

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
CURSO DE CIÊNCIAS SOCIAIS**

Marcelo Finateli

**“PROJETOS” E “MISTURAS” INDÍGENAS: OS TERENA E
GUARANI DA ALDEIA TEREQUÁ (ARARIBÁ – SP).**

Florianópolis

2015

MARCELO FINATELI

**“PROJETOS” E “MISTURAS” INDÍGENAS: OS TERENA E
GUARANI DA ALDEIA TEREQUÁ (ARARIBÁ – SP).**

Trabalho apresentado ao Curso de
Graduação em Ciências Sociais da
Universidade Federal de Santa Catarina
como requisito para a obtenção do título de
bacharel em Ciências Sociais.

Orientador: Prof. Dr. Márnio Teixeira-Pinto

Florianópolis

2015

AGRADECIMENTOS

A realização deste trabalho envolveu a colaboração de muitas pessoas. A partir da universidade, o professor Márnio Teixeira-Pinto, orientador da monografia, pelo apoio, leitura atenta e diálogo que foram fundamentais para dar rumo a muitas ideias aqui apresentadas. Os professores Jeremy Deturche e Antonella Tassinari, que participarem da banca de avaliação, pelas palavras acolhedoras e motivação que forneceram. Todos professores que contribuíram na minha formação, em especial, Miriam Hartung, José Kelly, Vânia Cardoso, Sônia Maluf, Oscar Calavia Saez, Rafael Bastos e Márnio do Departamento de Antropologia. Maria Soledad (Marisol) Orchard, Elizabeth Farias, Fernando Ponte, Remy Fontana e Hector Leis (*in memoriam*) do Departamento de Sociologia e Política. Edviges Ioris e Antonella, que ofereceram oportunidade única de trabalho com os povos indígenas em Santa Catarina no projeto de extensão que coordenam nos últimos quatro anos. Yan Carreirão por oportunidade de estágio junto a editoria da revista *Política & Sociedade*. Sônia por ter orientado projeto de pesquisa, financiado pelo CNPq, durante a graduação. Rafael Buti, colega do PPGAS, que ponderou sobre este estudo em seminário de pesquisa. Maria Dorothea, do Museu Universitário, pela solicitude.

No período de campo, Rejane Busch e Cássio, da ISANOP, e o prof. Robson Rodrigues, arqueólogo e membro do CEIMAN, na UNESP Araraquara, pelas conversas sobre o Araribá.

Meu profundo respeito às pessoas da aldeia Tereguá. Agradeço em especial ao Anildo, Edeltrudes, Adriano, Ivone, Richard, Ericson, Heitor e Neia que me acolheram e guiaram durante a pesquisa.

Este trabalho acaba um ciclo maior e gostaria de renovar minha gratidão por algumas pessoas que foram especiais neste período:

Marcos Farias de Almeida, analista pericial no Ministério Público Federal, onde realizei estágio, pela generosidade, amizade e por mostrar que a antropologia pode ser outra além dos ludos e monografias. Alex Januário, porque inspira irmandade, sabe do ouro e do tempo. Gabrielle Blinet, porque no combate encontramos-nos e prosseguimos. Julia Marques Faraco que, hoje distante, compartilhou momentos e experiências que foram de formação para a vida.

Aos meus pais, Jair e Sueli, por tudo, dos princípios aos fins.

RESUMO

Este estudo apresenta reflexões, de cunho antropológico, sobre as relações estabelecidas pelos Terena e Guarani Nhandeva de Tereguá, aldeia da Terra Indígena Araribá, no interior paulista. Em Tereguá, os Terena e Guarani são co-residentes, compartilham cargos e decisões políticas, além disso, dizem que a aldeia é “misturada”. Com base na pesquisa de campo realizada junto com os moradores de Tereguá, este trabalho oferece descrições sobre as relações cotidianas entre os grupos, onde um comportamento de evitação mútua é verificado, e sobre seus “projetos”, elaborados em conjunto pelos índios, no âmbito das relações que estabelecem com o Estado e a sociedade mais ampla. O investimento principal deste estudo foi acompanhar como meus interlocutores conceitualizam a “mistura”, um tema central para as relações que estabelecem e que desejam estabelecer, dentro e fora da sua aldeia.

Palavras-chave: Terena, Guarani, organização social, projetos, mistura indígena.

ABSTRACT

This study presents reflections from an anthropological stand point, on the relationship established by the Terena and the Guarani Nhandeva of Tereguá, both within the Araribá indigenous village, in the countryside of São Paulo. In Tereguá, the Terena and the Guarani are co-residents, sharing roles and political decisions; mentioning theirs as a 'mixed' indigenous village. Based on fieldwork research conducted with residents of Tereguá, this work offers descriptions of the daily interactions between groups (where a behaviour of mutual avoidance is verified), and about their jointly prepared "projects", assessing the relationship these indigenous groups have with the State and the wider society. This study's main focus was to understand how my interlocutors conceptualize the "mixture" between the two indigenous groups; this a central theme for the current and future relationships established by their members inside and outside their village.

Keywords: Terena, Guarani, social organization, projects, indigenous mixture.

SUMÁRIO

Introdução	11
1 O cabedal etnográfico dos índios no interior paulista	23
1.1 Criação do SPI e das reservas indígenas no contexto de colonização do oeste paulista.....	28
1.2 O aldeamento guarani.....	33
1.3 Leituras sobre os Terenas e Guarani no Araribá.....	44
2 De bordunas e “projetos”: os índios de Tereguá hoje	55
2.1 Composição socioespacial do Araribá e a questão do pertencimento terena ou guarani.....	57
2.2 Aspectos do cotidiano.....	64
2.3 Os “projetos” de Tereguá.....	73
2.4 Da “promoção da cultura” à “mistura”.....	79
Considerações Finais	93
Ilustrações	95
Bibliografia	99

ÍNDICE DE ILUSTRAÇÕES

Mapa 1: TI no interior do estado de São Paulo.....	24
Mapa 2: Migrações guarani.....	38
Mapa 3: Localização da TI Araribá.....	59
Mapa 4: Disposição das aldeias no Araribá.....	59

INTRODUÇÃO

A pesquisa de campo que subsidia este trabalho foi realizada junto com os Terena e Guarani Nhandeva da aldeia Tereguá, ao longo do ano de 2011. Tereguá é umas das quatro aldeias na Terra Indígena (TI) Araribá, no interior do estado de São Paulo, onde os Guarani, aldeados desde o início do Século XX, passaram a conviver com os Terena, conduzidos por agentes do órgão indigenista, a partir da década de 1930. Em todo o interior paulista, existem apenas outras duas TI, onde a mesma prática de aldeamento, dois a dois, foi operada: na TI Vanuíre encontram-se Kaingang e Krenak e na TI Icatu Kaingang e Terena.

O tema geral deste trabalho trata das concepções dos Terena e Guarani da aldeia Tereguá sobre suas práticas políticas e relações que estabelecem com agentes e instituições do Estado. E a origem deste interesse se relaciona com o processo de reforma burocrática da Fundação Nacional do Índio (Funai) realizado anos antes da pesquisa.

No início de 2011 tive conhecimento dos eventos protagonizados pelas lideranças indígenas¹ na contenda que se desenvolveu com a Funai. Conjuntura na qual os índios daqueles quatro grupos distintos foram atribuídos e reivindicaram uma *identidade genérica*.

Orientei meus interesses iniciais para uma reflexão sobre a organização política atual dos Terena e Guarani no Araribá que, através de uma pesquisa de campo, pudesse evidenciar suas próprias concepções sobre os atores e práticas que desdobram-se no contato e interlocução que estabelecem com o Estado. O que, de um ponto de vista teórico, remeto à consideração de Durhan (1984, p. 87) que a relevância política dos fenômenos estudados é caracterizada a partir das práticas sociais e das representações mobilizadas pelos grupos com quem trabalhamos e não através dos processos macropolíticos em que estão imbricadas.

Apresento de forma sintética os episódios que chamaram minha atenção para as populações aldeadas no interior e o desdobramento dos interesses que me levaram até Tereguá.

Entre os anos de 2007 e 2010, populações indígenas se mobilizaram por diversas regiões diante de iminente reforma burocrática da Funai. E no interior paulista não aconteceu diferente, as lideranças organizaram atividades e manifestações conjuntas a fim de serem

1 Considero lideranças indígenas as pessoas que são reconhecidas por suas comunidades como interlocutores dos interesses indígenas com agentes externos.

atendidas no processo, especialmente, após notificadas que a unidade administrativa localizada no município de Bauru e próxima de suas aldeias seria transferida para Itanhaém, no litoral², através da reforma.

Estas lideranças temiam que a mudança compromettesse o repasse de verbas do órgão e debilitasse a autonomia de gestão das aldeias. Em entrevista à mídia local, Anildo Lulu, então cacique de Tereguá e um dos principais articuladores da mobilização indígena na região, declarou:

Se o presidente [da Funai] não acatar a nossa reivindicação, vamos usar a prática antiga. Vamos pintar a cara e vamos fazer protesto na Funai. Nós não queremos fazer isso, por isso estamos indo por um caminho democrático. (ANILDO LULU *apud* VENTURINO, 2007)

Por sua vez, alguns funcionários da Funai em Bauru acusaram os índios de querer apenas “o poder”. Mais comedido mas não condescendente, o então presidente do órgão, o antropólogo Márcio Augusto de Meira, apontara o caráter incontestável da transferência. Durante manifestação indígena no interior, declarou:

No caso de Bauru, temos uma decisão administrativa, de transferência da administração para o litoral para atender os índios Guarani no litoral, que estão necessitados de um atendimento mais presente da Funai. É uma reação natural, estamos dialogando, sempre dialogamos. É uma decisão administrativa que será cumprida. (MÁRCIO MEIRA *apud* PIMENTEL, 2008)

No prosseguimento, os índios acusaram o órgão de intransigência e deslisura. E como forma de obter uma negociação direta com a direção nacional em Brasília concentraram as ações a partir da TI Araribá, mais próxima de Bauru, quando promoveram a ocupação da unidade da Funai em mais de uma oportunidade, o bloqueio de rodovias e, num episódio de maior repercussão, mantiveram três funcionários do órgão indigenista

2 A proposta envolvia a transferência da Administração Executiva Regional de Bauru, que atendia as populações indígenas nos estados de São Paulo e Rio de Janeiro, para o litoral, região que concentra a maior população Guarani do estado, composta por Nhandeva e Mbya, que pleiteavam a mudança.

na aldeia Tereguá³.

A reforma acabou concretizada pelo Decreto Nº 7.056 de 28 de dezembro de 2009 e trouxe mudanças à estrutura física de atendimento que, entre outros resultados, reduziu o número das unidades administrativas em todo o território nacional, afetando a autonomia de diversos grupos que sentiram-se desrespeitados e, então, desamparados pelo órgão indigenista⁴. No estado de São Paulo, a Funai efetivou a transferência da administração para Itanhaém, que passou a operar como Coordenação Regional do Litoral Sudeste, conforme nova nomenclatura do Decreto. Entretanto, com o recrudescimento da mobilização, foi confirmada uma reunião com o presidente Márcio Meira em Brasília.

No encontro, realizado em 10 de agosto de 2009, as partes firmaram acordo que garantiu a permanência de uma unidade em Bauru com autonomia administrativa sobre recursos para as aldeias no interior. Em matéria publicada pela imprensa do órgão indigenista, Meira contemporizou as reivindicações indígenas:

Nunca houve dúvida da necessidade da presença de uma estrutura da Funai em Bauru. A criação de um posto foi um erro já reparado e conforme o pedido de vocês, o Núcleo ficará vinculado diretamente à sede da Funai em Brasília. O recurso de Bauru é de vocês, e o de Itanhaém, onde ainda será criada a unidade gestora, é dos Guarani. (FUNDAÇÃO NACIONAL DO ÍNDIO, 2009 – grifos meus)

As lideranças no interior também conquistaram a nomeação de Anildo Lulu como técnico na unidade remanescente de Bauru⁵, quem, após a reunião em Brasília, confirmou o acordo *a contento*:

3 Ação que resultou em denúncia por crime de cárcere privado ao Anildo e Paulo Roberto Sebastião, também liderança no Araribá, promovida pelo Ministério Público Federal de São Paulo e, posteriormente, revogada na Justiça Federal. Para uma descrição detalhada sobre o trâmite judicial da acusação e rejeição, vide bibliografia: Stucchi; Amorim (2011).

4 Em âmbito nacional, o Decreto reduziu o número de unidades administrativas de 45 para 36, eliminou a figura dos Postos Indígenas, localizados dentro das Terras Indígenas, e instaurou as Coordenações Técnicas Locais, uma nova instância administrativa localizada nas unidades externas: Núcleo de Apoio, Unidade Regional ou Coordenação Regional.

5 A unidade de Bauru foi transformada em Núcleo de Apoio e Anildo assumiu a Coordenadoria Técnica Local, com quadro reduzido de funcionários, uma vez que a maioria foi transferido com a administração.

Nós perdemos uma chefia [administrativa], mas ao menos estamos com poder financeiro para investir nas nossas tribos. Somos índios agricultores e temos de planejar um sistema que permita nosso povo a deixar as lavouras de cana e laranja. (WILTEMBURG, 2009 – grifos meus)

O que primeiro chamou minha atenção sobre estes eventos foi a reivindicação em nome dos “índios agricultores” e mesmo a diferença apontada entre o “caminho democrático” e a “prática antiga” que, embora enunciadas apenas por uma liderança, codificara os grupos de quatro povos indígenas distintos sob uma *indianidade genérica*.

O contato inicial com a literatura etnográfica da região forneceu elementos que também mobilizaram meus interesses. Verifiquei que esta produção antropológica concentra-se nos Terena e Guarani no Araribá e que, apesar de remontar ao período anterior do aldeamento no início do Século XX, estanca após a década de 1970. De modo que considerei a realização de um estudo, mesmo no âmbito de graduação, pudesse compensar o hiato de aproximadamente quatro décadas sem publicações e, quiçá, a partir de novas pesquisas, situar aqueles grupos oportunamente no campo de reflexões da etnologia indígena.

Alguns elementos incidiram propriamente sobre os interesses que começava formular quando, através da literatura etnográfica, tive informação de peculiaridades nas relações estabelecidas entre os grupos aldeados e destes com as agências indigenista, das quais destaco a condução dos Terena para a região sob a imagem de *agentes civilizadores* frente os Kaingang e os Guarani considerados atrasados, o aldeamento dos grupos dois a dois em todas as áreas definidas pelo Estado e o grande número de intercasamentos entre índios e não-índios. Fatores que, irredutíveis das experiências vividas por aqueles grupos, presumi poderiam incidir na composição dos seus discursos políticos atuais. Porém, como será discutido no primeiro capítulo, foram observados por alguns pesquisadores de outrora como fatores de um processo de aculturação contra o qual os índios nada podiam, reforçando em muitos pontos a imagem do *índio genérico*.

De posse dessas informações, de um passado livresco a reportagens publicadas na *internet*, passei ao largo de problematizar algo como a identidade de “índios agricultores” hesitantes quanto às opções

modernas ou *tradicionais* que negociar com a Funai engendrava. Pois, o que intrigava não era o fato de parcelas de quatro populações distintas organizarem-se mediante o discurso duma coletividade homogênea – mesmo porque articulavam-se no âmbito de uma mobilização conjunta e na presença de um interesse comum.

Compreendi as categorias reivindicadas, forjadas ou assumidas na interface com o Estado como recurso próprio do discurso político ou, como argumenta Albert (2002), de um discurso “etnopolítico” que é produzido em um contexto particular de “intertextualidade cultural”. Conforme os termos deste autor:

A auto-definição de cada protagonista alimenta-se não só da representação que constrói do outro, mas também da representação que esse outro faz dele: a auto-representação dos atores interétnicos constrói-se na encruzilhada da imagem que eles têm do outro e da sua própria imagem espelhada no outro. (*Ibid.*, p. 241)

Enquanto hipótese, considere que o discurso dos índios indicavam aspectos de sua organização política em uma conjuntura específica e atual, de disputa de interesses com o órgão indigenista, mas que também informavam sobre um contexto particular mais amplo, o qual envolvia as relações que os grupos terena, guarani, kaingang e krenak estabeleceram e estabelecem entre si, com o Estado e com a sociedade mais ampla, ao longo de mais de um século de aldeamento, no interior paulista. E, conforme apresentado, orientei meus interesses para uma reflexão sobre a organização política atual dos Terena e Guarani no Araribá. O que esbocei num projeto de pesquisa aberto, por assim dizer, facultado volitivamente aos entendimentos que pretendia estabelecer no campo.

Optei realizar uma pesquisa no Araribá, em vista da centralidade que tomou na mobilização e do volume de informação disponível, numa escolha em que também ponderei a facilidade de acesso que proporcionaria logística e monetariamente em relação as outras TI no interior⁶, uma vez que não contei com financiamento de pesquisa. E saí da universidade sem a definição de um *recorte de pesquisa* mas com a

6 Durante a pesquisa a casa dos meus pais, distante 80 km do Araribá, servia de passagem entre a universidade e o campo.

certeza onde iniciar. Procurei o Anildo, pois era o único contato que tinha de antemão, sem perder de vista que, a ambiguidade das posições que assumira como liderança na manifestação e então como técnico indigenista poderia facilitar ou não meu contato no Araribá. Conversamos em fevereiro daquele ano, e após ser informado sobre novas peculiaridades entre os Terena e Guarani em Tereguá, circunscrevi a pesquisa àquela aldeia.

Tereguá, seus “projetos” e “misturas”

Nas três Terras Indígenas existentes no interior paulista, os grupos indígenas encontram-se distribuídos da seguinte maneira atualmente: na TI Vanuíre há uma aldeia kaingang e outra krenak; na TI Icatu uma aldeia kaingang e outra terena e na TI Araribá há quatro aldeias, duas terena, uma guarani e Tereguá.

Em Tereguá, Terena e Guarani são co-residentes e compartilham cargos e decisões políticas, deliberando conjuntamente sobre questões relacionadas à organização da aldeia e às demandas que exigem a contínua manutenção de relações com os não-índios. Além disso, dizem que a aldeia é “misturada” e reivindicam este reconhecimento desde a denominação: acrônimo formado pela junção dos nomes Terena e Guarani. É a única aldeia em toda a região que apresenta esta forma de organização compartilhada – “misturada” dizem os próprios índios.

Após as primeiras conversas, tomo conhecimento dos seus próprios “projetos” que, discutidos e elaborados em reuniões realizadas apenas entre os Terena e Guarani de Tereguá, contemplam seus interesses comuns: poder trabalhar e “viver bem” na aldeia, junto dos parentes e da sociedade mais ampla. Dizem que qualquer situação que pode provocar alguma mudança física na aldeia ou no seu modo de vida deve ser mediada por um “projeto” e, deste modo, seus “projetos” compreendem uma multiplicidade de relações que estabelecem com o Estado (suas instituições e congêneres): programas, cooperações e acordos estabelecidos ou mediados com a Funai e demais órgãos da administração pública, com ONGs, instituições privadas, e mesmo eventuais parcerias comerciais com negociantes locais. Parafraseando Sahlins (1997, p. 136), entrevi ali uma originalidade “decorrente da influência recíproca entre o Mundo e a Aldeia”. E adequei a proposta aberta de estudo com a possibilidade que os “projetos” ofereciam: um

recorte que permitia refletir sobre as formas de organização dos Terena e Guarani de Tereguá na sua interlocução com o Estado.

Contudo, neste entremeio de Tereguá e o Estado, acontece a vida real dos Terena e Guarani, e quando me volto àquele cotidiano, observo que no convívio entre os grupos, as pessoas identificam-se e identificam seus pares como Terena ou Guarani, as redes de cooperação e trabalho são constituídas a partir das parentelas terena ou guarani e estabelecem uniões matrimoniais prioritariamente apenas entre Terena ou apenas entre Guarani, embora a maioria das pessoas adultas sejam descendentes de famílias mistas⁷ – famílias “misturadas” os índios afirmam também. Pois, como argumentam são “todos parentes”, ocorreu no passado que o “chefe branco mandava” que “misturou tudo... Terena com Guarani, índio com não-índio” e por isso que hoje podem ser “bons vizinhos”.

Ao longo do período que estive em campo, os sentidos evocados através da “mistura”, ainda que complementares e coerentes na narração de sua história, me deixaram perplexo sobre como afinal “misturavam” um passado inexorável, a proposição de um futuro compartilhado e um presente de relações cordiais, contudo evitadas.

Com a pesquisa delimitada às relações que estabelecem com o Estado, sigo na minha descrição os “projetos” que os índios apontam maior relevância e descrevo alguns episódios em tornos dos mal-entendidos que surgem nos próprios acordos que as partes tentam efetivar. Foi somente quanto tomei conhecimento e acompanhei os desdobramentos em torno de dois “projetos” voltados à “promoção da cultura indígena” que foi possível refletir sobre os sentidos que seus discursos sobre a “mistura” conferem àquelas múltiplas relações, pois é através das suas próprias concepções de “cultura” que especificam as diferenças entre Terena e Guarani, entre Tereguá e as outras aldeias e entre índios e não-índio. Os dois “projetos” articulam o resgate e o fortalecimento da religiosidade, línguas, tradições terena e guarani – o que os próprios índios de Tereguá chamam por “cultura” – internamente, especialmente entre os mais jovens, e junto aos não-índios, como forma de apresentar a “realidade atual da comunidade”.

Estas particularidades das “misturas” em Tereguá constituem o pano de fundo da breve pesquisa de campo e das reflexões apresentadas

7 Utilizo o termo “família mista” para referir as uniões matrimoniais entre Terena, Guarani, Kaingang e destes com não-índios observadas em Tereguá, especificando quando necessário. Diferenciando assim dos significados indígenas relacionados a “mistura” que, como deixam evidente, ultrapassam as relações de consanguinidade.

neste trabalho. Os argumentos dos índios apontam distintos modos de organização, nas relações com seus outros, fora da aldeia, em que o Estado apresenta-se como interlocutor principal, a “mistura” é reivindicada e agenciada de forma coletiva como possibilidade de agenciar o Estado e seus outros naquilo que oferece para Terena e Guarani viverem bem. Enquanto que internamente a “mistura” é apreendida como um evento na sua própria concepção de história, que proporciona, entre outros, as condições para os dois grupos compartilharem um mesmo território, ainda que por meios de comportamentos apartados e mesmo de evitação mútua.

As “misturas” são difusas e atordoantes mas é importante destacar: os índios de Tereguá aludem à “mistura” sempre como categoria coletiva e no âmbito do coletivo. Pessoa alguma diz que ela ou outra pessoa é “misturada”, de “sangue misturado” ou tantos porcentos menos ou mais índio.

Pode-se dizer que a “mistura” dos índios de Tereguá remete à miscigenação e à subsunção ao regime autoritário do órgão indigenista em algum tempo, que nem sempre pode ser preciso a partir das suas falas, mas, o mais importante, é que a “mistura” também alude à possibilidade de futuros compartilhados. Como observa Oliveira (1998, p. 60), a ideia da “mistura” está presente entre os próprios índios, porém diferente do que este autor observou entre os “Xukuru e Xukuru-Kariri, dentre outros”, a “mistura” em Tereguá não é acionada para “reforçar clivagens faccionais” anteriores que, por terem sido produzidas de forma externa e contrária à sua vontade, agora os próprios índios reproduzem “só que sob seu controle” (*Ibid.*, p. 61). E tampouco existe um “cálculo da mistura” em Tereguá, como observado entre outros povos⁸. Diferente destes outros casos etnográficos, o que está em jogo no Tereguá não é a necessidade de (re)afirmar uma identidade – “terena”, “guarani” ou “misturado” – num contexto multiétnico ou numa *situação colonial*, por assim dizer.

Muito menos a concepção de “mistura” dos índios de Tereguá está associada a ideia ou consequência de “perda” de cultura e que hoje

8 Após a realização desta pesquisa, tive oportunidade de trabalhar com coletivos indígenas em Santa Catarina e percebi como o cálculo da mistura é importante para os Xokleng. Entre estes índios ocorreu inúmeros intercassamentos com Kaingang (estes que foram utilizados pelas agências indigenistas no processo de *pacificação Xokleng*). Embora os intercassamentos não sejam mais recorrentes, contudo são aludidos como forma de legitimar ou deslegitimar uma pessoa em contextos políticos internos às suas aldeias e na interlocução com o Estado.

resgatam ou (re)inventam tradições a partir de uma “miscigenação” anterior, onde estiveram desprovidos de distintividades. Pois se há uma “invenção da tradição”, não podemos esquecer os ensinamentos da “sabedoria boasiana”, invocada por Sahlins (1997, p. 136): “a defesa da tradição implica alguma consciência; a consciência da tradição implica alguma invenção; a invenção da tradição implica alguma tradição”.

