

**UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRA E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE ANTROPOLOGIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA
SOCIAL**

Roberta de Queiroz Hesse

**Teorias indígenas da *mistura*: política, *lados* e composição da
pessoa na Terra Indígena São Jerônimo (Paraná, Brasil)**

Versão corrigida

São Paulo

2022

Universidade de São Paulo
Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas
Departamento de Antropologia
Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social

**Teorias indígenas da *mistura*: política, *lad*os e composição da
pessoa na Terra Indígena São Jerônimo (Paraná, Brasil)**

Roberta de Queiroz Hesse

Dissertação de mestrado apresentada
ao Programa de Pós-Graduação em
Antropologia Social do Departamento
de Antropologia da Faculdade de
Filosofia, Letras e Ciências Humanas
da Universidade de São Paulo, para a
obtenção do título de mestre em
Antropologia Social.

Orientadora: Profa dra. Marta Amoroso

Versão corrigida

São Paulo

2022

Autorizo a reprodução e divulgação total ou parcial deste trabalho, por qualquer meio convencional ou eletrônico, para fins de estudo e pesquisa, desde que citada a fonte.

Catalogação na Publicação
Serviço de Biblioteca e Documentação
Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo

H587t Hesse, Roberta de Queiroz
Teorias indígenas da mistura: política, lados e composição da pessoa na Terra Indígena São Jerônimo (Paraná, Brasil) / Roberta de Queiroz Hesse; orientadora Marta Amoroso - São Paulo, 2022.
248 f.

Dissertação (Mestrado) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo. Departamento de Antropologia. Área de concentração: Antropologia Social.

1. Etnologia Indígena. 2. Guarani. 3. Kaingang. 4. Xetá. 5. Mistura. I. Amoroso, Marta, orient. II. Título.

Resumo:

A dissertação focaliza as teorias dos indígenas Kaingang, Guarani e Xetá sobre a 'mistura de pessoas' enquanto operadores da alteridade na Terra Indígena São Jerônimo (TI SJ, Paraná, Brasil), antigo aldeamento indígena, hoje compartilhado por diferentes povos indígenas. Através de uma abordagem que contrapõe as teorias indígenas às políticas públicas, revisita-se os conceitos de aculturação mobilizados nas dinâmicas voltadas para povos indígenas no Brasil meridional. Por meio da análise bibliográfica, identifica-se duas acepções do conceito de aculturação da antropologia: uma etapista de viés assimilacionista, amplamente conhecida pela literatura antropológica brasileira e vinculada às políticas públicas; a outra, menos conhecida, expressa um entendimento êmico do conceito, mobilizado por etnólogos alemães americanistas na virada do século XIX para o XX ao descrever relações entre diferentes povos indígenas, como sugeriu Peter Gow (2015). A pesquisa etnográfica, por sua vez, realizada junto aos moradores de São Jerônimo, enuncia a teoria indígena da *mistura* e os *lados*, que expressam as dinâmicas da divisão política interna da TI. Acompanha-se a concepção e prática dos protocolos de reclassificação da exogamia operacionalizados pelos Kaingang, que passou a incluir os Guarani e Xetá como potenciais *iamburé* (genros). A *mistura* emerge como uma solução criativa processada pelos indígenas de SJ, de modo a explicar as composições de humanidades plenamente indígenas de pessoas oriundas de uniões kaingang-guarani, guarani-xetá e kaingang-xetá, e destes com não-indígenas. A teoria indígena da *mistura* se opõe, por outro lado, à noção de mestiço, usada pelo órgão indigenista. Os moradores indígenas de São Jerônimo lançam mão do conceito de *mestiço* para questionar a integridade humana. Inspirada na 'teoria da ação melanesista' (Cf: Marilyn Strathern, 2006) e na 'teoria da afinidade amazônica' (Cf: Eduardo Viveiros de Castro, 2013) esta monografia busca revelar os 'feixes de relações' que atualizam as políticas de alteridade em São Jerônimo.

Palavras-chave: Políticas Indígenas da *Mistura*; Noção de Pessoa; Aculturação Guarani; Kaingang; Xetá;

Abstract:

The dissertation focuses the theories of the Kaingang, Guarani and Xetá indigenous people about the 'mixture of people' as operators of alterity in the São Jerônimo Indigenous Territory (TI SJ, Paraná, Brazil), a former indigenous settlement, today shared by different indigenous people. Through an approach that contrasts indigenous theories with public policies, the concepts of acculturation mobilized in the dynamics directed towards indigenous people in southern Brazil are revisited. Through the bibliographical analysis, two meanings of the concept of acculturation in anthropology are identified: one of 'stages', with an assimilationist bias, widely known in the Brazilian anthropological literature and linked to public policies; the other, less known, expresses an emic understanding of the concept, mobilized by German Americanist ethnologists at the turn of the 19th to the 20th century when describing relationships between different indigenous people, as suggested by Peter Gow (2015). The ethnographic research, in turn, carried out with the residents of São Jerônimo, enunciates the indigenous theories of *mixture* and the *sides*, which express the dynamics of the territory internal political division. The conception and practice of the exogamy reclassification protocols operated by the Kaingang is observed, which includes the Guarani and Xetá as potential *iambre* (son-in-law). The *mixture* emerges as a creative solution processed by the indigenous people of SJ, in order to explain the compositions of fully indigenous humanities from people descendent from kaingang-guarani, guarani-xetá and kaingang-xetá unions, and of these with non-indigenous people. The indigenous theories of *mixture* is opposed, on the other hand, to the notion of "mestizo" used by the indigenous state agency. The indigenous inhabitants of São Jerônimo use the concept of *mestizo* to question human integrity. Inspired by the 'theory of Melanesist action' (Cf: Marilyn Strathern, 2006) and in the 'theory of Amazonian affinity' (Cf: Eduardo Viveiros de Castro, 2013) this monography seeks to reveal the 'beams of relations' that update the politics of alterity in São Jerônimo.

Keywords: Indigenous *Mixture* Policies; Person Notion; Acculturation; Guarani; Kaingang; Xetá;

Agradecimentos

Quando comecei a fazer esta pesquisa, em 2015, eu não sabia qual seria seu desfecho, nem sonhava com a possibilidade de um mestrado. Este trabalho é fruto de relações, de encontros e de desencontros também. Consegui fazer um mestrado, mas o que eu realmente ganhei com esses anos de pesquisa foram amigos e amigas indígenas. Nenhuma palavra que eu escreva fará jus ao profundo sentimento de agradecimento que tenho em relação à Dona Idalina Marques, Seu Carlos Cabreira, Irismar dos Santos, Ivone dos Santos Piraí, Geane Ap Santos e Jayne dos Santos Piraí. Dona Idalina e sua família, além de me receberem em sua casa e me oferecerem todas as comodidades possíveis, fizeram eu me sentir à vontade, como se eu tivesse uma casa em São Jerônimo. Dona Idalina é uma sábia e generosa anfitriã, e lembrar dela sempre me traz um sorriso e muito bem-estar. Jayne, Irismar e Ivone são amigas e acadêmicas guarani, muito gentis, inspiradoras e que muito me ajudaram a pensar as intersecções entre mundos. Seu Carlos Cabreira, amigo e pesquisador kaiowá que guiou os rumos desta pesquisa, que compartilhou suas histórias, seus anseios e projetos comigo: esta pesquisa nasceu e se criou em nossas longas conversas regadas de muito café. Agradeço sua filha Wele e agradeço, saudosamente, sua falecida esposa Rosângela, que sempre teve muita paciência comigo. Também não tenho palavras para agradecer os meus amigos e amigas xetá, Dival e Claudemir da Silva, suas respectivas esposas Dona Fátima e Dona Samira e Odaíza da Silva, que sempre se prontificaram a conversar comigo e se esforçaram para me explicar suas histórias e realidades.

Agradeço muito a todos os indígenas da TI São Jerônimo, todos, com quem tive a oportunidade de conversar, os quais sempre me trataram muito bem e se dispuseram a me ajudar. Agradeço ao cacique kaingang João da Silva, que autorizou minha pesquisa e me esclareceu importantes questões. Ao cacique guarani Nelson Vargas, que também autorizou minha pesquisa e me concedeu uma cativante entrevista. À Joana Marques da Silva Moraes, pedagoga

kaingang, que não cansou de conversar comigo enquanto eu estava na escola. À Luana, que sempre conversou descontraidamente comigo e ao seu marido Claudinei Vargas, que muito me ajudou, não só me levando para visitar locais importantes da TI que deveriam ser filmados como também narrando sua história e a de sua família. Agradeço à Dona Isabel Vargas e seus filhos João D'Água, Iracema Vargas e Meire Vargas, que também me receberam numerosas vezes em suas casas para longas e envolventes conversas. Agradeço ao Luiz Alan e à Célia, indígenas kaingang moradores da TI Barão de Antonina que auxiliaram muito a minha pesquisa durante nossas conversas no escritório da FUNAI na cidade de São Jerônimo da Serra.

Agradeço imensamente a minha orientadora, professora Marta Amoroso, que me iniciou na Etnologia, me acompanhou e me ajudou a conduzir minha pesquisa desde minha primeira Iniciação Científica em 2014. Nossas conversas e seus comentários sempre foram verdadeiras mentorias! Agradeço também ao nosso grupo de estudos e ao CEstA/USP, que proporcionaram debates e reflexões centrais para o desenvolvimento desta pesquisa.

Agradeço à professora Kimmiye Tommasino, que não só disponibilizou todo seu acervo pessoal para minha pesquisa como também dispôs muitas horas para discutir questões etnográficas comigo. Nossas conversas foram de suma importância para eu entender o universo de São Jerônimo. Agradeço ao Maicon Marcante, que possibilitou que essa pesquisa se iniciasse me acolhendo em sua casa, em 2015, me apresentando aos indígenas e despertando meu fascínio por SJ. Agradeço à Josiéle Spenassato, que um dia me levou para conhecer suas amigas guarani e me explicou tantas questões.

Agradeço à professora Edilene Cofacci de Lima e à professora Marina Vanzolini, que fizeram um preciso diagnóstico de minha pesquisa durante minha qualificação e me indicaram os caminhos possíveis de serem percorridos. Agradeço também à professora Dominique Gallois, que fez eu me encantar pela etnologia.

Agradeço aos professores Pedro Martins e Tânia Welter pela acolhedora e esclarecedora conversa em um chuvoso dia de inverno em Florianópolis, que me ajudou a direcionar meus esforços de leitura. Agradeço também ao Erik Petschelies, por nossas elucidativas trocas de e-mails.

Agradeço aos organizadores/as, debatedores/as e demais participantes do GT da XIII RAM e do GT 26 da 32ª RBA. As discussões e comentários que ouvi e recebi foram fundamentais para situar e alinhar minha pesquisa.

Agradeço ao CNPq (Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico), pelo financiamento desta pesquisa e ao PPGAS/USP, pelo suporte institucional e financeiro que possibilitou meu campo.

Agradeço ao Rodrigo Brusco, à Adriana Miranda Martins e à Marília Pinheiro, grandes amigas e amigo, que além de me apoiarem com suas amizades sempre estiveram à disposição para debater minhas dúvidas e me ajudar no que fosse preciso, que muito me inspiraram e que provocaram divertidas e longas conversas sobre Etnologia e suas relações. Agradeço aos colegas do PPGAS/USP, que também me inspiraram e me ajudaram a lidar com minhas inseguranças, principalmente Maria Carolina Fernandes, Jayme Maoyuruna, Thiago Benucci. Agradeço também aos colegas de região etnográfica Rafael Pacheco, Paola Gibram e Tatiane Klein: essa pesquisa se construiu muito através de nossos diálogos.

Agradeço à Julia Hannud, Luiza Aduan e Carla Erismann, irmãs, já que a antropologia nos ensina que a consanguinidade pode ser produzida. Minhas referências emocionais de segurança, que nunca hesitaram em me apoiar e nunca me deixaram duvidar do meu caminho. Agradeço também à Cecília Queiroz por sempre apoiar minha trajetória.

Agradeço à Ana Carolina Braga Azevedo, parceira, que acompanhou meu cotidiano nesta árdua etapa final da pesquisa tornando-a mais leve e descontraída, e que não apenas me ajudou a finalizar a dissertação de todas

as formas possíveis como também me ofereceu pleno suporte afetivo e intelectual.

Agradeço à Katharina Franke, que me acompanhou durante tanto tempo, que me ensinou a entender mundos distintos muito melhor, acalmou minhas ambiguidades e pacientemente discutiu e traduziu comigo muitos textos em alemão.

Agradeço aos amigos e amigas Camila Maranhão, Ana Marcia Rodrigues Nascimento, Olivia Forat Monteiro, Gae Breyton, Tainá Baptista, Giancarlo Casellato Gozzi, Matheus Pinzan, Carolina Mendonça e Qin-qin Zhang, que estiveram ao meu lado durante essa jornada, me abraçaram e me confortaram quando foi necessário e me ofereceram muitas alegrias e brincadeiras.

Agradeço à Beatriz Rossi Martin e Luísa Torkomian de Campos, companheiras de morada que aturaram minhas impaciências e me proporcionaram divertidos momentos.

Agradeço às amigas do meu time, Edoarda Batista Massaini, Adriana Cirelli, Maria Fernanda Gonçalves, Beatriz Félix Santos, Malu Pellachin, Leticia Lucato, Bárbara dos Santos, Beatriz Akemi Kotsubo e Bruna Hara, que cotidianamente aterraram meus devaneios e me garantiram muitas risadas.

Por fim, mas certamente não menos importante, agradeço à minha família, Flavia e Francis Hesse, Denise Brode e Maria Lourdes de Lima, que absolutamente sempre me encorajaram, me apoiaram e me acolheram independentemente de entenderem minhas escolhas ou não.

Sumário

Introdução	13
do paranã ao paraná	20
encontros	30
jornada situada	39
capítulo 1	48
um projeto de Estado e seus efeitos	48
consórcio	51
sistemas de trabalho rural	55
projeto assimilacionista.....	65
capítulo 2	80
ladismo: a gestão compartilhada de uma Terra Indígena	80
mostra cultural pedagógica	82
<i>comunidades</i>	92
sobre a cacicança.....	97
lutadores	112
capítulo 3	127
sobre aculturação	127
aculturação em terras norte-americanas	135
aculturação êmica.....	140
aculturação etapista no Brasil	161
capítulo 4	182
<i>puxando a mistura</i>	182
quem é mestiço?	186
mesclas deslocalizadas: mestiços e híbridos.....	201
<i>misturados</i>	205
eliciar e <i>puxar</i>	217
Considerações Finais	228
Referências Bibliográficas	234

Introdução

Uma pequena porteira de arame, um pé de manga, um pé de pitanga, uma antena parabólica. O canto dos pássaros pela manhã, das cigarras e dos sapos ao anoitecer, o barulho da televisão pela noite. O cheiro da *boia*¹ caseira, fritada com muito alho na banha do porco. Um *terreiro* com uma casa de alvenaria construída pelo governo no começo dos anos 2000. O *peludo*, cachorro cego, surdo e *pulgento*, mas que é o guardião da casa e tem sempre sua *boia* garantida. As serenatas entre a gata preta que quer entrar na casa todos os dias e o *xitão*, gato tipo persa preto que quer sair todos os dias, mas tem medo. O gato tipo siamês cinza, *Jorge*, que sai de casa, vive suas aventuras pela noite e volta para dormir no sofá de dia. Dona Idalina² trocou essa casa pelo seu *rancho*, que ficava no *buraco lá para baixo na mata*. Foi preciso uma boa negociação pela casa, porque o homem que estava vendendo ela queria um preço que ninguém podia pagar, e que tampouco era justo. Ele estava tentando vender uma casa que o governo construiu quase sem *benfeitoria* e, ao mesmo tempo, não queria pagar pelas *benfeitorias* que dona Idalina e o seu finado marido Valdomiro haviam feito no *rancho*. Quando ela veio para essa casa existia apenas uma parte do que vemos atualmente. A sala, o piso e a cozinha são *benfeitoria* do casal, foram eles que investiram. Foi difícil sair do *rancho*, pois por mais que precisassem construir um *rancho* novo a cada dois anos - prazo de validade do sapé – ela gostava muito de lá.

Eu amava aquele lugar lá (*o rancho*), eu sinto não morar lá até hoje, a gente só escutava passarinho cantando, não escutava toque de som, barulho de moto. É tanto que quando eu troquei com o rapaz que foi para lá eu já tinha até posto laje nele. Mas daí teve a troca de casa. [...] Aqui foi um ano até eu me

1 Os conceitos e frases nativas em português foram escritos em itálico neste trabalho. Conceitos ambíguos e/ou em disputa da própria antropologia foram escritos entre aspas e palavras em língua estrangeira também foram escritas em itálico.

2 Minhas interlocutoras e interlocutores me concederam autorização para utilizar seus nomes reais.

acostumar nessa casa aqui, porque lá, nossa, lá era um silêncio. [...] Eu gosto de sossego, eu trabalho o dia inteiro na roça, lido dentro de casa, chega à noite estou morta de cansaço, o que eu pretendo? É sossegar, é chegar na cama e não ter barulho nenhum. [...] Toda vida eu gostei de morar longe, nunca gostei de morar assim de porta em porta com vizinho, que nem aqui. [...] Eu amava lá viu, mas amava mesmo. [...] Aqui, quando eu entrei, foi um ano para acostumar por causa da barulheira, é gente que passa nessa estrada, dia de sábado é *beudo* que passa brigando pelas estradas, aquela gritaria de *beudo*, é carro passando, é moto, é som de um, é som de outro. Eu fico meio incomodada [...], mas me acostumei. [...] Para mim isso aqui já é cidade. (Dona Idalina, São Jerônimo da Serra, 14 de fevereiro de 2019).

