p> <p>7.^a De instrucção, educação e de cathequese, e civilização dos indios.</p> <p>8.^a De estatistica.</p> <p>9.^a De redacção.</p>
<p>Lei n. 17 26/03/1840</p>	<p>Art. 4.º - Providenciará para que cesse a despeza, que o cofre provincial faz com a sustentação dos indios em Guarapuava, proporcionalmente ao desenvolvimento que for tendo o habito, que procurará dar-lhes do tirarem sua subsistência do seu trabalho:</p>

	<p>exporá tambem o que lhe pareça conveniente para que esse aldeamento prospere.</p>
<p>Lei n. 10 19/02/1885</p>	<p>§ 11. - Com a cathequese e civilização dos Indios; devendo o Governo providenciar quanto antes sobre os abusos que embaraço o progresso dos respectivos estabelecimentos; e para que este ramo do serviço publico seja mais convenientemente satisfeito ; e entender-se com o Governo Geral para o pagamento dos Missionarios Capuchinhos, pela concurrencia em que para despezas de tal serviço o Cofre Geral deve entrar com o Provincial, na fôrma do Acto Adicional.....5:000\$000</p> <p>A saber :</p> <p>Com os Indios do territorio de Guarapuava, applicando-se a maior parte d'esta somma para commercio com os mesmo.....4:460\$000</p> <p>Com ditos do Campo de Palmas.....600\$000</p> <p>Com os ditos Indios pertencentes ao territorio da Faxina, e afim de que quanto antes se forme uma Capella em seu alojamento2:400\$000</p> <p>Para algum commercio com outros Indios840\$000</p>
<p>Lei n. 35 16/03/1846</p>	<p>Art. 3.º - O governo enviará á assembléa provincial na sessão futura um mappa dos indígenas aldeados em Guarapuava, Palmas, e Faxina, com declaração do sexo, idade, estado, profissão, e tempo de entrada para o aldeamento, com informação sobre a conveniencia de conservar em Guarapuava um destacamento ou removel-o para outro ponto.</p>
<p>Lei n. 27 23/04/1849</p>	<p>Art. 10. - Os missionarios capuchinhos, que existem nesta provincia não tem direito á gratificação alguma dos cofres provinciaes, quando não estiverem effetivamente empregados na cathequese dos indigenas; e a thesouraria não lhes fará pagamento algum se não em presença de attestado das respectivas camaras municipaes, que provem a effectividade de tal serviço.</p> <p>Art. 20. - O governo collocará, desde já, no passo do Uruguay, na estrada de Palmas á Missões, um destacamento de doze praças, pelo menos, para auxiliar os viandantes nas passagens do dito rio, e protegel-os contra as invasões dos indigenas.</p>

<p>Resolução n. 62 28/04/1874</p>	<p>Art. 81. - O commerciante, que vender polvora e armas de fogo a indios, incorrerá na multa de 10\$000 a 20\$000.</p> <p>Art. 87. - São prohibidos os jogos de parada e azar : multa de 50\$000 contra o dono da casa.</p> <p>Art. 88. - Incorrerão na mesma multa,ou na pena de 8 dias de prisão, todos aquelles que consentirem a escravos, Índios e pessoas livres de menor idade a jogar nellas.</p> <p>Art. 89. - Todo aquelle que fôr encontrado jogando com as pessoas declaradas no artigo precedente, será multado em 20\$000 e 48 horas de prisão.</p>
<p>Resolução n. 15 21/05/1880</p>	<p>Art. 34. - Haverá na assembléa commissões permanentes para expedição ordinaria dos negocios que nella se tratarem.</p> <p>Art. 35. - São commissões permanentes :</p> <p>1^a - da fazenda, a qual incumbe o orçamento provincial o tudo que fôr relativo a obras publicas, commercio, e industria em geral;- 2^a - da constituição e justiça, á qual incumbe além da fixação de força policial, as questões constitucionaes e tudo o que se referir á instrucção publica; 3^a - da estatistica e negocios ecclesiasticos, tendo tambem á seu cargo a catechese o civilisação dos indios; 4^a - das camaras municipaes e saude publica :-5^a da redacção das leis.</p>
<p>Decreto n. 104 15/12/1890</p>	<p>Artigo 23. - Compete ao Congresso:</p> <p>§ 1.º- Legislar:</p> <p>[...]</p> <p>17. Sobre catechese e civilização dos indios</p>
<p>Lei n. 7 5/10/1891</p>	<p><i>Auctoriza o governo a organizar o serviço da adaptação dos indios e extingue a actual catechese delles</i></p>