Com efeito, as pessoas de Tereguá afirmam que sempre foram Terena ou Guarani e hoje, ora “misturados”, ora não, especificam nova diferenças entre Terena e Guarani, marcando a alteridade necessária para a convivência. Manifestam isso através das suas práticas cotidianas e dos seus “projetos” de “promoção da cultura”, conforme será discutido no segundo capítulo. De modo geral, a “mistura” não compreende um fenômeno ou constitui um problema de *identidade étnica* em Tereguá, suposto que foram agregando traços culturais ou pessoas de fora aos supostos grupos originais “terena” e “guarani”. Aliás, assim considerado, este é um falso problema para aquele contexto. Athila (1998) que discute, na sua dissertação de mestrado, questões análogas a estas, através dos processos de “murificação” e “miscigenação” relacionados ao povo Mura, com quem trabalhou, bem observa:

A miscigenação parece sempre agir no sentido contrário ao pertencimento de pessoas a grupos culturais. Quanto mais “misturadas” mais distantes elas estariam de um grupo ou um lugar que pudesse singularizá-las. [...] Acreditamos que supostos “tipos físicos”, ao se misturarem, misturam também “substâncias culturais”. Entretanto, a questão mais importante não recai sobre a mistura em si, mas sobre a forma através da qual apreendemos seu resultado. Ele só se torna um problema porque consideramos que as mudanças envolvidas nesta mistura são degenerações de padrões originais. Assim, seu resultado final é freqüentemente visto como uma espécie monstruosa e mal-acabada. (*Ibid.*, p. 170, 171 – grifos meus)

Esta pesquisa não tenciona *uma etnologia de “índios misturados”*. Sintetizando o horizonte teórico que mobiliza as discussões adiante, o que interessa à minha reflexão (e especialmente à

reflexão dos índios de Tereguá) é o que as concepções sobre “misturas” podem articular no presente e no futuro. Pois, desde o meu ponto de vista externo, considero justamente que:

Do fato de que as instituições socioculturais indígenas se *originaram* historicamente de um processo de territorialização estatal não se segue que sua função ao presente seja a de *expressar* esse processo, ou que sua *significação indígena* tenha qualquer coisa a ver com ele. (VIVEIROS DE CASTRO, 1999, p. 202 – grifos do autor)

Condições de realização da pesquisa e esquema dos capítulos

A pesquisa de campo foi realizada em curtos períodos intercalados durante o ano de 2011, de março a outubro frequentei a aldeia esporadicamente, foram perto de quinze visitas condicionadas aos horários dos ônibus ou à caronas, o que limitava sobremaneira meu tempo, chegava em torno do meio-dia e precisa partir antes do final da tarde. Tive que negociar minha permanência na aldeia, pois às pessoas de Tereguá parecia inusitada tal necessidade⁹. No segundo semestre, o cacique Adriano hospedou-me na sua casa em três ocasiões que totalizaram pouco mais dez dias.

As condições de realização da pesquisa refletem no aspecto episódico do texto apresentado, o que somado ao fato que apenas entre as idas e vindas do campo consegui compor uma imagem de Tereguá, refletem especialmente no aspecto fragmentário, em que o passado e o presente, as relações externas e internas surgem como complementos uma da outra e não como um conjunto, que no seu todo é indissociável da vida das pessoas de Tereguá hoje e das suas projeções de futuro.

Entre o que eu formulara a priori e o que fui apresentado durante a pesquisa, misturam-se muitos elementos – categorias, discursos e experiências – mas que para os Terena e Guarani da “misturada” Tereguá não encerram incoerência, antes apontam uma forma de organização criativa das relações que estabelecem e que desejam estabelecer, dentro e fora da sua aldeia.

⁹ Da minha perspectiva, amparado na inexistência de pesquisas etnográficas recentes, entendi que inusitado foi algum pesquisador ter se dedicado àqueles grupos nas últimas décadas.

Este trabalho é um breve exercício de reflexão para compreender essa dinâmica.

No primeiro capítulo sintetizo o histórico de esbulhos praticados pelas frentes de colonização e pelo indigenismo oficial contra os Kaingang e Guarani no Oeste Paulista que, após o aldeamento, foram constrangidos a contatos contínuos com as populações regionais e a coabitação compulsória com os Terena e Krenak. No segundo momento, focalizo a convivência dos Terena e Guarani no Araribá a partir dos registros etnográficos disponíveis.

No segundo capítulo priorizo informações obtidas da pesquisa de campo. Apresento as relações cotidianas de “boa vizinhança” e evitação mútua estabelecidas pelos Terena e Guarani. No segundo momento do capítulo considero os mal-entendidos que seus “projetos” evidenciam na interlocução com o Estado e encerro com seus discursos sobre a “cultura”, que “misturam”, ao seu modo, algumas das situações de encontros e desencontros entre Terena e Guarani e entre índios e não-índios.

1 O CABEDAL ETNOGRÁFICO DOS ÍNDIOS NO INTERIOR PAULISTA

“o índio oculta na oca o óculos do óbvio”
(série de pichações anônimas na cidade de São Paulo, década de 1970)

Neste capítulo serão destacados, a partir dos registros históricos e etnográficos disponíveis, aspectos das relações pretéritas entre os índios e destes com os não-índios, com enfoque particular sobre o Araribá.

Até meados do século XIX, Kaingang e Guarani ocuparam, de forma autônoma, vasta área reconhecida hoje por oeste paulista, particularmente as bacias dos rios do Peixe, Aguapeí e do baixo e médio Tietê, quando se depararam com os núcleos de subsistências que se formavam ao longo das estradas de ferro e das plantações de café.

Após o órgão indigenista republicano¹⁰ *pacificar* os Kaingang e cercar as migrações dos Guarani, os sobreviventes foram aldeados em reservas, onde logo contaram com a presença de grupos terena e krenak.

Os Terena foram conduzidos da região sul mato-grossense¹¹, a partir da década de 1930, para compensar o decréscimo populacional causado por epidemias e para servir de exemplo aos Kaingang e Guarani, considerados menos afeitos ao trabalho e às normas ditas civilizadas pelos agentes indigenistas. Por sua vez, os Krenak, após ter seu território cortado por uma estrada de ferro e serem aldeados com os Maxacali e os Pataxó, seus inimigos históricos, foram conduzidos de Minas Gerais para uma reserva kaingang, no final da década de 1940.

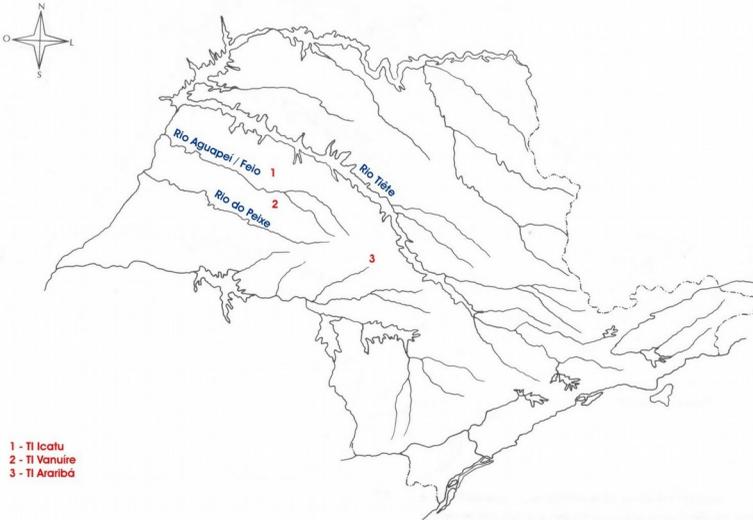
Uma vez aldeados, os índios no interior paulista compartilharam o repertório de experiências que sobrevivem do contato contínuo com a sociedade envolvente e com o Estado. Sob os arbítrios dos agentes indigenistas foram confinados em áreas diminutas e constrangidos a reduzir suas atividades de subsistência ao trabalho regular, a depender de bens manufaturados, a utilizar a língua portuguesa de forma sistemática, a adaptar práticas e costumes ao concerto da tutela oficial.

Conforme comentado na introdução, uma das particularidades desses arbítrios foi o aldeamento dois a dois nas três reservas instituídas na região, todas demarcadas e com áreas jamais revisadas desde o início

10 O Serviço de Proteção aos Índios e Localização dos Trabalhadores Nacionais (SPI/LTN), criado em 1910. Após 1918 apenas Serviço de Proteção aos Índios (SPI).

11 Mato Grosso Sul a partir de 1977, ano de desmembramento deste estado.

do Século XX. De modo que, atualmente, encontram-se Guarani e Terena aldeados na TI Araribá, no município de Avaí, com 1.930 ha. Kaingang e Krenak na TI Vanuíre, no município de Tupã, com 709 ha. E Kaingang e Terena aldeados na TI Icatu, no município de Braúna, com 301 ha. (mapa 1).



Mapa 1: Terras Indígenas no interior do estado de São Paulo

A literatura etnográfica compila informações sobre os grupos indígenas na região desde o período anterior ao aldeamento, a partir de apontamentos na obra seminal de Curt Nimuendaju (1987 [1914])¹², que conviveu com os Apapocúva durante dois anos e mais tarde, trabalhando para o órgão indigenista, convenceu este e outros grupos guarani mudarem-se para a reserva Araribá. Em meados do século XX, Roberto Cardoso de Oliveira (1976) apresenta referências apenas tangenciais

¹² Refiro o ensaio *As lendas da criação e da destruição do mundo como fundamentos da religião dos Apapocúva-Guarani*, de 1914, um dos marcos da etnologia americanista que, nas palavras de Viveiros de Castro (*apud* NIMUENDAJU 1987, p XX, XXI) constitui, “[...] salvo engano, o primeiro trabalho monográfico que se aproxima de (quando não supera) os padrões técnicos de pesquisa hoje professados” e que “inaugura a etnologia Guarani contemporânea, definindo os contornos de um campo no qual nos movemos ainda”.

sobre os Terena¹³ e Egon Schaden (1974) algumas observações mais consistentes sobre os Guarani no interior paulista. E somente no final da década de 1970 que algumas etnografias, propriamente ditas, são apresentadas nos trabalhos de Carvalho (1979), Diniz (1978) e Rangel (1984), as duas primeiras focadas na TI Araribá.

Após este período, o interesse e a produção antropológica sobre a região estancam. Há apenas uma dissertação de mestrado sobre os Krenak e Kaingang na TI Vanuíre¹⁴ e, além do âmbito da produção acadêmica, dois trabalhos realizados no Araribá sob demanda de informação técnica para a Funai e o Ministério Público Federal: Ladeira (2006) e Stucchi; Amorim¹⁵ (2011) respectivamente.

No levantamento bibliográfico verifiquei que a literatura da década de 1970 se constitui de referências importantes, pois, sobretudo os trabalhos de Carvalho e Diniz são as únicas publicações que apontam, para um exercício de compreensão do contexto multiétnico no Araribá, entre Terena, Guarani e não-índios. Porém, nestes trabalhos bastante influenciados pelo *leitmotiv* dos estudos de “aculturação”¹⁶ (o que faz supor, ao menos, pesquisas de campo rigorosas sobre como semelhante processo ocorre num contexto particular) há pouco para resgatar sobre os índios nas descrições e interpretações oferecidas, pois estes

13 Nas suas obras iniciais *O Processo de Assimilação dos Terena e Urbanização e Tribalismo*, ambas realizadas a partir de trabalho de campo com os Terena no Mato Grosso e publicadas em 1960 e 1968 respectivamente.

14 Para a dissertação vide bibliografia: Cruz (2007).

15 O trabalho das antropólogas do MPF constituiu-se de um Laudo Pericial Antropológico produzido com o objetivo de responder quesitos formulados por Procuradores da República sobre a imputabilidade de Anildo e Paulo, réus no âmbito das ações penais citadas na introdução, vide nota 3.

16 Uma das principais ideias ou teorias que propuseram apreender as relações interétnicas no Século XX. A noção de “aculturação”, ainda que encontre nos trabalhos de Egon Schaden seu grande baluarte, foi delineada no Brasil por Herbert Baldus entre outros. Aqui é interessante verificar uma *tradição* ou *linhagem disciplinar* na antropologia: no período que ministrou a cadeira de Etnologia Brasileira na Escola de Sociologia e Política de São Paulo (FESPSP), Baldus foi orientador de Fernando Altenfelder Silva que, posteriormente, na mesma instituição, foi professor e orientador da tese de doutorado de Carmen Junqueira, que, por sua vez, orientou a dissertação de mestrado de Rangel, que subsidiou a publicação aqui revisada (RANGEL, 1984), e a tese de doutorado de Carvalho, publicada cinco anos mais tarde. Atualmente, Junqueira e seus discípulos, aqui citados, são docentes na Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. Ela mantém pesquisas entre populações indígenas e, de certo modo, a tradição dos estudos de aculturação através das suas pesquisas sobre a “dinâmica cultural”. Já Carvalho e Rangel distanciaram-se dos índios e junto com Sílvia Borelli (que realizou pesquisa com os Kaingang em São Paulo), debatem questões acerca de “complexidade e ética”, em seus mais amplos aspectos para a antropologia.

reaparecem como “índios genéricos”. Resultado, entre outros, de uma “etnografia de varanda” como argumenta Peirano (1995, p. 37), neste caso da varanda do Posto Indígena. No conjunto das pesquisas da década de 1970, os principais interlocutores em campo foram os agentes da Funai, os dados secundários fundamentados em documentos das inspetorias e postos indígenas e o discurso indígena, quando não omitido, foi empregado para complementar o discurso indigenista. Como justifica Rangel (1984, p. 96), que em 1979 realizou pesquisa de campo nas três TI do interior paulista, “os postos são as únicas unidades que atuam em contato direto com os índios” e, assim, a autora subsumiu esta perspectiva como a única passível de explicar aquele contexto: “É através deles que a política indigenista se realiza, e é aí, principalmente, que seus efeitos e consequências podem ser avaliados”.

De modo geral, o foco das três pesquisas é a assimilação dos índios no sistema econômico regional e a subsunção mediante dominação do órgão indigenista, contextos a partir dos quais foram observadas as implicações que, então, surgiam nos modos de vida dos grupos indígenas. Restrito às etnografias centradas apenas no Araribá, Diniz (1978, p. 10) pretende “mostrar a situação atual do convívio entre dois grupos tribais e destes com uma frente de expansão capitalista” e argumenta que “a escolha dos Guarani e Terêna da Reserva Indígena do Araribá prendeu-se, no fundamental, [...] [ao] processo de integração de grupos tribais na sociedade brasileira” (*Ibid.*, p. 16). Conforme justifica seus argumentos:

[...] no contato entre sociedades de diferentes níveis tecnológicos, são as estruturas econômicas e políticas da(s) mais fraca(s), aquelas esferas que sofrem maior impactos. Além disso, a vivência de uma sociedade tribal em um sistema mercantil e monetário importa na modificação de comportamentos, cujas consequências se refletem em seu sistema social como um todo. (*Ibid.*, p. 17)

Por seu turno, Carvalho (1979), que concentra esforços em um trabalho de “antropologia econômica” sobre os Terena do Araribá, considera que:

Efetivamente, no Brasil, as comunidades definidas

como indígenas, são levadas a participar de sistemas regionais e da economia nacional através de um determinado conjunto de relações que as transforma em minoria sociológica e as coloca em situação de dependência. [...] que se submetem à exploração de classe, ainda que mantendo formas da vida comunitária aceitas pelo indigenismo oficial. A incorporação desse grupos, ou sua integração, se efetiva, não pela assimilação étnica, mas pela participação tangencial na sociedade mais ampla (*Ibid.*, p. 19)

Portanto, mediante essas “colocações teóricas [...] de fundamental importância” (*Ibid.*, p. 19), Carvalho (1979) dedica-se ao “estudo das transformações econômicas sofridas pelos Terena, no Posto Indígena Araribá [...] decorrentes das articulações estabelecidas com a sociedade envolvente” (*Ibid.*, p. 20).

A partir dos registros etnográficos disponíveis, mas longe de partir de colocações teóricas prévias (sociedades de classes, sistema capitalista, dependência), este capítulo pretende apenas resgatar alguns fragmentos das perspectivas nativas sobre o jogo político. A intenção tampouco é oferecer uma exegese crítica aos discurso teóricos e interpretativos dos pesquisadores de outrora, o que foge dos meus interesses e competência¹⁷ e que, conforme entendo, apenas a atualidade dos discursos políticos dos índios no Araribá é suficiente para atestar a obsolência daqueles. E basta, neste momento, ater-se que estes trabalhos do último quartel do século passado contribuíram de forma paradoxal para a finalidade. Pois, se por um lado, apresentam relatos e razoável pesquisa documental, por outro, manteve reservas sobre o arcabouço interpretativo empregado, o qual compreendo condicionar qualquer

17 A qual deixo às conclusões de Viveiros de Castro (1981, p. 258) na resenha do trabalho de Carvalho: “A nós nos parece, em primeiro lugar, que a categoria ‘exploração’, tal como usada pelo autor d’*A Alternativa dos Vencidos*, é de precário valor teórico; em segundo lugar, que a relação entre ‘etnia’ e ‘classe’ não é diacrônica, nem antagônica – que a relação entre estes dois conceitos, aliás, depende ainda de maior desenvolvimento de ambos, em contexto. Por fim, ficamos em dúvida se a previsão de transformação dos Terena (e demais índios brasileiros) em assalariados sem identidade étnica é uma conclusão científica, um agouro ou um *wishful thinking*. Em qualquer caso, uma análise mais rigorosa (e isto tem sido demonstrado para o camponato, igualmente) e os fatos recentes, de ressurgimento étnico e organização política dos grupos indígenas, demonstram que ela está errada. O ser dos vencidos ainda está por definir; talvez porque eles ainda não estejam vencidos”.

reflexão sobre as lógicas dos sujeitos indígenas e suas formas de organização a figuras exteriores de desarticulação sociocultural.

Assim, a proposta assumida aqui não desconsidera as intervenções indigenistas mas problematiza a obviedade dos seus efeitos sobre os modos de vida dos índios, o que estará em perspectiva no segundo capítulo, subsidiado pelas informações da pesquisa de campo e a partir de aspectos que são sensíveis sob o ponto de vista dos Terena e Guarani de Tereguá atualmente.

1.1 CRIAÇÃO DO SPI E DAS RESERVAS INDÍGENAS NO CONTEXTO DE COLONIZAÇÃO DO OESTE PAULISTA

No interior paulista, as Terras Indígena Icatu e Vanuíre foram estratégicas no processo de *pacificação* dos Kaingang, enquanto Araribá serviu para conter o movimento profético-migratório dos Guarani, de modo que, no conjunto, as áreas reservadas aos indígenas no interior de São Paulo serviram diretamente à liberação e incremento de terras destinadas às atividades da expansão agrícola no estado de São Paulo.

A partir de 1850, quando a região do oeste paulista passou a ser efetivamente colonizada através de três pilares fundamentais – núcleos de subsistência, café e estradas de ferro – é que os Kaingang surgem como personagens reais da história da colonização. Ou melhor, a partir dos anos [18]50, a história relatada não deve ser nem a da colonização e nem apenas a dos próprios Kaingang, mas sim aquela que pressupõem o contato, a situação de dominação que abarca a relação entre a sociedade envolvente e as populações indígenas. (BORELLI, 1984, p. 60, 62)

O ano não se deve ao acaso, pois em 1850 foi definido um dos marcos jurídico institucionais que transformou a sociedade brasileira. Através da Lei de Terras, Lei N° 601, de 18 de setembro, a terra deixou de ser uma concessão de uso, por título de sesmaria, e tornou-se uma mercadoria. Manuela Carneiro da Cunha (1987) examinou a mudança, naquilo que atingiu os povos indígenas:

Reconhecidas juridicamente, as terras indígenas sofreram um marcado processo de esbulho no século XIX, processo que se deu através de vários mecanismos. [...] começava-se por aldear “hordas selvagens”, no mais das vezes dentro do seu território original, mas reduzindo assim sua ocupação desse território. Aos poucos, porém, tentava-se fazer passar essas terras originais por terras de aldeamentos, como se fossem distintas das terras imemoriais e apenas reservadas nos termos da Lei de Terras (art. 12) [...]. (*Ibid.*, p. 69)

O referido Artigo 12, definiu que o Estado deveria reservar, das terras devolutas, aquelas que julgasse necessária “para a colonização dos indígenas”, entre outras finalidades (BRASIL, 1850). No interior paulista, as populações Kaingang e Guarani que safaram-se do extermínio acabaram asiladas nos aldeamentos definidos pelo Estado e perderam o direito sobre seus territórios originais que, por um *equivoco* na interpretação da Constituição, foram tomadas como terras devolutas¹⁸. Como será abordado, essa interpretação repercutirá nos limites da reserva Araribá.

Aos poucos, os foreiros e arrendatários começavam a pressionar as Câmaras Municipais e os próprios Governos Provinciais para obter os terrenos dos índios. Sob o pretexto de que eles haviam abandonado o local ou se achavam “confundidos com a massa da população” [...], muitos aldeamentos das Províncias de São Paulo, Rio de Janeiro, Espírito Santo, Sergipe, Ceará, Alagoas, Bahia, Pernambuco e Paraíba são declarados extintos. (CARNEIRO DA CUNHA, 1987, pp. 69, 70)

18 A Constituição de 1891, então em vigor, em seu Artigo 64 transferia “[...] aos Estados a prerrogativa de titulação das terras devolutas. Como foram consideradas devolutas as terras dos aldeamentos indígenas extintos, tomaram-se erroneamente as terras indígenas em geral, como se houvessem passado para o domínio dos Estados, o que não era o caso, nem das terras dos aldeamentos não extintos, nem das terras imemoriais indígenas, que não poderiam ser tratadas como devolutas”. (CARNEIRO CUNHA, 1987, p. 74, 75)

O processo de esbulho no estado de São Paulo foi bem documentado na dissertação de Tidei de Lima (1978).

Também os proprietários e comerciantes de terras ansiavam por uma intervenção imediata do Governo. As terras que os Caingangues teimavam em defender já estavam sendo negociadas ou renegociadas. O Senador Luiz Toledo Piza – representante político da região – adquiriu em 1910, 94.000 alqueires de terras no vale do Feio-Aguapeí, o que representa um quarto de toda a bacia. O Cel. Manoel Bento da Cruz, futuro vereador e prefeito em Bauru, proprietário de 30.000 alqueires na área, [...] estabelecera-se desde 1906, fundando, com os frades capuchinhos, o patrimônio de Santa Cruz de Avanhandá ([atual município de] Penápolis). Para apressar a valorização das terras, aí construiu, às suas próprias expensas, a estação da Noroeste. (*Ibid.*, p. 182, 183)

A noroeste do Estado foi outro fator que acelerou a usurpação dos territórios indígenas. Partiu de um empreendimento formado com capitais brasileiros e franco-belgas que originou, em 1904, a Companhia de Estrada de Ferro Noroeste do Brasil. O projeto inicial da ferrovia, iniciada um ano mais tarde, previa a ligação de Bauru a Cuiabá que, em 1907, foi desviada para Corumbá a fim de atender um convênio político com a Bolívia e ao plano continental de conectar o Atlântico ao Pacífico (*Ibid.*, p. 143).

A construção da ferrovia acirrou os confrontos entre colonos e Kaingang e também os debates públicos sobre o tratamento dispensado pelo Estado aos povos indígenas no Brasil. Contexto entendido por alguns autores como um dos principais antecedentes da criação de um órgão indigenista estatal¹⁹.

19 A relação da criação do SPILTN com a Ferrovia Noroeste muito estenderia essa discussão e, mesmo, desviaria o foco. Sobre esta relação existe um bom número de trabalhos, quais destaco a dissertação de mestrado em História, de Niminon Suzel Pinheiro, “Os Nômades; Etno-história Kaingáng e seu contexto: São Paulo 1850 a 1912”, defendida na Faculdade de Ciências e Letras de Assis, Universidade Estadual Paulista, no ano de 1992. Outras referências, vide bibliografia: Borelli (1984); Laroque (2007); Tidei de Lima (1978).