Se a luz que chega da Copel³ pelos postes desde 2003 na Terra Indígena São Jerônimo é um elemento que traz conforto, a proximidade com as casas dos vizinhos e os barulhos não são. Dona Idalina precisou sair do *rancho* porque ele era muito inacessível e quando chovia *nem trator conseguia descer lá*, se alguém ficasse doente não tinha como ser resgatado. Agora, ela se acostumou com a casa nova e reflete sorridente:

Está bom, eu estou feliz. Eu faço meus artesanatos, estou perto da minha família, vejo minha televisão, posso dar bom para minha família, antes eu não podia, sabe? Foi sofrido quando as meninas eram pequenas, tinha vezes que eu e o marido ficávamos sem comer para dar para elas, mas foi indo e foi indo e cresceram e se criaram. Minhas filhas nasceram lá no município de Assaí ainda, daí eu falei para o marido, vamos ver se a gente arruma um canto na reserva porque lá tem escola e se a gente ficar aqui até essas meninas se formarem vão ficar igual a nós, não vão ter leitura, não vão saber nada na vida. A vida de trabalhar na roça não é fácil, não. Hoje minha filha mais velha é uma professora formada e continua estudando. A mais nova se envolveu com casamento, mas agora voltou a estudar e espero que um dia ela realize o sonho dela. (Ibid.)

3 Companhia Paranaense de Energia.

Dona Idalina Marques nasceu no município do Jataizinho, filha de Dona Elísia Nunes de Oliveira, guarani *purinha*, e de Seu Faustino Marques da Silva de Guarapuava, filho de italianos de São Paulo. Foi criada na zona rural do município de Assaí e começou a trabalhar, alternadamente, na roça e como babá desde os sete até os dezoito anos de idade. Seu pai faleceu quando ela tinha aproximadamente cinco anos, deixando Dona Elísia com três filhos pequenos. Ficou sem pai muito cedo e passou por muito aperto quando era pequena. Ela se criou comendo *bagugeira* do mato: banana, que se come desde o *umbigo* até a casca, mamão, que se come verde e é tipo um chuchu, o coqueiro do mato, que tem o palmito e o coquinho doce, basta secar para comer como castanha. Pedia ovos para a vizinha, que depois lançou um *feitiço* sobre ela e até hoje Dona Idalina não come ovos por isso. Pegou uma mandioca escondida uma vez, quando era pequena, que quase lhe rendeu grandes apuros. Seu primeiro emprego foi trabalhando como babá e pouco tempo depois para o irmão, carpindo, limpando cafezal, feijão, milho. Como ela era muito pequena, não aguentava ficar em um desses trabalhos apenas. Quando enjoava de ser babá ia trabalhar na roça, quando não aguentava mais trabalhar na roça, voltava a ser babá. Trabalhava por dia, e só ganhava *inteiro* se trabalhasse das 7h às 17h. Se trabalhasse *meio dia*, só ganhava metade. Depois que se casou, o marido foi quem passou a *arrumar o patrão*, e ela cuidava da casa e às vezes conseguia ajudar o marido a *tocar a roça*.

A mãe de Dona Idalina, Dona Elísia, nasceu em *pedrinhas*, nome utilizado pelos indígenas para descrever a região que hoje pertence à Terra Indígena (TI) Barão de Antonina, localizada também no município de São Jerônimo da Serra. Os pais *guarani* de Dona Elísia eram do Jataizinho, localidade onde ficava a Colônia Militar do Jataí e o aldeamento São Pedro de Alcântara no período do Império. Os pais guarani de Dona Elísia saíram de dentro da *reserva* quando houve uma *guerra* lá dentro, e contaram que quem ficou lá, morreu. Eles saíram com medo e ficaram *zanzando* pelas matas, mas acabaram falecendo quando Dona Elísia tinha apenas em torno de 14 anos, devido a uma doença provocada pela comida do *branco*. A data aproximada dessa *guerra* narrada pelos pais de Dona Elísia coincide com o período do fim dos aldeamentos na virada do século XIX para XX. Dona Elísia tinha um irmão,

Jango, e quatro irmãs, Matilde, Nazaré, Benedita e Lica. Os descendentes de Dona Nazaré e Dona Lica também moram atualmente na TI São Jerônimo (SJ).

Dona Idalina é, portanto, descendente dos guarani que habitavam o aldeamento São Pedro de Alcântara. Embora Kimmiye Tommasino (1995) e Marta Amoroso (2014) indiquem a presença apenas das parcialidades Guarani *kaiowá* e *apapocúva* – ou, como posteriormente ficaram conhecidos, *ñandeva* – no aldeamento São Pedro de Alcântara, as netas de Dona Idalina Jayne e Geane chegaram, através de pesquisas sobre o vocabulário, sotaque e sobre as narrativas dos *mais velhos*, à conclusão de que elas são descendentes da parcialidade *mbyá*. Dona Idalina, por sua vez, remete à sua própria família somente como guarani, e a maioria das pessoas *mbyá* e *ñandeva* também costumam referir a si mesmas apenas como guarani. Carlos Cabreira – professor, pesquisador e ancião *kaiowá* de São Jerônimo – adverte que a distinção entre as parcialidades *kaiowá* e *mbyá* é facilmente perceptível para os indígenas. Já no caso das parcialidades *mbyá* e *ñandeva*, não. Elas são relacionais e não podem ser pensadas como um grupo homogêneo com fronteiras estanques, como já demonstrou Daniel Pierri (2013). Deste modo, com exceção da família de Carlos Cabreira, *kaiowá*, irei me referir aos *ñandeva* e *mbyá* de SJ apenas como guarani, e aos membros da parcialidade *kaiowá* como tal.

Dona Idalina Marques, pequena grande guarani, tem 70 anos e já viveu muita coisa. Hoje vive sossegada com sua aposentadoria, sua filha adotiva e também neta, Jayne Piraí dos Santos. Jayne é estudante indígena da UEL (Universidade Estadual de Londrina). Da última vez que estive em São Jerônimo, em dezembro de 2019, ela estava no segundo ano de curso de Artes Visuais, mas pretendia trocar de curso no ano seguinte, pois queria fazer seu sonho: biologia. Jayne é uma jovem brilhante que me ajudou muito, refletiu junto comigo as questões que apresento aqui, trouxe seus pensamentos e experiências sobre o trânsito entre o mundo ameríndio e o contexto universitário na cidade. Ela foi uma exímia tradutora do mundo dos ameríndios de São Jerônimo para mim. Dona Idalina, sem me conhecer, sem saber muito bem quem eu era – apenas sabendo que era mais uma pesquisadora como a Géssia (Santos) – me abriu as portas de sua casa, me introduziu à deliciosa *boia* caseira feita com banha de porco, me deu o privilégio de poder ouvir seu

conhecimento de *remédios do mato* e de procedimentos de saúde, me apresentou sua família, me ensinou sua sabedoria para ler o mundo, as pessoas e as situações diversas, me mostrou o prazer de ver novela contando histórias, dando risada e discutindo o comportamento moral das personagens, me habilitou a entender o humor de certas piadas e *charadas*, me mostrou os luxos da simplicidade. Eu acho que nada que eu possa vir a escrever irá fazer jus à generosidade dessa família, que muito me ensinou sobre o cuidado com o outro, sobre dar risada, sobre consciência, sobre humildade enquanto reconhecimento das próprias capacidades.

Seu Carlos Cabreira, *Mitã*, guarani-kaiowá, é uma liderança, vice-cacique do *lado* Guarani, professor de Guarani da escola e um excelente conhecedor *do mato*. Foi através dele que eu me aproximei de São Jerônimo. Ele foi o primeiro indígena que, quando fui pela primeira vez à campo, em 2015, se dispôs a conversar comigo, compartilhar suas histórias e sua sabedoria. Ele é uma figura bem conhecida nas TIs da região, pois lutou no processo de demarcação de várias delas. Seu conhecimento e sua vida já deram fruto a um livro (2015), redigido por Izodara Telma Branco de George, e poderia render muitas outras publicações. Peço licença ao leitor para citar longamente seu livro, afinal nada melhor do que ele mesmo se apresentando:

Meu nome é Carlos Cabreira, *Mitã*, sou da etnia Guarani *Kaiowá*, e trabalho como professor de Língua Guarani, na Escola Estadual Indígena Cacique Koféj, Aldeia São Jerônimo, Terra Indígena São Jerônimo, Município de São Jerônimo da Serra, Paraná. Sou casado com Rosângela e temos quatro filhos: a mais velha tem vinte anos, Adriana *Arandu*, que significa sabedoria, e cursa o Magistério Indígena e Geografia na faculdade. A segunda filha tem dezenove anos, Wele Cristina *Nhengatu*, a tagarela. O meu filho mais velho tem quinze anos, Geovan *Tupã*, nome de anjo e o caçula tem oito anos, Mateus *Y' ary*, que tem o nome de um cedro. O Mateus gosta de jogar bola e é corinthiano. Relato a história da minha vida para deixar registrado como os indígenas viviam no período anterior ao contato com o *juruá* - não-indígena, e como é o nosso convívio atualmente. Nasci na Aldeia Bororó, Terra Indígena de Dourados, Município de Dourados, Mato Grosso do Sul. Recordo que quando os *juruá* se aproximavam, fugíamos porque tínhamos medo que *juruá*, os brancos,

nos matassem. Ficávamos acampados próximos de um rio chamado Laranja Azeda, por longos períodos. Meu pai construía as armadilhas, entre elas o *pari*, para pegar os peixes. Ao redor das casas, deixávamos o terreno limpo para podermos ver quem se aproximava. Se não fosse da família, não permitíamos que chegasse perto. Era comum mudarmos de um local para o outro, e a terra era nossa e extensa. As viagens eram em busca de água e caça, mas sempre estávamos próximos dos parentes, para as visitas, as festas e os casamentos. Outros motivos de mudança de local era o falecimento de um "velho" da aldeia ou as enfermidades. Quando eu tinha uns quatro meses, minha mãe morreu e quem me cuidou foi minha irmã. Ela fazia suco de jabuticaba ou água com mel para me alimentar. Quem comandava o grupo era meu bisavô e ele tinha um assobio característico para nos alertar quando os *juruá* se aproximavam. Ele também fazia os cantos e as danças do grupo. Existiam regras, os jovens dançavam com jovens, mulher casada dançava com mulher casada, moça solteira dançava com moça solteira e os homens casados com homens casados. O canto e a dança duravam a noite toda. Tinha a *jeroky* - reza cantada e a *guachire* - reza dançada. Havia o canto que o rapaz fazia para a moça, quando queria se casar com ela. Os cantos e as danças ficaram na minha memória. Quando encerrava as atividades na *Casa de Rezas*, meu pai saía para conferir se havia caça nas armadilhas. Tudo era muito longe e não havia estradas, nós tínhamos que fazer as "picadas"- caminhos [...]

[...] Eu lembro quando eu era pequeno e andava no mato, no pescoço da minha irmã. Não tinha estrada, nada. Quando chegava na *Casa de Rezas*, ela era entocada no mato, não era limpo em volta. Eu vejo hoje a *Casa de Rezas* bem limpa no entorno, mas quando eu era pequeno não era assim. Era no mato e o fogo lá dentro, só se enxergava a fumaça ao longe, também podia fazer fogo em frente dela. Não chegava bicho, nem mesmo cobra. Essas são as minhas lembranças da vida na aldeia. Até que um dia houve o confronto e os jagunços, a mando dos fazendeiros, conseguiram nos retirar da terra indígena. A maior parte do grupo fugiu, outros morreram ou foram presos. Eu e os que foram capturados fomos obrigados a caminhar alguns quilômetros, até sairmos da mata fechada. Fiquei muito ferido pela violência dos jagunços e não conseguia me comunicar porque não falava língua portuguesa, língua que só aprendi depois de adulto, quando me mudei para o Paraná. Foi um desespero, sentia fome e dor, as pessoas falavam comigo e eu não entendia nada. Fomos

conduzidos em uma caminhonete Toyota até o Hospital da Missão Evangélica Caiuá. No hospital, os funcionários da Missão ofereceram um tipo de comida e um pedaço de carne, mas eu não conhecia aqueles alimentos e não comi. Nesse local, eu conheci uma Missionária. Ela sabia falar a minha língua e mais uns doze dialetos, além de inglês e espanhol. Ela perguntou, em guarani, o que eu queria comer, respondi que queria carne assada, porém sem sal, e me foi trazido. Quando os jagunços me retiraram da aldeia, eu acho que estava com sete anos de idade, mas naquele tempo ninguém sabia ao certo a sua idade. Escapei algumas vezes da Missão e fui encontrado pelos funcionários do hospital. O problema é, quando eu fugia, não tinha para onde ir e não conhecia nada, então fugia para o campo [...] A última vez que fugi do hospital, saí caminhando sem rumo, mas quando estava próximo de uma ponte, tive que me deitar à beira da estrada, pois estava com muita febre. Estava muito doente. Foi quando passou um cavaleiro chamado Abrélio e falou comigo em guarani. [...] Conteí toda a minha história para o Abrélio e ele me acolheu, melhorei com os medicamentos que ele preparou. Não tinha notícias das pessoas do meu grupo (De George, 2015, p. 15- 27).

Seu Carlos Cabreira também viveu muita coisa. Cresceu mudando de casa e de famílias adotivas, lutou pelos direitos dos povos indígenas ao lado de seu tio, Marçal de Souza, e trabalhou muito na roça e em usinas de cana até ser convidado para fazer o magistério indígena, se tornando professor quando já morava na TI SJ. Embora esteja feliz e estável como professor de guarani do colégio da TI, Seu Carlos ainda continua com seus *plantios* de café, mandioca e milho nas horas vagas. Além de ser professor, agricultor e liderança, Seu Carlos também é um pesquisador guarani, e me cooptou para lhe auxiliar em seu próximo projeto: realizar um filme sobre a história da presença guarani em SJ e sobre seus *conhecimentos do mato*. Seu anseio é não deixar seus conhecimentos irem para o túmulo com ele, nem as histórias dos moradores guarani *mais velhos* de São Jerônimo. É importante que as crianças na escola saibam de onde vieram seus antepassados, como chegaram ali e qual *dialeto* guarani seus antepassados falavam. É importante registrar esse conhecimento dos *mais velhos*. Ele comenta que sobre os Kaingang em SJ tem o João da Silva, cacique e historiador que sabe contar tudo direito, que já fez muita pesquisa, mas sobre os Guarani não tem, ainda precisa ser feito. Começamos

a realizar esse projeto em minha última pesquisa de campo em novembro/dezembro de 2019, mas ele foi infelizmente interrompido pela Pandemia de COVID-19 e deve ser concluído em um próximo momento.

do paranã ao paraná

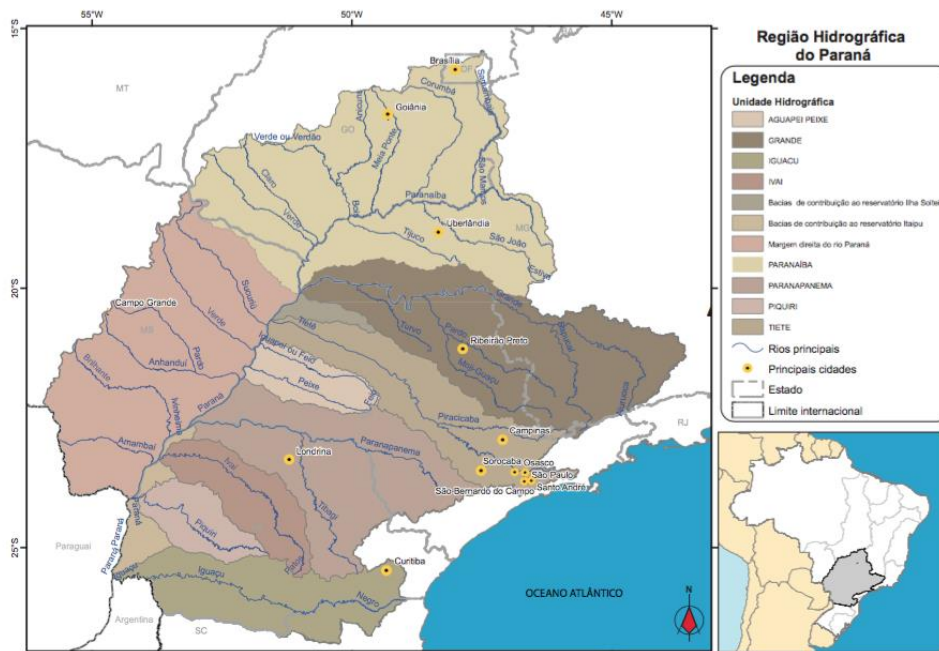
Paraná, termo em Tupi antigo (séculos XVI e XVII) que significava “mar” e passou a significar “rio” na língua geral setentrional e meridional (Eduardo Navarro, 2013). O rio, que dá nome ao estado, é o segundo maior rio em extensão do continente sul-americano, sendo superado apenas pelo rio Amazonas. Assim como acontece com seu irmão maior, rios de vários países do continente desaguam em seu leito, vindos do Brasil, Bolívia, Paraguai, Argentina. Na sua margem esquerda foi travada a mais conhecida guerra da América do Sul: a Guerra do Paraguai. Como Lilia Schwarcz e Heloisa Starling (2018) apontam, existem diferentes interpretações sobre as causas dessa guerra, sendo que as principais se referem ou aos desejos imperialistas de Solano López ou à expansão do capitalismo e do poder de influência metropolitano da Grã-Bretanha. As autoras sugerem que outro fator considerável é que o gigante Império brasileiro também causava anseio às jovens repúblicas sul-americanas, o que aumentava o clima de animosidade na região. Seja como for, as antropólogas deixam claro que a guerra expressou a arrogância e crueldade do Império brasileiro e de seus aliados, que destruíram, para além do Estado nacional paraguaio, a vida de 800 mil a 1,3 milhões de paraguaios, a maioria deles indígenas - e, vale lembrar a vida de muitos indígenas e escravos libertos brasileiros também.