	<p>O Presidente do Estado de S.Paulo:</p> <p>Faço saber que o Congresso do Estado decretou e eu promulgo a lei seguinte:</p> <p>Artigo 1.º - Fica o governo auctorizado a organizar sobre novos moldes o serviço da adaptação dos indios, abolida a actual catechese delles.</p> <p>Artigo 2.º - O governo antes de pol-o em execução, sujeitará á aprovação do Congresso o regulamento que expedir para aquelle fim.</p> <p>Artigo 3.º - Revogam-se as disposições em contrario. Mando, portanto, a todas as auctoridades, a quem o conhecimento e execução da referida lei pertencer, que a cumpram e façam cumprir tão inteiramente como nella se contém. O Secretario do Estado a faça publicar, imprimir e correr. S. Paulo, aos cinco de Outubro de mil oitocentos e noventa e um, terceiro da Republica dos Estados Unidos do Brasil.</p>
<p>Decreto n.28, 01/03/1892</p>	<p>Artigo 9. - A Secretaria da Agricultura, Commercio e Obras Publicas será dividida em duas Secções.</p> <p>Artigo 10. - Á 1ª Secção incumbirá o que fôr relativo:</p> <p>[...]</p> <p>Ao aldeamento e á adaptação de índios.</p>
<p>Lei n. 18 21/11/1891 e Lei n. 80 25/08/1892</p>	<p>Artigo 124. – Aos 339tribu de direito, além das339attribuições que por este regulamento lhes são conferidas, compete:</p> <p>c) arrecadar e administrar, nos termos das leis civis, os bens dos ausentes, vagos e dos indios.</p>
<p>Decreto n. 123 10/12/1892</p>	<p>Artigo 124. - Aos juizes de direito, além das attribuições que por este regulamento lhes são conferidas, compete:</p> <p>[...]</p> <p>§ 3.º - Aos juizes de direito das varas de orphams e ausentes:</p> <p>[...]</p>

	<p>II. a) dar tutores e curadores aos orphams e interdictos, e confirmar as nomeações feitas por quem de direito; b) prover ao que possa aproveitar a estas pessoas, e fôr facultado pelas leis; c) arrecadar e administrar, nos termos das leis civis, os bens dos ausentes, vagos e dos indios.</p>
<p>Lei n. 323 22/06/1895</p>	<p>Artigo 3.º - Serão reservadas:</p> <p>§ 1.º - As terras que forem reclamadas pelo Governo da União para obras de defeza, fortificações, construcções militares e para o leito e dependencias das estradas de ferro decretadas por lei federal. § 2.º - As que forem necessarias para fundação, uso e dominio das povoações, na fórmula da lei n. 16, de 13 de Novembro de 1891. § 3.º - As que forem necessarias para a concessão de vias ferreas, para a abertura de quaesquer outras vias de communição, ou para outros quaesquer serviços decretados por lei do Estado. § 4.º - As que actualmente estiverem empregadas no serviço da colonização e aldeamentos dos indigenas, e as que forem necessarias para fundação de nucleos coloniaes de nacionaes ou estrangeiros.</p>
<p>Decreto n.343 10/03/1896</p>	<p>Regulamenta a Lei n. 323 de 22 de Junho de 1895, que dispõe sobre as terras devolutas, sua medição, demarcação e aquisição, sobre a legitimação ou revalidação das posses e concessões, discriminação do dominio publico do particular e dá outras providencias.</p> <p>Artigo 24. - Consideram-se terras devolutas:</p> <p>§ 1.º - As que não se acharem applicadas a qualquer uso publico, federal, estadual ou municipal. § 2.º - As que não se achavam no dominio particular por qualquer titulo legitimo, até a data da lei n. 601 de 18 de Setembro de 1850; § 3.º - As que não passaram para o dominio particular em virtude das disposições da citada lei n. 601 e do Regulamento n. 1.318 de 30 de Janeiro de 1854;</p>