O governo brasileiro, diante dos frequentes ataques cometidos pelos Kaingang e suas lideranças, os quais viviam em uma situação de fronteira com a Sociedade Nacional, assim como a repercussão internacional das ideias propagadas por Hermann von Ihering a respeito do extermínio destes nativos, as quais foram denunciadas, em Viena, por Albert Fricz, foi pressionado a criar, através do decreto nº 8.072, de 20 de junho de 1910, o Serviço de Proteção aos Índios e Localização de Trabalhadores Nacionais (SPILTN)²⁰. (LAROQUE, 2007, p. 182)

A direção do novo órgão foi entregue ao militar Cândido Mariano da Silva Rondon, que obtivera destaque na construção das linhas telegráficas, conectando os estados Mato Grosso e Goiás, e na *política pacificadora*, então, empregada no tratamento com as populações indígenas com quem sua equipe de trabalho estabelecera contato. Em 1918, a responsabilidade sobre a tarefa de localização de trabalhadores nacionais foi transferida ao Serviço de Povoamento, e o SPILTN torna-se, apenas, SPI. Apesar da especialização das funções, argumenta Lima sobre a política dispensada pelo Estado aos índios, através do órgão:

[...] a *proteção oficial* manteria ao longo de toda a existência do Serviço a intenção de transformar os índios em pequenos produtores rurais capazes de se auto-sustentarem, apesar de distintas visões do ser indígena terem dado ensejo a diferentes construções discursivas. A ideia de transitoriedade do índio teria o peso de um esquema mental profundamente imbricado na prática do Serviço,

20 O naturalista e etnólogo Albert Voitech Fricz criticou o Estado brasileiro no XVI Congresso Internacional de Americanistas, realizado em Viena, em setembro de 1908, pela escravidão e extermínio dos índios no Brasil, praticada principalmente por colonos alemães e polacos, em Santa Catarina (BORELLI, 1984; LAROQUE, 2007). A resposta de Hermann von Iherin, então diretor do Museu Paulista, veio em poucos dias no artigo “A antropologia do estado de São Paulo”, publicado no Jornal o Estado de São Paulo (originalmente na Revista do Museu Paulista), do qual destaco a seguinte passagem: “Os atuais índios do Estado de São Paulo não representam um elemento de trabalho e de progresso. Como também nos outros Estados do Brasil, não se pode esperar trabalho sério e continuado dos índios civilizados e como os Cainguangues selvagens são um empecilho para a colonização das regiões dos sertões que habitam, parece que não há outro meio de que possa lançar mão, senão o seu extermínio”. (IHERING, 1907, p. 215)

mesmo quando supostamente já tivesse sido abandonada enquanto suporte do exercício do poder de Estado sobre os *índios*, alicerce que seria de uma das inovações trazidas pelo SPI, [...] (LIMA, 1998, p. 159, 160 – grifos do autor)

O SPI, instantaneamente, começa a intervir em situações de conflitos entre índios e não-índios e o seu primeiro ponto de atuação será, exatamente, no oeste paulista.

Frente aos acontecimentos envolvendo os Kaingang, Cândido Rondon visita a região paulista, obtém informações preliminares dos tenentes Manoel Rabelo e Cândido Sobrinho, e após estudar cuidadosamente a questão, elabora um projeto, fundamentado em pressupostos positivistas, tendo como máxima “morrer, se preciso for, matar nunca” a fim de ser colocado em prática, precisamente, a partir de 1910, com os Kaingang que viviam em territórios das Bacias hidrográficas dos rios Tietê, Feio, Aguapeí e Peixe. (LAROQUE, 2007, p. 182)

Contudo, como argumenta Borelli (1984), o que está em jogo no momento de criação do SPI não é propriamente a defesa dos interesses indígenas, mas sim o simples direito de não serem fisicamente exterminados.

A expansão cafeeira tornou-se viável no oeste paulista, apenas devido à intervenção do Estado brasileiro que, através da ação protecionista do Serviço de Proteção ao Índio (SPI), efetivou, em 1912, a pacificação dos Kaingang, alocando-os e neutralizando-os em reservas, liberando assim os territórios necessários para o avanço do café. Por outro lado, a não-intervenção do SPI, poderia, no limite, propiciar a extinção dos Kaingang paulistas. (*ibid*, p. 68, 69)

No intervalo de sete anos, após a criação do órgão indigenista, são demarcadas as reservas que até hoje constituem as únicas Terras

Indígenas do interior paulista²¹: Icatu (1912), Araribá (1913) e Vanuíre (1917), esta última a partir de um terreno doado pela Companhia Toledo Piza & Irmãos, cujo sócio majoritário tratava-se de Luiz Toledo Piza (LAROQUE, 2007, p. 215), conforme supracitado, quem havia adquirido 94.000 alqueires de terras na região, há sete anos²².

Foi neste contexto que, no início do século XX, o SPI, fazendeiros e a grande mídia paulista comemorou o exitoso aldeamento dos Kaingang e Guarani. Em reportagem do jornal O Estado de São Paulo, de 02 de janeiro de 1914 (*apud* TIDEI de LIMA, 1978, p. 191), é publicado: “Ainda resta bastante coisa a fazer, se bem que o mais difícil e o mais importante já se ache feito: restringir as perambulações dos índios a uma parte mínima da área por eles ocupada ainda hoje”.

1.2 O ALDEAMENTO GUARANI

Por sua vez, a criação da TI Araribá esteve intimamente relacionada com o contato que Curt Nimuendaju estabelecera com os Guarani na primeira década do século XX.

Na primeira parte da obra *As lendas da criação e destruição do mundo como fundamentos da religião dos Apapocúva-Guarani*, Nimuendaju descreve como três hordas Guarani, os Tañyguá, os Oguauíva e os Apapocúva partiram da região do baixo Iguatemi, atual estado do Mato Grosso do Sul, e deram início às migrações em busca da “Terra Sem Mal”, em momentos diferentes do século XIX.

Os nomes dessas hordas, como refere o autor, são designações de coletivos Guarani que, todavia, seus descendentes não reconhecem ou utilizam atualmente. Desde um consenso relativo na etnologia indígena, esses coletivos foram incorporados na categoria que reconhecemos

21 Anterior às três reservas, em dezembro de 1911 foi levantado o primeiro posto de atração do SPILT, o posto Ribeirão dos Patos, onde um ano mais tarde se dá a “pacificação” dos Kaingang. Devido a alta valorização que essas terras propícias à cultura cafeeira atingiram, relatado em torno de 1000%, o órgão indigenista dissolveu o acampamento em 1916 (BORELLI, 1984; LAROQUE, 2007). Deve-se destacar que mesmo anterior à criação do órgão, nos anos de 1904 e 1905, Rondon, mediante seu papel na construção das linhas telegráficas, consegue que sejam demarcadas quatro reservas para os Terena, no município de Miranda, no estado do Mato Grosso: Cachoeirinha, Bananal, Ipege e Lalima (CARVALHO, 1979, p. 50)

22 Laroque (2007) apresenta um histórico detalhado das relações torpes envolvendo funcionários do SPI e fazendeiros paulistas no processo de esbulho dos territórios indígenas.

como povo Guarani Nhandeva²³.

Nimuendaju (1987) relata que até o início do século XX, muitos grupos Guarani, alguns com mais de uma centena de pessoas, mobilizados por seus líderes religiosos, partiram em direção leste tentando alcançar a “Terra Sem Mal” que, como julgavam, situava-se além-mar. Os que mais próximos chegaram da costa, estabeleceram-se nas imediações dos municípios de Itanhaém, Mongaguá e Iguape, no litoral sul paulista. Outros tomaram caminhos diferentes, um pequeno grupo seguiu pelo estado do Paraná e atualmente tem descendentes na aldeia Laranjinha, muitos sucumbiram à doenças e à violência deliberada dos *civilizados*, outros que resistiram à intervenção dos não-índios, foram levados pelo próprio Nimuendaju ao Araribá.

Segundo Nimuendaju (1987, p. 9, 10), os Tañyguá foram os primeiros que partiram do seu território, mas acabaram exterminados em terras paulistas. Esse grupo recebeu do Estado uma légua quadrada de terra entre os rios do Peixe e Itariry em 1837, mas logo foram expulsos, sendo que dos duzentos índios que partiram com seu líder Ñanderyquyní, apenas dezesseis permaneciam na região em torno de 1914.

Eles se recusaram duas vezes a aceitar as propostas de mudança para a reserva dos Guarani no Araribá, que o Governo lhes fez em 1912 e 1913 por meu intermédio. Revoltados, assistiram à abertura de uma ferrovia ao longo da margem do Itariry, exatamente em cima da extensa fileira de túmulos de seus antepassados e, amaldiçoando o perjúrio do Governo, juraram morrer onde haviam nascido e onde jaziam os ossos do seus antepassados. (*Ibid.*, p. 10)

23 O consenso relativo a que me refiro é a distinção clássica de Schaden (1974), subdividindo a “antiga nação Guarani” em três povos, a saber: Nhandeva, Mbya e Kaiowa. Estudos recentes demonstram que ela se mantém por aspectos linguísticos e culturais que fundamentaram a taxonomia de Schaden mas, se atualiza sob as configurações locais que cada grupo vivencia em contato com outros grupos indígenas ou com não-índios. Assim, por exemplo, alguns autores questionam se os Nhandeva e os Chiripá formam uma mesma parcialidade Guarani ou se estes últimos devem ser considerados um povo à parte. Há também o caso de grupos que, antes tomados como incerto quanto ao seu pertencimento, são, hoje, considerados Guarani, como ocorre com os Chiriguano, Tapieté e Izoceño presentes na Bolívia. (ASSIS; GARLET, 2004)

A passagem dos Tañyguá pelos territórios dos Apapocúva e dos Oguauíva influenciaram primeiramente estes a partirem rumo à costa. Os Oguauíva foram aprisionados e escravizados na região do município de Itapetininga, aqueles que escaparam do cerco retrocederam na direção oeste e se estabeleceram na Fazenda Pirituba, propriedade do Barão de Antonina. Personagem ímpar entre os fazendeiros paulistas, o Barão de Antonina forneceu aos índios uma ponta de terra entre os rios Itararé e Verde e “[...] solicitou ao Governo um missionário para eles. Em 1845 este chegou, na pessoa de Frei Pacífico de Montefalco, que fundou no Rio Verde a missão de São João Baptista, atual [município de] Itaporanga” (*ibid.*, p. 11). Contudo os documentos de transferência da terra desapareceram e intrusos espoliaram os índios que, então, debilitados por epidemias, foram levados para a reserva do Araribá, como relata o próprio Nimuendaju.

[...] [os Oguauíva] concordaram em setembro de 1912, embora a contragosto, com a proposta, apresentada por meu intermédio, de se transferirem para a reserva dos Guarani no Araribá. Ali, infelizmente, logo no começo do ano seguinte, perderam umas cinquenta pessoas devido a uma epidemia de febre, de modo que hoje [em 1914] perfazem apenas cem cabeças. (*Ibid.*, p. 11)

No Araribá, os Oguauíva se juntaram aos Apapocúva que chegaram pouco antes. Por volta de 1870, o movimento migratório se propagou entre os Apapocúva que partiram do Iguatemi em dois grupos. O grupo sob liderança de Guyracambí, “o último pajé verdadeiramente grande e famoso dos Guarani, fez duas tentativas de seguir para o mar, fracassando ambas face à resistência das autoridades brasileiras” (*ibid.*, p. 12). Em 1892, então sob a chefia de outro principal, “Honório Araguayraá, neto do afamado guerreiro Papyá que no princípio do século XIX foi o terror dos Kaingýgn” (*ibid.*, p. 12), encontrava-se na região do rio Verde, na vizinhança dos Oguauíva. “Naquele ano, porém, acusado pelos Oguauíva de feitiçaria, teve que emigrar, dirigindo-se com o seu bando para o sertão de Bauru” (*ibid.*, p. 12).

Com cerca de 100 pessoas, este grupo fixou-se “no ribeirão da Lontra, afluente da margem direita do rio Feio, então ainda

completamente inexplorado”, mas em poucos anos devido os confrontos entre as frentes de colonização e os Kaingang, foram expulsos e fugiram para o município de Bauru (*ibid.*, p. 12).

Depois de algum tempo de perambulação Joguyroquý, filho de Araguayraá, fundou uma nova aldeia na foz do Avari, no médio Batalha²⁴. [...] O avanço da estrada de ferro Noroeste, cujos contingentes de trabalhadores representavam um perigo constante para a aldeia, obrigou em 1907 o resto do bando a abandonar o Avari. A muito custo consegui reunir algumas famílias rio acima no Arariba, onde nós passamos uma existência miserável. Em 1910, finalmente, consegui com muito esforço chamar a atenção do Serviço de Proteção aos Índios, ao qual então eu mesmo já pertencia, para meus irmãos de tribo, abandonados e caluniados por todo o mundo. (NIMUENDAJU, 1987, p. 13 – grifos meus)

O segundo grupo Apapocúva, sob orientação do pajé Nimbiarapoñý, partiu do Iguatemi em 1890 e subiu²⁵ o rio Tietê, rumo leste.

[...] chegou afinal e felizmente, depois de longa caminhada, à meta almejada, o mar. Depois de curta permanência, convenceu-se da impossibilidade de alcançar a Terra sem Mal por esta via, retornando com seu bando para o interior. Na região de Brotas todos seus seguidores, com exceção de dois, sucumbiram ao sarampo. Ele

24 Região próxima da área onde foi instalada a reserva Araribá, inclusive o rio Batalha efetiva a fronteira norte da TI. O período de estabelecimento no médio Batalha compreende os dois anos em que Nimuendaju viveu com os Apapocúva e recebeu seu nome. Nimuendaju (1987) cita na introdução da sua obra: “Vim a conhecer os Guarani em 1905, no oeste do estado de São Paulo, vivi então, com poucas interrupções até 1907, como um deles, na sua aldeia no rio Batalha. Em 1906 fui incorporado com todas as formalidades na tribo, recebendo meu nome índio”. Como será abordado no segundo capítulo, Joguyroquý, “pai adotivo índio” de Nimuendaju (1987, p. 28), é o ascendente de uma parentela que hoje reside na aldeia Nimuendaju.

25 O Tietê é um dos rios que corre para o interior e não para o oceano. Nasce na Serra do Mar, distante apenas 22 quilômetros do litoral, atravessa a capital e todo o estado paulista de leste a oeste, por mais de mil quilômetros, até sua foz no rio Paraná.

próprio [pajé Nimbiarapoñý] voltou ao Iguatemi, onde novamente reuniu adeptos, percorrendo com eles a região do Ivinhema e uma grande parte do estado do Paraná, à procura daquela outra Terra sem Mal, que segundo a tradição devia encontrar-se no centro da terra. Nesta empresa morreu, em 1905, no alto Ivahy. Seu sucessor, o pajé Antonio Tangará, conduziu a maior parte dos seus adeptos de volta para o leste, primeiro para o rio Verde e de lá para Piraju, de onde, em 1912, eu trouxe o bando de trinta e três cabeças para o Araribá. Ali Tangará morreu neste mesmo ano. (*Ibid.*, p. 15 – grifos meus)

Nesta síntese dos relatos de Nimuendaju, vemos como a bacia do rio Verde, que atualmente compreende os municípios de Itaporanga e Barão de Antonina, e a região do médio Batalha tornaram-se territórios importantes de passagem e resguardo para os coletivos Guarani, enquanto que a área restrita do Araribá tornou-se o seu asilo (Mapa 2):

Graças à simpatia humanitária e à compreensão das necessidades dos índios – infelizmente raríssima na instância competente – que encontrei no Inspetor dos Índios de São Paulo, Senhor Horta Barboza, o Araribá foi convertido em asilo para os numerosos remanescentes dispersos da tribo Guarani, formando hoje seu centro principal. A maioria dos índios desta tribo que habitava em São Paulo, bem como um grande número deles no Mato Grosso e Paraná, aceitaram minhas propostas de mudança para esta reserva nos anos de 1912 e 1913. (NIMUENDAJU, 1987, p. 13, 14 – grifos meus)

De fato, o esforço de Nimuendaju por proteger os Guarani foi logo acatado pelo Estado. Atendendo solicitação de Luiz Bueno Horta Barboza, chefe da Inspetoria do SPILT, o governo de São Paulo, através do Decreto N° 2.371, de 28 de abril de 1913, reservou aos Guarani 1820,80 ha., no vale do córrego Araribá, com os equívocos permitidos pela legislação em vigor²⁶:

26 Vide nota 18.

Documentos da inspetoria do SPI dão conta de 232 guarani no Araribá em dezembro de 1916. Porém, uma epidemia de sarampo vitimou mais de 40 no ano seguinte e a população continuou decrescendo, sendo que em 1932, não passavam de 70 pessoas (DINIZ, 1978, p. 37 *et seq.*). A partir da situação de aldeamento, salta aos olhos, além das oscilações populacionais, a interferência das políticas indigenistas sobre o modo de vida dos Guarani. Na solicitação de demarcação de reserva indígena, realizada por Horta Barboza ao Secretário de Agricultura do estado de São Paulo, em 1912, o inspetor assinala:

Na fazenda do Araribá temos actualmente mais de 100 indios e esse numero ieá aumentando porque a Inspectoria está trabalhando para concentrar (...) da população Guarany que actualmente vive esparsa por terras de Itaporanga e outros pontos do Estado. O ano passado em que a população alem de muito trabalhada (...), montava apenas a 40 almas, fizeram-se no Araribá várias roças de milho, abóbora, feijão, arroz, e mandioca, cobrindo uma área de 40 alqueires. [...] Dado o desenvolvimento que vai tendo essa fazenda, na qual todos os trabalhos são exclusivamente feitos pelos Guarany, quer parecer a esta Inspectoria que seria um gravissimo erro abandonar-se esse bello inicio para ir-se recomeçar o mesmo trabalho noutro ponto. A gravidade desse erro não reside só na perda, que elle acarreta (...) esforços e dos dinheiros que ahi empregados, mas tambem e sobre tudo no pessimo feito que elle produziria no espirito dos indios. (HORTA BARBOZA *apud* LADEIRA, 2006, p. 2-18)²⁸

Em 1916, três anos após a demarcação, novo relatório de Horta Barboza²⁹ apresenta o seguinte cenário: haviam no Araribá 232 Guarani e 25 “civilizados” entre adultos e crianças; uma escola de alfabetização;

28 Oficio do Inspetor do Serviço de Proteção aos Índios e Localização dos Trabalhadores Nacionais, Luiz Bueno Horta Barboza, ao Secretário da Agricultura, Comércio e Obras Públicas do Estado de São Paulo, Paulo de Moraes Barros, de 9 de Julho de 1912. Nota: “(...)” significa ilegível.

29 Relatório dos trabalhos realizados durante o ano de 1916 pela Inspetoria do SPILT.N.

criação de galinhas, patos e porcos; produções agrícolas de milho, mandioca, feijão, fumo, abóbora, batata e amendoim que eram vendidas aos comerciantes de Jacutinga, atual município de Avaí. Contava ainda com moenda de cana, descascadeira de arroz, Sevadeira de mandioca e moinho de fubá e, naquele ano, a Inspetoria havia mandado plantar dez mil pés de café (DINIZ, 1978, p. 37).

Estes registros indicam o modelo de “gestão empresarial” empregado pelos agentes indigenistas. Após a demarcação do Araribá, logo uma escola foi instalada e os Guarani foram compelidos a atividades agrícolas implementadas de acordo com seus tutores. Conforme argumentam Carvalho (1979), Diniz (1978) e Rangel (1984), as principais características na situação de aldeamento foram a submissão aos ditames civilizatórios e à tentativa de educação para o trabalho regular em vista da autossuficiência econômica do posto indígena, o qual se transformou em uma unidade de produção.

Entretanto, os Guarani experienciaram uma variedade de situações que – por escaparem do ponto de vista do posto indígena oficial – podemos apenas entrever através de ilustrações breves, como uma notícia de jornal, que relata a realização de festas populares como São Pedro e São João, com levantamento do mastro, danças ao som de sanfona e modinhas sertanejas, bailes nos quais participavam índios e regionais.

No dia em que chegamos ao Araribá, ouvimos dizer haveria uma festa, e que nessa festa haveria um baile. Como já sabíamos que os guaranys, como os coroados, apesar e aprenderam os nossos costumes conservam ainda os seus, e fazem, sempre as suas danças, ficamos ansiosos pela festa. Mas, infelizmente, a curiosidade não foi de todo satisfeita; o baile não era apenas dos índios; era dos índios e dos caboclos, um baile da roça em que se dançava polka e a valsa, um baile que só se diferia dos nossos pela falta do tango argentino³⁰. (OESP [1916] *apud* DINIZ, 1978, p. 98 – grifos meus)

Neste sentido, algumas considerações de Nimuendaju, mesmo

³⁰ Publicada no jornal O Estado de São Paulo, em 16 de junho de 1916.

que datadas nos primórdios da reserva, são mais perspicazes por compreender aspectos do modo de vida dos Guarani submetidos à situação de aldeamento. Nimuendaju (1987) aponta índices diversos sobre mudanças nas práticas dos índios. “Para assistir hoje a um nimongaraí celebrado corretamente, já se tem que ir a Mato Grosso; no Araribá é pouco provável que ainda o realizem” (*ibid*, p. 90). Sobre os ritos funerários no Araribá, argumentou:

Os mortos Guarani dali têm que ser enterrados, como todo mundo, no cemitério de Jacutinga a 12 km de distância. Não é brincadeira carregar um defunto por 12 km; além disso, os índios [...] chegando cansados e famintos a Jacutinga, abusam do álcool que lhes é solicitamente oferecido pelos comerciantes. Numa dessas ocasiões, em 1912, o Guarani Avareteý foi esfaqueado pelo seu próprio cunhado tomado pela embriaguez. Este tipo de coisa jamais ocorria quando vigoravam os antigos costumes indígenas. A lamentação pelos mortos igualmente só se realiza de forma muito atenuada, pois um funcionário do governo está geralmente por perto ou pode surgir a qualquer momento; isto perturba os índios, que então reprimem o quanto podem quaisquer manifestação de sentimento. (*Ibid.*, p. 37)

Fatores, como a autonomia e a mobilidade dos grupos guarani, que poderiam ser problematizados em relação as oscilações populacionais perderam-se de vista na literatura da década de 1970. Algo que o próprio Nimuendaju observara, ao tentar reuni-los, no início do século:

A subordinação espontânea (voluntária) à teocracia de seu pajé-principal era a única organização profundamente alicerçada no caráter e nas concepções destas hordas, não substituível por nenhuma outra. Por isso, todas as tentativas de reunir os Guarani em colônias, aldeamentos, fracassaram. Os índios opunham resistência passiva à nova administração; os ressentimentos

mútuos cresciam, e um belo dia, por um motivo insignificante, todo o grupo se dispersava, e cada indivíduo podia julgar-se feliz quando conseguia se incorporar a um bando vizinho mais solidamente organizado. Por isto também, o convite da instância burocrática brasileira competente, feito em 1912 aos diversos bandos Guarani, para que se reunissem na reserva Araribá, suscitou a maior desconfiança por parte dos índios. Finalmente se reagruparam na mencionada reserva em torno de seus pajés, dos quais os mais proeminentes eram Ñeegueí e Joguyroquý, entre os Apopocúva, Avajupιά e Oque, entre os Oguauíva, e Ñeengarendý entre os Kayguá. Contudo, aquela fundação só foi possível na medida em que se deu inteira liberdade a cada grupo. (NIMUENDAJU, p. 76 – grifos meus)

Além das considerações sobre as relações entre os Guarani e não-índios, as quais definitivamente não foram restritas aos agentes indigenistas, deve-se considerar a variedade de situações e percursos anteriormente vivenciados pelos distintos grupos.

Já em virtude de diferenciações anteriores à chegada do europeu, a cultura Guarani, pelo isolamento de diferentes subgrupos da tribo, possuía apenas relativa uniformidade no tocante à língua, à religião, à tradição mítica e a outros setores da cultura. A diferenciação se foi acentuando muito nos tempos coloniais, quando parte das populações foi submetida, durante mais de um século, à tutela jesuítica, [...]. Depois, pela progressiva ocupação do território Guarani por elementos de origem portuguesa ou espanhola, empenhados em atividades de economia sobretudo extrativa, mas também produtora, os índios da tribo entraram em situações de contato cultural bastante variadas. E finalmente, nos últimos 130 anos, os movimentos migratórios de uma série de hordas Guarani em direção ao litoral brasileiro vieram aumentar ainda o número das modalidades de experiência cultural, levando

mesmo alguns grupos da tribo a contatos mais ou menos frequentes com a moderna civilização urbana. (SCHADEN, 1974, p. 11)

Nimuendaju (1987, p. 8) considerou que os Apapocúva, talvez, estiveram submetido à tutela dos jesuítas entre os séculos XVII e XVIII, considerada a proximidade de missões no Iguatemi, “assim como, devido a alguns, indícios quase apagados de um contato muito remoto com o cristianismo”. E relata que, em 1912, quando efetuou a transferência dos Oguauíva das terras do Barão de Antonina para o Araribá, estes já “estavam muito mesclados com elementos Apapocúva, um pouco com Kayguá” (*ibid.*, p. 11) – estes últimos, Guarani Mbya³¹ que também viviam nas terras do Barão.

Egon Schaden (1974, p. 11), quando esteve no Araribá em 1947, relatou que “[...] contavam-se no posto 78 Guarani, além de alguns mestiços. Não são raros os contatos com a população cabocla da região”. E, não obstante a “mestiçagem” com não-índios, observou que:

Em alguns núcleos, o convívio de famílias Ñandéva, Mbüa e Kayová levou a tão intenso processo de homogeneização (como, por exemplo, na aldeia do Araribá) que nesses grupos hoje se torna impossível distinguir com o necessário rigor as linhas divisórias entre uma subcultura e outra. (*Ibid.*, p. 14)

O suposto processo de “homogeneização” entre os guarani foi considerado por Diniz (1978) como uma contingência sem maior importância às questões que pretendia investigar – utilizando a observação supracitada de Schaden, justifica:

Neste trabalho o termo *Guarani* engloba todos os falantes da família linguística *tupi* que vivem na Reserva Indígena do Araribá, sejam eles os remanescentes dos Ñandéva ou dos Kaiová³², pois

31 Ladeira (2014, p. 33), recorrendo a Cadogan, esclarece: “No século XIX aparecem na literatura com o nome genérico de Caingua ou Kayguá. Kayguá, explica Cadogan, provém de ka’agüyguá, nome depreciativo aplicado aos Mbya, que significa ‘habitantes da matas’.”