Milênios antes desse trágico confronto bélico, a porção meridional do continente sul-americano já era ocupada por humanos, que foram classificados em duas grandes categorias pelos estudos de arqueologia, como Francisco Noelli (2000) aponta: povos caçadores-coletores não ceramistas e povos ceramistas. Dentro da primeira classificação encontram-se três tradições: Umbú, presente no norte do Paraná com a data mais antiga obtida sendo de mais de 8 mil anos atrás; Humaitá, presente no noroeste do Paraná, sendo a data mais antiga obtida há mais de 7 mil anos atrás; e a tradição Sambaquiana,

presente no litoral, datando entre 6.500 e 7.000 mil anos atrás. Entre os povos ceramistas encontram-se duas tradições: Tupi-guarani, presente no norte do Paraná sendo a data mais antiga de quase 2 mil anos atrás e as tradições Casa de Pedra, Itararé e Taquara. Ainda, Noelli sugere que esse último conjunto talvez não componha divisões adequadas, precisando ser estudado novamente à luz de uma orientação arqueológica interdisciplinar. O autor argumenta que as pesquisas desenvolvidas pelo PRONAPA (Programa Nacional de Pesquisas Arqueológicas) entre 1965 e 1970 estavam baseadas em uma orientação estática da arqueologia, que manipulou seus dados de modo a suprimir a sequência arqueológica. Assim, Noelli aponta para a hipótese de uma associação entre essas três tradições ceramistas e os elementos da cultura material dos povos Jê do Sul. O autor e Fabíola Silva (2016) demonstram que essa hipótese se torna cada dia mais consistente com as pesquisas que vêm sendo desenvolvidas por uma nova agenda da arqueologia, que busca através de uma abordagem interdisciplinar continuidades entre o presente etnográfico e os dados arqueológicos.

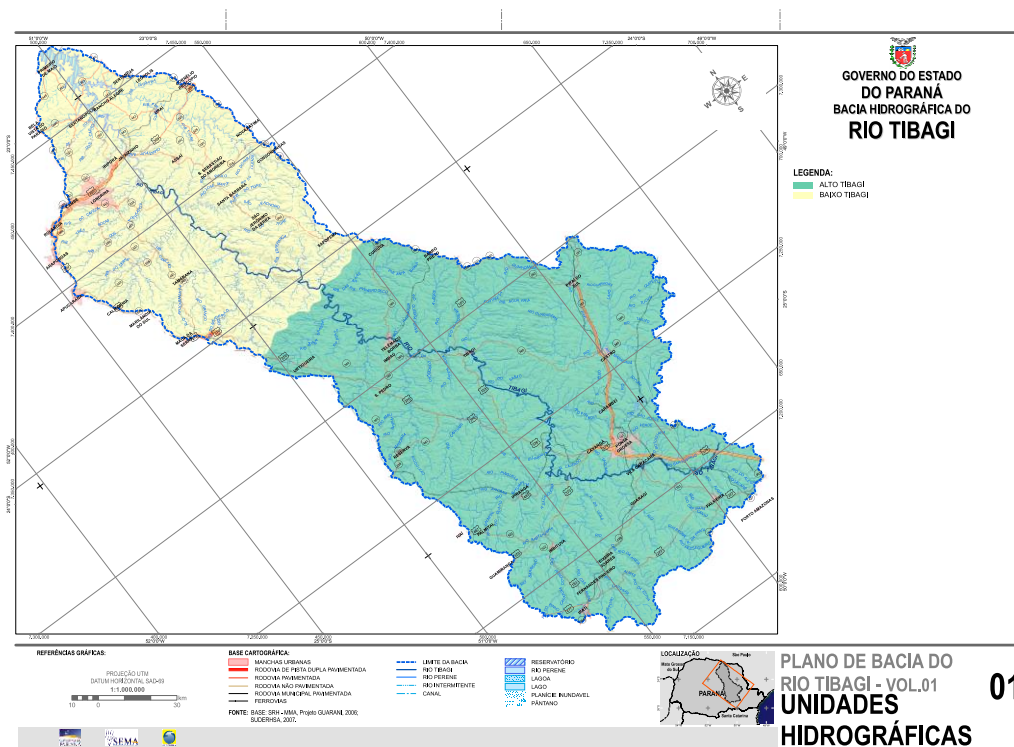
Como Tommasino (1995) explica, esse território de ocupação milenar começou a ser explorado pelos colonizadores portugueses e espanhóis a partir do século XVI, os lusitanos pela costa e os castelhanos subindo o rio Paraná, a partir da bacia do rio da Prata. No território do atual estado do Paraná, missionários da Companhia de Jesus - encarregados de D. Filipe II, rei da Espanha - fundaram treze reduções jesuíticas para catequizar os indígenas. Uma delas às margens do rio Tibagi, um afluente do rio Paranapanema, que, por sua vez, é um afluente do rio Paraná. As reduções jesuíticas pouco duraram e, em 1629, bandeirantes paulistas destruíram-nas e levaram muitos indígenas como mão de obra escrava para São Paulo. Uma outra parcela de indígenas conseguiu fugir e voltou à vida livre na floresta. Após isso, temos um hiato de dois séculos sem registros significativos sobre a região. No século XIX, o Brasil já independente e Império fez também uma intensa investida para catequizar os indígenas do Paraná, mas através de outro modelo e com outros objetivos, como veremos adiante sobre o período dos aldeamentos do Império.

Bacia Hidrográfica do rio Paraná no território brasileiro



Fonte: ANA, 2015

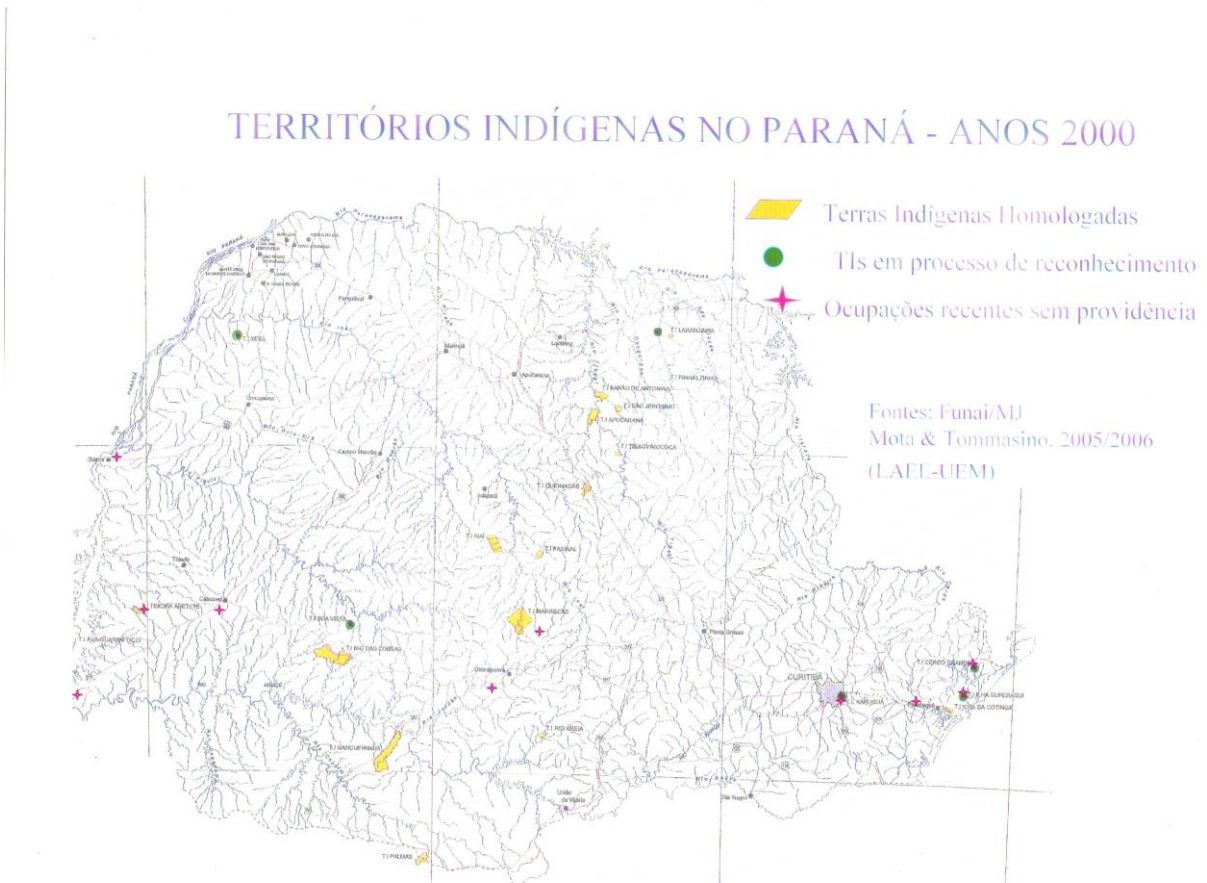
Bacia hidrográfica do rio Tibagi



Fonte: Base: SRH- MMA, Projeto GUARANI, 2006; SUDERHSA, 2007

Atualmente, o estado que carrega o nome do maior rio da parte meridional do continente tem dezoito Terras Indígenas regularizadas e nove Terras Indígenas em processo de regularização. Juntas, as TIs regularizadas somam 84.229,9199 ha (FUNAI, 2020), o que corresponde a 0,42% da área total do estado (IBGE, 2020). Como podemos visualizar no mapa abaixo elaborado por Kimmiye Tommasino e Lúcio Tadeu Mota em 2005/2006, as Terras Indígenas representam uma minúscula parcela do território paranaense.

Terras Indígenas no Paraná – Anos 2000

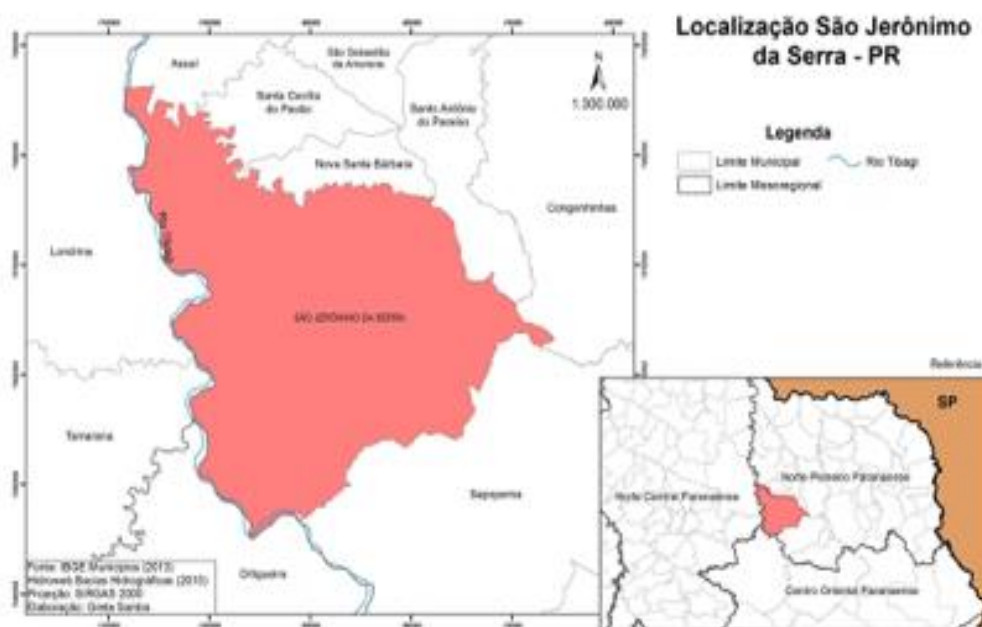


Fonte: Acervo pessoal de Kimmiye Tommasino

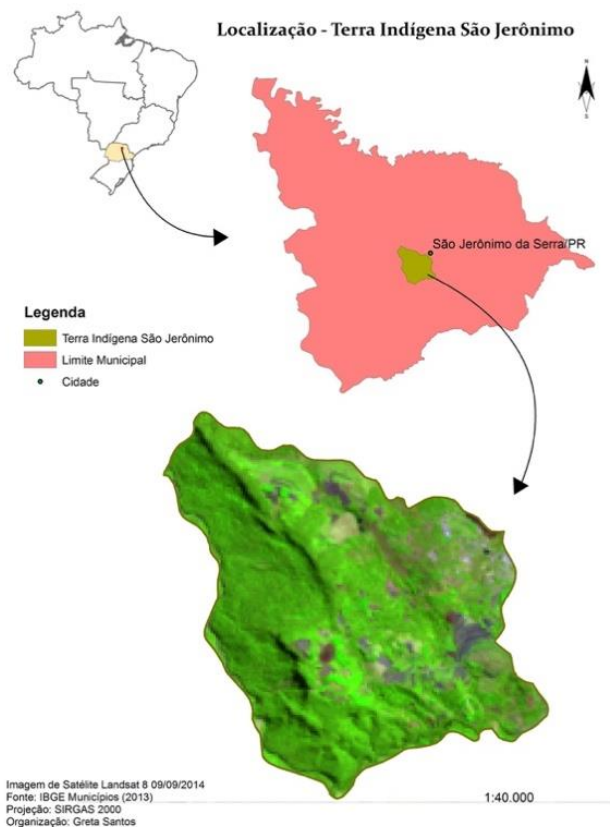
A TI São Jerônimo está localizada no município de São Jerônimo da Serra, na região do baixo Tibagi, pertencente ao Norte Pioneiro do Paraná. De carro, São Jerônimo da Serra fica a aproximadamente 90km a sudeste da cidade de Londrina. É nesse município que se encontram as duas TIs que

formavam o antigo aldeamento São Jerônimo do período do Império, fundado em 1859: a TI São Jerônimo e a TI Barão de Antonina. Se hoje temos duas TIs distintas, separadas por um corredor de fazendas e um município fundado em cima de um cemitério indígena, de acordo com as lideranças locais, é porque o projeto civilizatório que se iniciou, efetivamente, com os aldeamentos do Império foi um longo casamento entre o esbulho territorial e a tentativa de assimilar os indígenas à massa de trabalhadores pobres cristãos (Carneiro da Cunha, 1992).

Localização do município de São Jerônimo da Serra (PR)



Área da TI São Jerônimo



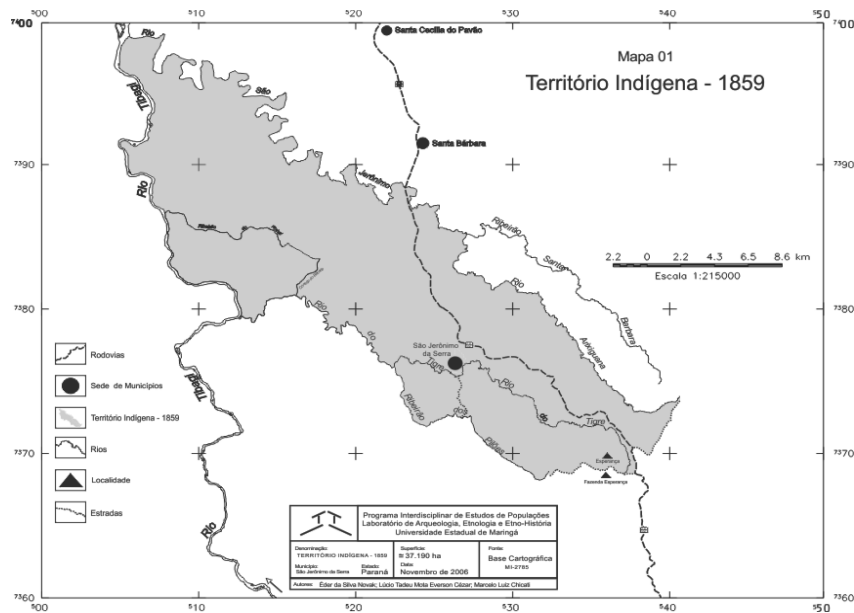
A TI São Jerônimo é atualmente habitada por três etnias: Kaingang, Guarani e Xetá. Os Kaingang foram seus primeiros habitantes, seguidos pela chegada dos Guarani e, por último, dos Xetá. A atual TI é uma parte do território que sobrou, após muita luta, do aldeamento São Jerônimo do Império, fundado em uma terra doada pelo Barão de Antonina. Esse aldeamento foi criado para atender exclusivamente coletivos kaingang, porque havia muitos conflitos entre estes e os guarani no aldeamento principal da região, São Pedro de Alcântara. Tommasino (1995) escreve que a população guarani do aldeamento São Pedro de Alcântara estava dividida entre kaiowás, que foram trazidos do Mato Grosso para pacificar os kaingang considerados arredios, e apapocúvas, que em suas andanças na busca pela Terra Sem Males foram impedidos pelas autoridades de ir para São Paulo e acabaram ficando no local. Com o fim dos aldeamentos na primeira república, São Jerônimo virou a Povoação Indígena de São Jerônimo, comandada pelo Serviço de Proteção

aos Índios (SPI). Com a extinção do aldeamento São Pedro de Alcântara a maioria dos Kaingang se mudou para São Jerônimo. Já os Guarani e Kaiowá foram parcialmente realdeados pelo SPI nos postos Laranjinha e Pinhalzinho, para pacificar os últimos kaingang que se escondiam nas matas entre os rios Laranjinha e Cinzas. A outra parcela de famílias guarani e kaiowá se dispersou pelas fazendas e olarias da região, e muitos foram morar em São Jerônimo ao longo do século XX - como é o caso de Dona Idalina.