	<p>§ 4.º - As que não estejam compreendidas por concessões ou posses capazes de revalidação ou legitimação, nos termos a lei do Estado n. 323 de 22 de Junho de 1895 e deste Regulamento;</p> <p>§ 5.º - As que, dependentes de legitimação ou revalidação, deixarem de ser legitimadas ou revalidadas dentro do prazo legal;</p> <p>§ 6.º - As que tenham sido concedidas pelo governo federal a particulares ou companhias, depois de 24 de Fevereiro de 1891;</p> <p>§ 7.º - As que estiverem compreendidas por concessões para estabelecimento de burgos agricolas ou para outros fins, quando declaradas caducas ou incursas em commisso;</p> <p>§ 8.º - As dos extinctos aldeamentos de indios não remidas nos termos da lei n. 2.672 de 20 de Outubro de 1875, nem aforadas nos estricos termos do art. 8 n. III da lei n. 3.348 de 20 de Outubro de 1887, ou de qualquer outra anterior;</p>
<p>Decreto n. 734 05/01/1900</p>	<p>Dá regulamento para execução das leis n. 323, de 22 de Junho de 1895, n.545, de 2 de Agosto de 1898, e n. 655, de 23 de Agosto de 1899, que dispõem sobre as terras devolutas.</p> <p>Artigo 1.º - Pertencem ao Estado de São Paulo, ex-vi do artigo 64 da constituição federal, todas as terras devolutas situadas em seu territorio. Artigo 2.º - São consideradas terras devolutas:</p> <p>§ 1.º - As que não se achavam no dominio particular por qualquer tilulo legitimo até a data da lei n. 601, de 18 de Setembro de 1850:</p> <p>a) Consideram-se legitimos todos os titulos habeis em direito para transferir dominio.</p> <p>§ 2.º - As que não foram equiparadas ás de dominio, ex-vi do artigo 2.º da lei n. 545, de 2 de Agosto de 1898</p> <p>§ 3.º - As que não passaram para o dominio particular em virtude do disposto na citada lei n. 601 e no regulamento n. 1318, de 30</p>

de Janeiro de 1854.

§ 4.º - As que não se acharem applicadas a qualquer uso publico, federal, estadual ou municipal.

§ 5.º - As que não estejam comprehendidas em concessões ou posses capazes de revalidação ou legitimação, nos termos das leis ns. 323, de 22 de Junho de 1895, e 545, de 2 de Agosto de 1898.

§ 6.º - As comprehendidas em concessões feitas sob a lei n. 601, de 1850, e que não puderem ser revalidadas por falta de cumprimento de qualquer das condições estabelecidas nos artigos 7.º e 8.º deste regulamente.

§ 7.º - As que, dependentes de legitimação ou revalidação, deixarem de ser legitimadas ou revalidadas dentro do prazo legal.

§ 8.º - As que tenham sido concedidas pelo governo federal depois de 24 de Fevereiro de 1891.

§ 9.º - As que estiverem comprehendidas em concessões para estabelecimento de burgos agricolas ou para outros fins, quando declaradas caducas ou incursas em commisso.

§ 10.º - As dos extinctos aldeamentos dos indios não remidos nos termos da lei n. 2.672, de 20 de Outubro de 1875, nem aforadas nos strictos termos do artigo 8º, n. 3, da lei n. 3.348, de 23 de Outubro de 1887, ou de qualquer outra disposição anterior.

§ 11. - Os terrenos de marinha, ribeirinhos e accrescidos, que não estiverem aforados

§ 12. - As terras que, sendo reservadas, nos termos do presente regulamento, não tiverem a applicação projectada, ou pelo completo abandono do projecto ou por ter sido elle realizado em outro lugar.

Artigo 2.º - As terras devolutas, salvo as hypotheses dos artigos 17 usque 21 deste regulamento, não poderão passar do dominio do Estado para o dos particulares sinão por titulo de compra.

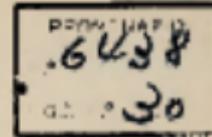
[...]

	<p>Artigo 3.º - Das terras devolutas consideram-se reservadas:</p> <p>[...]</p> <p>§ 7.º - As terras dos aldeamentos dos índios.</p>
<p>Lei n. 754 14/11/1900</p>	<p>Auctoriza o Governo a contractar a abertura de uma estrada de rodagem que, partindo do rio São Matheus, no municipio de São José dos Campos Novos, termine á margem esquerda do rio Paraná, em frente ao porto «Quinze de Novembro».</p> <p>[...]</p> <p>Artigo 12. - O Governo, quando julgar conveniente, fornecerá a força policial necessaria para garantir os trabalhos da estrada contra incursões de índios, ou qualquer perturbação da ordem;</p>
<p>Decreto n. 1.237 23/09/1904</p>	<p>Manda observar o regulamento do Ministerio Publico</p> <p>Artigo 51 - Ao Procurador Geral incumbe:</p> <p>[...]</p> <p>5.º Dizer em defesa dos orphams, dos menores abandonados pelos paes, dos ausentes, dos interdictos, dos índios, dos residuos e das fundações publicas ou de utilidade publica, assim como dos direitos patrimoniais do Estado, nas respectivas causas sujeitas ao Tribunal;</p> <p>[...]</p> <p>14. Ordenar aos curadores geraes de orphams e ausentes e nos promotores de residuos as medidas que julgar conveniente, no interesse das pessoas e bens de orphams, dos menores abandonados pelos paes, dos ausentes, dos interdictos, dos índios, das ultimas vontades, dos residuos e das fundações publicas ou de utilidade publica;</p> <p>[...]</p> <p>Artigo 56 - Aos curadores geraes de orphams e ausentes incumbe:</p>