32 Diniz (1978, p. 50) relata que um grupo Kaiowá chegou ao Araribá na década de 1950, oriundo da aldeia Guido Marlière, em Minas Gerais. Durante a pesquisa, as pessoas de Tereguá não souberam precisar a vinda e tampouco a presença de Kaiowá no Araribá.

de um modo geral podem ser considerados como homogêneos. (DINIZ, 1978, p. 50, 51)

Ainda que os dados indiquem grupos com diferenças históricas e culturais³³, chefiadas bem definidas e contendo mais de uma família extensa, o que poderia nos aproximar de reflexões mais atinentes à sociabilidade guarani, qualquer leitura neste sentido acaba se tornando impertinente desde o tom *fatalista*³⁴ apresentado por Nimuendaju e, especialmente, a partir dos discursos generalizantes que preponderam na década de 1970. De modo geral, por meio da bibliografia disponível, a passagem ou permanência de grupos guarani pelo Araribá após a década de 1930 é sempre incerta e a memória genealógica dos atuais moradores de Tereguá ascende, quando muito, a duas gerações.

Atualmente é verificada a presença de poucos indivíduos não-índios e de Kaingang que, por uniões matrimoniais com Guarani ou Terena, passam a viver segundo a organização social de determinada aldeia. Aliás, além dos Guarani, apenas os Terena fixaram-se no Araribá. E será através das leituras possíveis deste encontro que outros aspectos da vida em aldeamento serão elencados.

1.3 LEITURAS SOBRE OS TERENAS E GUARANI NO ARARIBÁ

Logo que os Kaingang e Guarani foram aldeados, a gana de não-índios pelas áreas das reservas tornou-se uma preocupação eminente para o órgão indigenista. No relatório dos trabalhos relativo ao ano de 1929, o Ministro da Agricultura, Indústria e Comércio, José Bezerra Cavalcanti, então diretor interino do SPI, aborda o problema relativo ao Araribá:

33 Grupos que traziam divergências de contatos anteriores, como aponta a acusação de feitiçaria entre os Oguauíva e os Apapocúva.

34 Que segundo Viveiros de Castro (*apud* NIMUENDAJU, 1987, p. XVIII) "[...] torna-se difícil distinguir entre a mistura de obstinação e desencanto daqueles Guarani que Nimuendaju acompanhou em suas migrações na busca de um sonho, e o pessimismo do próprio Nimuendaju quanto à sorte final dos índios e ao resultado de seus esforços em favor deles. [...] e por isso mesmo sua memorável conclusão sobre a melancolia e o pessimismo histórico Apapocúva – que outros autores estenderam aos demais Guarani –, enquanto sintoma de que este povo perdera a vontade de viver, deve ser avaliada com os olhos de hoje. Contra todos os vaticínios sobre o fim iminente de sua cultura, os Guarani, continuam como são: não apesar, mas talvez por causa de tudo".

[...] não somente os grilleiros pretendiam apossar-se de terras da povoação do Araribá. Também os vizinhos dessa povoação, allegando imaginarios directos, perturbava a posse pacifica dessas terras por parte do Serviço de Proteção aos Índios. (CAVALCANTI *apud* CARVALHO, 1979, p. 73)

A solução então encontrada foi o incremento da população indígena. No Araribá, concentrando grupos guarani que se encontravam no litoral do estado, como segue no relatório:

Foram recolhidos ao Araribá, os índios Guarany que se achavam no littoral em numero de 110 individuos. Essa remoção teve a dupla vantagem de por esses índios mais à mão em uma situação onde há recursos de dar sangue novo à população do Araribá melhorando assim as futuras gerações. A população ficou elevada a 230 indios. (*ibid.*, p. 73)

Nas reservas kaingang de Icatu e Vanuíre, por proposta de Cândido Rondon (CARVALHO, 1979, p. 72), transferindo para lá os primeiros Terena³⁵:

A inspetoria mandou vir de Matto Grosso alguns indios Terenos, excellentes vaqueiros e os alojou em Icatu e Vanuire para servirem de mestres aos Caingangs, medida essa que será ampliada si a experiência der, como é de esperar bom resultado. Os Terenos são também bons artificies dos officios comuns, o que certamente será de muito proveito, para os seus irmãos Caingangs, cujo atraso ainda é grande. (*ibid.*, p. 73 – grifos meus)

Carvalho ainda destaca que, embora as remoções de índios fossem corriqueiras, a transferência dos Terena para São Paulo fora

35 Os Terena, povo da língua Aruak, originários da região do Chaco, tinham um histórico com Rondon, a partir da sua incorporação como mão de obra nas frentes de construções das linhas telegráficas e o recebimento de pequenas reservas na região sul mato-grossense, onde passaram a reagrupar famílias após uma série de esbulhos promovida após a Guerra do Paraguai (AZANHA, 2005).

atribuído, pelo SPI, pela utilização de sua força de trabalho, incremento populacional e pelo papel inovador que podiam representar, dada a singularidade do seu “desenvolvimento cultural”.

Fato que nos parece fundamental é o consenso existente em relação a supostas virtudes dos Aruaque. Ainda que se possa duvidar desses estereótipos, o fato é que, ao longo da história, e não só no Brasil, esses índios tiveram tratamento diferencial e, sempre que possível, foram engajados na tarefa de “amansar”, “civilizar” ou mesmo “reduzir à vida civil” outros índios mais “primitivos”. (*ibid.*, 1979, 76)

Contudo, nesta relação entre Terena e o Estado, Carvalho perde de vista o caráter de “expansão das culturas aruaques” que, desde a análise de Max Schmidt (1917) e observações de outros autores como Kalervo Oberg e Roberto Cardoso de Oliveira, foi considerada como meio dos Terena ampliarem suas próprias esferas de poder sobre influências estranhas, sejam elas indígenas ou não (FRANCO, 2011).

A transferência dos Terena foi ampliada para o Araribá em 1932, quando chegou a primeira leva de 21 indivíduos, homens e mulheres para trabalhar na colheita de café daquele ano. Transferência que, inicialmente facilitada pela ferrovia Noroeste, logo estabeleceu um fluxo migratório entre as aldeias do sul mato-grossense e o interior paulista, o que tornou a população terena numericamente superior desde meados do século passado no Araribá. Carvalho (1979, p. 77) observou que em 1973, momento da sua pesquisa, a população era composta por 35 Guarani e 240 Terena e asseverou:

O Araribá é, portanto, praticamente Terena, formando os Guarani minoria mais ou menos isolada. Suas relações com os Terena são amigáveis, ainda que reservadas, principalmente por entenderem que a terra do Posto lhes pertence. (*ibid.*, p. 77)

Sob a lógica do órgão indigenista, a condução dos Terena se inscrevera em dois processos: a garantia dos territórios ameaçados de usurpação por não-índios e a *educação* dos Kaingang e Guarani

atrasados. Mas um outro aspecto que favoreceu a transferência é a “vocação” à agricultura atribuída aos terena (AZANHA, 2005). Ladeira (2006, p. 2-14) considerou que uma mesma motivação, alegada em diferentes períodos pelos Terena, para sair das aldeias localizadas ao sul de Mato Grosso e mudar-se para Araribá foi o trabalho agrícola.

Contudo, logo após a chegada dos primeiros Terena, os empreendimentos agrícolas do SPI foram definhando. Com base nos registros de Carvalho (1979), Diniz (1978) e Rangel (1984), através de ofícios e entrevistas, os empreendimentos do órgão indigenista em São Paulo contavam com recursos disponibilizados pela administração de Brasília, o que permitiu grandes investimentos em maquinários, contratação de técnicos e instalação de benfeitorias, em sintonia com os ciclos econômicos desenvolvidos na região: extração de madeira, plantações de café e algodão, pecuária, e sempre utilizando mão de obra dos próprios índios ou de terceiros, através de arrendamentos. As consequências da exploração do solo por décadas são sentidas até os dias de hoje pelos índios.

Em 1977, existiam no Vanuíre e no Araribá apenas os restos de seus tratores – um amontoado de ferro velho que estava para ser vendido como sucata. [...] Da madeira, nem se fala, restaram algumas pontas de mata-de-capoeira nos três Postos. [...] O mais importante é que todos os empreendimentos feitos em áreas indígenas, além de terem um aspecto primordialmente economicista, nunca foram feitos para os índios. Muito ao contrário, usou-se mão-de-obra indígena como em qualquer outro empreendimento empresarial; depredou-se o patrimônio, as terras foram desgastadas. (RANGEL, 1984, p. 104)

A partir da segunda metade do século XX os investimentos federais foram interrompidos, o que deu margem para toda a *criatividade* dos chefes dos Postos Indígenas formularem inúmeros projetos fracassados. O Chefe do PI de Icatu, em entrevista para Rangel (1984), forneceu o seguinte relato:

Andei sabendo por ai que vassoura dava dinheiro: que meio alqueire de vassoura correspondia a dois

de milho, e resolvi plantar. Depois que colhemos, eu chamei as velhas para tirar semente, de preferência as índias idosas e ao mesmo tempo as mocinhas que estão em casa sem fazer nada. [...] Tava indo tudo muito bem; mas o problema é que ninguém tava vendo o dinheiro. Também não poderia fazer dez vassouras hoje e vender as dez. A gente queria fazer duas mil e depois entregar as duas mil, e todo dinheiro seria para todos os índios e índias que trabalharam. Isso foi começado no ano passado e até agora não foi vendida nenhuma vassoura. (*ibid.*, p. 100, 101)

No Araribá, durante a década de 1970 quem respondia pelo Posto Indígena era Álvaro Villas Bôas³⁶, que relatou à autora:

[...] plantei uma roça de abacaxi no PI e gastei algum dinheiro com adubo e pagamentos de diária para alguns índios. [...] mas o abacaxi não foi de boa qualidade e não consegui vender na cidade porque o preço estava muito baixo e toda a plantação não madureceu na mesma época. A solução que encontrei foi distribuir o abacaxi a todos os índios que quiseram vir buscar e para o consumo interno do PI. (RANGEL, 1984, p. 101)

Conforme os projetos fracassavam um após o outro e os recursos naturais das reservas foram se exaurindo, os mandatários dos Postos incrementaram a política de arrendamentos da área indígena. Ladeira (2006, p. 4-49) observa que os arrendamentos no Araribá expandiram-se “por quase toda a área [...], as terras, já bastante cansadas, passaram a ser arrendadas, em grande escala e de forma contínua, para pastagem por fazendeiros da região até 2005”³⁷. Atualmente, Tereguá encontra-se em área que foi por muito tempo utilizada em arrendamentos de para custear despesas na administração daquela TI.

36 Irmão caçula dos famosos sertanistas (Orlando, Cláudio e Leonardo Villas-Bôas) que, após passagem pelo Araribá, assumiu a presidência da Funai por curto período.

37 Ou seja, mesmo após a proibição de arrendamento, como dispõe o Estatuto do Índio (Lei 6.001 de 19.12.1973), no seu artigo 18: “As terras indígenas não poderão ser objeto de arrendamento ou qualquer ato ou negócio jurídico que restrinja o pleno exercício da posse direta pela Comunidade Indígena ou pelos silvícolas” (BRASIL, 1973).

A renda indígena do Araribá é pequena, atingindo cerca de 6 mil por ano. Provém do arrendamento de área de 121 alqueires, separada do resto das terras do Posto pelos trilhos da Companhia Paulista de Estradas de Ferro. (VILLAS BÔAS *apud* CARVALHO, 1979, p. 86 – grifos meus)

A renda dos arrendamentos era destinada para a administração dos Postos e dado que a atividade pecuária pouco empregava, os índios foram obrigados a trabalhar fora da reserva. Rangel (1984), descreve a situação na ocasião da sua pesquisa:

A produção agrícola nas três reservas é pequena e insuficiente para o sustento de uma família durante o ano. A renda conseguida com a comercialização dos produtos da lavoura não cobre sequer as necessidades alimentares da família. Não tendo outra possibilidade de sobrevivência [...] as famílias buscam o único meio disponível de acesso ao dinheiro: o trabalho assalariado nas fazendas vizinhas. [...] Uma boa parte se assalaria durante o ano todo, todas as vezes que aparece serviço. Outra parte se locomove para as fazendas apenas na colheita. Nesta época saem quase todos: crianças, mulheres e homens. Durante a pesquisa tivemos oportunidade de presenciar, no Vanuíre, um período de colheita de amendoim nas redondezas. A reserva fica praticamente abandonada desde a madrugada até o início da noite. Nessas ocasiões, a reserva serve apenas de dormitório para a maioria das famílias (*ibid.*, p. 76, 77)

Mesmo quando os índios passam a trabalhar nas fazendas se verifica a gestão empresarial e o controle exercido através dos agentes indigenistas, conforme relato de Villas Bôas para Rangel (1984):

Aqui no Araribá, os índios já estão acostumados a trabalhar nas fazendas, e o relacionamento com os administradores é bastante fácil. Há duas fazendas que mais empregam serviço. O índio não é

obrigado a ir, só vai quem quer. O trator vem todo dia buscar e traz de volta. Vai homem, mulher, às vezes, é paga pela metade, dependendo do serviço que faz. A criança sempre ganha menos. Não tenho interferência nenhuma, só quando o administrador faz alguma queixa, ou quando sei que o fazendeiro paga menos do que se paga normalmente. O trabalho nas fazendas é o único jeito do índio ganhar algum dinheiro, porque só com a roça não dá mesmo para nada. (*Ibid.*, p. 117)

Rangel informa que os valores das diárias eram combinados sob sua supervisão e que os fazendeiros davam preferência à mão de obra indígena, pois consideravam-se desobrigados de qualquer vínculo empregatício caso ocorresse algum problema ou acidente, uma vez que os índios eram tutelados pelo Estado. De modo geral, as formas de reproduções material e social indígenas são confrontadas de forma simplificada ao assalariamento e as descrições, contudo, voltam-se ao polo indigenista.

O Posto Indígena Araribá carece de melhores condições objetivas para cumprir as funções que se propõe. Falta-lhe recursos humanos e materiais. Como entidade empregadora tem raras possibilidades, o mesmo acontecendo como controladora das relações de trabalho. [...] Contudo, mantém uma eficiência relativa no controle das relações intertribais e interétnicas, servindo como uma espécie de anteparo entre as culturas tribais e seu convívio com os regimes vizinhos. (DINIZ, 1978, p. 46)

No mesmo sentido, as relações entre os Terena e os Guarani são observadas da perspectiva de dominação do órgão indigenista. Dos mínimos relatos de sujeitos indígenas é possível entrever algumas representações sobre essas relações, por exemplo, quando Carvalho (1979, p. 101) expõe a fala de “um Terena muito velho – Valentino” que, em meio a um questionário sobre a sucessão de chefes do PI, relata: “Quando cheguei aqui haviam muitos Guarani que eram bravos e andavam nu no mato. Não plantavam nada e vivam dos mantimentos

que o Posto dava”. Por sua vez Diniz (1978) não apresenta relatos mas *traduz* as representações indígenas sobre o convívio entre os grupos:

Há um afastamento espacial e principalmente social entre os componentes de ambas etnias indígenas. Embora a vivência seja mantida sem maiores discórdias, os Terena consideram-se discriminados pelos Guarani por serem chamados de intrusos, devido ao fato de terem chegado por último à Reserva. Estes, por sua vez, ficam magoados pela preferência de que gozariam aqueles, junto à direção do Posto Indígena. Na verdade, há um antagonismo entre os dois grupos tribais, mas que se evidencia apenas pelas explosões emocionais. (*ibid.*, 1978: 94, 95)

E no capítulo destinado ao estudo do parentesco, Diniz (1978, p. 73-76), aparentemente influenciado por *explosões emocionais*, apresenta (ou deduz) alguns episódios de antagonismos.

“[...] soube-se que dois homens casados coabitaram com uma viúva, também Têrena. Esta, ainda em vida do marido, prevaricou com um civilizado de que resultou um dos seus filhos. Uma outra mulher Têrena, casada, fugiu com seu amante, um Guarani, também casado. Ela já havia prevaricado com dois indivíduos Terena e, de um deles, teve uma filha. O marido teria sabido da sua infidelidade, daí ter-se entregue ao alcoolismo, de que teria resultado sua morte (1974). um informante Guarani afirmou que esse homem, ocasionalmente, frequentava o meretrício de Duartina. (*Ibid.*, p. 75)

Sobre os intercasamentos entre índios e não-índios, o autor relata que na época da sua pesquisa haviam “uma mulher civilizada unida com Guarani e três mulheres desta etnia com civilizados” (*Ibid.*, p. 75) mas pouco contribui para uma compreensão sobre as preferências de casamentos, prioriza retratos (no mínimo) generalistas. Informa que “as relações extramaritais de duas mulheres [Guarani] eram comentadas”, mas não sabemos por quem e em que circunstâncias:

A primeira tinha por marido um “nacional” mais idoso e, aparentemente, dominado por ela. A outra era casada com um *Guarani* alcoólatra, vício que teria sido a causa do seu falecimento em 1973. antes de enviuvar ela já havia fugido com um civilizado, mas retornara para a companhia do seu cônjuge. Após a morte deste, fugiu da Reserva com um Têrena que, para isso, deixou a sua mulher, uma mestiça de civilizado com *Guarani* que anteriormente lhe havia sido infiel com um civilizado (sic). (*Ibid.*, p. 76)

Uma outra abordagem é apresentada por Rangel (1984, p. 85) que argumenta sobre o interesse dos homens não-índios que viviam nas cercanias das reservas pelo casamento com mulheres indígenas, em vista do acesso à terra e a possibilidade do trabalho autônomo na agricultura. Nesse sentido, o teor de um ofício do encarregado do Posto Indígena do Araribá, em 1964, também indica os intercassamentos de mulheres indígenas com não-índios.

a) Os casados com índias, cujas famílias fazem parte da comunidade indígena da aldeia, nada pagam. b) os sem ligação com os índios pagam 20% da colheita de suas roças, cujo produto é recolhido às tulhas do Posto, para consumo geral, inclusive auxílio aos índios³⁸. (DINIZ, 1978, p. 44)

O documento caracteriza o controle minucioso que os agentes indigenistas mantiveram sobre relações que pudessem ser convertidas em atividades rentáveis à administração do posto e, de modo específico, indica outra modalidade de arrendamento.

No entanto, permanecemos à sombra sobre um efeito, talvez, não premeditado da política de aldeamento: os intercassamentos entre Terena e *Guarani*. Sabemos apenas que ambos os grupos foram compelidos a habitar a área em torno do Posto Indígena. Carvalho (1979) apresenta quadros de população separados para cada grupo mas informa sobre uma “unidade doméstica de produção terena x guarani”. Diniz (1978)

38 Ofício do Encarregado Japhet Chaves Neves, de 17 de junho de 1964.

também apresenta quadros separados para as populações, apesar de suas interpretações sobre os “adultérios intertribais”. Apenas Rangel (1984, p. 76) oferece alguns números que podem parcialmente situar acerca da composição populacional naquele período, a autora indica que a “distribuição da população por etnia” no Araribá compreendia entre outros “122 Terena; 36 Guarani; 20 TerenaxGuarani; 34 mestiços e 13 civilizados”.

A convivência entre os grupos é desconsiderada quando, então, as conclusões apontam o ponto nevrálgico daquela literatura: que a população indígena no interior paulista encontrava-se condenada à marginalidade ou ao proletariado rural, uma vez que sua participação tangencial na sociedade mais ampla, em vista do índice de integração monetária e da venda da força de trabalho, faria pressupor que as relações de classe iriam subsumir as relações ditas étnicas. Em suma, o que argumentam Carvalho (1979), Diniz (1978) e Rangel (1984) em seus respectivos trabalhos.

Para o conjunto dos Guarani e Terena do Araribá, pode-se afirmar que seus últimos baluartes de resistência cultural estão debilitados. [...] A ambivalência de seus comportamentos, própria da situação de convívio interétnico a que estão submetidos, certamente tomará outras diretrizes na proporção em que a integração se aproxime da sua plenitude. (DINIZ, 1978, p. 102)

Na tutela estatal, a premissa maior da política de aldeamento era que os índios pudessem ser integrados na *sociedade civilizada*, quiçá, como trabalhadores rurais, mas esse dia nunca chegou. E aqueles pesquisadores que voltaram-se à análise do indigenismo, deixaram-se guiar por este princípio, sob o qual invisibilizaram em suas leituras qualquer que fosse a significação indígena sobre aquele contexto

Ou, antes, deixaram de perceber o óbvio: que os Terena e Guarani se encontraram e permaneceram no Araribá com dinâmicas que lhe são particulares. No prosseguimento deste trabalho, como resultado da breve pesquisa de campo realizada com os Terena e Guarani em Tereguá, algumas dessas dinâmicas serão destacadas. O que, desde a perspectiva indígena, poderá mesmo iluminar alguns destes fragmentos do seu passado.

2 DE BORDUNAS E “PROJETOS”: OS ÍNDIOS DE TEREQUÁ HOJE

“É muito melhor hoje. Porque antigamente Guarani era Guarani, Terena era Terena. Hoje a gente tá misturado.”
(Anildo Lulu, outubro de 2011)

Meu primeiro encontro com o Anildo foi em fevereiro de 2011. Após alguns telefonemas, marcou uma entrevista na Funai em Bauru, ainda que durante seu período de férias do órgão.

Conversamos sobre as mobilizações e seu cargo no órgão. “Aqui também sou liderança, porque foi todas as lideranças que me colocaram”, porém sugeriu preferir a “antiga função” de cacique, pois mais próxima dos “parentes, da escola e da comunidade”. “Tinha mais valor quando era cacique, porque conseguia cobrar, correr atrás”.

Ouviu minha proposta de estudo – algo expresso em termos da organização dos Terena e Guarani nas suas relações com o Estado – quando informou que em Tereguá vivem Terena e Guarani, que a aldeia é “misturada” e que “é tudo parente”.

Quando piso em Tereguá, a contenda com a Funai, que fora meu mote para chegar ao campo, estava encerrada e não permitia ir além de uma temporalidade que produzia ansiedades no resgate ou na projeção dos ocorridos.

Adriano Lima é o novo cacique, sentados no pátio da escola com o Richard Caetano, este terena e diretor da escola, o cacique é guarani, conversamos sobre as expectativas que a nova *função* do Anildo proporcionavam. Adriano disse que era primeira vez sem o “chefe branco” nas aldeias, o que exigia maior responsabilidade das lideranças, pois a questão não era se ver livre da Funai e pretendiam buscar maior apoio do órgão para plantar e trabalhar nas roças. “Se dependesse só dele [Anildo] melhoraria, pois a proposta quando ele foi pra lá, foi de mudar tudo”, confirmou Richard. Comentaram também sobre o medo que sentiram quando depararam a tropa de choque em uma manifestação realizada na estrada e sobre a tensão quando tomaram o prédio em

Bauru para serem atendidos em Brasília. “Fomos armados”, disse Adriano, “levamos pedaços de pau”, o que Richard logo especificou que eram “bordunas”.

Nas primeiras idas à aldeia, indagações e curiosidades sobre as relações que estabelecem na organização da aldeia eram ponderadas por fatos bastante concretos, diziam que Terena e Guarani precisam trabalhar juntos e que contam com a colaboração da Funai e de outros órgãos para lidar com o assoreamento do córrego que atravessa a aldeia, com a dificuldade para trabalhar a terra e a consequente saída dos índios como boias-frias, com a educação das novas gerações e a ampliação da escola.

Neste âmbito encontram-se seus “projetos”, como forma de orientar as relações necessárias entre Terena e Guarani e entre Tereguá e o Estado, que podem convergir aos objetivos comuns que reiteram os índios: poder trabalhar e viver bem, junto dos parentes e com os não-índios. Porém, como será abordado através de alguns episódios em torno dos seus “projetos”, mal-entendidos surgem nestes encontros. E, particularmente, através de dois “projetos” articulados em torno da proposta de “promoção da cultura indígena”, será considerado como os discursos indígenas sobre a “cultura” especificam as diferenças e as “misturas” entre índios e não-índios e entre Terena e Guarani.

No primeiro momento deste capítulo, entretanto, será apresentado Tereguá e sua população na organização das atividades cotidianas da aldeia, através das quais a “mistura” indica como as concepções sobre a territorialidade, pertencimento e alianças entre Terena e Guarani, foram constituídas ao longo da sua história.