O desmembramento da terra doada pelo Barão de Antonina em duas glebas separadas ocorreu em 1949 como parte do 'acordo Lupion', um acordo feito pelo então governador do Paraná Moisés Lupion no contexto da marcha para o oeste do governo Vargas. Um dos objetivos desse movimento era reduzir os territórios indígenas, considerando essas terras enquanto devolutas e as titulando em favor dos representantes da expansão da fronteira agrícola (Edilene Lima e Rafael Pacheco, 2018). Foram doados pelo Barão cerca de 33.800 ha⁴, e o território homologado em 1992 para os indígenas após uma longa luta travada pelo movimento indígena tem, atualmente, em torno de 5.000 ha, tendo a TI Barão de Antonina 3.750 ha e a TI São Jerônimo 1.339 ha. Dois mapas elaborados por Lúcio Mota e Éder Novak (2013) ilustram muito bem a proporção do esbulho.

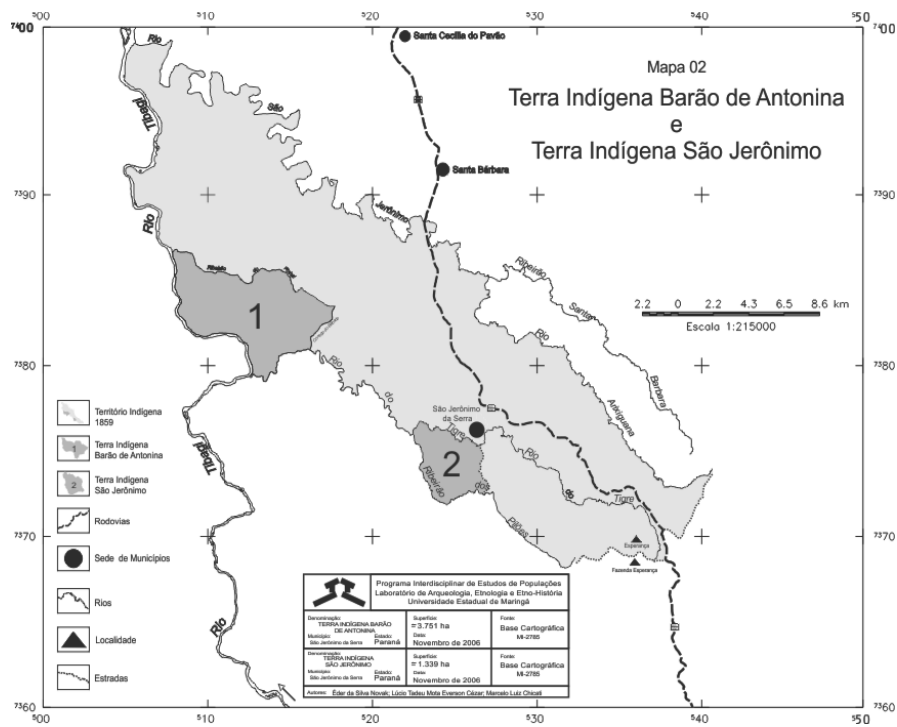
4 Josiéle Spenassato (2016) e Géssia Santos (2017) falam em torno de 33.800 ha enquanto Lúcia Mota e Éder Novak (2013) falam em aproximadamente 37.000 ha. Optei pelo primeiro número pois ele é utilizado por duas fontes distintas. De todo modo houve um imenso esbulho.

Área do território doado pelo Barão de Antonina para o Aldeamento São Jerônimo.



Fonte: Mota e Novak (2013)

Área do território atual da TI Barão de Antonina e da TI São Jerônimo



Fonte: Fonte: Mota e Novak (2013)

Enquanto a TI Barão de Antonina, habitada quase exclusivamente por famílias kaingang, está a aproximadamente 20km da cidade, a TI São Jerônimo está muito próxima da cidade, a aproximadamente 2km do centro. Como os próprios moradores de São Jerônimo afirmam, a TI é quase um bairro da cidade, e isso muda muito a dinâmica e a relação dos moradores com a cidade. As duas portarias de acesso à TI estão em uma estrada de terra que liga a cidade de São Jerônimo ao distrito de Terra Nova e é, portanto, bem movimentada. O fluxo de pessoas entrando e saindo da TI é muito grande durante o dia, muitos indígenas trabalham na cidade ou nas fazendas do entorno. O número de habitantes da TI está em torno de 750 pessoas, mas há um alto índice de mobilidade residencial, o que dificulta a obtenção de dados precisos. O povo Kaingang, jê meridional - terceira maior população indígena do Brasil, estimada em mais de 37 mil indivíduos dispersos pela região sul do país (IBGE, 2010) – compõe o maior grupo de moradores da TI. Os Guarani, povo tupi-guarani – segunda maior população indígena do Brasil, estimada em mais de 85 mil indivíduos no país (Mapa Continental Guarani, 2016) – compõe a segunda maior população da TI. O povo tupi-guarani Xetá, que está em um bonito e árduo processo de re-existência étnica, compõe a menor população da TI, embora cada vez mais aumente o número de pessoas xetá em SJ. Estas somam, atualmente, em torno de 200 pessoas, de acordo com o cacique Xetá Dival da Silva.

Esse último povo merece particular atenção pois passou por um genocídio na década de 50, e os poucos sobreviventes foram forçadamente removidos de sua região natal na Serra dos Dourados no início dos anos 60. Após tal violência os Xetá foram considerados extintos, e os poucos sobreviventes foram transferidos para outras regiões, adotados e/ou sequestrados por funcionários do SPI ou por famílias não-indígenas. Temos registro de apenas oito sobreviventes⁵, que se encontraram entre si no final da década 80 por iniciativa das antropólogas Kimiye Tommasino (UEL), Marcolina Carvalho (UEL) e Carmen Silva (UFPR), como relata Rafael Marinho (2018). As famílias Xetá de São Jerônimo são descendentes de uma dessas crianças, que foi adotada pela família do funcionário do SPI João Serrano - ou Jango

5 É possível que existam outros que ainda não foram localizados.

Serrano, como dizem os indígenas. O menino adotado pela família Serrano, Tikuen,⁶ depois se tornou uma importante liderança indígena. Ele chegou em São Jerônimo na década de 80, depois de se casar com Dona Conceição na atual TI Pinhalzinho (PR), localizada no município de Tomazina (PR). Dival e Claudemir da Silva, respectivamente atual cacique Xetá e ex-cacique Xetá e filhos do casal, eram adolescentes quando vieram para São Jerônimo com seus pais.

A TI SJ tem uma divisão política entre dois *lados*: kaingang e guarani. Os Xetá pertencem ao *lado* político kaingang, embora tenham seu próprio cacique. Existem, portanto, dois *lados* e três caciques: *lado* kaingang, *lado* guarani; cacique kaingang, cacique guarani e cacique xetá. Cada *lado* é autônomo, o cacique é eleito por sua respectiva *comunidade* e não existe uma periodicidade para que as eleições ocorram, elas ocorrem de acordo com a conjuntura, ou seja, de acordo com a capacidade que um cacique tem de manter sua legitimidade. Se houver insatisfação da comunidade, o cacique pode ser *desempossado* e novas eleições são convocadas. Os *lados* compartilham a gestão do território, dos roçados, dos empregos disponíveis, dos recursos recebidos e dos projetos de modo geral.

O pertencimento étnico, isto é, a identificação étnica de uma pessoa não determina seu *lado*, existem pessoas kaingang do *lado* guarani e vice-versa. O pertencimento a um *lado* ou outro está mais vinculado a uma questão de alianças e disputas familiares. Especialmente nas últimas décadas ocorreram uma série de intercasamentos e, portanto, existem muitas pessoas *misturadas* - kaingang-guarani, kaingang-xetá, xetá-guarani - e *mestiças*, kaingang, guarani ou xetá - e não-indígenas. O critério étnico-linguístico, dominante nas classificações antropológicas e linguísticas, não é, de maneira alguma, um critério absoluto para se pensar a alteridade em São Jerônimo. Pretendo argumentar justamente o contrário: que em SJ, ser kaingang, guarani ou xetá é circunstancial, e a *mistura* se apresenta como uma máquina de produção de pessoas plenamente indígenas, em oposição aos *mestiços*, que têm sua humanidade como sujeitos indígenas frequentemente questionada.

6 Tikuen = menino em língua xetá

Desde 2014 São Jerônimo me fascina. Naquele ano, instigada por questões abordadas em disciplinas de etnologia, comecei uma pesquisa de Iniciação Científica sobre as territorialidades kaingang, guarani e xetá na Terra Indígena São Jerônimo⁷. Como já mencionado, o município de São Jerônimo da Serra tem duas TIs – a TI Barão de Antonina e a TI São Jerônimo. Optei por estudar a TI São Jerônimo por ser uma TI habitada por diferentes etnias, eu queria entender melhor como isso funcionava. Como de praxe para este tipo de investida, fiz um levantamento bibliográfico que permitiu uma aproximação com o contexto histórico da região e com a literatura etnográfica sobre os povos Kaingang e Guarani - neste primeiro momento, eu não localizei nenhuma bibliografia sobre os Xetá.

Durante essa IC estabeleci contato com pesquisadores atuantes na região e, em decorrência desses contatos, já na reta final da pesquisa, surgiu a oportunidade de ir para São Jerônimo. Um dos pesquisadores, Maicon Marcante, estava atuando como agente do PBA-CI e se ofereceu para me apresentar aos indígenas, me contou sua experiência e me hospedou em sua casa. O PBA-CI é o Projeto Básico Ambiental – Componente Indígena, projeto de compensação empreendido pelo Consórcio Energético Cruzeiro Sul pelos danos causados pela construção da Usina Hidrelétrica Mauá (UHE-Mauá). Fui para SJ em abril de 2015 com pouca bagagem em meu repertório, e voltei com uma mala cheia de questões etnográficas.

Nessa primeira visita à TI, acompanhei Maicon em suas funções cotidianas e durante suas atividades ele me apresentou aos indígenas. Assim conheci os caciques e algumas lideranças. No primeiro dia, quando Maicon foi realizar uma tarefa no colégio da TI, ele me apresentou a Seu Carlos Cabreira, que logo se ofereceu para conversar comigo, me levou para sua casa e conversamos longamente. Combinei então com Seu Carlos de voltar no dia seguinte para conversar mais com ele. Assim foi feito. Voltei, como combinado, às 9h da manhã e passei o dia conversando com Seu Carlos, que fez a

7 Pesquisa de Iniciação Científica intitulada “Territorialidades entre os Kaingang, Xetá e Guarani de São Jerônimo da Serra (PR)”, orientada pela profª Dra. Marta Amoroso e realizada no período de agosto de 2014 a julho de 2015 pelo Programa Institucional de Bolsas de Iniciação Científica (PIBIC-USP), com financiamento da reitoria da Universidade de São Paulo.

gentileza de me introduzir a suas histórias e conhecimentos. Nessa mesma semana, Josiéle Spenassato, que estava fazendo seu mestrado sobre São Jerônimo, apareceu por lá e foi muito solícita me apresentando a algumas de suas interlocutoras, como Dona Isabel Vargas, anciã da família Vargas.

Em minha curta estadia de uma semana, aprendi, através dessas conversas com os indígenas, com Josiéle e com Maicon, um pouco sobre como funcionava a TI SJ. As dinâmicas internas da TI não constavam em nenhuma literatura pois, até então, não havia nada produzido na literatura recente sobre a TI SJ. O contexto que encontrei foi, portanto, muito surpreendente. Três povos, Kaingang, Guarani e Xetá, dois *lados* políticos (kaingang e guarani), dois caciques principais (kaingang e guarani) e um terceiro cacique (xetá) pertencente a um dos *lados* políticos (kaingang), uma miríade de intercassamentos e de relações com a rede ameríndia do norte paranaense, interlocutores com histórias de vida fascinantes e um jeito de se relacionar que eu nunca tinha visto antes.

Neste mesmo ano de 2015 fui uma segunda vez à campo, em setembro, para acompanhar uma reunião da Associação Xetá com um procurador do ministério público de Umuarama (PR). Essa segunda experiência com os indígenas de São Jerônimo gerou outros encontros que trouxeram mais questões para minhas reflexões. Por convite de Carlos Cabreira, fomos visitar sua *família branca*, que também criou Tikuen xetá: a já mencionada família de João Serrano, funcionário sertanista do SPI que *tirou os Xetá do mato* e adotou dois meninos xetá. Carlos Cabreira acabou também morando com eles durante um período de sua vida e considera a família dos Serrano como parte de sua própria família. As relações, especialmente de parentesco, dos indígenas com os não-indígenas me intrigam desde então. Para além disso, 2015 foi um ano muito conturbado na TI, palco de um complicado conflito entre os *lados* políticos, que reverberava para todos os espaços - casa, escola e festa. O clima era de animosidade e me interessava os termos da briga, mas, naquele momento de tensão, não consegui conversar muito sobre isso com ninguém. Se tornou então evidente que os intercassamentos e a inclusão de não-indígenas na rede de parentesco ameríndia era uma questão central nas dinâmicas familiares e políticas.

Minha segunda pesquisa de Iniciação Científica foi uma continuidade da primeira, que depois se transformou em um levantamento sobre o material de Curt Nimuendajú. Realizei um intercâmbio acadêmico na Universidade de Colônia – Alemanha dedicado a um cotejamento comparativo da obra de Curt Nimuendajú em instituições brasileiras e alemãs. Nimuendajú, figura alemã central dos primórdios da etnologia brasileira, iniciou sua carreira junto aos Kaingang e Guarani do interior de São Paulo e do norte paranaense⁸. Foi muito proveitoso me aproximar da trajetória de Nimuendajú e de sua orientação intelectual: o culturalismo, a etnologia alemã e suas ramificações teuto-brasileiras⁹. Os dados etnográficos registrados por esses etnólogos são ímpares e, especialmente, Nimuendajú - o alemão batizado pelos Apopocúva - teve um acesso privilegiado ao 'mundo vivido'¹⁰ kaingang e guarani, o que gerou descrições muito preciosas.

Durante meu intercâmbio na Alemanha, acabei lendo muita etnologia brasileira - me sentia na obrigação de poder explicar minimamente bem o que estava sendo produzido por aqui - e fiquei muito tocada por uma passagem do artigo "O Nativo Relativo" (Viveiros de Castro, 2002), em que o Peter Gow é citado. Tommasino (1995) já indicava que os ensinamentos de Peter Gow poderiam render interessantes caminhos para se pensar o contexto de São Jerônimo, e durante a minha formatura do curso de Ciências Sociais, em 2017, um grande amigo, Rodrigo Brusco, comentou comigo que o trabalho de Peter Gow poderia ser interessante para mim. Assim, com Peter Gow me aparecendo por muitos lados, fui estudar mais sobre o antropólogo escocês edescobri sua célebre monografia com os Piro (1991), povo amazônico de *sangue misturado*, que revela uma profunda dimensão da agência ameríndia sobre o contato com os não-indígenas. As sugestões foram precisas: a obra caía como uma luva para pensar São Jerônimo.

8 Pesquisa de Iniciação Científica intitulada "Territorialidades entre os Kaingang, Xetá e Guarani de São Jerônimo da Serra (PR)", orientada pela prof^a Dra. Marta Amoroso e realizada no período de novembro de 2015 a outubro de 2016 pelo Programa Institucional de Bolsas de Iniciação Científica (PIBIC-USP), com financiamento da reitoria da Universidade de São Paulo.

9 Embora algumas pessoas argumentem que Nimuendajú, por não ter uma formação acadêmica clássica, não estava interessado em questões teóricas, outros (Eduardo Viveiros de Castro, 1987; Marta Amoroso, 2001) defendem que suas pesquisas foram fundamentais para o início da etnologia brasileira e, são muito singulares para pesquisadores atuais.

¹⁰ 'Mundo vivido' é uma categoria utilizada por Peter Gow (1997) para descrever a realidade e os pressupostos de mundo que os Piro, povo habitante da região fronteira entre Peru e Equador, vivem.

O autor faz uma crítica muito pertinente à divisão, até então categórica, entre especialistas sobre povos ‘aculturados’ e especialistas sobre povos ‘puros’. Gow primeiramente argumenta que seus dados etnográficos não podiam ser interpretados nem por uma corrente nem pela outra, pois não havia uma clara divisão - para os próprios Piro – entre quem era indígena e quem não, ao menos não nesses termos. Segundo Gow, as análises de Darcy Ribeiro (1957; 1962) e Roberto Cardoso de Oliveira (1960; 1964), respeitáveis antropólogos do período, estavam pautadas por uma separação entre indígenas e sociedade nacional, e não ofereciam um caminho para pensar contextos em que esses dois critérios não correspondem aos critérios nativos. A divisão entre indígenas e sociedade nacional não era uma divisão piro. Assim, o etnólogo escocês já estava ciente sobre o problema de antropólogos utilizarem as noções do jus-naturalismo ocidental para pensar os mundos indígenas, questão também levantada por Roy Wagner (2010, 2018) e Marilyn Strathern (2006, 2018). Como poderia ele, então, fabricar uma divisão que não fazia jus ao pensamento e prática de seus interlocutores?