	<ol style="list-style-type: none"> 1. Officiar, com o seu parecer, nas causas relativas a estado de pessoa, casamentos, divorcio, tutela e curatela; 2. Ser ouvido nas acções civeis, como curador a lide, em que forem partes os enteressados menores, orphams, interdictos, ausentes e outros equiparados. 3. Intervir nas arrecadações, nos inventarios, nas partilhas e nas contas em que forem interessados menores, orphams, interdictos, ausentes e quaesquer pessoas que, pela sua condição, devam merecer o amparo de poder publico; 4. Promover a inscripção das hypothecas legaes e a prestação de contas de tutores, curadores e quaesquer administradores de bens de orphams, interdictos, indios e de ausentes e heranças jacentes. 5. Requerer a dação e remoção de tutores e curadores, bem assim a nomeação e destituição de curador afiançado aos bens de ausentes e heranças jacentes. 6. Requerer sequestro de bens de orphams, interdictos, ausentes e indios, comprados ainda que sejam em hasta publica, ou havidos directa ou indirectamente pelos juizes, escrivães, tutores, curadores, administradores e quaesquer officiaes do juizo, e provocar contra elles o procedimento criminal. officinando ao Procurador Geral do Estado, ou aos promotores publicos; 7. Requerer a prisão dos tutores, curadores e administradores que houverem dissipado os bens de orphams, interdictos, ausentes e indios, e delles não fizerem entrega no prazo legal, si não tiverem bens por onde paguem, e provocar contra elles o procedimento criminal, officinando ao Procurador Geral do Estado, ou aos promotores publicos; 8. Requerer providencias sobre os inventarios não começados ou retardados; sobre a effectiva arrecadação e legal aproveitamento, applicação e destino dos dinheiros e bens dos orphams, interdictos, ausentes e indios; sobre a educação, ensino, soldadas e casamentos de orphams; 9. Requerer providencias e mesmo propôr, si necessario fôr, as respectivas acções sobre annullações de contractos e alheações nullas e lesivas de bens de orphams, interdictos, ausentes e indios, sobre as cobranças dos alcances dos tutores, curadores e administradores, com os juroes respectivos, sobre a indemnização do damno causado pelos tutores, curadores e administradores, ou provenientes de culpas dos juizes;
<p>Decreto n. 1.278 23/03/1905</p>	<p>Artigo 7.º - Os chefes de turmas deverão providenciar no sentido de que, o quanto possivel, se estabeleçam relações amigaveis com os indios, si apparecerem; e só em ultimo caso, si disto depender a segurança da expedição poderão ordenar o emprego das armas contra os mesmos.</p>

Fonte: Assembleia Legislativa do Estado de São Paulo, Departamento de Informação e Documentação.

Notícias de Hoje - S. Paulo, 7 de Abril de 1954.



INDIOS E CAMPONESES

Um camponês de Itariri escreve: "É preciso ter força para transformar esse Programa em lei". De que Programa se trata? Já veremos isso.

No Itoraj paulista, conta ele, grande é o número de camponeses vítimas dos latifundiários jagunzões. É a história de sempre: o camponês chega, limpa a terra, planta, constrói benfeitores, e depois... expulso. Entre esses camponeses grande é o número de índios.

O índio sempre esteve nas primeiras páginas do jornal. Não para registrar suas sentenças e seus verdadeiros problemas, mas sim para acrescentar algo de "pitoresco". No IV Centenário, as cenas dramáticas fizeram destilar no Brasil alguns óculos infelizes. Foram alvo de festas, de elogios, de discursos derrogativos. E depois? Depois voltaram à vida de sempre, essa mesma vida de doenças, de dificuldades, de perspectivas que o camponês de Itariri relata em sua carta.

O indígena brasileiro identifica-se, em grande parte com todos seus irmãos camponeses. Tem os mesmos problemas e luta pelas mesmas reivindicações e direitos. Uma palavra mágica mobiliza todos os camponeses, e inclusive os índios: reforma agrária, união das forças progressistas e revolucionárias para transformar as relações de produção no campo.

Que Programa contém todas essas reivindicações dos camponeses, e inclusive dos camponeses índios? O Programa do P. C. B.