2.1 COMPOSIÇÃO SOCIOESPACIAL DO ARARIBÁ E A QUESTÃO DO PERTENCIMENTO TERENA OU GUARANI

Décadas de intervenções foram preponderantes na paisagem da Terra Indígena Araribá. Da Mata Atlântica, restou um mínimo resíduo de floresta secundária. Seu fértil solo, o “arenito de Bauru”, tornou-se pouco produtivo devido a utilização de técnicas agrárias associadas aos ciclos produtivos empreendidos na região. Localizada sobre uma rica bacia hidrográfica, hoje encontra-se atravessada em sua extensão longitudinal pelo assoreado córrego Araribá, devido o arrendamento para pastagem de gado que compactou o solo e provocou voçorocas de grandes dimensões, no curso médio do córrego. Ao norte, o Araribá é margeado pelo rio Batalha com condições impróprias para banho e pesca devido o uso de agrotóxicos nas fazendas de laranja circunvizinhas.

Após as privatizações da rede ferroviária federal na década de 1990, os antigos trilhos da Noroeste servem exclusivamente para o transporte de cargas, especialmente minérios. Cruzando imensidões de fazendas ou vales menos perceptíveis já não desperta admiração sobre a população paulista, mas no Araribá, ainda hoje, estão presentes resquícios do apogeu do transporte ferroviário que projetou Bauru sob o epíteto de “cidade sem limites”³⁹: são 74 vagões abandonados e apodrecidos em ramal desativado que corta o perímetro da área indígena de leste a oeste e separa Tereguá das demais aldeias naquela Terra Indígena.

Além das transformações no ambiente, o Estado interferiu definitivamente na composição humana do Araribá por meio do aldeamento involuntário de Terena e Guarani em um mesmo núcleo habitacional, em torno do Posto Indígena. Situação que foi mantida até o início da década de 1980, quando os Guarani promoveram o primeiro desmembramento e, de forma autônoma, migraram e estabeleceram-se ao sul da área demarcada, próximo do último resíduo de mata, fundando a aldeia Nimuendaju. No aldeamento original permaneceram os Terena

39 No início do século XX, Bauru se tornou um dos entrocamentos ferroviários mais importantes do estado, onde se conectavam as linhas da Noroeste, da Sorocabana e da Companhia Paulista de Estradas de Ferro, as duas últimas, empreendimentos privados dos produtores e comerciantes de algodão e café respectivamente, que cobriu todo o interior paulista a fim de escoar suas produções até a capital e de lá até o porto de Santos a conexão era realizada pela São Paulo Railway, monopólio inglês.

que fundaram então a aldeia Kopenoti. Anos mais tarde, em 1988, a Funai também dividiu o Posto Indígena para atender ambos os grupos, em momento que algumas lideranças indígenas começam assumir a chefia dos mesmos.

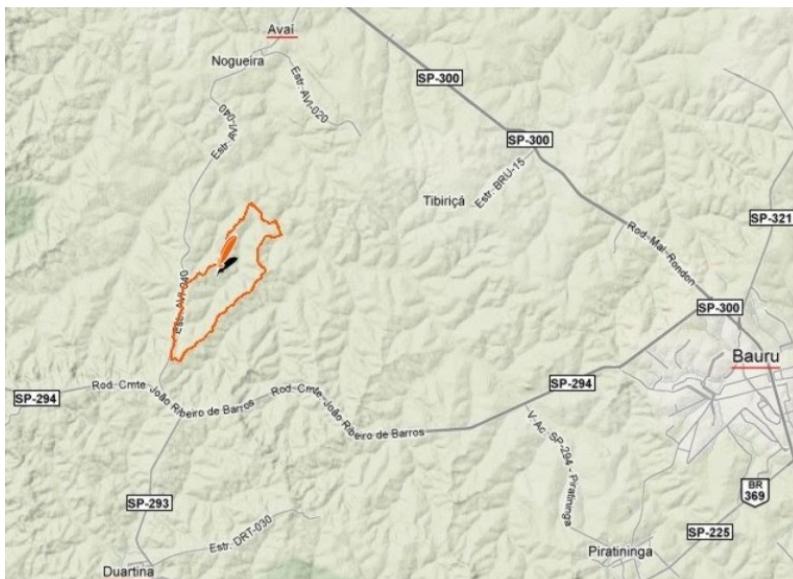
Novas divisões ocorreram em 2002, desta vez no interior de cada grupo. Famílias terena saíram de Kopenoti e formaram a aldeia Ekeruá. Entre os Guarani, Ladeira (2006, p. 3-13) argumenta que divergências “motivadas por questões territoriais e relativas à orientação espiritual-religiosa, resultou a formação da aldeia Tereguá” e que na aldeia Nimuendaju permaneceram apenas os índios em torno da família de Adelaide Rocha, “guardiã da memória da formação da Terra Indígena e das famílias [guarani] antigas, Silva e Marcolino” (*Ibid.*, p. 3-11)⁴⁰.

A configuração de quatro aldeias corresponde à disposição espacial atual do Araribá, porém um último acontecimento deve ser destacado. Anos mais tarde, novo conflito em Nimuendaju provocou a saída de outro grupo que passou a viver em área bastante próxima da aldeia. Famílias guarani vindas da aldeia Laranjinha, do norte do Paraná, se juntaram e, assim, surgiu a aldeia Pyahú no Araribá. As tensões com o grupo local da aldeia Nimuendaju aumentaram e, em julho de 2005, a recente aldeia mudou de endereço. A população de Pyahú, junto com a matriarca de Tereguá, Maria Rocha, irmã mais nova de Adelaide e mãe do Anildo, promoveram o êxodo de aproximadamente oitenta Guarani de todo o Araribá e emigraram para a bacia do rio Verde, atual município de Barão de Antonina, um dos territórios memoriais da ocupação guarani no estado de São Paulo⁴¹, como observado no primeiro capítulo.

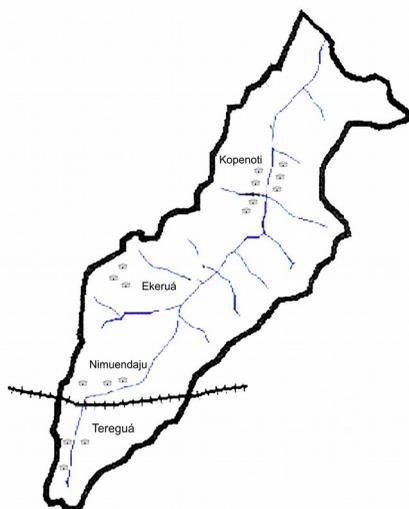
No Araribá atual, os Terena e Guarani distribuem-se, portanto, por quatro aldeias: Kopenoty e Ekeruá são terena, Nimuendaju é guarani e Tereguá, como dizem seus moradores, é “misturada” (Mapa 4).

40 O esposo de Adelaide, Leocadio Marcolino Honório, falecido em 2004, é descendente de Honório Araguayraá, pai de Joguyroquý, este “pai adotivo” de Nimuendaju.

41 Atualmente constituem três aldeias Guarani na região: Pyahú e Karuguá em Barão de Antonina e Tekoa Porã no município vizinho de Itaporanga, onde reivindicam o reconhecimento e a demarcação dos seus antigos territórios.



Mapa 3: Localização da TI Araribá. Destaque para municípios de Avaí, Duartina e Bauru. (Adaptado de mapa do Instituto Socioambiental)



Mapa 4: Disposição das aldeias no Araribá.

Em Tereguá relatam que a aldeia foi fundada por um grupo de 17 famílias guarani que partiram da aldeia de Nimuendaju e logo se juntaram famílias terena que partiram de Ekeruá, formada meses antes. Viveram de modo improvisado durante quatro anos, contando apenas com assistência exígua da Funai e especialmente de parentes, até que os governos estadual e municipal realizaram as principais obras de infraestrutura existentes na aldeia: casas de alvenaria, escola, redes elétrica e de esgoto, o que permitiu a vinda de outras famílias guarani e terena do próprio Araribá. Neste intervalo de tempo, alguns Guarani partiram com Pyahú, incluindo Maria Rocha e seu filho Valdir, então primeiro cacique de Tereguá. Anildo, filho mais novo, permaneceu em Tereguá e assumiu a posição do irmão.

A aldeia foi estabelecida ao sul da linha férrea, sobre uma das principais áreas exploradas como arrendamento pelo órgão indigenista, e se expandiu entre dois sítios terena, fixados na região nos idos da década de 1940. O de Ciriaco Lulu, é contíguo ao núcleo principal da aldeia, à margem esquerda do córrego. Ciriaco residia com Marina, uma de suas quatro filhas, e sua esposa Helena que, semanas após iniciar a pesquisa, foi internada em Bauru e faleceu em um dos intervalos de minhas idas a campo. Já em virtude do adoecimento da esposa, Ciriaco, então com 95 anos de idade, foi morar com parentes em Kopenoti e não os reencontrei. O outro sítio foi de Cornélio Sebastião, estabelecido à margem direita do córrego e afastado aproximadamente dois quilômetros do núcleo da aldeia. Cornélio faleceu em 2003 e desde então o sítio passou ao filho mais velho, Elpídeo Sebastião que, durante a realização da pesquisa, algumas pessoas diziam estar em Kopenoti, outras no Mato Grosso.

O estabelecimento das famílias de Ciriaco e Cornélio pode ser considerado em relação à representatividade e ao privilégio de *agentes civilizadores* que os Terena dispunham em relação aos Guarani, mediante o órgão indigenistas. Em entrevista para Ladeira (2006, p. 2-16), Ciriaco comentou: “Eu não saí de lá... quando eu cheguei quiseram me colocar lá na colônia [o aldeamento em torno do PI], mas lá não pode criar nada”.

Contudo, os sítios – este é o termo que os Terena e Guarani empregam – também atualizam as conjunções entre os grupos. As primeiras famílias terena que mudaram para Tereguá fixaram-se em torno dos sítios que são concebidos como parte do território da aldeia,

apesar de mantidos reservados, com áreas de roça, quintais e moradias cercadas. E operam inclusive, por meio de representações, a função de diferenciar territorialidades terena e guarani no interior de Tereguá: em relação aos “sítios terena”, os índios apontam as “casas dos Guarani”, construídas próximas da escola. Tratam-se de casas de alvenaria construídas por um programa de habitação municipal que, de fato, contemplou apenas famílias guarani na primeira fase de entrega. Hoje algumas famílias terena também residem no núcleo que foi ampliado com uma segunda fileira de casas e contíguo a escola.

Logo percebi que, apesar da reivindicação de aldeia “misturada” e dos intercasamentos anteriores, as pessoas identificam-se e identificam seus pares como Terena ou Guarani e que o padrão de constituição das famílias segue a identidade dos cônjuges quanto aos critérios de pertencimento a um ou outro grupo, ainda que a maioria dos adultos sejam descendentes de famílias mistas, de primeira ou segunda geração.

Como apontado na apresentação, a “mistura” dos índios de Tereguá remete à miscigenação mas não ao suposto estigma que, sob um olhar externo, pode ser relacionado à “impureza” de famílias mistas. Aliás, sua significação nada tem a ver com a negação ou superação de algum estigma. O fato de dizerem que são todos “parente”, mediante a miscigenação anterior, e divisarem seus pertencimentos como Terena ou Guarani, ao mesmo tempo que reivindicam a “mistura”, aponta para uma noção de *complementaridade* que apenas poderemos considerar a partir de observações sobre suas relações cotidianas e das suas iniciativas de “promoção da cultura”. Por ora, uma reflexão sobre seus critérios pertencimento.

Durante o período que estive em campo, a população de Tereguá contava com aproximadamente 90 pessoas que se apresentaram através de 14 famílias guarani, seis terena e duas famílias mistas. Uma destas famílias é constituída por Elaine e seu filho, ela não-índia casou com um Guarani e foi morar na aldeia, porém a união foi desfeita e a comunidade aceitou sua permanência na aldeia por causa do filho que tivera com seu antigo companheiro. Breve explanação sobre a segunda família mista ilustrará como os próprios índios abordam o pertencimento. Trata-se da família de Anildo Lulu e Edeltrudes Sebastião. Ele, filho de Maria Rocha (guarani) e Antônio Lulu (terena), este em em nova união com uma Terena, reside em Kopenoti. Edeltrudes é filha do falecido Cornélio Sebastião e irmã de Elpídeo, descende de

uma grande família terena no Araribá.

Anildo foi bastante explícito quanto ao seu pertencimento: “Sou do bloco dos Guarani que moravam no Batalha. [...] Com meu pai não aprendi muita coisa porque fui criado pela avó guarani”. Cunhã Nibojaraidjú, Maria Laura da Silva, ou mais lembrada como Dona Mariquinha é a vó materna do Anildo, ela foi casada com Sebastião Penedo da Rocha, um não-índio empregado do Posto Indígena. Desta união, a filha mais velha é Adelaide, matriarca da aldeia Nimuendaju, e, entre outros, a mais nova é Maria Rocha, hoje em terras que foram do Barão de Antonina, mãe de dois caciques na região e Anildo, que foi cacique em Tereguá até assumir na Funai.

Anildo e Edeltrudes residem próximos ao sítio de Cornélio e são vizinho dos parentes terena da esposa. O casal têm dois filhos, Aline e Anderson Lulu, ambos terena, pois assim são reconhecidas por mãe e pai, apesar de ambos descenderem do casamento anterior do Anildo com uma Guarani.

As observações acerca da família do Anildo sugerem que os critérios de pertencimento estão relacionados as experiências individuais, de convivência e de formação familiar materna ou paterna, quando descendentes de famílias mistas. Quando hospedado na casa do cacique Adriano, sua esposa Ivone Eloy de Lima, filha de mãe guarani e pai terena, contou que durante muito tempo morou fora das aldeias e que tinha vergonha de se identificar como “índia”, o que mudou somente quando conheceu Adriano. Hoje se afirma como guarani e, inclusive, é a professora da língua do seu povo na escola da aldeia.

A conversa relatada com o Anildo ocorreu no fim do período de campo. Não precipitei-me para obter uma definição sobre o pertencimento das pessoas, elas que identificavam-se no decorrer de conversas, quando falavam sobre suas experiências de vida e remetiam aos parentes. E somente apreendi que a questão poderia ser problemática, de forma contingente, quando tive acesso ao laudo pericial de Stucchi e Amorim⁴², no qual o argumento é baseado na

42 Conforme citado (vide nota 15): Laudo Pericial produzido pelas antropólogas do MPF com o objetivo de responder quesitos sobre a imputabilidade de Anildo Lulu e Paulo Roberto Sebastião, formulados no âmbito de uma Ação Penal. Entre os quesitos formulados por Procuradores da República, destaca-se as indagações genéricas e generalizantes de praxe: “Se a ação deles [Anildo e Paulo] condizia com os valores e os costumes da tribo”; “Se [Anildo e Paulo] tinham compreensão do idioma oficial, usos e costumes da sociedade predominante”; “Se era razoável exigir-lhes um comportamento diferente, ante seus condicionamentos culturais”. (STUCCHI; AMORIM, 2011, p. 19 *et. seq.*)

constituição do *ethos* terena, povo ao qual afirmam pertencer Anildo e Paulo Roberto Sebastião. Questão problemática, e emblemática, dos encontros entre povos indígenas e Estados, que ora generaliza, ora demanda uma identidade específica.

As pessoas em Tereguá, além da identificação individual e da constituição das atuais famílias, também mantêm relações, trocas, fluxos enfim com parentes fora da Terra Indígena, que seguem a identificação com as parentelas terena ou guarani. Dos Terena ouvi que guardavam dinheiro para visitar os parentes no Mato Grosso, porém o fluxo mais intenso era realizado entre a aldeia e as cidades da região, especialmente Bauru, onde muitas famílias terena foram residir em busca de melhores condições de vida, trabalho, oportunidades para os filhos e, conforme me informaram, algumas estão estabelecidas há décadas com filhos e netos que nasceram fora do Araribá. “Eles vem aqui passar as férias”, relatou uma senhora sobre seus netos. Entre os Guarani, encontrava a população bastante modificada a cada retorno meu, pois viajam constantemente para as novas aldeias formadas na bacia do rio Verde e Laranjinha, ou seus parentes vinham para Tereguá. De modo geral, a maior circulação de pessoas dos dois grupos era de jovens solteiros, especialmente do sexo masculino. O que, por um lado, os índios comentavam, de forma sarcástica, que determinado jovem buscava uma namorada, por outro, revelava que os intercassamentos entre Terena e Guarani não acontecem mais nas novas gerações.

As pessoas de Tereguá referem os intercassamentos e a ideia de ser tudo “parente” ao “tempo que o chefe branco mandava”. E visto que a maioria dos adultos é descendente de famílias mistas, sugerem que este “tempo” findou recentemente, quando conquistaram relativa autonomia sobre os arbítrios dos agentes indigenistas e iniciaram o processo de formação de aldeias no Araribá.

Ninguém diz que é “misturado” e tampouco que seus predecessores foram; a “mistura” é uma característica coletiva e quando a reivindicam perante um outro, no presente, isto diz respeito especialmente ao fato que a aldeia, onde vivem hoje, que é “misturada” por Terena e Guarani. Pois, ao passo que se referem à convivência entre os grupos em Tereguá, dizem que são “vizinho”. “Bons vizinhos”, porque “no passado misturou tudo [...]”. Foi índio com branco, Guarani com Terena, com Kaingang”, contou Adriano, que confirmou, “isso aconteceu quando o chefe branco mandava”.

No segundo momento deste capítulo estará em foco esta reivindicação coletiva da “mistura”. Por ora, será considerado alguns termos da “boa vizinhança” entre Terena e Guarani a partir das atividades cotidianas da aldeia.

2.2 ASPECTOS DO COTIDIANO

Durante a pesquisa, apesar da ênfase das lideranças sobre a necessidade de trabalhar a terra, observei que *o tempo não estava bom pra roçar*. Os sítios terena e as áreas indicadas para as roças coletivas de mandioca, atrás das “casas dos Guarani”, não foram preparadas e esta parece ser a realidade da aldeia nos últimos anos ou desde sua fundação. Ladeira (2006, p 5-36) apresentou dados referentes a produção e venda de produtos agrícolas nas quatro aldeias do Araribá no ano de 2005: Kopenoti com 14 toneladas de mandioca, Ekeruá com 28 toneladas de mandioca e 8 de batata-doce, Nimuendaju com 10 toneladas de mandioca e Tereguá sem produção.

Embora não tenha presenciado as práticas agrícolas, era patente como os Terena e Guarani marcavam diferenças através desta atividade valorizada por ambos os grupos. Em oportunidades em que mantive conversas somente com indivíduos terena, ouvi eles reclamarem que os Guarani não gostam de trabalhar nas roças e muito menos trabalhar juntos. Por sua vez, estes diziam que os Terena só sabem plantar mandioca e batata-doce, que não fazem o pousio e que só querem saber do trator. Se os Terena não reconhecem como atividade agrícola as pequenas hortas familiares dos Guarani e estes não a reconhecem num roçado destinado à monocultura, contudo, ambos os grupos concordam que a maior dificuldade para viver da atividade agrícola, isto é, com a produção de excedentes, se deve ao modelo que foram obrigados adotar, com uso de trator e implementos, devido à degradação do solo.

A falta de incentivo governamental e a condição econômica das famílias são reconhecidos como os principais empecilhos ao acesso de insumos e equipamentos necessários à agricultura que hoje concebem como praticável. Como comentou Heitor Sebastião, professor terena em Tereguá, “precisa de veneno em tudo, até batata dá bicho por dentro”. O cacique Adriano mencionou que algumas famílias guarani firmaram acordo com agricultores do município de Duartina para obter insumos

mas que não foi vantajoso, pois o preço combinado foi um terço da produção de mandioca e tiveram que pagar o combustível e o tratorista para preparar o terreno. “Tem que pagar muita gente mas a terra é do índio”. Heitor comentou que “não há projeto coletivo” pois “a terra é ruim mas quando uma família consegue tocar, pode reclamar” e disse ter trabalhado com seus primos na produção de abóbora durante dois anos, porém a última safra tinha sido muito desvalorizada e foi comprada abaixo do custo por um fazendeiro que empregaria de ração para seus porcos. “Não ganhei nada!”

Ambos relatos, de Adriano e Heitor, indicam que o trabalho coletivo na agricultura, quando existente, é realizado através de alianças em torno das relações familiares Guarani ou Terena. E conforme Ladeira (2006) observou, esta parece ser a tendência em todo o Araribá:

De uma maneira geral, nas quatro aldeias, as capinas e outros tratos culturais ainda são realizados, basicamente, com a mão-de-obra familiar. Entretanto, também é comum observar casos nas aldeias em que as roças são de uma dimensão maior do que a própria força familiar seria capaz de tocar sozinha. Nesses casos, o chefe familiar (ou dono da roça) ou contrata, com pagamento em dinheiro, outros parentes e afins, para suprir a falta de mão-de-obra, ou se une a outra família para meação da roça. (*Ibid.*, p. 5-15)

Novas diferenças manifestas pelos grupos foram observadas em outras formas de reprodução material, nas quais as famílias nucleares também configuram as redes de cooperação, como na produção de artesanato.

Maria de Lima, mãe do Adriano, disse que recebe um “dinheirinho” de aposentadoria e por isso faz artesanato para completar a renda pois, caso contrário, “não tenho nem para fazer as compras e aí já viu”. Ela produz uma variedade de colares e, por ocasião de apresentação que os Guarani fariam num hotel da região onde levariam produtos para vender, alguns parentes reuniram-se na sua casa, inclusive sua nora, Ivone – “Elas estão aprendendo e ajudando agora, mas eu que toco sozinha. É meu passatempo também”. Sobre este aspecto da produção de artesanato em torno da família nuclear, Pissolato (2006)

observou que entre os Guarani Mbya, no litoral do estado do Rio de Janeiro:

[...] na maioria dos casos, a atividade tem representado, ao que parece, uma estratégia de subsistência interessante principalmente para famílias nucleares que se comportam como unidades de produção, conforme uma orientação econômica que visa a autonomia em relação a um grupo mais amplo de parentesco e ao controle sobre o próprio trabalho [...]. A “discrição” que o artesanato permite, na produção e comercialização resulta, então, em certa independência em relação àquele “centro”, do qual, contudo, não se pode ou se quer desvincular completamente. (*Ibid.*, p. 51)

Enquanto acompanhei a atividade, as mulheres comentaram que os Terena aprenderam fazer artesanato com os Guarani. De fato, os artesanatos que ambos me mostraram e ofereceram para comprar muito se assemelhava, colares e pulseiras feitos com sementes coletadas na área indígena, brincos com penas de pavão compradas em Bauru e outros. Não vi cestaria, domínio tradicional de ambos os grupos, tampouco os *bichinhos guarani* entalhados em madeira, comuns em outras regiões, ou a cerâmica terena, por ausência de madeira caxeta e de argila apropriada no Araribá. Inclusive, os Terena lamentam não poderem se dedicar ao ofício que consideram distintivo da sua cultura, em entrevista para Ladeira (2006, p. E-35), Edenilson Sebastião (o Chicão Terena), antigo chefe do Posto Indígena em Kopenoti, manifestou seu aborrecimento:

[...] estamos buscando um tanto de barro numa cidade próxima. Porque aqui na área não tem nem no entorno. É lamentável que uma tribo de Terena que trabalha só com argila não ter a matéria prima e ter que comprar fora para fazer o artesanato. (*ibid.*, p. E-35)

Em Tereguá, Edeltrudes citou uma iniciativa de oficina de cerâmica frustrada, pois o barro era ruim para trabalhar e também porque uma das poucas mulheres terena que ainda domina a técnica,

residente em Ekeruá, se indis pôs de última hora ao saber que os Guarani pretendiam participar da oficina. Soube por outra pessoa que, todavia, os Guarani se divertiram modelando dinossauros⁴³.

Na extensão das representações sobre o território, às vezes materializadas por cercas de arame, e das atividades cotidianas, concentradas nas parentelas, as impressões que os Terena e Guarani ofereceram eram de relações cordiais, contudo distanciadas e voltadas às sociabilidades entre terena ou guarani mas não entre os grupos, o que foi renovado em diversas ocasiões durante a pesquisa. A recorrência concomitante deste comportamento exclusivo, ainda que expresso em termos de “boa vizinhança”, e a concepção inclusiva de ser tudo “parente”, ambos reivindicados através da “mistura” – presente da aldeia Tereguá e pretérita dos intercassamentos – me deixou muitas vezes perplexo. Foi por meio duma atividade lúdica que comecei entender como a “mistura” podia significar muitas coisas e mesmo estabelecer regras para a convivência entre os grupos.

Num dos poucos domingos que estive na aldeia, aconteceu uma partida de futebol, quando enfrentaram-se, sem maiores surpresas, os times *Terena* e *Tupi*. Antes de iniciar, Adriano convocara-me do meio do campo para ser o “juiz do jogo”, pois, segundo ele, era o único imparcial entre os que foram acompanhar a exibição. Opinião que não foi considerada pelos demais jogadores e que recusei a fim de aproveitar a oportunidade para conversar com algumas pessoas que pouco via na aldeia, pois trabalhavam e mesmo residiam fora de Tereguá durante a semana.