Em segundo lugar, Gow aponta que essa divisão acarretou uma certa ortodoxia dentro dessas linhas. Os estudos sobre povos ‘aculturados’ só falavam de história, e aqueles sobre povos ‘puros’ omitiam a história. Conciliar história com noções de pessoa e cosmologias parecia uma tarefa inconveniente. Como solução para esse impasse, Gow desenvolve uma abordagem que entende a história indígena como parentesco. A narrativa histórica, suas divisões temporais são formadas e marcadas pelas transformações nas relações de parentesco pós-contato. Ao invés de reduzir a história indígena à história do contato entre indígenas e não-indígenas, buscando elencar aspectos ‘tradicionais’ e aspectos ‘transformados’ pelos não-indígenas, a abordagem de Gow visa entender como as filosofias e práticas indígenas operaram e processaram esse encontro ontológico – extremamente violento, na maioria das vezes – através do parentesco.

É nesse sentido que Peter Gow (*apud* Marta Amoroso e Leandro Mahalen de Lima 2011; 2015) defende a não-obsoloscência do conceito de aculturação. O contato entre indígenas e sociedade nacional é, gostemos ou não, um fato inegável. Porém, cabe a nós olhar para essas relações de diferentes maneiras. A antropologia havia desenvolvido duas maneiras de

pensar essas situações até então: a primeira entendia a relação entre indígenas e não-indígenas como relações secundárias dentro dos mundos ameríndios e, destarte, irrelevantes para os estudos; a segunda olhava para “o contato” como uma alternância entre políticas coloniais, imperiais e estatais opressoras e procurava entender as reações indígenas a cada uma delas. Se a primeira abordagem podia acabar oferecendo uma imagem desses povos como se fossem ‘intocados’, a segunda, como enfatiza Marcela Coelho de Souza (2017), pode acabar condenando o pensamento e agência indígena às relações com o Estado. O autor escocês advoga, assim, por uma teoria etnográfica da aculturação, que vise entender as formulações indígenas sobre as misturas de sangue.

Deste modo, Gow propõe uma terceira possibilidade analítica: buscar entender qual é o processo criativo através do qual os ameríndios pensam e formulam as relações entre si e com os não-indígenas. Se havia no final do século XX um medo de uma assimilação generalizada dos povos indígenas provocada pela expansão da globalização aos países de ‘terceiro mundo’, que precisava ser superado (Viveiros de Castro, 2002b), descartar completamente o conceito de aculturação e os povos que se encaixavam nesse espectro – como foi feito por parte significativa da etnologia americanista¹¹ – foi uma solução temporária. Se a antropologia é o estudo da alteridade, não podemos esquecer que os indígenas não são impermeáveis à alteridade dos brancos. A Nesse sentido, as transformações históricas operadas pelo pensamento indígena ganharam importante estatuto com o trabalho de Marshall Sahlins (1990). O clássico encontro entre o capitão cook e os havainos demonstra como é produtivo investigar a agencialidade dos sujeitos e suas respectivas capacidades de mudar eventos.

A partir dos anos 2000, uma série de trabalhos se dedicou a pensar os ‘efeitos do contato’ através de uma abordagem que se atentasse para o caráter positivo do encontro, ou seja, refletindo sobre aquilo que estava sendo produzido pelo encontro entre indígenas e não-indígenas, e não sobre o caráter

11 Refiro-me aqui especialmente aos trabalhos frutos do Projeto Harvard Brasil Central, mas acredito que Joana Overing e alguns de seus alunos também seguiram essa tendência. Não podemos nos esquecer que Peter Gow foi formado pela escola dessa última autora, mas, diferentemente de seus antecessores, o autor inovou a abordagem, voltando-se para a questão do “sangue misturado”.

negativo, que se atentava para aquilo que estava sendo perdido. Esses trabalhos que buscam uma outra abordagem sobre os 'efeitos do contato' representam uma considerável porção da etnologia brasileira atual: desde a importante coletânea "Pacificando o Branco", organizada por Bruce Albert e Aparecida Ramos (2002), passando por César Gordon (2006) a respeito da lógica da predação no consumismo de mercadorias brancas Mebêngôkre, Manuela Carneiro da Cunha (2009a) refletindo sobre a "cultura" – metacategoria reflexiva, termo de empréstimo mobilizado pelos indígenas que volta para assombrar as metrópoles, José Kelly (2016) sobre a hibridização Yanomami enquanto antimestiçagem, até dissertações de mestrado mais recentes, como a figura de Jesus incorporada ao mito mbyá e analisada por Daniel Pierri (2013), o "virar índio" exposto por Rodrigo Brusco (2018), a memória do pré-contato enquanto projeção de futuro xetá sugerida por Rafael Marinho (2018), e muitos outros.

Atualmente existe uma literatura significativa sobre a relação entre indígenas e seus elementos e não-indígenas e seus elementos, mas ela parece estar mais concentrada na região amazônica. É um movimento muito recente tentar fazer um diálogo entre a abordagem dos amazonistas e o contexto do Brasil meridional - movimento que culminou em um frutífero encontro em 2019¹². No Brasil meridional é nítida a extensão temporal da violência de Estado e das relações interétnicas, fato evidente na historiografia e nas etnografias sobre a região. Entretanto, os Guarani, Kaingang, Xetá, Xokleng, Terena entre outros, não são apenas vítimas do Estado, são também agentes que realizam trocas e resistências, que pensam, que processam novas informações, que agem. Essas iniciativas indígenas também tiveram seus efeitos sobre as políticas do Estado e sobre os não-indígenas da região. Sendo assim, me deixando guiar pelos encontros que tive, achei que fazia sentido propor uma pesquisa de mestrado sobre a TI São Jerônimo que tentasse conciliar o "não omitir a brutalidade da violência de Estado" com a "potência das concepções e ações indígenas" sobre o que vem se sucedendo.

12 Esse encontro foi durante o GT 93 - Redes Ameríndias Meridionais: relações e contextos na Argentina, Brasil, Paraguai e Uruguai, que ocorreu em julho de 2019 na XIII Reunião de Antropologia do Mercosul em Porto Alegre.

Minha proposta original foi muito baseada em uma revisão crítica da noção de aculturação, concentrada em etnólogos teuto-brasileiros. O pano de fundo dessa reflexão era etnográfico, eram aquelas questões que ficaram em aberto quando fui à campo em 2015. As especulações precisavam de "chão etnográfico"- como foi pontuado durante minha qualificação. Destarte, voltei à campo em fevereiro de 2019 e em novembro/dezembro do mesmo ano. Espero que eu tenha conseguido reunir um substrato etnográfico suficientemente sólido, já que, além de meus próprios dados, conto também com o auxílio de outras três dissertações recentes sobre São Jerônimo - Spenassato (2016), Santos (2017) e Marinho (2018) - e com o trabalho de décadas da antropóloga Kimiye Tommasino sobre os indígenas do Tibagi.

A minha terceira ida à campo, e primeira durante o mestrado, ocorreu entre os dias seis e vinte de fevereiro de 2019. Percorri o trajeto entre São Paulo e São Jerônimo da Serra de carro, aproximadamente 550 km. Cheguei na cidade de São Jerônimo da Serra e ainda não sabia onde eu iria me hospedar, pois quando eu estive lá em 2015 fiquei na casa do Maicon em município vizinho, mas ele não morava mais na região. Procurei a hospedagem em que um colega meu tinha ficado, mas, ao procurar o dono da hospedagem pela cidade, algumas mulheres me disseram que não era bom 'moça sozinha' ficar naquele lugar e me indicaram uma hospedagem na entrada da cidade, comandada pelo simpático casal Márcio e Joelma. No dia seguinte eu fui cedo visitar a casa do meu amigo Carlos Cabreira na TI. Assim que cheguei no seu terreno, logo avistei Seu Carlos sentado na varanda de sua casa de madeira. Ele estava falando no telefone, mas sinalizou para eu me aproximar, me cumprimentou e assim que terminou o telefonema me convidou para entrar, e então conversamos longamente para matar as saudades. Quando saí de sua casa fui falar com os caciques João da Silva e Nelson Vargas para pedir autorização para realizar a pesquisa nos próximos dias. A autorização foi concedida, mas eles queriam que eu trouxesse uma solicitação por escrito, afinal é "como os brancos operam". No dia seguinte fui logo imprimir a autorização, depois voltei para a TI e fui novamente conversar com Seu Carlos. Isso se repetiu até o dia 9 de fevereiro, quando fui levar Seu Carlos para fazer compras na cidade e lá encontramos Irismar Santos, amiga de Seu Carlos,

professora e pedagoga do colégio da TI. O dia seguinte era um domingo e Irismar estaria de folga, então combinei de ir conversar com ela em sua casa.

No domingo Irismar me recebeu em sua casa e me abriu as portas de sua família, me convidando para ficar hospedada na casa de sua mãe, Dona Idalina. Foi assim que fui parar na casa de Dona Idalina, que me recebeu da melhor maneira possível. Para além de me oferecer cama e comida, Dona Idalina e sua neta Jayne fizeram eu me sentir em casa e me acolheram com muito carinho. Fui recebida desse atencioso modo por Dona Idalina e sua família incrivelmente generosa. Suas filhas e netas se tornaram minhas queridas amigas e grandes interlocutoras. Quando voltei em novembro de 2019 para fazer um segundo campo, fui acometida por um sentimento de alegria e bem-estar ao reencontrar Dona Idalina, Jayne, Irismar e Geane, e poder conhecer também Ivone, filha de Dona Idalina que mora em Londrina.

A minha segunda estadia na casa de Dona Idalina foi entre os dias 24/11/2019 e 14/12/2019. Fiquei o período todo hospedada em sua casa. No primeiro dia cheguei na TI e fui logo visitar Dona Idalina, que se alegrou em me ver e logo me convidou para entrar. Fiquei durante horas conversando com ela e com Jayne, até a deliciosa *boia* ficar pronta. Depois, como é necessário, fui pedir autorização do cacique kaingang para realizar a pesquisa – que não estava no momento – e para o cacique guarani, Nelson Vargas. Então fui rever o meu amigo Carlos Cabreira, e também encontrei meu amigo xetá Claudemir da Silva. À noite haveria uma reunião na escola, na qual o cacique kaingang João da Silva estaria presente. Esperei por ele para poder pedir sua autorização e conversamos brevemente antes de sua reunião. Nos primeiros dias de minha estadia, minha rotina se alternava entre ficar na casa de Dona Idalina conversando com ela, Jayne e Geane, ir visitar outras casas como a de Carlos Cabreira, Dival da Silva (xetá), Claudemir da Silva (xetá) e de outros guarani como Iracema Vargas, Nelson Vargas, João d'água, Claudinei e Luana Vargas, e ir à escola conversar com os professores e funcionários de modo geral.

Como Seu Carlos já tinha me pedido anteriormente para *fazer um filme*, levei câmera e gravador de som e resolvi me arriscar em uma investida etnográfica audiovisual. Conversei com as lideranças e com a coordenação da escola a respeito disso e todos aceitaram, com algumas pequenas - mas

importantes - ressalvas feitas pelo cacique kaingang. Ele se preocupava muito com uma questão, que é tanto estética quanto conceitual: não retratar os indígenas como *sujos*, especialmente as crianças indígenas com *ranho* de nariz, cobertas de lama, etc. Outros já fizeram isso e, para João da Silva, tais retratos acabam reforçando preconceitos contra os indígenas, e isso é o que eles (e eu) queremos combater.

Durante a minha estadia iria ocorrer um evento muito importante para os indígenas de São Jerônimo: a Mostra Cultural Pedagógica do colégio, um evento que mobiliza quase a *comunidade* inteira de São Jerônimo. Combinei com as lideranças e com a coordenação da escola que eu iria filmar o evento e seus preparativos, para depois editar um pequeno documentário etnográfico sobre a Mostra. Assim, durante alguns dias fiquei totalmente concentrada em realizar tal tarefa. O projeto do filme da Mostra é um, e o filme que Seu Carlos e eu queremos fazer sobre a presença guarani e xetá em São Jerônimo é outro. São dois filmes diferentes com propostas diferentes. As pessoas que foram entrevistadas na escola sobre a Mostra fazem parte, portanto, deste projeto sobre a Mostra Cultural, que pretende retratar o evento enquanto um espaço de troca entre os alunos do colégio da TI, os pais e a *comunidade* da TI, indígenas de outras TIs e os alunos não-indígenas dos colégios estaduais das redondezas.

Durante essa experiência eu percebi que a câmera mudava a minha relação com os indígenas que eu não conhecia: alguns fugiram de mim, outros ficaram muito interessados e queriam ser gravados, escutados. Resolvi então já aproveitar a oportunidade para dar início à gravação de cenas do filme que eu combinei realizar com o Seu Carlos. Não consegui realizar todas as entrevistas que preciso para concluir as gravações do projeto de filme que Seu Carlos e eu concebemos, mas o objetivo também não era esse. Achei apenas que era prudente aproveitar a oportunidade para já realizar algumas gravações e entrevistas e, assim sendo, entrevistei o cacique Nelson Vargas, Dona Idalina, Claudemir da Silva e Dival da Silva. Na última parte desse meu campo, minhas atividades se alternavam entre as habituais conversas com as famílias indígenas, a realização de entrevistas gravadas e a gravação de paisagens de São Jerônimo que alguns interlocutores queriam me mostrar.

Ainda, Jayne e eu fomos durante um final de semana para Londrina para um evento da UEL a convite de Kimiye Tommasino. Esse evento era muito importante para os estudantes indígenas da UEL, pois o Museu Histórico de Londrina, que pertence à UEL, não tinha nada, até então, sobre a presença indígena na região – ao contrário, repetia a história do Estado retratando o lugar como um grande vazio demográfico. O evento marcou a inauguração de uma parte sobre os indígenas na exposição permanente do Museu. Lá, Jayne e eu encontramos sua mãe Ivone dos Santos, filha de Dona Idalina, que também é uma estudante indígena da UEL. Eu tinha um colega que morava em Londrina, e havia pensado em pernoitar na casa dele, mas estava com dificuldade em contatá-lo e quando Ivone ficou sabendo disso logo me convidou para dormir em sua casa na cidade de Londrina. Ivone mora com outras duas estudantes indígenas em uma "república indígena" na cidade de Londrina, perto da UEL. Elas me receberam muito bem, e através dessa curta estadia foi possível conversar muito sobre a presença indígena nas universidades, sobre a vida dos indígenas na cidade e as contradições com a vida na aldeia, sobre as ameaças do novo governo, sobre o futuro.

jornada situada

Quem me recebeu em SJ são, em sua maioria famílias, guarani e xetá, e elas é que me apresentaram e traduziram o universo de São Jerônimo. Tanto meu amigo Seu Carlos, quanto minha grande anfitriã Dona Idalina e suas respectivas famílias, pertencem atualmente ao *lado* Guarani. Quase não tenho interlocutores kaingang, exceto Joana Moraes e sua família. Outros interlocutores kaingang - como José Alan e Célia - são moradores da TI Barão de Antonina que eu encontrei na cidade de São Jerônimo, e mesmo eles, quando moraram em São Jerônimo, pertenciam ao *lado* guarani. Deste modo, o *lado* guarani marca a minha inserção em campo, o meu posicionamento e a perspectiva através da qual eu olho para São Jerônimo. Por isso, é fundamental deixar claro que esta não pretende ser uma reflexão etnográfica sobre o conjunto de indígenas de São Jerônimo, mas sim uma reflexão

etnográfica pontual feita com alguns indígenas de São Jerônimo¹³. Não tenho como fazer jus a todos os pontos de vista que ouvi e, por isso, explico a partir de quais pontos de vista - de quais corpos - eu apresento esta reflexão. Para além disso, todos os meus interlocutores foram enfáticos em afirmar que aquilo que me contavam, que refletiam e especulavam comigo não representava o pensamento de mais ninguém. Era uma advertência séria que eles estavam me fazendo: a multiplicidade de pensamentos do *lado* guarani e da TI São Jerônimo jamais poderia ser reduzida aos seus próprios pensamentos.

Como não poderia deixar de ser, são as questões etnográficas que nos levam às teóricas. É imprescindível localizar a posição desta análise, sobretudo por respeito às questões etnográficas expostas acima, mas também como política de produção do conhecimento. A cautela de meus interlocutores em não falar pelo outro exige algumas implicações profundas e abre a possibilidade de alguns desdobramentos analíticos, um particularmente importante, irei explorar agora porque o considero epistemologicamente fundamental. Trata-se dos ‘saberes localizados’, como bem definiu Donna Haraway (1995). O diálogo entre o feminismo e antropologia protagonizado por Donna Haraway e Marilyn Strathern se apresentou como uma solução consistente a um impasse e imobilismo que vinha tomando conta de boa parte dos debates acadêmicos desde o final da década de 60, provocados por movimentos que ficaram conhecidos na literatura especializada como “reflexividade”, “crítica feminista” e “teóricos do pós-colonialismo”.

O primeiro teve sua origem no contexto da década de 60 e 70, com a guerra do Vietnã e quando muitas colônias africanas se tornaram independentes. Os antropólogos europeus e norte-americanos passaram a ter que encarar as consequências da disparidade de forças do colonialismo em suas relações de campo. Isso acabou produzindo muitos trabalhos obcecados com o texto em si e excessivamente preocupados com aspectos biográficos e acadêmicos dos antropólogos, mas trouxe para a antropologia uma

13 Apesar do *lado* guarani marcar minha inserção em campo, a TI SJ é uma TI kaingang e isso produz algumas implicações para esta dissertação. Primeiramente só é possível falar da presença guarani em SJ a partir da presença kaingang e de suas relações. Em segundo lugar as disposições hierárquicas locais me impeliram a concentrar parte significativa de meus esforços de leitura em etnografias kaingang. É nesse sentido que talvez a literatura kaingang tenha ganho certo destaque ao longo deste trabalho.

aproximação com a crítica feminista (Cf: Mark Whitaker In: Alan Barnard e Jonathan Spencer, 2002).

Já o segundo movimento, também conhecido como “segunda onda feminista”, surge como um movimento de contracultura radical nos anos 60, junto com outros movimentos emancipatórios por direitos sociais, que se posicionavam contra aquilo que Nancy Fraser (2009) definiu como: (1) economicismo - o Estado entendendo a desigualdade de classe apenas como fruto da distribuição econômica injusta, ignorando outros marcadores sociais como raça, gênero e sexualidade; (2) androcentrismo – o tipo ideal do cidadão para o Estado como sendo o sujeito homem, branco, responsável pelo sustento da família, enquanto qualquer renda feminina deveria ser meramente suplementar; (3) estatismo – um *ethos* tecnocrático e gerencial do capitalismo organizado pelo Estado, que entendia os cidadãos como sujeitos passivos ao conhecimento dos *experts*; e o (4) westfalianismo – a concepção de Estado-nação que entendia que procedimentos de justiça só se aplicavam aos cidadãos daquela nação específica, obscurecendo injustiças trans-fronteiriças.

O último destes movimentos, pós-colonial, ficou marcado pela reflexão de autores de origem não-metropolitana que levantaram questões sobre como a produção teórica feita por intelectuais ocidentais constrói uma imagem distorcida e exotizada do oriente (Edward Said,1978); como os sujeitos das colônias se tornaram híbridos de inscrições culturais de colonizadores e colonizados (Homi Bhabha,1998); e, ainda mais polêmica, sobre como a construção essencialista e genérica do outro - não-metropolitano – feita por importantes acadêmicos do ocidente é um processo perigoso que pode aumentar as desigualdades (Gayatri Spivak, 2010).

Como é possível perceber, tais discussões – vindas de vários campos das ciências humanas - que estavam acontecendo no final do milênio são extremamente complexas e densas. Muitos pontos levantados ainda permanecem em debates centrais de muitas áreas do conhecimento na atualidade. Não é meu objetivo mapear isso, quero apenas ressaltar que esse movimento todo colocou um problema fundamental para a “práxis” antropológica: como produzir um conhecimento que não seja universalista nem relativista, que não tente representar o outro de maneira essencialista nem genérica, que não ignore as correlações de forças nem se perca em um ciclo

vicioso de *mea culpa*? Não é exagero dizer que o problema colocado por esses movimentos todos levanta uma questão existencial para a antropologia, afinal a antropologia não pode ser produzida sem o “outro”. Como produzi-la sem subjugar esse “outro”? É nesse sentido que Donna Haraway (1991, 1995) e Marilyn Strathern (2004) fazem uma proposta magistral, que consegue achar uma saída pela tangente de um movimento que estava se tornando cada vez mais centrípeto.

Donna Haraway, durante o seu clássico ensaio “Manifesto do Ciborgue” (1991), faz um preciso diagnóstico sobre a impossibilidade de tentar entender as identidades como todos completos, fechados. As identidades são fragmentárias e o imagético do ciborgue evocado pela autora pretende justamente expor essa fragmentação identitária: meio máquina, meio humano, ambos, nenhum dos dois. As identidades das pessoas são híbridas, parciais, fragmentadas. Não se é totalmente uma coisa, nem outra, se é sempre algo no meio do caminho. Por mais que uma pessoa se identifique muito com determinada categoria, sempre vai haver alguma parte dela que é outra coisa. As pessoas não são todos completos.

A identidade ciborgue expressa justamente essa composição entre partes diferentes. As fronteiras fixas, desde as identidades estereotipadas até a nacionalidade de um sujeito, são fronteiras perigosas, que tratam as pessoas como se fossem categorias estanques, como se não houvesse margem para transformações, para acontecimentos da história que transformam as pessoas. O ciborgue urge pela quebra de fronteiras rígidas e pelo estabelecimento de conexões pontuais. Um exemplo dessa ‘epistemologia ciborgue’ é a conexão parcial que Strathern (2017c) nos apresenta entre a comercialização de cessões temporárias de útero (barrigas de aluguel) e o corpo armazém da noiva entre os Hagen das terras altas da Nova Guiné. Não é porque a noiva Hagen e as cessões temporárias de útero tenham muito a ver, elas não têm nada a ver, a não ser um aspecto específico: em ambos os casos encontramos corpos – femininos - mercantilizáveis.

As consequências da imagem do ciborgue para a produção do conhecimento antropológico são potentes: ela torna mais explícito que a epistemologia é menos sobre a “natureza” do conhecimento e do que sobre a “natureza” da relação entre os diferentes modos de conhecimento. Torna-se

mais nítido a epistemologia enquanto forma de conhecer as diferenças e refletir sobre como se relacionam as diferentes formas de se conhecer. O ciborgue evoca a epistemologia como comparação entre epistemologias. As implicações das identidades ciborgue para a política de produção científica ficam mais claras em um artigo posterior de Haraway (1995), no qual ela aborda explicitamente o caráter mediador da ciência. Ciência não é sobre onipotência e onisciência – embora alguns usos da ciência tenham assumido esse caráter. Ciência é sobre estabelecer uma objetividade, explicações confiáveis e aplicáveis para que tudo não vire um jogo de retórica (relativismo). No caso das ciências humanas essa objetividade significa corporificação, ou seja, o reconhecimento que aquele postulado é produzido em um local específico, através de um corpo específico, que carrega uma história específica. Existe um tom de materialismo na reflexão, o corpo é material e ele é mais do que uma variável dependente, ele é uma variável condicionante, sempre presente e exercendo sua influência sobre o método de produção do conhecimento.

Assim, se o método clássico das chamadas “ciências duras” preza por um procedimento que possa ser reproduzido por qualquer pessoa, desde que ela o faça exatamente nas mesmas condições¹⁴, nas ciências humanas o importante é situar, localizar as condições nas quais a relação foi estabelecida, não para poder reproduzir um experimento, mas para retirar quaisquer possibilidades de um pretense universalismo. A lição é clara: apenas há objetividade na parcialidade. O conhecimento só pode ser objetivo se ele for situado, se o material (corpo) que o produz for localizado, porque inevitavelmente ele vai ser produzido por um corpo. Nas palavras da autora:

Estou argumentando a favor de políticas e epistemologias de alocação, posicionamento e situação nas quais parcialidade e não universalidade é a condição de ser ouvido nas propostas a fazer de conhecimento racional. São propostas a respeito da vida das pessoas; a visão desde um corpo, sempre um corpo complexo, contraditório, estruturante e estruturado, versus a visão de cima, de lugar nenhum, do simplismo. Só o truque de deus é proibido. (HARAWAY, 1995, p.30)

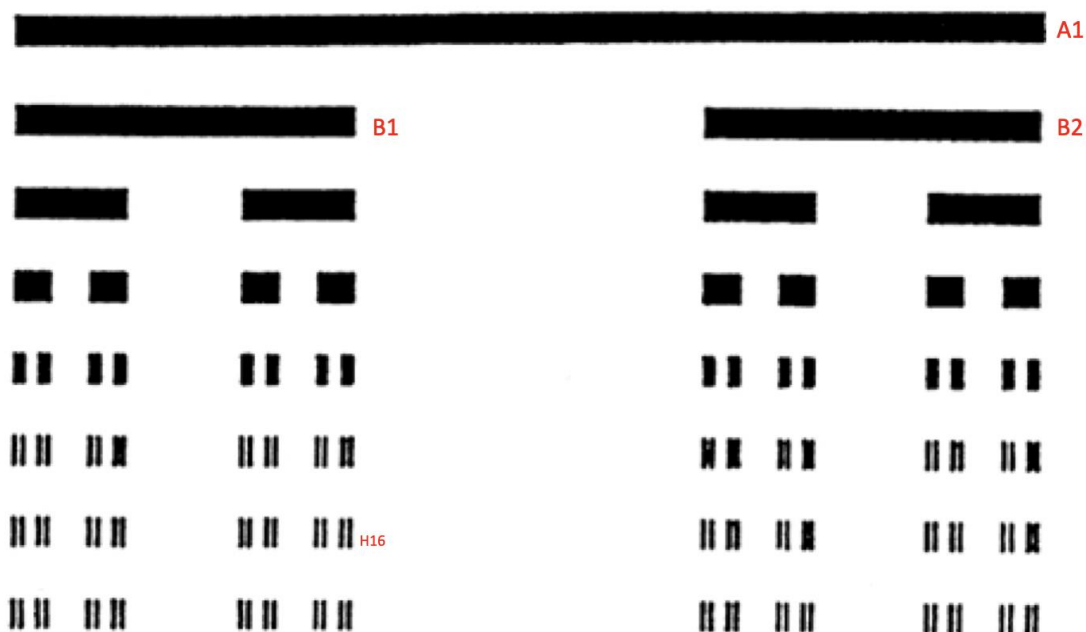
14 A distinção aqui é meramente ilustrativa, pois a própria suposta objetividade das ciências duras também está sendo criticada.

É nesse sentido também que Marilyn Strathern (2004) escreve sobre a vitalidade de conexões parciais para a possibilidade de um futuro da antropologia. Contornando a relatividade absoluta do subjetivismo e a onipotência e onisciência do universalismo, a autora sugere que a única coisa efetivamente universal entre as pessoas é sua capacidade de se diferenciar. Aquilo que une todas as pessoas então não é um conteúdo, é a própria capacidade de produção da alteridade - e a antropologia, portanto, pode ser definida como o estudo da alteridade. Entretanto, tendo em vista o problema pós-colonial, como é possível comparar culturas, a alteridade, se o antropólogo (corpo) que realiza a comparação pertence inevitavelmente a uma cultura que tem seus próprios pressupostos e forças? Posto de forma bem resumida, o ponto principal é que só se pode estabelecer conexões que sejam parciais entre relações localizadas, corporificadas, como no exemplo da conexão entre a noiva Hagen e as cessões temporárias de útero.

Uma obsessão moderna nos levou a acreditar que tudo é composto por partes e todos - mas não se trata de partes, e sim de ciborgues. As culturas e as pessoas são sempre múltiplas, mas não são exatamente partes que formam os todos. A noção de híbrido, emprestada da biologia por representar a soma de dois elementos estáveis, genéticos, foi evocada por muitos autores, como Bruno Latour (1994) e Homi Bhabha (1998). Porém, a autora expõe em um artigo posterior (2017b) que é preciso ter cuidado com essa noção, pois a atividade cultural consiste justamente em produzir novos arranjos, recombinações e replicações, e o híbrido não dá conta disso. O ciborgue é uma combinação *ad hoc* entre elementos que são compostos por outras combinações *ad hoc*. Existem partes, fatores que não fazem parte de um todo. A operação não é completa, ela nunca se totaliza. Não se trata de estabelecer relações entre coisas, se trata de reconhecer que essas “coisas” sobre as quais estabelecemos relações também são relações de outras relações. São relações que se replicam, existe uma recursividade inerente, como em um processo fractal. O corpo é que estabelece as conexões, mas ele não é um corpo uno, ele é um corpo internamente fragmentado, parcionado e essas outras parcialidades desse corpo estabelecem outras relações. A noiva hagen tem várias outras relações para além da relação como armazém, ela é filha, ela

é amiga, ela é prima, ela é irmã. Do mesmo modo, uma mulher que concedeu seu útero temporariamente também tem várias outras relações em sua vida para além disso. A única coisa que as conecta é que ambas envolvem uma relação mercantil do corpo. Todo resto é diferente e não possui conexão alguma.

As conexões, portanto, são entre parcialidades de um corpo com outras parcialidades, não há nada de totalizador, são sempre conexões *ad hoc* - e tornar os termos dessas conexões *ad hoc* visíveis é o que estabelece a objetividade. Essas parcialidades que estabelecem conexões *ad hoc* são escalas diferentes. Uma imagem potente evocada pela autora é o conceito matemático da poeira de cantor:



Fonte: James Gleick *apud* Strathern, 2004 p. 17

O elemento B2 e o elemento H16 estão em escala diferentes. A cada mudança de escala uma série de informações são perdidas, são deixadas de fora daquele escopo, mas pode ser possível achar uma conexão pontual entre elas. A metáfora que a autora utiliza é a de uma xícara de chá quebrada que foi colada. Com um efeito “*zoom in*”, iremos observar cada detalhe da fratura e teremos a percepção que o objeto está completamente quebrado. Porém, com um efeito “*zoom out*” quase não notaremos as minúsculas fraturas. Posto em

termos mais etnográficos: povos europeus acham que existem grandes diferenças entre alemães e espanhóis, mas para os Hagen as diferenças entre alemães e espanhóis são quase inexistentes. Da mesma forma, para um guarani existe uma diferença enorme entre ele e uma pessoa wajãpi¹⁵, mas para um espanhol a diferença entre eles é insignificante, sequer perceptível muitas vezes.

Novamente, o exemplo da noiva hagen e das cessões temporárias de útero serve para elucidar o ponto. A noiva hagen e uma mulher que realiza uma cessão temporária de útero na Inglaterra estão em escalas diferentes. A única relação entre elas é que há uma relação mercantil do corpo, mas essa relação mercantil acontece de maneiras diferentes. Porém, para poder explicar como é a relação mercantil do corpo da noiva hagen, Strathern evoca uma imagem com termos parecidos de sua própria sociedade: o útero da mulher “barriga de aluguel”. Assim, diferenciando os dois processos - hagen e inglês - a autora consegue traduzir a relação entre corpo e mercadoria que existe entre os Hagen. De outra maneira, essa relação mercantil hagen provavelmente seria lida como uma relação exploratória, de dominação dos corpos femininos.

A autora demonstra como a única constante que atravessa todas essas infinitas escalas é a alteridade e, portanto, é apenas através dela que qualquer comparação pode ser feita. O importante para poder realizar comparações é manter diferentes escalas simultaneamente, comparando os diferentes modos de produção da alteridade. Se, inevitavelmente, o antropólogo carrega consigo pressupostos culturais de sua cultura de origem, a questão é como falar de uma outra cultura usando do idioma de sua própria cultura, como fazer um exercício contrastivo intercultural. A comparação precisa ser corporificada para que se possa navegar por essa infinidade de escalas - o corpo é que aterriza, de maneira *ad hoc*, o universo das escalas, como fica claro na famosa frase: “A view from a body rather than a view from above” (Strathern, 2004, p.32)¹⁶.

Escalas operando, corpos localizados, *lados* em evidência: início agora uma jornada pelo universo, parcial, de São Jerônimo. A despeito do gigantismo

15 Povo falante de língua Tupi-guarani e habitante da região do Amapá.

16 “Uma visão por um corpo, ao invés de uma visão de cima” (Tradução minha)

Como convenção para esta dissertação escolhi deixar as citações que estão em inglês no corpo do texto e ofereço uma tradução em nota de rodapé. Para as citações que estão em alemão, optei por fazer o inverso, escrevo a tradução no corpo do texto e coloco o original em alemão em nota de rodapé.

da questão stratherniana, não acho que a fala de meus interlocutores sobre a não-representatividade de um indígena esteja muito distante disso. Espero que a jornada desta dissertação torne essa relação possível e visível.

capítulo 1

um projeto de Estado e seus efeitos

O cair da noite, um corredor de tochas, um barracão de zinco todo enfeitado com tecidos vermelhos e pretos, cestarias, balaios, purungos, penas, chocolates, pinhas, maracás, flechas e alguns presentes embrulhados. Fileiras de cadeiras em uma disposição que alternava entre blocos de fileiras perpendiculares e blocos paralelos, uma mesa comprida de madeira em cima do palco no fundo do salão. Aos poucos as pessoas foram chegando. Os jovens passavam no meio do corredor de tochas e entravam no barracão pelo seu corredor central formado entre os blocos de cadeiras enfileiradas, acompanhados de um familiar ou de um professor. Ao chegar no final do corredor cada um se sentava em seu lugar. Os formandos eram aplaudidos e fotografados ao entrar. Todos estavam muito arrumados, as mulheres usavam, em sua maioria, vestido e os homens camisa e calça. As crianças do Ensino Infantil usavam um uniforme verde, as crianças do Ensino Fundamental I, um uniforme azul e os demais formandos vestidos e camisas. Alguns professores também vestiam as camisetas azuis e verdes, estampadas com o nome do colégio.

As duas primeiras fileiras do conjunto de cadeiras do lado esquerdo estavam cobertas com um tecido vermelho e eram destinadas aos formandos do 3º ano do Ensino Médio. No fundo do barracão estavam as cadeiras que não estavam cobertas por tecidos, destinadas aos convidados. Um pouco mais a frente e perpendicular a esse conjunto de cadeiras, mais ao fundo, havia dois outros conjuntos de fileiras de cadeiras com um corredor maior no centro. O conjunto do lado esquerdo estava destinado aos formandos do Ensino Infantil e Ensino Fundamental I, e o conjunto do lado direito para os formandos do Ensino Fundamental II. Na outra extremidade da entrada havia uma longa mesa reservada para a direção do colégio e para as lideranças. Os professores se sentavam ora com os alunos, ora ficavam em pé no fundo das fileiras de cadeiras. Quando todos os formandos, suas famílias e as lideranças chegaram no salão, o evento teve início.