Guerino Marcolino é um dos que passa a semana fora, trabalhando em uma das fazendas de laranja. Mudou da aldeia Nimuendaju para Tereguá quando entregaram as casas de alvenaria e mora apenas com sua mãe, uma das poucas idosas na aldeia. Informou que antigamente os Guarani trabalhavam nas roças dos Terena e estes nas roças guarani mas “dava muita briga”, segundo seus pais, e que não recordava ter visto atividade conjunta semelhante. “Hoje ninguém quer trabalhar na terra porque não sabe se vai receber” e considerou que “na

43 Em 2013 me deparei com um *Tyrannosaurus Rex* entalhado em caxeta numa escola Kaingang na TI Xapecó, soube que um estudante kaingang produziu durante oficina oferecida pelos Guarani daquela Terra Indígena. Barcellos Neto (XXX) também observou que “algumas painelas inspiradas em dinossauros vistos em filmes exibidos na televisão fizeram sucesso entre os Wauja tanto como brinquedo infantil quanto como recipiente para servir alimentos”. A incorporação dos dinossauros nas cosmologias ameríndias merece maior atenção e reflexão.

laranja é melhor”, pois, às vezes, o pagamento da semana era antecipado na quinta-feira⁴⁴.

Durante a conversa, Guerino recapitulou minhas impressões. Quando pergunto porque é “misturado”, responde que “é porque no passado misturou tudo” e, quando interpelo se hoje ainda misturam, diz que “hoje não acontece mais, os moços [guarani] foram para Itaporanga, aqui tá esvaziando”.

O futebol acontecia e pouco tomava nossa atenção, o campo, limpo por trator durante a semana, ficou mais baixo que o entorno e virou um atoleiro após uma chuva, a qualidade do jogo praticado tampouco impressionava. Todavia, constituía mais uma performance marcada pelas diferenças. “É por isso que hoje não mistura nem para jogar bola”, pergunto desprezioso. “[...] misturar pode se faltar [um jogador para completar o time] mas vai pro gol”.

Tinha coerência, a “mistura” é evitada, porém necessária para a convivência de grupos co-residentes distintos e, não menos importante, para suas partidas de futebol. Portanto há *regras* para “misturar”, no futebol “misturam-se” mas assume a preterida posição de goleiro e na organização social de uma aldeia “misturada” harmonizam os espaços de sociabilidade entre os grupos. Talvez por isso que, após o jogo, quando os Terena foram a um churrasco, a comensalidade não foi estendida aos Guarani.

Do ponto de vista dos Terena e Guarani de Tereguá, a “mistura” tem a função de marcar suas diferenças. Overing (2002) observou que os Piaroa reconhecem a existência da sociedade na “mistura”, sempre perigosa, de diferentes entidades e forças, e por isso se aplicam à redução das diferenças a fim de alcançar um estado de segurança. O que, em comparação com grupos das Guianas e do Brasil Central, a autora apreende e estende como um princípio de “existência social” a todos povos ameríndios.

É por essa razão que os ameríndios conferem tanta ênfase à vida social como produto de uma adequação de elementos e forças, que devem, necessariamente, ser diferentes uns dos outros para que a sociedade exista: é apenas por meio de

44 Heitor confirmou o trabalho coletivo, em outra oportunidade: “No tempo do meu finado pai, eles trabalhavam assim juntos, plantavam arroz, feijão, amendoim, vinha o pessoal do Chicão (Terena), os Marcolino (guarani)”.

tal mistura “adequada” que a segurança pode ser conquistada e o perigo, afastado. Finalmente, a segurança na sociedade torna-se nada mais senão a “reciprocidade completa”, que contrasta com a “incompleta”, em que forças mutuamente perigosas encontram-se perigosamente. (*Ibid.*, p. 123)

Ainda quanto aos Piaroa, Overing (2002) observa que eles conferem um perigo intrínseco às relações entre afins que apenas pode ser evitado através de uma proclividade à “reciprocidade apropriada”.

Ao manter a visão de que a sociedade ganha existência apenas por meio da coexistência de forças dessemelhantes, a relação jurídica na sociedade piaroa concentra-se na figura dos afins, e as relações políticas são expressas pelo idioma da afinidade (*Ibid.*, p. 132).

Uma outra análise que considero pertinente para refletir sobre as diferenciações que apontam os Terena e os Guarani, conforme os episódios observados e a partir dos seus discursos, me remete às considerações de Gregory Bateson (2006) sobre os processos de diferenciações promovidos pelo povo iatmul, na Nova Guiné. Processo de diferenciação, analisado segundo a noção de cismogênese, que pode ser expressa em termos gerais como “um processo de diferenciação nas normas de comportamento individual, resultante da interação cumulativa dos indivíduos” (*Ibid.*, p. 219) e em particular, numa situação de contato cultural em que diferenciações nos padrões de comportamento entre dois grupos preexistem à interação⁴⁵, como um processo em que “os indivíduos de cada grupo adotem normas especiais de comportamento em seus contatos com indivíduos do outro grupo” (*Ibid.*, p. 225).

Destaca-se destas considerações o aspecto processual que a diferenciação assume no contexto de Tereguá, no sentido que ela é progressiva, isto é, aponta para mudanças na interação entre os grupos, e que ela é também normativa, as mudanças são ajustadas conforme os contextos estabelecidos entre Terena e Guarani. Segundo Bateson (2006), numa situação como esta:

45 Como é o caso em questão que envolve um grupo Terena (Aruak) e outro Guarani Nhandeva (Tupi).

Uma vez que padrões complementares estejam estabelecidos, acredito que a cismogênese subsequente seja responsável por muitas das antipatias e mal-entendidos que ocorrem entre os grupos em contato. Lado a lado com a divergência etológica, encontramos o desenvolvimento de premissas que conferem permanência e fixidez à separação. Mas não é claro o quanto essas formulações, de “barreiras de cor”, “antipatia racial” e “evitação mútua”, contribuem para a promoção da cismogênese. É possível que algumas dela a impeçam de ir longe demais. Esses são problemas que requerem investigação. (*Ibid.*, p. 226 – grifos meus)

Esta observação é elucidativa sob dois aspectos, primeiro que as inter-relações dos Terena e Guarani iniciaram “no tempo que o chefe branco mandava”, conforme suas próprias concepções e, em segundo lugar, que as diferenças se davam entre “Guarani bravos que não plantavam nada”, segundo os Terena, e “Terena intrusos”, segundo os Guarani⁴⁶. Em comparação com esta reciprocidade pretérita, quando “misturou tudo” e tornaram todos “parentes”, e o tempo atual, que reivindicam uma “aldeia misturada” e professam ser “bons vizinhos”, ainda que afastados, parece ter ocorrido uma progressão e normatividade nas normas de comportamento que, baseadas nas suas próprias concepções de “mistura”, sugerem ter impedido as diferenciações de ir longe demais e mesmo apontam para um “equilíbrio dinâmico” (*Ibid.*, p. 218-230)⁴⁷ alcançado entre Terena e Guarani em Tereguá. Segundo

46 Uma entrevista de Maria Rocha, mãe do Anildo, para Ladeira (2006) ratifica esta visão do Terena intruso, sem esquecer que ela foi casada com um Terena, segue trecho da fala de Maria: “A mãe falou que mudou tudo. No meio desses chefes brancos que entraram aqui é que veio a doença. Minha mãe falava em febre amarela mas eu sei que tem gente que fala que era gripe espanhola. Essa doença acabou com os índios Guarani e Kaingang. Foi aí que foram buscar os Terena para colocar aqui na nossa terra. Foi quando aumentou os Terena” (*Ibid.*, p. E-39 – grifos meus)

47 A ideia de “equilíbrio dinâmico” pode ser pensada como manutenção de um estado de diferenciação inicial, isto é, a manutenção do *status quo* baseado no *ethos* de cada subgrupo – a exemplo dos iatmul apresentado por Bateson, entre o *ethos* dos homens e o das mulheres. Porém, numa situação de contato cultural, pode ser considerada como a disposição inicial de dois grupos, no caso dos Terena e Guarani, em que a cismogênese tende a provocar mudanças nas relações entre os grupos ou subgrupos mas que, dificilmente, poderá solver a diferença inicial.

Bateson (2006):

[...] é pois necessário pensar a cismogênese não como um processo que avança inexoravelmente, mas, antes, como um processo de mudança que, em alguns casos, é ou controlado ou continuamente contrariado por processos inversos. (*Ibid.*, p. 230 – grifos meus)

Vejo a evitação mútua como um dos processos sociais que controlam e conferem o equilíbrio à cismogênese, isto é, à diferenciação em Tereguá. Pois, não se trata de um processo negativo, no sentido que impede ou proíbe a sociabilidade entre os grupos, pelo contrário, pode-se dizer que é um processo normativo das normas de comportamento recíprocas de Terena e Guarani, que incentiva mas estabiliza a diferença, conferindo a alteridade necessária para se relacionarem hoje, em um novo contexto, sem a figura do “chefe branco” que tudo misturava. As condições de serem todos “parentes” e “bons vizinhos” estão relacionadas à “mistura”, isto é aos intercasamentos feitos no passado. Contudo, hoje, os tempos são outros e esta “mistura” pode ser regrada e evitada nas relações que estabelecem os Terena e Guarani.

Apresento um último episódio, a par das considerações de Bateson sobre a cismogênese, em que uma outra dimensão incentiva e estabiliza as diferenciações em Tereguá.

Durante as preparações para a comemoração do *Dia do Índio* de 2011, foi necessário confeccionar novas saias para a dança *putu-putu* que as mulheres terena costumam performar em eventos públicos. Um ateliê foi improvisado no galpão anexo à escola onde mulheres terena e guarani passaram a trabalhar nas saias e oportunizou um dos poucos momentos que presenciei um grande número de indivíduos de ambos grupos interagindo. Apesar das Guarani sentarem uma ao lado da outra, numa mesma fileira de cadeiras, configurando quase um grupo à parte, havia uma balbúrdia pelas conversas entrecruzadas, a circulação de pessoas, algumas crianças tentando desentocar uma coruja do telhado com pedradas, professores e estudantes que atendiam à confecção.

Uma *divisão social do trabalho* foi estabelecida intuitivamente, pois as mulheres guarani eram mais versadas que as terena para trançar a palha, enquanto que a maioria destas se incumbiram do acabamento, ou seja, fixar fitas de papel-celofane, das cores verde e amarelo, nos saiotos

trançados. Puxei conversa com a primeira mulher que levantou da *linha de produção*, uma senhora terena que foi se refrescar à beira do telhado e se divertia com alguma pilhéria acerca da cintura da saia pronta que exibia – “vai caber minha filha, ou elas” referindo-se às Guarani. Já havia observado que a compleição física de homens e mulheres terena era maior que a dos guarani.

Com a conversa iniciada, abordei a dificuldade das Terena para trançar – “o trançado é da cultura delas [Guarani]”, respondeu a senhora e estimei a diferenciação primeira, “mas elas [Guarani] também vão participar da dança?”, no que prosseguiu sorridente – “elas não podem, porque ai é da cultura terena, é nossa história”. Mais tarde, Adriano comentou que os Terena apresentam suas danças em qualquer oportunidade, mesmo quando eram visitados por excursões escolares na aldeia, o que percebi que de algum modo o desagradava mas sua única censura foi que as danças são “muito repetitivas”. Estabelecidas as *regras*, é evitado e mesmo proibido que as mulheres guarani participem da dança e da “cultura terena” – *complete o time* como é permitido no futebol – ainda que inclusas, de modo fundamental, na produção de um *artefato cultural* terena. E, segundo o Adriano, provavelmente as Guarani não teriam interesse de participar em algo, assim, “repetitivo”, apesar da dinâmica do trançado que se estendeu por horas não ter lá muitas variações. Este é também um aspecto da dinâmica que vinhamos descrevendo, pois, como argumenta Bateson (2006, p. 227): “É provável que os padrões de comportamentos adotados pelos dois indivíduos ou grupos pareçam a ambas as partes uma resposta satisfatória a um difícil problema de relacionamento”.

Este episódio tanto corrobora a reflexão sobre a evitação mútua operar como processo social que promove a interação dos grupos, quanto antecipa a dimensão que será observada no prosseguimento deste trabalho, isto é, a concepção dos Terena e Guarani sobre a “cultura” nas inter-relações internas e com seus outros, fora.

Neste sentido, Bateson (2006) também considera a influência de uma cismogênese externa, enquanto fator de equilíbrio sobre a diferenciação entre dois grupos, que então se unem em relação ao elemento exterior.

Esse elemento pode ser um indivíduo simbólico, um povo inimigo ou uma circunstância bastante impessoal que traga miséria ou satisfação para

ambos os grupos da mesma maneira. Exemplos desse processo são bastante comuns [...] e é possível que, nos dias de hoje, a relação complementar entre nativos e europeus tenha assumido, em alguma medida, funções análogas. Mas podemos notar que, onde quer que haja elemento externo, seja uma pessoa, seja uma comunidade, a relação entre esse grupo externo e os dois grupos originais é sempre cismogênica, e essa segunda cismogênese pode ser ainda mais difícil de controlar do que a primeira. (*Ibid.*, p. 233)

A partir desta perspectiva, enunciada por Bateson em 1936 e, conforme será discutido através de dois “projetos” dos índios de Tereguá em torno da “promoção da cultura”, a “mistura” também é acionada nas relações que estabelecem com seus outros, porém com nova atribuição de sentido quanto às diferenciações produzidas nas relações entre Terena e Guarani. No prosseguimento, uma breve explanação sobre seus “projetos”.

2.3 OS “PROJETOS” DE TEREGUÁ

Um lugar que reúne Terena e Guarani é a Escola Estadual Indígena Aldeia Tereguá, com uma única sala de aula, sala da direção, minúscula sala de professores e cozinha. Construída conforme a vontade da “comunidade”, segundo Adriano, está situada à margem da estrada vicinal que conecta os municípios de Avaí e Duartina, uma das fronteiras da Terra Indígena, é a porta de entrada e, de certo modo, o *cartão de visitas* da aldeia.

As aulas obedecem a Lei de Diretrizes e Bases da Educação e compreende apenas o ensino fundamental, atendendo aproximadamente quarenta estudantes residentes na aldeia, distribuídos por duas turmas diferenciadas por ciclos e assim constituídas por crianças e adolescentes de ambos os grupos. No currículo são atendidas especificidades da educação indígena como o ensino das línguas. Nas primeiras idas à Tereguá, Richard apresentou as instalações e no entreabrir da porta da sala de aula percebi que acontecia uma aula de guarani. Quando fui informado pelo diretor que desde o ano anterior os estudantes assistiam

aulas de língua terena e guarani e, surpreendido, pois são todos os estudantes, terena e guarani, que assistem as duas aulas.

As lideranças e professores da escola, todos indígenas e residentes na aldeia, consideram a escola um espaço importante para a manutenção das relações com os não-índios, especialmente pelos valores atribuídos como formadora de “lideranças melhores preparadas”. Soube pelo Anildo que também é o local de reuniões abertas à comunidade de Tereguá, nas quais são apresentados e discutidos planejamentos para a aldeia mas que poucos participavam além dos próprios professores e lideranças, pois “cada um pensa de um jeito e fica difícil mas tem que respeitar”, considerou.

A convite do Anildo participo de uma reunião assim que ele retorna de férias – “Você que está fazendo seu estudo com nosso povo, deve participar da reunião”. E destacou minha posição, “vai ser um observador, para dar ideias aos patrícios, pois precisamos de ajuda”⁴⁸.

A partir deste novo lugar, tornado público na primeira reunião em Tereguá⁴⁹, participei de mais duas no primeiro semestre, quando tomei conhecimento dos seus “projetos”.

Durante as reuniões observei um protocolo. Marcadas em vista de uma questão imediata que, proveniente da interlocução com um ator externo, pode trazer intervenções físicas à aldeia ou à forma de organização que os índios julgam cordata proceder, as reuniões demandavam uma posição assertiva da comunidade. A condução é realizada pela liderança que, interlocutor do ator externo ou responsável por administrar a ingerência, apresenta a questão e considera como a comunidade deve responder, antes de abrir o debate. Na primeira reunião Anildo apresentou um programa de recuperação ambiental para o desassoreamento do córrego em todo o Araribá que transitava na Funai, nas seguintes Richard relatou a dificuldade e sua “luta” com a Secretaria de Educação para manter na escola apenas os professores residentes na aldeia e Adriano demonstrou preocupação pois, como cacique, prestaria conta sobre o controverso desaparecimento de dez vacas recebidas através de convênio com uma entidade missionária alemã.

48 Não foi a primeira vez que ouvi Anildo empregar “patrício”, termo comum entre os Terena para referir aos sujeitos terena. Aqui empregado pela liderança guarani em referência de todos seus *patrícios* guarani e terena que viessem participar da reunião.

49 Mesmo porque não estava claro para muitas das pessoas da aldeia o que eu fazia por lá até aquele momento e eu tampouco sabia como circunscrever a pesquisa.

Segue que alguém da comunidade presente⁵⁰ pondera a gravidade da questão, em poucas palavras, e endossa as considerações então apresentadas, legitimando assim seu interlocutor a dar os procedimentos adequados ao “projeto” com determinado ator externo. Nas reuniões “projetos” eram exigidos, idealizados, articulados, independente da necessidade que apontam para colocar no “papel”. Anildo considerou que era necessário um “projeto” antes do descarregamento das toras de madeira para cercar a nascente do córrego em Tereguá, um professor disse ao Richard para apresentar “projeto” na secretaria de educação, Adriano reclamou que os “parceiros” não respeitavam “o que estava no projeto” e que as vacas eram dos índios!

A posição que o Anildo me privilegiou permitiu observar circunstâncias quais, de outro modo, permaneceria alheio. Logo foram as lideranças e professores que comentavam sobre algum “projeto” ou a necessidade deste. O termo em si, apesar de redundante, não era uma *chave* para iniciar conversas mas surgia nas falas dos índios conforme referenciavam uma infinidade de relações: programas, cooperações e acordos estabelecidos ou mediados com a Funai e demais órgãos da administração pública, com ONGs, instituições particulares e mesmo eventuais parcerias comerciais.

Uma primeira observação sobre a pluralidade de interações entre grupos indígenas e atores tão diversos pode ser apreendida como desdobramentos do processo político de descentralização do órgão indigenista a partir da década de 1990.

[...] atualmente quase todas as comunidades indígenas mantêm relação com vários interlocutores, diferentemente de trinta anos atrás, quando a única referência dos índios era a Funai, que intermediava suas relações com os demais atores da sociedade. Hoje, pode-se ir a qualquer região e ver índios em relação direta com municípios, Estados, agências do governo federal, missionários, ONGs, antropólogos, madeireiros e garimpeiros. É difícil encontrar uma comunidade que se relacione apenas com a Funai; as relações são múltiplas e tendem a aumentar ao longo do tempo. (SANTILLI, 2002, p. 71, 72)

50 Considerei a noção de “comunidade” empregada pelas lideranças problemática, pois, de fato, esta esteve reduzida às lideranças e professores, nas reuniões que participei.

Deve-se considerar também que a ampla fronteira empregada na noção de “projetos” não é exclusividade dos índios de Tereguá. Albert (2000), num artigo sobre o *boom* de associações indígenas, considera que a apropriação de “projetos” no discurso político indígena se tornou um dos principais elementos na forma como estabelecem suas relações com diversas agências governamentais e entidades que emulam estas na promoção de direitos e políticas direcionadas aos povos indígenas, assim como na promoção de projetos sanitários, educativos, culturais, econômicos, comerciais, etc.

[...] hoje é cada vez mais difícil distinguir entre associações “com” ou “sem projetos”; a diferença passa a ser entre associações que têm acesso a fontes de financiamento diversificadas, amplas e regulares (associações regionais, geralmente urbanas) e associações que contam apenas com alguns financiamentos reduzidos e pontuais (associações locais, rurais). (*Ibid.*, p. 197)

Mas o que interessa destacar é o que afinal as relações entre índios e Estado produzem em contextos particulares. Carneiro da Cunha (2009, p. 335), numa análise sobre a articulação entre conhecimentos tradicionais e direitos intelectuais, argumenta que nestes encontros, contratos e acordos “produzem aquilo que implicitamente pressupõem, ou seja, criam suas próprias condições de possibilidade”, nas quais, além dos objetivos ou metas estabelecidos, está em jogo as possibilidades de entendimento, ou não, entre as partes. Em diálogo com o referido artigo de Albert, a autora também considera que, nestas situações que vem se multiplicando nas interlocuções entre grupos indígenas e Estado, “os ‘projetos’ de instituições privadas ou governamentais se tornaram um elemento central da política indígena contemporânea” (*Ibid.*, p. 340). E que, embora muitos “projetos” sejam enfatizados por sua natureza econômica:

[...] sugiro que se deva entender por “projeto” qualquer combinação de empreendimentos culturais, políticos e econômicos que dependam de agentes externos tanto quanto da população indígena. [...] “projetos”, que sempre são

simultaneamente políticos, culturais e econômicos. O que importa notar aqui é que “projetos” bem-sucedidos geram uma modalidade associativa que por definição deve transcender a política local dos conflitos de aldeias e facções que constituem a vida cotidiana. (*Ibid.*, p. 340 – grifos meus)

Inicialmente os índios apontaram maior importância em “projetos” relacionados ao manejo ambiental ou agrícola, contudo identifiquei que a maioria fora descontinuado sem alcançar os objetivos indicados ou desejados. Entendia que, procedentes de atores menos afeitos à proposição de um diálogo intercultural, resvalavam na organização interna da aldeia, como ilustra o “projeto” que em Tereguá disseram ter firmado com o Ministério do Desenvolvimento Agrário. Soube que algumas famílias foram beneficiadas pelo Programa de Fortalecimento da Agricultura Familiar mas que atualmente se encontra suspenso para todo o Araribá em razão de inadimplência, o que na aldeia atribuíam ao controle exercido por consultores agrícolas sobre o modo como deviam empregar o subsídio repassado pelo Programa.

Os relatos indígenas me levaram até alguns atores externos, aqueles mais “parceiros”, como dizem. Em Bauru, conversei com um professor, docente de biologia em uma universidade privada, que há mais de uma década desenvolve parcerias no Araribá, que nem sempre dão certo, segundo seu juízo. Recentemente ele e a instituição que trabalha intermediaram o contato entre os índios e a missão alemã que providenciou as vacas e promoveu um projeto de desenvolvimento através da apicultura. O professor comentou que 40 reses para fornecer leite às escolas de cada aldeia do Araribá foram vendidas em poucos meses pelos índios, que muitos apiários foram abandonados. Aproximando as falas dos atores envolvidos, à primeira vista tratava-se de um mal-entendido, do arbítrio de atores externos sobre questões sensíveis às inter-relações indígenas, em que o caso do mel é esclarecedor. O projeto que partiu da universidade indispsôs as famílias indígenas beneficiadas, pois aquelas com maior afinidade à apicultura, pois no passado desenvolveram a atividade por um dos antigos projetos do Posto Indígena, residem atualmente em Ekeruá e Kopenoti, porém as instalações dos apiários e do galpão para envasamento do mel foram efetuadas em Tereguá, por meio de sorteio sugerido pelo professor.

Resultou que os índios das aldeias terena consideraram longe deslocarem-se até Tereguá para uma atividade de complementação de renda, por sua vez os Guarani e Terena de Tereguá, ficaram indignados com o resultado que obtiveram e ver sua área empregada pelos parentes de fora da aldeia.

Como argumenta Perrot (2008, p. 222), “o desenvolvimento não é uma caixa vazia que poderíamos encher ao gosto das identidades culturais, mas sim um conjunto de práticas fundadas em uma visão de mundo específica e particular ligada a uma história das nações industrializadas” e a diversos princípios: o indivíduo atomizado como unidade de referência “social”; a domesticação e a exploração dos recursos naturais, a racionalidade econômica, entre outros.

Descontinuados por circunstâncias que nem sempre eram esclarecidas ou unívocas na aldeia, contudo os “projetos” dos índios não terminavam, apontando para reconfigurações de relações e objetivos assumidos anteriormente. Num dos retornos ao campo, assim que adentrei a aldeia, notei o desaparecimento de uma das intervenções mais malquistas pela população de Tereguá: uma construção de madeira com uma única porta, de aproximadamente seis metros quadrados, mantido sempre fechado, onde diziam guardar as enxadas e equipamentos para as roças coletivas, apesar da pequena placa fixada na entrada celebrar o convênio entre a universidade de Bauru, a Funai e a entidade missionária alemã para o “desenvolvimento humano através do mel”. Os índios aproveitaram um dos descarregamento de toras para isolar a nascente do córrego e subiram a instalação na carroceria do caminhão, que a levou longe da entrada da aldeia. Adriano informou que o galpão foi rearranjado em “casa de artesanato”, na proposta de um novo “projeto”.