A formatura do Colégio Estadual Indígena Cacique Koféj é um evento que acontece no começo de dezembro de cada ano, após o término do ano letivo. O evento tem início no fim da tarde, e durante o dia inteiro os professores e funcionários da escola trabalham para sua realização: varrer o barracão, passar pano, fazer a decoração com tecidos pretos e vermelhos

pendurados na parede, distribuir as cadeiras de plástico e cobrir as dos formandos com tecidos brancos e tecidos vermelhos, dispor as tochas de fogo na entrada do salão, enrolar os papéis simbólicos dos diplomas, enfeitar a mesa das lideranças e o espaço de maneira geral.

O evento começou com uma homenagem a alguns professores e funcionários novos da escola, e às lideranças que se empenharam para o sucesso da instituição. Foi um ano inteiro de trabalho e dedicação, e o sucesso da escola se concretiza efetivamente na formatura. Cada ano mais alunos se formam no Ensino Médio, muitos adultos conseguem se formar também, e dentre eles muitos estão prontos para ingressar nas universidades. Após essa homenagem, teve início os discursos das lideranças. Na mesa das lideranças estavam sentados da esquerda para a direita: Carlos Cabreira, vice-cacique guarani, Claudemir xetá, vice-cacique xetá, Nelson Vargas, cacique guarani, Anderson da Silva, vice-cacique kaingang e João da Silva, cacique kaingang, Ângela da Silva, diretora da escola e Irismar Santos, vice-diretora da escola. Os discursos seguiram a ordem da mesa, sendo o primeiro a falar Carlos Cabreira e o último, com um longo discurso, João da Silva.

O discurso de cada liderança teve dois momentos: um dirigido à sua comunidade, filiação política e étnica dentro da TI e outro dirigido à *comunidade* da TI. O conteúdo de todos os discursos dirigidos à *comunidade* da TI, feito por todas as lideranças, era de conciliação e paz. Falavam sobre como foi difícil conseguir estabelecer a paz dentro da TI e sobre como é importante a sua manutenção para o bom funcionamento da escola. Mencionaram alguns conflitos do passado recente (2015) e enfatizaram que isso não podia voltar a acontecer, que os *lados* precisavam cooperar e trabalhar em união. Eles também estavam muito orgulhosos pelo fato de a composição da direção da escola ser totalmente indígena, e por ter cada vez mais indígenas no quadro de professores.

Encerrados os discursos, os alunos começaram a serem chamados à frente por diferentes professores, que iam se alternando. Primeiro vieram os alunos do Ensino Fundamental I, depois os do Ensino Fundamental II e por último os do Ensino Médio. O processo era o mesmo para todos: os alunos chegavam, recebiam o diploma, abraçavam os professores e/ou diretoras e posavam para a foto com os familiares. No EF II e no EM os abraços, as

pausas para fotografias e os aplausos foram mais lentos e intensos. Após todos os alunos terem recebido seus diplomas, a direção deu o evento como encerrado. A dispersão foi lenta, muitos alunos e familiares ainda permaneceram no lugar tirando fotos, rindo e me pedindo para tirar mais fotos. No final, cada família ou grupo familiar se reunia em volta dos carros estacionados do lado externo do barracão e se apertavam dentro deles, para continuar a comemoração em suas casas.

consórcio

Até 2018 o evento da Formatura dos alunos do Colégio Estadual Indígena Cacique Koféj era realizado nas dependências do próprio colégio, localizado dentro da TI, um pouco acima da *represa*, parte mais baixa da TI. Em 2019, as lideranças e a direção da escola, por se sentirem inseguras com as condições climáticas de um chuvoso verão, optaram por transferir o evento para o barracão construído com auxílio financeiro do *consórcio* na região do *abacateiro*, parte alta da TI. O *Consórcio*, como os indígenas chamam, é o Consórcio Energético Cruzeiro do Sul, que realizou um projeto de mitigação e compensação dos impactos socioambientais provocados pela construção e operação da Usina Hidrelétrica Mauá – (UHE-Mauá), denominando Projeto Básico Ambiental – Componente Indígena (PBA-CI).

O relatório antropológico elaborado por Paulo Goés (2010) constata que a UHE-Mauá foi construída pelo Consórcio Energético Cruzeiro do Sul na região do médio Tibagi, na divisa entre os municípios de Ortigueira e Telêmaco Borba. O processo de licenciamento ambiental desta UHE foi conflituoso. Inicialmente, o Consórcio não previa nenhum tipo de reparação por danos causados a Terras Indígenas, e foi somente através de estudos, relatórios e várias disputas judiciais que os impactos sobre as áreas indígenas foram incluídos no processo de licenciamento ambiental. Assim, o componente indígena do projeto teve início em 2006, porém os conflitos continuaram, visto que neste segundo momento, o projeto queria abranger apenas as TI Mococa e Queimadas, localizadas rio acima do empreendimento.

Os indígenas das outras TIs afetadas pela construção da usina, localizadas rio abaixo do empreendimento - como é o caso da TI SJ, situada a

aproximadamente 34 km em uma linha reta do empreendimento - mobilizaram uma rede de apoio que contou com laboratórios de pesquisa, professores de universidades públicas tais como Kimiye Tommasino (UEL) e Lúcio Tadeu Mota (UEM) e agentes da FUNAI, que juntos acionaram o Ministério Público Federal. Através de estudos técnicos foi solicitada a inclusão das outras 6 TIs afetadas pelo empreendimento. Assim, a abrangência do componente indígena do PBA passou a incluir as oito TIs afetadas pela usina: Mococa, Queimadas, Apucarantina, Posto Velho, Laranjinha, Pinhalzinho, São Jerônimo e Barão de Antonina. É interessante notar que as TIs Posto Velho, Laranjinha e Pinhalzinho não estão localizadas na bacia do rio Tibagi e sim na bacia do rio das Cinzas. Porém, como demonstrou Kimiye Tommasino (2002), existe uma rede de parentesco e econômica guarani que liga as famílias habitantes das TI às margens do Tibagi, São Jerônimo e Barão de Antonina¹⁷, às famílias habitantes das TIs localizadas na bacia de outros afluentes do rio Paranapanema: Pinhalzinho, Laranjinha e Posto Velho. A antropóloga elaborou extensos gráficos de parentesco que demonstram a conexão entre essas TIs. Portanto, os impactos gerados pela construção do empreendimento no rio Tibagi afetam toda a rede guarani da bacia do Paranapanema. Como já vimos, a dispersão dos guarani do Paraná – e dos kaingang - em territórios descontínuos se deve à política indigenista do Estado até 1988.

Durante a formatura foi possível notar a presença de outros indígenas que não eram residentes da TI SJ. Eles eram justamente alguns desses parentes das outras TIs da região. Este fato também se evidencia nas narrativas locais, quando pessoas guarani constantemente fazem menção aos seus parentes habitantes das TIs no rio das Cinzas. Do mesmo modo, as pessoas kaingang também fazem constantemente referência aos seus parentes nas TIs Apucarantina, Mococa e Queimadas. Tommasino (comunicação pessoal) também me esclareceu que a TI SJ é um ponto de encontro entre os Kaingang das TIs localizadas na margem esquerda do Tibagi e os Guarani que residem nos afluentes do Paranapanema, localizados à direita do Tibagi. Para além disso, também é muito presente na memória das

17 A atual TI São Jerônimo está localizada entre o rio Tigre e o rio dos Pilões, ambos afluentes do Tibagi. A TI Barão de Antonina faz fronteira com o rio Tibagi. Lembramos que ambas eram um território contínuo até 1949.

lideranças de SJ o processo conflituoso com o consórcio. Os indígenas não cansam de afirmar que continuam se sentindo injustiçados, pois os rios não têm mais peixes e estão quase secos: para eles, as compensações do projeto não foram eficazes. Ao longo dos últimos anos, o projeto comprou tratores, trouxe mudas de sementes, construiu dois barracões, propôs cursos de formação em culinária e costura, mas, para os indígenas, nada efetivamente compensa os danos causados aos rios que margeiam sua terra. O rio Tigre secou após a construção da usina hidrelétrica. Os efeitos desse empreendimento são irreparáveis. O rio Tigre virou um riacho mesmo durante o verão, época de cheia. Não é mais possível pescar peixes nesse rio, quando muito apenas alguns *peixinhos, que não dão para nada*.

Atualmente, os indígenas dizem que o *consórcio* acabou e que os recursos deixaram de chegar há dois anos. Seja como for, os *lados* compartilharam a gestão desse projeto dentro da TI, desde o processo conflituoso das negociações até a divisão dos recursos. Foram construídos dois barracões, foram comprados dois tratores, dois carros e 4 funcionários foram *registrados*: tudo foi dividido igualmente entre os *lados*. Para poder receber esses recursos os indígenas precisavam de um Cadastro Nacional de Pessoa Jurídica (CNPJ), e para tanto então eles criaram a Associação dos Trabalhadores Rurais do Posto Indígena São Jerônimo e a direção dessa associação era composta por membros dos dois *lados*. Esse CNPJ também serve para os indígenas conseguirem um outro recurso com a Prefeitura de São Jerônimo da Serra, o ICMS Ecológico - eles recebem uma pequena parcela da tributação em troca da proteção do meio ambiente. A Associação também servia para vender a produção agrícola excedente das famílias, mas isso gerou vários problemas burocráticos para as famílias que acabaram optando pela comercialização direta. Josiéle Spenassato (2016) relata que a diretoria dessa Associação é eleita por votação e tem mandato de dois anos. A autora também aponta que a distribuição de cestas básicas pela Secretaria Especial de Saúde Indígena (SESAI) bem como o programa Bolsa Família – cada vez mais raro - são outros recursos importantes dentro da TI.

A construção de Usinas Hidrelétricas que afetam irremediavelmente territórios indígenas no Brasil é uma tragédia, infelizmente, muito comum nas várias regiões do país. O primeiro grande caso que ocorreu foi com a

construção da Usina Hidrelétrica de Itaipu, nas décadas de 70 e 80, também no estado do Paraná. Como o relatório elaborado pela Comissão Guarani Yvyrupa (2017) revela, muitos Avá-Guarani que moravam na região tiveram suas aldeias inundadas e, assim, para além de perderem suas casas, perderam também o território com o qual mantém um vínculo ancestral, imprescindível para a manutenção do *ñandereko*, modo de vida guarani. Outro caso emblemático e recente é o caso da construção da Usina Hidrelétrica de Belo Monte, no Pará, região da Amazônia brasileira.

Em sua tese de doutorado Lorena Cândido Fleury (2013) demonstra, através de uma análise muito substancial dos atores e pontos de vista envolvidos no conflito sobre a construção de Belo Monte, como as políticas de desenvolvimento pautadas na exploração de recursos naturais ignoram outros modos de existência no mundo não ocidentalizado. Os estudos de impacto ambiental que são produzidos para orientar a decisão sobre a construção ou não de um empreendimento deste porte se baseiam em uma definição rígida de política, que não compreende a relação dos sujeitos com seu entorno, com os rios, espíritos e montanhas. Para a autora, os principais conflitos se expressam em uma ordem cosmopolítica, isto é, seguindo a proposta de Isabelle Stengers (2018): uma esfera onde formas de conhecimento tradicionais atravessam e questionam conhecimentos científicos e criam uma zona comum de diálogo. Os laudos e estudos ambientais não conseguem dar conta dessa zona de contato e reforçam a ideia de que há apenas uma única ontologia possível, desconsiderando assim outras formas de existência no mundo e de produção de conhecimento. O processo conflituoso de licenciamento ambiental da UHE-Mauá e a resistência do Consórcio em aceitar que o projeto de compensação deveria incluir outras TIs é um exemplo dessa grande limitação dos estudos de impacto ambientais que Fleury aponta.

Além de Itaipu e da UHE-Mauá foram construídas outras dezessete usinas hidrelétricas¹⁸ no Paraná, sendo que muitas delas também afetam outros territórios indígenas do estado e conseqüentemente o ‘mundo vivido’

18 Disponível em: <https://www.copel.com/hpcopel/root/nivel2.jsp?endereço=%2Fhpcopel%2Froot%2Fpagcopel2.nsf%2Fdocs%2FA93BECD1BAF3210F03257412006227BB> acessado em 13/03/2021 às 17:40)

pelos indígenas. Não obstante, não são apenas os empreendimentos hidrelétricos que ameaçam as formas de existência indígena no Paraná. O agronegócio, principal setor da economia do estado, se beneficiou de um projeto de Estado que favoreceu a colonização do território e a expansão da fronteira agrícola em detrimento dos territórios indígenas, como veremos mais para frente. Os indígenas de SJ apontam que o *consórcio* não é o único malfeitor de suas águas e da falta de caça. As fazendas agropecuárias da região despejam muitos dejetos de agrotóxicos nas águas dos rios e desmataram – e muitas continuam desmatando – grandes quantidades de mata. Muitos indígenas de SJ trabalham esporadicamente *por dia* nessas fazendas e por isso veem o desmatamento e os dejetos sendo liberados no solo muito próximo aos rios – práticas que não respeitam a legislação vigente¹⁹. Alguns indígenas que trabalham nas fazendas da região também relatam que a quantidade de agrotóxico que os complexos agroindustriais utilizam é absurda e que eles - tanto em suas jornadas de trabalho, em muitos casos aplicando agrotóxicos, quanto como moradores do entorno - são expostos ao *veneno*. Os efeitos nocivos do uso de agrotóxicos para a população humana e para a ecologia não-humana já foram amplamente discutidos e tornados visíveis, como nos mostra o trabalho de Larissa Bombardi (2017).

sistemas de trabalho rural

O trabalho *por dia* nas fazendas da região é uma das muitas modalidades que o trabalho rural assume para os indígenas de São Jerônimo. O fim dos aldeamentos no final do século XIX, o esbulho de suas terras, o confinamento em pequenos territórios e a conseqüente escassez de recursos paulatinos ao longo do século XX fez com que uma parcela significativa dos indígenas se apresentasse efetivamente como trabalhadores rurais. As narrativas dos moradores indígenas das diferentes etnias de SJ revelam que eles trabalharam sobre diferentes *sistemas*. Na TISJ Dona Idalina identificou para mim seis *sistemas* de trabalho: *por dia*, *por empreita*, *bóia-fria*, *por*

19 Código Florestal - Lei 12.651, de 25 de maio de 2012.

arrendamento, o *panelão* e o *puxirão*. Todos esses sistemas têm um caráter temporário, a diferença entre eles é o tempo de vigência do trabalho, as categorias de padrões e o sistema de pagamento.

Partindo do pressuposto elaborado por Peter Gow (1991) de que a história indígena possui seus próprios marcos temporais - dividido em *tiempos* marcados pelas características das relações interpessoais, fortemente pautadas por relações trabalhistas de um determinado período, e não em séculos ou correntes intelectuais como na história ocidental – penso que, em SJ, não são todos os *sistemas* de trabalho que correspondem a períodos da história indígena. Nos dois primeiros tipos, não é possível traçar uma relação direta entre *sistemas* de trabalho e os tempos da história indígena, eles não são uma delimitação temporal. Sobretudo para o caso do trabalho *por dia*, este é um sistema de trabalho muito comum há mais de 50 anos que possui duas variantes. O sistema *por empreita* também tem duas subdivisões, a primeira delas é rara, mas ainda existe na atualidade. Já a segunda variante desse *sistema* não existe mais, e está relacionada a um período específico. Os sistemas *bóia-fria* e *por arrendamento* remetem a períodos específicos. Já o sistema *panelão*, remete, como apontam Ricardo Cid Fernandes e Paulo Goés (2018), a um tempo específico da história indígena: o tempo do SPI. Há ainda um último sistema de trabalho, comunitário, que parte de uma iniciativa dos próprios indígenas e não do órgão indigenista: o *puxirão*. Ele ocorre quando há uma tarefa que precisa de muitas mãos trabalhando, como abrir estrada ou fazer os preparativos da *feira do dia do índio*.

O trabalho *por dia* contém duas variantes: *por dia* para um parente e *por dia* para um patrão rico não-indígena. A primeira variante costuma ser realizada para algum parente *mais velho* dentro da própria TI, na roça desse parente. Quase todas as famílias que residem na TI SJ tem uma roça própria e muitas vezes os *mais velhos* precisam de ajuda para carpir, limpar ou colher nessa roça. Os *mais velhos* não têm mais condições de fazer o trabalho eles mesmos, mas têm dinheiro suficiente para pagar outros parentes pelo trabalho. A maioria dos *mais velhos* de SJ recebe aposentadoria rural e essa é uma importante fonte de renda para as famílias, muitos filhos e netos costumam ir almoçar na casa dos pais ou avós, onde sempre tem bastante comida. Com a aposentadoria rural, os casais *mais velhos* de SJ conseguem comprar muitos

alimentos nos supermercados e até algumas outras coisas como geladeiras, televisões e motos para seus filhos e netos. As avós se orgulham de cozinhar para seus netos, porém dificilmente elas – muitas já viúvas – conseguem dar conta de suas *roças*. Os avôs que ainda estão vivos tampouco conseguem ajudar muito devido a idade avançada depois de anos trabalhando na *roça*.