Com efeito, os “projetos” de Tereguá são prolixos, mas há consenso entre as lideranças e professores sobre uma dimensão que aproxima a multiplicidade de situações, sujeitos e relações englobadas: concretizados ou não, existentes ou vindouros, é frequentemente atribuído aos seus “projetos” a importância do resgate e da valorização dos costumes e das tradições indígenas, que como será discutido confere sentidos para a reivindicação coletiva da “mistura” na relação com os não-índios e à “mistura” que no passado tornou todos “parente”.

Numa conversa com as professoras guarani Ivone e Laís tomei conhecimento de dois “projetos” voltados então à “promoção da

cultura”. Elaborados na escola de Tereguá e implementados com financiamento de um programa da Secretaria de Estado da Cultura de São Paulo nos anos de 2008 e 2009, o primeiro subsidiou a construção da Casa de Reza guarani, o segundo propôs a produção autônoma de vídeos na aldeia para montar materiais didáticos diferenciados de uso na escola e que também pudessem ser exibidos aos não-índios como forma de dar visibilidade às culturas terena e guarani.

O intervalo entre a implementação dos projetos e o momento que estive em campo não foi motivo de novas hesitações, pois, apesar de também descontinuados, permanecem no cotidiano da aldeia na reflexão que mobiliza entre os índios de Tereguá sobre o modo que a “cultura” confere sentido à aldeia “misturada” e às relações que estabelecem e que desejam estabelecer entre Terena e Guarani e entre índio e não-índio, dentro e fora de Tereguá.

Adiante, ofereço breves descrições sobre as distintas perspectivas de “promoção da cultura indígena” presentes no Programa do Estado e nos “projetos” dos índios de Tereguá.

2.4 DA “PROMOÇÃO DA CULTURA” À “MISTURA”

O governo do estado de São Paulo, por meio da Lei nº 12.268, de 20 de fevereiro de 2006, instituiu o Programa de Ação Cultural (PAC) mas logo teve que adotar um novo acrograma (ProAC) para distingui-lo do homônimo e preeminente siglema empregado pelo governo federal no seu próprio PAC (Programa de Aceleração do Crescimento) lançado no janeiro subsequente.

Vinculado à Secretaria de Estado da Cultura, o ProAC tem como objetivos gerais:

Apoiar e patrocinar a renovação, o intercâmbio, a divulgação e a produção artística e cultural no Estado; preservar e difundir o patrimônio cultural material e imaterial no Estado; apoiar pesquisas e projetos de formação cultural, bem como a diversidade cultural; apoiar e patrocinar a preservação e a expansão dos espaços de circulação da produção cultural. (SÃO PAULO, 2006)

A principal modalidade de patrocínio do Programa é realizada por concursos lançados anualmente através de editais de seleção pública, que renumeram até 14 propostas de projetos, estipuladas à R\$ 18 mil cada. Os editais compreendem uma variedade de “segmentos culturais”, dentre os quais um específico que contemplou os “projetos” dos índios de Tereguá: “Concurso de apoio a projetos de promoção da continuidade da Cultura Indígena no estado de São Paulo”. Este edital existe desde a primeira seleção pública efetuada em 2008 e em quatro edições não sofreu alteração no texto relativo ao conteúdo e finalidade previstas. A Secretaria prevê por meio do edital que:

Projetos de Promoção da Cultura Indígena correspondem a propostas que valorizem a diversidade cultural e favoreçam condições de reprodução, continuidade, promoção do conhecimento e do reconhecimento da importância dessa Cultura no processo de construção da sociedade paulista. (*Id.*, 2011, p. 2)

Para concorrer no concurso é necessário que o projeto contemple um ou mais dos seis itens determinados no edital, assim dispostos: (1) Apresentação pública de manifestações culturais que corresponde à exibição pública das atividades artísticas e/ou rituais de uma comunidade indígena; (2) Atividades de transmissão do saber através de curso ou oficina cujo tema esteja relacionado ao universo de uma cultura indígena; (3) Publicação de livro e/ou (4) Produção de registro audiovisual (DVD) que compreende conteúdos relacionados ao universo da cultura indígena; (5) Produção de registro musical (CD) que compreende exclusivamente manifestação ritualística de caráter musical desenvolvida por comunidade indígena; (6) Manutenção de infraestrutura da comunidade que corresponde à melhoria e/ou à aquisição de equipamentos, adereços, instrumentos, etc., pertinentes à execução das atividades da comunidade indígena (*Ibid.*, p. 2).

O edital exige uma proposta de contrapartida em relação aos itens que o projeto contemplar. Aquele que atender os itens 1, 2 e/ou 6 devem oferecer cinco palestras ou cursos a preços populares, “relacionados ao universo de uma Cultura Indígena”, os que contemplarem os outros itens devem entregar 20% da tiragem do material produzido (CD, DVD e/ou

livros) à Secretaria e oferecer duas palestras ou cursos na temática.

A partir desta perspectiva do Estado destaca-se, em primeiro lugar, que a “promoção da cultura indígena” é indissociável da promoção da própria razão de ser do Estado, pois, implicada na proposta mais ampla de “valorizar” a “diversidade cultural”, a “importância” da “cultura” é reconhecida como intrínseca do “processo de construção da sociedade paulista”. Em segundo lugar, que esta “promoção da cultura indígena” deve ser verificada através de sua materialização e objetificação, isto é, em produtos culturais cambiáveis (CD, DVD, livros) ou “atividades de transmissão do saber” que devem ser cognoscíveis tanto para os índios, quanto para a sociedade mais ampla. Sobre este aspecto, Gallois (2005) apresenta observações relevantes, num artigo que aborda as contradições de políticas públicas voltadas à populações indígenas que desconsideram as lógicas de reciprocidade e os princípios dos modos de produção indígena. A partir deste contexto, a autora problematiza as experiências da promoção da cultura indígena realizada pelo Estado.

Na prática, multiplicam-se atividades ditas de “resgate cultural”, centradas na produção de discos, documentários, livros etc., destinados ao público externo e cuja venda é revertida às comunidades. Se esse tipo de produção cultural garante a visibilidade de seus realizadores e das próprias comunidades, nem sempre repercute internamente na valorização das manifestações culturais, especialmente quando produzidas sem a participação direta dos índios. [...] Além disso, o uso das noções de “cultura”, “tradição”, “ancestralidade” acaba esvaziada de qualquer sentido preciso. (*Ibid.*, p. 31, 32)

Gallois observa que um dos principais problemas é que estas políticas se destinam a “coletivos amplos e genéricos” sem articulação com as “relações sociais concretas” que constituem propriamente as coletividades indígenas a quem se destinam as ações (*Ibid.*, p. 33). No mesmo sentido, Carneiro da Cunha (2009, p. 354 *et seq.*) amplia a problemática a partir da reflexividade indígena, pois, concomitante ao processo de objetificação e generalização operado pelo Estado, argumenta que a noção de cultura é manipulada, dialogada e

reivindicada pelos sujeitos indígenas de forma objetificada também, enquanto uma metanarrativa sobre a própria lógica interna da sua *cultura*⁵¹. A partir dum exemplo kayapó, argumenta que, em situações como estas, a operação de traços culturais pelos sujeitos indígenas ocorre em três ordens distintas, uma interna à lógica do grupo, onde a cultura é diferenciada entre seus praticantes mediante sua organização social, seus sistemas de direitos, rituais, trocas, etc., numa segunda ordem que “os subsume como um grupo étnico distinto dos demais grupos étnicos” e numa ordem acima, que corresponde ao regime das relações interétnicas e envolve a interlocução com o Estado, na qual “eles são incluídos em todas as outras sociedades indígenas” como “índios”, “índios genéricos” (*Ibid.*, p. 362).

Em Tereguá, os “projetos” para o ProAC foram elaborados pelos professores da escola e desta vez foram colocados no “papel”, como informou Richard que destacou pouco conhecer a respeito dos mesmos.

O primeiro “projeto” aprovado, chamado *Oy Gwatsu* teve como objetivo principal a construção da Casa de Rezas Guarani⁵². A proposta enviada ao concurso ressalta a necessidade de “fortalecer a religiosidade” com a Casa de Rezas mas também articula a construção de “dois quiosques para receber visitantes e comercializar artesanato” a fim de complementar a renda das famílias. Define, inclusive, as regras de uso dos espaços por índios e não-índios: a Casa de Rezas para as “práticas religiosas Guarani” e um “pátio amplo” anexo para os Terena “utilizar o espaço para seus cantos, danças e demais atividades”, além dos quiosques para os visitantes. Como proposta de contrapartida foi oferecida cinco apresentações de canto e dança guarani e terena na aldeia, nas comemorações do *Dia do Índio* de 2009 (ALDEIA TEREGUÁ, 2008, p. 8).

No relatório conclusivo deste primeiro “projeto” foi destacada a importância dos novos espaços na relação com a “sociedade envolvente”, uma vez que puderam receber “visitantes” para conhecer a “realidade atual da comunidade”, e a “retomada das tradições religiosas”

51 Daí, inclusive, seu emprego como “cultura”, entre aspas, para referir este emprego reflexivo da cultura. Carneiro da Cunha (2009, p. 356) argumenta “[...] que traços cujo significado deriva de sua posição num esquema cultural interno passam a ganhar novo significado como elementos de contraste interétnico. Integram dois sistemas ao mesmo tempo, e isso tem consequências. Para tornar mais precisa a definição de “cultura” [...], sugiro que usemos aspas – “cultura” – para as unidades num sistema interétnico”.

52 “Oy Gwatsu” que é a expressão que corresponde à “Casa de Reza” ou “Casa Grande”, segundo os Guarani de Tereguá

a partir da Casa de Rezas junto aos jovens (*Id.*, 2009a, p. 1).

O segundo “projeto”, chamado *Ovoku Puyaivo Vokovo* (Casa das Lembranças em idioma terena), foi aprovado no edital de 2009 com o objetivo de “valorização da transmissão oral” de “conhecimentos terena e guarani” para os alunos da escola, através da exibição de vídeos produzidos pelos próprios índios de Tereguá. A proposta compreendeu “gravar e exibir vídeos com depoimentos dos moradores mais velhos da comunidade”, especialmente aqueles que falam o “idioma indígena”, visando “estimular o hábito das narrativas, da construção de histórias e da recuperação de tradições e saberes, colocados em segundo plano por diversos motivos, inclusive com o hábito da escrita” (*Id.*, 2009b, p. 4). Completa os objetivos organizar um banco de dados com os vídeos e construir um miniauditório para exibi-los a “pessoas autorizadas pela comunidade” como forma de dar “visibilidade às culturas terena e guarani” (*Ibid.*, p. 6). A proposta de contrapartida foi de palestras sobre o próprio “projeto em cidades da região” (*Ibid.*, p. 9).

A partir desta perspectiva de “promoção da cultura indígena”, presente nos “projetos” de Tereguá, encontramos os mesmos sujeitos articulando iniciativas de “retomada” e “valorização” da religiosidade, línguas, tradições e saberes terena e guarani – o que os próprios índios de Tereguá chamam por “cultura” – em lógicas distintas, contudo imbricadas: internamente, especialmente entre os mais jovens, e junto aos não-índios, como forma de apresentar a “realidade atual da comunidade” e de reivindicar sua distintividade. Conforme observado por Carneiro da Cunha (2009 *loc. cit.*), num exercício de reflexividade indígena sobre a “cultura”. E a questão que a autora levanta e considero pertinente para pensar o contexto particular de Tereguá, “é como essas ordens embutidas uma na outra se afetam mutuamente a ponto de não poderem ser pensadas em separado” (*Ibid.*, p. 362).

Duas observações talvez triviais confirmam que isso de fato ocorre. A primeira é que todas essas “ordens” coalescem nos mesmos seres humanos cuja atuação é implicada e mobilizada em sua realização e em seu futuro. Embora se possa ver cada esfera como organizada por uma lógica *sui generis*, as mesmas pessoas vivem simultaneamente nessas múltiplas esferas. O que implica lidar com as exigências simultâneas

decorrentes da lógica de cada uma dessas esferas.
(*Ibid.*, p. 363)

Durante a pesquisa de campo, quando tive conhecimento dos “projetos”, passei a seguir suas articulações e desdobramentos mas, como nos outros casos, os mesmos não tiveram continuidade. A Casa de Rezas não foi utilizada para a “retomada das tradições religiosas”, na época de implementação, Joselino era o “pajé” e professor de Guarani na escola e, segundo informaram, a única pessoa fluente no idioma em toda aldeia. Porém, foi destituído das suas funções docentes devido ao alcoolismo e hoje acreditam que está na aldeia Laranjinha. Laís contou que a Casa de Rezas, em um primeiro momento, serviu para “treinamento” e apresentações de danças dos Guarani aos não-índios mas, então, teve suas paredes longitudinais derrubadas. O que, por sua vez, Anildo justificou que o material utilizado na construção estava “causando alergia” nas pessoas.

No âmbito do segundo “projeto”, soube do empenho pessoal do professor terena Ericson Cruaia⁵³, que disse ter realizado, inclusive, um curso de informática em Bauru e ficou responsável pelo registro e edição dos vídeos. Para a execução ele discutiu temáticas que priorizam os “conhecimentos tradicionais”, a “história” e a “memória” com os estudantes da escola, e, então, realizou filmagens de poucos depoimentos, que incluíam o de Ciriaco e Helena, porém em português e não no “idioma indígena”, como disposto na proposta. Outros registros compreenderam atividades como a fabricação de beiju na cozinha da escola, algumas apresentações de danças terena e guarani e um rodeio realizado dentro da aldeia. Entretanto, vídeo algum foi editado ou apresentado como um produto de afirmação cultural, como prevê o edital⁵⁴. Assisti as gravações junto com o Ericson, que alegou não ter mais disponibilidade para o “projeto”, desde que voltou trabalhar na roça de parentes em Kopenoti.

53 Cruaia é o sobrenome de Ericson que disse ser terena mas também “índio cruaiá”, do Pará. Que seu pai ou vô “desceu” para o Sudeste. Provavelmente uma corruptela etnonímica de Kuruaya, pequena população Tupi, com longo histórico de contato com agências indigenistas e que foi levada por jesuítas onde hoje se encontra o município de Altamira. Para minha surpresa, após o campo, encontrei referências vagas sobre índios autodenominados “Cruaia” em São Paulo e também em Altamira.

54 Na aldeia Ekeruá, também pelo ProAC, foi produzido um videodocumentário, gravado no formato DVD-R, chamado *Memória Nativa Terêna*, que contou com a colaboração de não-índios.

No galpão anexo a escola, um pequeno aposento foi construído para guardar os equipamentos e montar a ilha de edição dos vídeos, contudo acabou utilizado como depósito de material didático enviado pela Secretaria Estadual da Educação. “Eles mandam muitos livros que não usamos”, observou Heitor, numa conversa, enquanto segurava uma cartilha de alfabetização kayapó nas mãos.

De modo geral, as pessoas dizem que aqueles “projetos” estão “parados” e que, no futuro, “vamos retomar”. Nas últimas oportunidades em Tereguá, tive notícia da elaboração de novo “projeto” para o edital do ProAC daquele ano: “Casa da Cultura”. Na proposta esboçada pelo cacique Adriano num caderno era destacada a “continuidade” da “promoção da cultura [...] a partir da construção da Casa de Rezas” Estas observações não surpreenderam, pois, em comparação com os episódios anteriores, entendia que seriam retomados, vinculando novos “projetos” e articulando relações com novos “parceiros”, o Estado e a sociedade mais ampla.

Foi então que conversas sobre suas iniciativas de “promoção da cultura” apontaram o modo que a “mistura” incidia no âmbito das suas relações políticas, em que a enunciação de um “nós” – ora “democráticos”, “agricultores” ou “misturados” – é rotineiramente reivindicado, em complementaridade com as distinções que, internamente, divisa Terena e Guarani. Para os índios de Tereguá os “projetos” são meios de objetificar relações que apontam para as diferenças entre índios e não-índios e entre Terena e Guarani, dentro e fora da aldeia.

As conversas logo desdobravam-se para narrações episódicas sobre o que haviam realizado por aqueles “projetos” e incluía excursão dos estudantes para parque temático⁵⁵, exibição de danças em hotéis e feiras de exposições, organização de “festas culturais” na aldeia, abertas a “visitantes” e com direito a rodeio, churrasco, barraquinhas de gincanas e apresentação musical de dupla caipira.

Richard, que participou da excursão quando era professor, confirmou que foi “importante para a educação das crianças” e que tinha sido “uma pena que a bateria da filmadora descarregou”. Seu entusiasmo não condizia com alguém que dissera conhecer pouco sobre aqueles “projetos”, porém o atual diretor não associava as atividades desta maneira, antes considerava uma “medida educativa” necessária,

55 Uma excursão de 300 km até o parque *Hopi Hari*, no município de Vinhedo.

“com ou sem projetos”, pois como diz aos estudantes é “necessário focar fora” mas “sem perder a tradição”.

As “festas culturais” de Tereguá ocorrem no mês de abril, quando cada aldeia do Araribá reserva uma semana para organizar e oferecer as atividades relacionadas ao *Dia do Índio*. Em Tereguá, certo que é realizada através de um “projeto” e nos anos que contaram com os recursos do ProAC foram as “melhores festas que já fizemos” confirmaram Anildo e Adriano que estiveram na frente da organização. Motivo de “orgulho”, pois mostra que “que aldeia é organizada” e “vem todo mundo, até o prefeito apareceu”, destacou Adriano. “Serve pra quebrar o preconceito, eles veem que estamos organizados”, confirmou o Anildo que ponderou “é uma mão dupla, entende, [...] vêm os políticos, a prefeitura tem que ajudar, porque aqui dentro são quase 400 eleitores”.

A respeito da dimensão “cultural” das festas, Anildo ponderou que no primeiro ano apresentaram danças na Casa de Rezas mas os não-índios tinham “alergia, se coçavam”. Questiono se eles também tinham “alergia” e Adriano oferece sua própria explicação, “é porque sujava a roupa, o barro veio seco” para a construção da Casa e “saía todo mundo vermelho”. Segundo o Anildo, mais tarde a parede rachou por causa do barro seco e por isso teve que “derrubar para não machucar alguém”. Desde então as apresentações da “cultura indígena” eram realizadas durante o dia e no pátio da escola mas os “visitantes” “preferem o baile à noite”, pois, conforme o Anildo, “as pessoas sabem que aqui misturamos tudo e, assim, mostramos nossa cultura”.

Do ponto de vista dos índios de Tereguá, não trata-se de um mal-entendido, pois demonstravam satisfação com os resultados obtidos através destes “projetos” e que também podiam administrar suas relações com os não-índios na dimensão da “cultura”. O que não deixa de ser irônico, pois, enquanto a proposta promovida pelo Estado traz implícito a generalidade da “cultura indígena” na “construção da sociedade”, por sua vez, os Terena e Guarani recuperam aspectos genéricos das suas “misturas” para produzir novas significações aos seus discursos de afirmação política e identitária nas relações que estabelecem com seus outros. Como argumenta Gallois (2007):

Se os objetos culturais produzidos nesses contextos tendem a generalizar elementos culturais de antemão valorizados no e para o

diálogo com tais políticas, diálogo estabelecido com agências estatais ou privadas, criando “coisas de índios”, ou de coletivos genéricos, os sentidos que lhes são atribuídos continuarão necessariamente muito diversos, construídos e interpretados localmente, para “si”. (*Ibid.*, p. 96, 97)

Tereguá é uma aldeia recente e a população em geral é nova, com média de idade abaixo dos quarenta anos. A maioria das pessoas com quem conversei não têm recordações sobre acontecimentos anteriores ao desmembramento e formação das primeiras aldeias, na década de 1980, muito menos das relações anteriormente estabelecidas entre os grupos e dos arbítrios dos antigos agentes indigenistas mas isso não significa que não têm o conhecimento, transmitido pelas gerações anteriores. Conforme discutido anteriormente, as pessoas em Tereguá dizem que estes acontecimentos foram no “tempo que o chefe branco mandava”. Os tempos mudaram e agora Terena e Guarani ocupam cargos no Estado através das instâncias de saúde, educação e na política indigenista, uma antiga liderança Terena do Araribá fora vereador em Avaí. Demonstram conhecimento, zelo e habilidade nas relações estabelecidas com os atores que podem atuar na aldeia⁵⁶. Também demonstram zelo nas relações entre Terena e Guarani no interior de Tereguá, pois, apesar da necessidade de “trabalhar juntos”, é necessário respeitar que “cada um pensa de um jeito”.

O que está em perspectiva na relação do Estado com a sociedade não indígena para os índios, ora Terena e Guarani, ora “misturados” de Tereguá, é que hoje podem administrar as diferenças nas relações entre Terena e Guarani e entre índios e não-índios e mesmo incorporar os diversos sentidos e tempos das suas “mistura” como forma de agenciamento dos seus outros naquilo que oferece para conviverem bem e no seu território. Processos nos quais seus “projetos” são mediadores fundamentais. Na TI Oco'y, no estado do Paraná, Albernaz (2007, p.

56 Lembro da indagação do Anildo sobre minhas intenções – “Você não vai fazer como o Hilário Rosa?” – antes de articular meu contato na aldeia. Foi o primeiro “antropólogo” que lhe veio à memória, figura conhecida e requisitada na manufatura de contra-laudos em processos de identificação de Terras Indígenas no Sul e Sudeste. Não é antropólogo, graduado em História e mestre em Sociologia Política pela FESPSP, com uma pesquisa realizada no Araribá no início da década de 1980. Foi consultado por fazendeiros do município de Barão de Antonina após a chegada dos Guarani na região, em 2005.

163) argumenta que “o atuar através da confecção de projetos é o aspecto da prática contemporânea dos brancos que é mais enfatizada pelas lideranças” e justamente o aspecto que dizem “ser necessário aprenderem com os brancos e deles incorporarem como prática política”. Macedo (2009) que realizou sua tese com os Guarani Mbya e Nhandeva na TI Ribeirão Silveira, no litoral paulista, argumenta neste sentido que:

No Silveira, somando-se às históricas relações de comércio e doações, o mundo dos projetos aparece como nova frente de agenciamento *jurua* e de agenciar os *jurua*, importando menos pelos resultados e indicadores do que pelas configurações relacionais que engendram, tanto em distinções internas (entre indivíduos e várias ordens de coletivo), como no manejo entre descontinuidade e proximidade com os *jurua*, que é um exercício incisivo entre os Guarani. (*Ibid.*, p. 175)

Relações nas quais a “cultura” é um operador estratégico. Recupero do argumento de Carneiro da Cunha (2009) que, se traços culturais são manipulados em esferas distintas, os índios parecem manejá-los muito bem no ensejo de apresentar uma aldeia homogênea na interlocução com o Estado e a sociedade. O que em Tereguá, onde Terena e Guarani são co-residentes, compartilham espaços políticos e sociais e reivindicam a “mistura”, pode, às vezes, confundir parceiros potenciais, como ocorreu com estudantes de um curso de produção de cinema da região que produziram um videodocumentário chamado *Tereguás*, em que apresentam este termo como uma nova *identidade étnica*⁵⁷. Porém, longe de configurar uma identidade ou etnônimo seu sentido refere-se à aldeia onde hoje vivem hoje, local onde recebem seus “visitantes” e a partir do qual estabelecem suas relações com outros

57 Curioso que no documentário e no *paper* apresentado sobre este, índio algum reivindica ser “misturado” e tampouco ser “tereguá”. Aliás o único personagem que argumenta sobre a “mistura” é um estudante Nambiquara, colega de curso dos realizadores do vídeo. Não obstante, seus realizadores assim apresentam o trabalho: “O documentário *Tereguás* surgiu da inquietação sobre a inserção do indígena na sociedade de hoje, com o objetivo de mostrar as dificuldades em se manter a cultura desse povo. Para tal, contamos com a exposição do dia-a-dia da aldeia Tereguá, além de depoimentos dos próprios tereguás, e de especialistas nas áreas de Sociologia e Antropologia” (JACQUES *et al.*, 2010, p. 1).

grupos indígenas. No âmbito destas interlocuções interétnicas, que Tereguá constitui-se como uma unidade política, a reflexão sobre a “cultura” complementa e indica o modo particular como as “misturas” concede novos sentidos às diferenças e relações estabelecidas entre Terena e Guarani e com outros grupos indígenas.

Em uma ocasião, presenciei Ivone debater com o Richard sobre a inconveniência de ensinar a língua guarani para crianças terena, pois, segundo ela, o “idioma” era usado nas suas “rezas”. No mesmo dia, tivemos uma prosa, por ocasião do aniversário da sua mãe com que não conseguiu conversar por telefone, quando contou que na aldeia onde a mãe mora, “os índios só falam no idioma e até ignoram o índio que não fala”, também é o lugar onde “tem os rezadores, que aqui chamamos de macumba”, e argumentou, “é que lá faz parte da cultura deles [...] aqui a gente misturou tudo”. Analisando o envolvimento dos povos indígenas com o Estado, num contexto etnográfico distante, Kelly (2010) aborda processo de diferenciação análogo entre os Yanomami:

Através do intercâmbio histórico dos yanomamis do Alto Orinoco com diferentes agentes do Estado (missionários, sistema de saúde etc.), eles adquiriram um habitus e conhecimentos brancos. Um novo contexto de significados e práticas lhes provê oportunidades de diferenciação contra seus compatriotas yanomamis de rio acima, com menos contato com a ‘sociedade nacional’, e contra os índios e os brancos que vivem rio abaixo, mais ‘civilizados’ que eles. O uso de roupas, a posse e possibilidade de prover objetos manufaturados, a habilidade de falar espanhol e mediar as relações com os brancos, a participação na política indígena e de partidos, tudo isso sustenta um contexto significativo a serviço da diferenciação que possibilita. (*Ibid.*, p. 288)

No contexto de enunciação interétnica, a reivindicação coletiva da “mistura” pode ser entendido como uma fala “para fora” que, como argumenta Gallois (2001, p. 214) sobre os Waiãpi, tem o seu interesse por revelar mais que formas de explicação “internas”, “o quadro das possíveis intervenções sobre o contato projetado pelo grupo”.

A construção dessa retórica evidencia menos a explicação indígena sobre o contato que uma estratégia social e cultural de produção de uma imagem de si, representando uma forma ativa de resistência. No entanto, a seleção dos elementos que compõem essa auto-imagem resultam de um processo especulativo de interpretações das experiências passadas, atuais e de perspectiva futura sobre o convívio interétnico. (*Ibid.*, 221, 222)

A partir de uma reflexão de Strathern (1998), a complementaridade entre as relações estabelecidas ao longo da *temporalidade* da “mistura” – de quando tornou todos “parente” e daquela que reivindicam um “nós” na interlocução com seus outros indígenas e não-indígenas fora da aldeia – pode ser considerada como formas distintas de “engajamento social” agenciados pelos índios de Tereguá, que indicam as *mudanças* nas relações que estabeleciam e pretendem estabelecer. Nos termos da autora, “não se trata de ‘mudança’ no sentido de desenvolvimento progressivo, mas do deslocamento de um tipo de socialidade para outro”, em que opera uma concepção “episódica e não evolucionista da história” (*Ibid.*, p 118), em que considera que a coexistência entre estes tempos “velho” e “novo”:

O velho mundo já foi eclipsado pelo novo e as pessoas estão vivendo em um ‘novo tempo’; o novo está agora separado do velho em virtude do próprio fato de que contém tanto o velho quanto o novo [...] [em que] cada tempo ou tipo de engajamento social pode ser visto a partir da perspectiva do outro. (*Ibid.*, p. 118)

Andrello (2006, p. p. 279) a partir destas reflexões de Strathern, argumenta que neste “novo tempo”, “a separação entre ou a convivência entre a modernidade e a tradição, ou entre o novo e o velho, constitui muitas vezes a própria forma como as pessoas descrevem sua realidade social”. A forma de reciprocidade que os Terena e Guaraní assumem hoje, entre si, com seus *outros*, dentro e fora de Tereguá parece corresponder com esta proclividade a um “novo tempo” que não apenas reduz os conflitos entre índios e com não-índios mas que especialmente

mantém a diferença necessária para suas relações.

A mistura além dos “parentes”, dos “projetos”, das relações pretéritas e daquelas que desejam estabelecer, complementa diversos tempos e sentidos que escapam. No mural da escola, percorro o olhar sobre cartazes feitos pelas crianças em sala de aula sobre os “pontos principais para ser resgatado na cultura indígena guarani no ponto de vista dos alunos”, um outro anuncia que vende-se gelinho, salgadinhos e doces na casa da Elaine, outro oferece cursos técnicos em qualquer faculdade privada da região, uma cartolina emoldura a foto bastante desgastada de uma senhora e traz na legenda “koixomuneti Terena (curandeira/xamã Terena)”, outro ensina “Nhanderu aryreipy oiko” (oração do Pai Nosso em Guarani). Ao fim, muita coisa se mistura e confunde. Mas talvez a confusão é apenas daquele que observa.

No quintal da casa do Anildo, conversamos pela última vez. Entre os temas, retomamos a Funai, sem que seus pares do órgão pudessem de algum modo intimidá-lo, comentou sobre a descentralização do órgão:

O problema de espalhar foi o que eu disse numa reunião para os parentes e o pessoal mais velho que tá lá na Funai, que quando tirou a educação, a saúde da Funai, não prepararam lideranças e também não é culturalmente do índio formar associações para captação de recurso. E até hoje as lideranças mais antigas não sabem que o recurso não tá na Funai, tá nas secretarias e ministérios.

Quando pergunto o que faz parte da “cultura do índio”, responde de pronto “a roça” mas que “também tiraram isso do índio” e que hoje precisam ir atrás do recurso até mesmo para plantar, “os parentes estão aprendendo na dificuldade, tem muitos que tá indo pra laranja porque não conseguem o recurso”. Os seus pares não intimidam mas interrompem a conversa quando o celular do Anildo toca, convocavam para assinar um documento qualquer. “Eu sou cobrado pelos patrícios e tenho que ensinar eles [os servidores da Funai] como atender as necessidades... qualquer um pode assinar”. Entretanto, antes de partir para assinar o documento e nos despedirmos, pergunto se ele percebia que antes era mais unido entre Terena e Guarani.

A situação é muito melhor hoje. Porque antigamente Guarani era Guarani, Terena era Terena. Hoje a gente tá misturado.

Deixei a aldeia sem saber se bordunas faz parte do repertório simbólico e, por que não, bélico dos Terena ou dos Guarani. Mas para os índios de Tereguá se algo parece confuso ou misturado, de fato, isso não é um problema, desde que eles possam continuar com seus “projetos” e fazendo as “misturas” que mais lhes interessam.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Trata-se, no fundo, de misturas. Misturam-se as almas nas coisas, misturam-se as coisas na alma. Misturam-se as vidas, e assim as pessoas e as coisas misturadas saem cada qual de sua esfera e se misturam: o que é precisamente o contrato e a troca.
Marcel Mauss – Ensaio sobre a dádiva

Nas limitações da pesquisa de campo que subsidiou este trabalho, é possível argumentar que a “mistura” entre Terena e Guarani, promovida ao longo das relações com os não-índios teve seu sentido alterado desde aquele “tempo do homem branco”, quando “misturaram” seus antepassados e tornou todos “parente”, para a “mistura” que hoje permite serem “bons vizinhos”.

A perplexidade ou dificuldade sobre estes sentidos apenas foi possível apreender, ou complementar, a partir das suas próprias concepções de “cultura”, articula no âmbito dos seus próprios “projetos” de “promoção”, quando apontaram que era “misturando” que podiam reivindicar e marcar suas diferenças com os não-índios.

Neste regime de enunciação de um “nós”, a mistura surge como estratégias indígenas para a reprodução, reconhecimento e inclusão dos seus coletivos mediante o Estado e a sociedade, mas também ameniza as tensões internas, do convívio das diversas parentelas “misturadas”.

Das experiências que nos primeiros momentos de aldeamento foram condicionadas pela imposição de uma política externa e que somente muito recentemente encontram-se sob relativo controle dos Terena e Guarani, não pretendem recomeçar antes da “mistura” que tornou todos “parente” e tampouco é esta a opção dos índios de Tereguá.

As reflexões dos índios de Tereguá sobre a “cultura” complementa e indica o modo particular como as “misturas” concede novos sentidos às diferenças e relações estabelecidas entre Terena e Guarani e com seus tantos outros.

As as regras de diferenciação e complementaridade estabelecidas na convivência entre os grupos, expresso nos termos de “boa vizinhança” e praticada através da evitação mútua, conforme destacado a partir das reflexões de Bateson, são complementadas nesse novo tempo em que a “cultura” surge como operador das diferenças.

Continuar “misturando” é o processo que possibilita atualizar seus vínculos sociais a partir das relações que hoje desejam estabelecer, entre temporalidades distintas – “socialidades alternadas” como argumenta Strathern (2008) – em um exercício contínuo de alteridade.

Pois enquanto um aspecto do coletivo e desde as lógicas empregadas em Tereguá, antes do que uma autoatribuição – no sentido que confere prerrogativas sociais a um sujeito individual ou coletivo – o ser “misturado” em Tereguá aponta para as formas como concebem suas histórias, suas “culturas” e sobre o que é constituir-se índio Terena ou Guarani, democrático, agricultor ou misturado naquele contexto do interior paulista.

“Misturam-se” entre Terena e Guarani e entre índio e não-índio, num movimento que não é linear e estará sempre a ser completo através de novos “projetos”. Minha última carona foi o Richard que concedeu, me levou até a rodoviária de Bauru. Perguntei se recordava quando levaram as bordunas para a Funai – “Quem que fez elas, vocês já tinham na aldeia?”.

“Foram eles, os Guarani, que pegaram uns pedaço de pau de um barracão. Nós pintamos o rosto”, respondeu.

A versão e os termos mudaram, sem a presença do Adriano, entre “bordunas” e “pedaços de pau” uma outra diferenciação entre Terena e Guarani, que certamente será amenizada, na lide contínua que estabelecem com o Estado. “Mas a mobilização deu certo no final, né?”

Você sabe, os índios não gostam de brigar... é necessário primeiro conversar... Estamos com nossa liderança lá na Funai mas eles ainda não vieram aqui ouvir o povo.

Entre meu curto período em campo e o longo tempo que levei para apresentar este trabalho acabaram por misturar diversos elementos, de leituras às experiências com outros grupos indígenas, que estimularam estender as reflexões e comparações aqui apresentadas. Foi necessário manter certa reserva quanto estes impulsos, especialmente à vista da carência de profundidade etnográfica.

Espero que novas pesquisas poderão, quem sabe, pagar este tributo aos Terena e Guarani de Tereguá e, por extensão, aos coletivos indígenas no interior paulista. Não porque passaram quatro décadas desde a última vez que algum pesquisador esteve por lá mas, especialmente, porque neste hiato aqueles índios têm demonstrado um criativo processo de organização e atualização dos vínculos sociais que pode contribuir ao pensamento antropológico.

ILUSTRAÇÕES



Reunião da Funai em 2009. Entre as lideranças, Jazone de Camilo, cacique de Ekeruá, com cocar verde, escuta o presidente Márcio Meira, à direita, Anildo Lulu lê documentos. Rondon tutela.



Richard Sebastião, sua filha e papai noel antecipado.

PROGRAMAÇÃO DA FESTA CULTURAL

DATA 26/04/2012 - ALDEIA TEREUGA - MUNICIPIO DE AVAÍ/SP

08h00 - HASTEAMENTO DAS BANDEIRAS.	13h00 - APRESENTAÇÃO DE GRUPO DE CAPOEIRA.
08h30 - FALA DAS AUTORIDADE PRESENTE.	16h00 - AMISTOSO DE FUTEBOL.
09h00 - APRESENTAÇÃO DOS GRUPOS INDÍGENAS.	VETERANO X ALDEIA CONVIDADA
- DANÇA DO PUTU PUTU (MULHERES)	 <p>Alexandre Santos</p>
- DANÇA KIPAE (HOMENS)	
- GRUPO TAPÉ PORÃ CANTICOS	
11h00 - PALESTRA DINA (GUINÉ BISSAU AFRÍCA).	22h00 - BAILE COM:
12h00 - CHURRASCO PARA OS CONVIDADOS.	

Haverá vendas de bebidas e comidas típicas e artesanato no local

Apoio & Colaboração:



PREFEITURA MUNICIPAL DE AVAÍ
ADMINISTRAÇÃO - 2009/2012



Informações: (14)  - Anildo
(14)  - Cacique Adriano

“Festa Cultural” de Tereguá em 2012.

10º ANIVERSARIO DA ALDEIA TEREUGÁ

PROGRAMAÇÃO

09/08/2013
3h00 - BAILE ELETRONICO dj

17/08/2013
19h30 - INICIO DAS APRESENTAÇÃO DE DANÇAS TERENA EGUARANI
14h00 - amistoso de futebol E.C.T x Visitante
14h00 - bingo no barracão comunitario
14h00 - baileão com Regis e Ricardo

18/2013
10h00 - INICIO DO TORNEIO DE FUTBOL (SOMENTE CONVIDADO)
10h00 - MODA DE VIOLA
10h00 - ENTREGA DOS TROFEUS
10h00 - BAILE COM WALTER E KAUÉ

Comemoração do décimo aniversário da aldeia de Tereguá.
Destaque para o amistoso de futebol: contra os “visitantes” foi formado o
Esporte Clube Tereguá (E.C.T).



Casa de Rezas.



Professor Ericson filmando para o “projeto” *Ovoku Puyaivo Vokovo*.

BIBLIOGRAFIA

ALBERNAZ, Adriana Repelevicz. 2007. Interpretação do mundo e projetos de futuro dos Ava-Guarani de Oco'y. *Espaço Ameríndio*, Porto Alegre v. 1, n. 1, pp. 146-169.

ALBERT, Bruce. 2002. O ouro canibal e a queda do céu: Uma crítica xamânica da economia política da natureza (Yanomami). In: _____; RAMOS, Alcida Rita (Org.) *Pacificando o branco: cosmologias do contato norte-amazônico*. São Paulo, Editora UNESP; Imprensa Oficial do Estado, p. 239-274.

ALDEIA TEREQUÁ. 2008. *Projeto Oy Gwatsu*. Impresso. São Paulo, Avaí.

_____. 2009a. *Relatório conclusivo do projeto Oy Gwatsu*. Impresso. São Paulo, Avaí.

_____. 2009b. *Projeto Ovoku Puyaivo Vokovo*. Impresso. São Paulo, Avaí.

ANDRELLO, Geraldo. 2006. *Cidade do índio. Transformações e cotidiano em Iauaretê*. São Paulo: Unesp, ISA; Rio de Janeiro: NUTI.

ASSIS, Valéria de; GARLET, Ivori José. 2004. Análise sobre as populações Guarani contemporâneas: demografia, espacialidade e questões fundiárias. *Revista de Indias*, Madrid, vol. LXIV, nº. 230. p. 35-54.

ATHILA, Adriana Romano. 1998. Índios de verdade: territorialidade, história e diferença entre os Mura da Amazônia Meridional. Dissertação (Mestrado). Rio de Janeiro: Universidade Federal do Rio de Janeiro, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social.

AZANHA, Gilberto. 2005. As terras indígenas Terena no Mato Grosso do Sul. *Revista de Estudos e Pesquisas*, Brasília: Funai, v.2, n.1, p.61-111.

BARBOSA, Luiz Bueno Horta. 1947. A pacificação dos índios Caingangues paulistas. Hábitos, costumes e instituições desses índios. In: *O problema indígena do Brasil*. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, CNPI, Comissão Rondon, Publicação nº 88, p.34-72.

BATESON, Gregory. 2006. *Naven: um esboço dos problemas sugeridos por um retrato compósito, realizado a partir de três perspectivas, da cultura de uma tribo da Nova Guiné*. 2. ed. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo.

BORELLI, Silvia Helena Simões. 1984. Os Kaingang no estado de São Paulo: Constantes históricas e violência deliberada. In: (Vários autores). *Índios no estado de São Paulo: Resistência e transfiguração*. São Paulo: Yankatu,

Comissão Pró-Índio, pp. 45-82.

BRASIL. 1850. *Lei n. 601*, de 18 de setembro de 1850. Dispõe sobre as terras devolutas do Império.

_____. 1973. *Lei n. 6.001*, de 19 de dezembro de 1973. Dispõe sobre o Estatuto do Índio. Brasília: Diário Oficial, 21 dez.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. 1976. *Do índio ao bugre: o processo de assimilação dos Terêna*. Rio de Janeiro: Francisco Alves.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. 1987. *Os direitos dos índios: ensaios e documentos*. São Paulo: Editora Brasiliense. 1987.

_____. 2009. “Cultura” e cultura: conhecimentos tradicionais e direitos intelectuais In: _____. *Cultura com aspas e outros ensaios*. São Paulo: Cosac Naify, pp. 311-374.

CARVALHO, Edgard de Assis. 1979. *As alternativas dos vencidos: índios terena no estado de São Paulo*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.

CRUZ, Leonardo de Oliveira. 2007. *O “ser” e o “estar” índio: produção de identidades entre Kaingang e Krenak, em Vanuíre*. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais). Marília: Universidade Estadual Paulista, Faculdade de Filosofia e Ciências.

DINIZ, Edson Soares. 1978. *Uma reserva indígena no centro-oeste paulista: aspectos das relações interétnicas e intertribais*. São Paulo: Museu Paulista da Universidade de São Paulo (Coleção Museu Paulista, Série Etnologia, v. 3)

DURHAN, Eunice. 1984. Cultura e ideologia. *Revista de Ciências Sociais*. Rio de Janeiro, vol. 27, nº 1, pp. 71-89.

FRANCO, Patrik Thames. 2011. *Os Terena, seus antropólogos e seus Outros*. Dissertação (Mestrado). Brasília: Universidade de Brasília, Departamento de Antropologia.

FUNDAÇÃO NACIONAL DO ÍNDIO. 2009. Indígenas do oeste paulista selam acordo e Administração da Funai muda para o litoral. *Notícias*. Brasília: Funai. Disponível em: <http://www.funai.gov.br/ultimas/noticias/2_semestre_2009/agosto/un2009_15.html>

GALLOIS, Dominique Tilkin. 2002. “Nossas falas duras” Discurso Político e auto-representação Waiãpi. In: ALBERT, Bruce; RAMOS, Alcida Rita (Org.)

Pacificando o branco: cosmologias do contato norte-amazônico. São Paulo, Editora UNESP; Imprensa Oficial do Estado, p. 205-237.

_____. 2005. Cultura “indígena” e sustentabilidade: alguns desafios. *Tellus*, Campo Grande, ano 5, n. 8/9, p. 29-36.

_____. 2007. Materializando saberes imateriais: experiências indígenas na Amazônia oriental. *Revista de Estudos e Pesquisas, Brasília: Funai*, vol. 4, n. 2. 2007. p. 95-116.

IHERIN, Hermann von. 1907. A antropologia do estado de São Paulo. **Revista do Museu Paulista**: Revista de antropologia. São Paulo: Museu Paulista, Vol VII, p. 202-259.

JACQUES, Gabriela; LIMA, Davi Rocha de; PEREIRA, Juliana Nascimento; GAMAS, Maria Helena GAMAS. 2010. *Tereguás*. Intercom – Sociedade Brasileira de Estudos Interdisciplinares da Comunicação. XVII Prêmio Expocom 2010 – Exposição da Pesquisa Experimental em Comunicação (paper).

KELLY, José Antonio. 2010. “Os Encontros de Saberes”: equívocos entre índios e Estado em torno das políticas de saúde indígena na Venezuela. *Ilha*: Revista de antropologia. Florianópolis: Universidade Federal de Santa Catarina, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Vol 11, nº 2, p. 265-302.

LADEIRA, Maria Inês. 2006. *Estudo Etnoecológico da Terra Indígena Araribá na Área de Influência da Linha de Transmissão 525kV Londrina-Araraquara*. Rio de Janeiro: ATE Transmissora de Energia S.A./Biodinâmica Engenharia e Meio Ambiente.

LAROQUE, Luís Fernando da Silva. 2007. *Fronteiras geográficas, étnicas e culturais envolvendo os Kaingang e suas lideranças no sul do Brasil (1889-1930)*. São Leopoldo: Unisinos, Instituto Anchieta de Pesquisas.

MACEDO, Valeria Mendonça de. 2009. *Nexos da diferença: cultura e afecção em uma aldeia guarani na Serra do Mar*. Tese (Doutorado). São Paulo: Universidade de São Paulo, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social.

NIMUENDAJU, Curt. 1987. *As lendas da criação e destruição do mundo como fundamentos da religião dos Apapocuva-Guarani*. São Paulo: HUCITEC: Editora da Universidade de São Paulo.

_____. 2002. *Mapa etno-histórico do Brasil e regiões adjacentes*. Rio de Janeiro: IBGE; Brasília: Ministério da Educação.

OLIVEIRA, João Pacheco de. 1998. Uma etnologia dos “índios misturados”? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais. *Mana*. Rio de Janeiro: 4 (1), p. 47-77.

OVERING, Joanna. 2002. Estruturas elementares de reciprocidade. *Cadernos de Campo*. São Paulo: USP/FFLCH/PPGAS, n. 10, p. 117-138.

PEIRANO, Mariza. 1995. A favor da etnografia. In: _____. *A favor da etnografia*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, p. 31-28.

PERROT, Dominique. 2008. Quem impede o desenvolvimento “circular”? Desenvolvimento e povos autóctones: paradoxos e alternativas. *Cadernos de Campo*. São Paulo: USP/FFLCH/PPGAS, n 17, p. 219-232.

PIMENTEL, Carolina. 2008. Meira diz que escritório da Funai em Bauru será transferido para o litoral paulista. *Agência Brasil*. Brasília: Empresa Brasil de Comunicações. Disponível em: <www.agenciabrasil.etc.com.br/noticia/2008-05-21/meira-diz-que-escritorio-da-funai-em-bauru-sera-transferido-para-litoral-paulista>

PISSOLATO, Elizabeth de Paula. 2006. *A duração da pessoa. Mobilidade, parentesco e xamanismo mbya (guarani)*. Tese (Doutorado). Rio de Janeiro: Universidade Federal do Rio de Janeiro, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social.

RANGEL, Lúcia Helena. 1984. Vida em reserva. In: (Vários autores). *Índios no estado de São Paulo: Resistência e transfiguração*. São Paulo: Yankatu, Comissão Pró-Índio, pp. 83-122.

SAHLINS, Marshal. 1997. O ‘pessimismo sentimental’ e a experiência etnográfica: porque a cultura não é um ‘objeto’ em via de extinção. *Mana*. Rio de Janeiro: UFRJ. V. 3, n. 2. p. 103-150.

SANTILLI, Márcio. 2002. Programas regionais para uma nova política indigenista. In: SOUZA LIMA, Antonio Carlos de; BARROSO-HOFFMANN, Maria (Orgs.). *Estado e Povos Indígenas no Brasil – Bases para uma nova política indigenista II*. Rio de Janeiro: Contra Capa/LACED, p. 69-82.

SÃO PAULO. 2006. Lei nº 12.268, de 20 de fevereiro de 2006. *Institui o Programa de Ação cultural – PAC, e dá providências correlatas*. Lex: D.O.E. São Paulo, Vol. 116, nº 35, Seção I, p. 1-21.

_____. 2011. Edital ProAC nº 19 de 17 de maio a 27 de julho de 2011. *Concurso de apoio a projetos de promoção da continuidade da cultura*

indígena no Estado de São Paulo. São Paulo: Secretaria de Estado da Cultura. Disponível em: <http://www.cultura.sp.gov.br/StaticFiles/SEC/edital/Edital%20ProaC%2019_Cultura%20Ind%C3%83%C2%ADgena_Final.doc>

SCHADEN, Egon. 1974. *Aspectos fundamentais da cultura Guarani*. 3ª ed. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo.

SCHMIDT, Max. 1917. Os Aruaques: uma contribuição ao estudo do problema da difusão cultural. *Manuscrito* (traduzido por Klass Woortmann). Rio de Janeiro: Museu Nacional/ UFRJ. Disponível em: <http://etnolingustica.wdfiles.com/local--files/biblio%3Aschmidt-1917-aruaques/schmidt_1917_aruaques.pdf>

STRATHERN, Marilyn. 1998. Novas formas econômicas: um relato das terras altas da Papua-Nova Guiné. *Mana*. Rio de Janeiro, v. 4, n. 1, p. 109-139.

STUCCHI, Deborah, AMORIM, Elaine Teixeira de. 2011. Imputabilidade – Índios. Reserva Araribá (AVAÍ-SP). *Laudo Pericial Antropológico N° 101/2011*. Ação Penal N° 000.5381-95.2008.4.03.6108. São Paulo: Ministério Público Federal, Procuradoria Geral da República, Procuradoria da República em São Paulo.

TIDEI DE LIMA, João Francisco. 1978. *A ocupação da terra e a destruição dos índios na região de Bauru*. Dissertação (Mestrado). São Paulo: Universidade de São Paulo, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em História.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 1981. O Ser Esquivo dos Vencidos. In: *Anuário Antropológico*, vol. 79, Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, p. 253-258.

_____. 1999. Etnologia brasileira. In: MICELI, Sérgio (Org.). *O que ler na ciência social brasileira (1970-1995)*. São Paulo: Sumaré/ANPOCS p. 109-223.

WILTEMBURG, Luís Fernando. 2009. Anildo Lulu toma posse na Funai de Bauru pela 1ª vez. *Agência Bom Dia*. Bauru. Disponível em: <<http://www.redebomdia.com.br/Noticias/DiaaDia/3517/Anildo+Lulu+toma+posse+na+Funai+de+Bauru+pela+1%26ordf%3B+vez>>

VENTURINO, Davi. 2007. Índios buscam apoio político para troca de comando da Funai. *Jornal da Cidade*. Bauru. Disponível em: <http://www.jnet.com.br/editorias_noticias.php?codigo=1458768&ano=2008>