Porém, trabalhar para os *mais velhos* não é uma regra, é apenas a modalidade de trabalho mais comum entre parentes. Minha sábia e generosa anfitriã, Dona Idalina, trabalhou muito *por dia* para seu irmão quando era mais nova. Ela conta que era muito jovem quando seu pai faleceu, e por isso precisou trabalhar desde cedo. Por ser tão nova, ela não aguentava o trabalho *de enxada* durante muito tempo, e ficava alternando entre períodos trabalhando para o irmão mais velho na *roça* e períodos trabalhando para famílias não-indígenas como babá. Atualmente, ela recebe sua aposentadoria rural e às vezes contrata algum jovem, sobrinho, o marido de sua neta, genro, para realizar alguns serviços em seu *terreiro* como colocar cerca e carpir. Nesta variante do trabalho *por dia* dentro da TI o pagamento não é necessariamente feito em dinheiro, com frequência ele é feito em mercadorias ou até mesmo com uma parcela da própria colheita.

Na segunda variante do *sistema por dia*, realizada para um patrão não-indígena - normalmente um fazendeiro local - o trabalhador se desloca diariamente até uma determinada propriedade rural e executa trabalhos como: carpir, limpar cafezal, limpar milharal, cortar cana, *desgalhar* e cortar eucalipto, colher, carpir e plantar algodão, carregar caminhões e até operar colheitadeiras e outros maquinários agrícolas. O trabalhador é remunerado por dia, e se trabalhar metade do dia, recebe apenas metade do pagamento. Esse *sistema* existe desde a infância de Dona Idalina, e dura até os dias de hoje. Os trabalhadores não têm nenhum direito e nenhuma segurança financeira. Existem períodos em que há trabalho e existem períodos em que não há. Dias de chuva, não tem trabalho. Quando não tem trabalho também não tem renda. Atualmente muitos indígenas de SJ – e, também não-indígenas - trabalham por dia. O genro de Dona Idalina, Juliano, trabalha por dia. O marido de sua neta Geane, Diego (não-indígena), também trabalha por dia. Dival da Silva, João D'água, Nelson Vargas, e muitos outros também. Dival da Silva conta que, hoje em dia, quem quiser trabalhar *por dia* precisa ter uma moto ou um carro, senão

não consegue ir trabalhar. Embora o princípio do sistema *por dia* tenha permanecido o mesmo ao longo das décadas, as *commodities* variaram. Antigamente plantava-se mais café, cana, milho e algodão. Atualmente, com a mecanização do campo, o setor que mais contrata indígenas na região é o corte de eucalipto.

O sistema de *bóia-fria*, amplamente discutido pela sociologia brasileira na década de 70 e 80 (Octávio Ianni, 1976; Vinícius Brant, 1977; Maria Conceição D'Incao, 1984; José de Souza Martins, 1981), também é um velho conhecido dos indígenas. O sistema de *bóia-fria* é diferente do sistema *por dia*. Em primeiro lugar, ele é diferente do trabalho *por dia* porque é realizado para um patrão não-indígena distante, desconhecido normalmente, jamais para um parente ou fazendeiro local conhecido pelos indígenas. Em segundo lugar, ele é diferente porque a remuneração *por dia* é relativa ao tempo de trabalho executado e não à produtividade do trabalhador. Em terceiro lugar porque esse sistema é anterior ao sistema de *bóia-fria*. Dona Idalina já trabalhava *por dia* na década de 50 e ela conta que trabalhava *por dia* para o seu irmão. O sistema de *bóia-fria* discutido pela sociologia só se tornou comum no Brasil no final da década de 60 e, principalmente, durante a década de 70, e definitivamente os padrões dos trabalhadores *bóia-fria* da sociologia não eram seus parentes ou conhecidos locais. Como sistema de *bóia-fria*, a maioria de meus interlocutores remete ao tempo em que trabalharam na colheita de algodão. Dona Idalina acordava às três horas da manhã, fazia a marmita e o caminhão passava às cinco horas da manhã na estrada que margeia a TI para buscar os trabalhadores. Quem *ajustava* o caminhão era o *gato*, ele era a pessoa que chamava os trabalhadores e era a pessoa responsável por eles e por eventuais problemas. O *gato* pagava o frete do caminhão, pegava a safra, quantificava ela e pagava as pessoas de acordo com o que colhiam. Portanto, se uma pessoa colhesse dois arrobas²⁰, ela ganhava por dois arrobas, se colhesse cinco, ganhava por cinco e assim por diante. Se o *gato* mandasse colher algodão com casca e o patrão não gostasse, o patrão brigava com o *gato*. Quando acabava a primeira colheita com um patrão, o *gato* ia arranjar outro para começar a colheita com outro e depois voltava para fazer a segunda

20 1 arroba = 15 kg

colheita com o patrão anterior. Quando o *gato* conseguia bastante trabalhadores, eles demoravam apenas uma semana para colher um alqueire de algodão. O *gato* costumava ser um indígena aparentado que tinha mais afinidade com os assuntos dos brancos. Nos relatos que ouvi em SJ, o sistema de *bóia-fria* se refere especificamente à colheita de algodão que ocorriam nas décadas de 80 e 90 e, com algumas ressalvas, ele é o mesmo sistema do trabalhador rural volante discutido pela sociologia. Todos os indígenas são categóricos ao afirmar que esse sistema não existe mais, ele acabou no final da década de 90.

O sistema de *empreita* tem duas variações. Dona Idalina trabalhou em um sistema de *empreita* nas fazendas próximas à TI que era caracterizado pela remuneração para executar uma determinada tarefa, independentemente do tempo que durasse a execução da tarefa. As tarefas normalmente consistiam em carpir um determinado espaço (alqueire, hectare, *salaminho*) e/ou, como muitas mulheres de SJ relataram, quebrar milho, *rancar caraguatá* do pasto e roçar de modo geral. O pagamento era feito apenas após a conclusão da tarefa. Atualmente ainda existem alguns serviços por *empreita*, mas são bem mais raros. A outra variação do sistema de *empreita* poderia ser também uma variação do sistema de *bóia-fria* com uma vigência de tempo maior. Apenas homens adultos e jovens (a partir de aproximadamente doze anos) trabalharam nesse sistema, e ele diz respeito a um tipo de trabalho específico que ocorreu muito na década de 90. Eles se referem a esse tipo de trabalho como, “*tinha muito empreita*”, e por isso optei por deixá-lo como uma variação do sistema de *empreita*. Neste período, os indígenas de SJ eram levados por alguns meses para trabalhar em usinas de cana no Mato Grosso do Sul, sobretudo na usina Debrasa da Companhia Brasileira de Açúcar e Alcool. Muitos homens de SJ foram diversas vezes passar 90 dias trabalhando no MS. Uma parte do pagamento era adiantada, os homens deixavam esse dinheiro com suas famílias, para seu sustento, e iam trabalhar para quitar a dívida. Os indígenas contam que, normalmente no período de 90 dias dava para quitar a dívida e ainda conseguir mais dinheiro. O que sobrava eles traziam de volta para casa. A remuneração era feita por produtividade, quanto mais se trabalhava, mais se ganhava, e a medida era feita por *empreita* – que, nesse caso, significava por metro quadrado limpo.

Particularmente experiente nesse sistema de trabalho em usinas de cana, Seu Carlos Cabreira já havia trabalhado em usinas de cana, antes de se mudar para o Paraná, e adquiriu muito conhecimento sobre a cana - tendo inclusive desenvolvido um sistema matemático para medir a cana sem equipamentos, tal qual descreve em seu livro (De George, 2015). Ele trabalhou em diversas usinas desde o começo da década de 70 e relata que cada usina tinha um *esquema* diferente. Seu Carlos trabalhou na usina *Debrasa* em diferentes momentos. No primeiro deles, ele denuncia a usina *Debrasa*, dizendo que eles enganavam os trabalhadores, eram muito carrascos e que muita gente morria. Ele conseguiu fugir se escondendo na caçamba de um caminhão, que foi para a *Usina do Meneguel*, no município Rio Brillhante (MS). Ele conta que Meneguel foi um bom patrão, mas faliu, e com isso ele teve que buscar um novo. Então, no final da década de 70, ele foi trabalhar na *Usina Moura Andrade*, cujo dono era o chamado *rei do gado*. Essa usina estava localizada no município de Nova Andradina (MS) e, de acordo com Seu Carlos Cabreira, o município inteiro ficava dentro da fazenda do *rei do gado*. Ele conta que tinha boas condições de trabalho nessa usina: havia atendimento médico para quem ficasse doente, o pagamento nunca atrasava, eles sabiam valorizar o trabalhador indígena e existia uma *colônia* lá dentro, isto é, os trabalhadores moravam na fazenda. Rindo, Seu Carlos lembra que uma vez um neto do *rei do gado* viajou de avião para ver os *Índios jogarem bola*, que era como os indígenas se divertiam em seu tempo livre. Quando Seu Carlos já morava no Paraná (após 1985), a *Debrasa* chamou os indígenas novamente para trabalharem lá, e como as condições eram melhores, ele aceitou.

Seu Carlos foi chamado para ser fiscal, o *gato*, pois ele sabia medir a produção *só de olhar*, e se tornou responsável em pagar os trabalhadores de acordo com o que eles haviam cortado. Nesse período que muitos indígenas de SJ, sobretudo guarani, foram trabalhar nessa usina. Os deslocamentos entre suas casas e as frentes de trabalho e o retorno para casa, a execução do trabalho e a moradia nos barracões durante o período nas usinas era feito em grupo. Assim, os guarani de diferentes famílias compartilharam essas experiências, e esse tipo de trabalho se repetiu durante alguns anos, até que em 1995, houve um acidente fatal com um jovem indígena, enteado de Seu Carlos. Os indígenas se revoltaram, principalmente porque mandaram eles

continuar o trabalho como se nada tivesse acontecido. Desde então os indígenas de SJ não voltaram a trabalhar nessa usina.

Já o sistema *por arrendamento* relatado pelos indígenas é um dos numerosos formatos que o arrendamento de terra assume no sistema agrário brasileiro. O arrendamento de terra segue o mesmo princípio de que a noção de locação no meio urbano, mas a finalidade da concessão temporária é a exploração agropecuária. Ele é regulamentado pelo Estatuto da Terra de 1964. Patricia Salinas (2009) nos mostra que o arrendamento de terra como um mecanismo de acesso à terra para pequenos produtores é uma realidade cada vez mais distante. Após a abolição da escravidão, o arrendamento de terra se estabeleceu no meio agrário como um modo de se conservar as grandes propriedades rurais sem a necessidade de vendê-las para as manter ocupadas e produtivas. Não existia trabalho assalariado no meio rural ainda e o arrendamento foi a forma que surgiu para substituir o trabalho escravo. Neste primeiro momento, por mais injustos que os contratos fossem, eles acabavam servindo como um instrumento de acesso à terra para pequenos produtores. A autora nos mostra como, atualmente, o arrendamento de terra se tornou quase impraticável para os pequenos produtores, visto que eles não conseguem ter acesso aos mercados. O arrendamento hoje é mais comum para produtores mais capitalizados, que ao invés de investir seu capital na compra da terra, investem em estruturas agroindustriais, o que permite que eles tenham acesso ao mercado.

Deste modo, não é de se espantar que o sistema *por arrendamento* para os indígenas seja também cada vez mais raro. Ouvi de apenas um indígena que ainda hoje arrendava terra de um patrão não-indígena fora da área da TI. Entretanto, esse sistema já foi muito comum, e Dona Idalina explica que ele ajudava muito os casais recém-casados. Após o casamento, a mulher não podia mais trabalhar *por dia*, porque precisava cuidar da casa e trabalhar *meio dia* no sistema *por dia* não valia a pena. A renda exclusiva dos maridos não era suficiente e o sistema *por arrendamento* era bom, visto que a mulher podia ir ajudar o marido na roça quando acabava as tarefas da casa. Na época em que ela e seu marido se casaram, ainda na zona rural do município de Assaí, o marido de Dona Idalina arrumou uma terra para arrendar. O formato de arrendamento que vigorava ali chamava a *meia*. Este formato de arrendamento

de terra implicava que metade da colheita pertencia ao dono da terra e a outra metade ao lavrador. Eles moravam na terra do patrão e durante o período em que o feijão ou café estavam plantados, antes da colheita, o patrão os ajudava financeiramente, até a safra sair. Quando a safra saía, ela era dividida, metade para o patrão e metade para o trabalhador.

O penúltimo sistema de trabalho é o *panelão*. Muitos autores (Ângela Sacchi, 1999; Luciana Ramos, 2008; Géssia Santos, 2017; Ricardo Cid Fernandes e Paulo Goés, 2018) apontam que o *panelão* é um sistema sob o qual os kaingang trabalharam na época do SPI. Ele representa um marco do tempo quando os indígenas eram explorados pelo SPI através das serrarias instaladas e comandadas pelos chefes de posto, e remete a um regime de semiescravidão. Os indígenas eram obrigados a trabalhar nas serrarias e quem ficava com os lucros da venda da madeira era o chefe de posto. Os chefes de posto eram os *patrões* e os indígenas tinham que trabalhar sem descanso para receber apenas a comida do *panelão*, uma grande panela com apenas milho e, às vezes, banha de porco. Ramos (2008) argumenta, ainda, que o sistema do *panelão* era uma das formas de trabalho compulsório e penoso que fazia parte do esquema gerencial opressor do SPI descrito por Antônio Carlos de Souza Lima (1995). Quando perguntei sobre o *panelão* para alguns anciões de SJ, ouvi relatos que ora remetiam a esse mesmo sistema coercitivo da época do SPI, descrito pelos autores acima, ora remetiam ao *puxirão*, último sistema de trabalho listado por Dona Idalina - um sistema coletivo, não-coercitivo, parecido com um mutirão.

Poucos *mais velhos* viveram o período mais violento do SPI em SJ, quando havia uma serraria²¹ comandada pelo chefe do posto do SPI, onde os indígenas trabalhavam incessantemente para o chefe. Os relatos deste período são bem conhecidos por todos os indígenas, e inclusive um jovem guarani, Claudinei Vargas, me levou até os escombros da serraria para eu fazer uma filmagem do local. Eles dizem que os indígenas trabalhavam dia e noite na serraria, e que todas as madeiras de lei que existiam naquele território foram tiradas e que os indígenas *não viram nem a cor do dinheiro*. Era um regime de

21 As ruínas dessa serraria ainda existem e, em meu último campo, eu tive a oportunidade de visitar e gravar imagens nessas ruínas que atualmente foram tomadas pelas árvores e pelo mato.

semiescravidão, senão de escravidão, no qual os chefes de posto ficavam com todo o lucro, enquanto apenas uma mísera parcela de alimentos era distribuída para os indígenas. Os relatos desse tempo são de sofrimento e escassez. Esses relatos definitivamente se aproximam dos relatos coletados pelos outros autores sobre o tempo do *panelão*.

O *puxirão*, por sua vez, é um sistema comunitário não-coercitivo, onde quem *chama* o *puxirão* é que precisa providenciar os alimentos para todos. Nele não há escassez, como demonstra Rodrigo Graça (2019) ao descrever a abundância de comida em um *puxirão* realizado na TI Queimadas (PR) durante uma *retomada* de terra. Ele é realizado esporadicamente quando é necessário o trabalho de muitas pessoas ao mesmo tempo para realizar uma tarefa, isto é, quando existe uma grande colheita, quando precisa *abrir* ou *limpar* a estrada, quando tem festa, para retomadas e viagens para *lutar por seus direitos*. Perto do dia da ‘festa do índio’- festividade muito importante nas TIs do norte do Paraná – diversos *puxirões* são convocados para *limpar* o terreno e fazer os preparativos. Enquanto isso, algumas mulheres cozinham e servem comida em uma grande panela para todos os presentes nesse trabalho coletivo.

Em um primeiro momento, suspeitei que por haver em ambos os sistemas, tanto no *panelão* quanto no *puxirão*, um único panelão onde a comida para todos é feita, os *mais velhos*, ao descreverem o *panelão*, como um sistema não-coercitivo, convocado para preparar as festividades e outros eventos, *estariam* confundindo os dois sistemas. Todavia, se eu justificasse que alguns *mais velhos* chamam ambos os sistemas de *panelão* porque confundem as coisas, eu não só estaria menosprezando as capacidades narrativas deles como também estaria pressupondo que a única semelhança possível entre esses dois sistemas é a grande panela coletiva, onde o preparo de alimentos para todos que estão trabalhando é feito. Mas não é: existem outras semelhanças consideráveis entre esses sistemas, ao ponto de fazer com que no entendimento de alguns *mais velhos* não haja quase diferença. É importante ressaltar que para as lideranças e para os mais jovens as diferenças entre o *panelão* e o *puxirão* são muito grandes. Por que então há esse descompasso entre o entendimento de alguns *mais velhos*, por um lado, e o dos mais jovens e das lideranças por outro? Por que alguns *mais velhos* chamam um sistema não-coercitivo, comunitário, um momento alegre e de

união entre as famílias pelo mesmo nome que um regime de escravidão e de muito sofrimento?

Acredito, seguindo uma lógica trabalhada por Diógenes Cariaga (2019), que esse descompasso existe porque as pessoas que convocam os *puxirões* são filhos e/ou genros daqueles indígenas, capitães, que atuavam junto aos chefes de posto. Cariaga (2019) explicita que há dois tipos de liderança da TI Dourados (MS) as lideranças *tradicionais* e as lideranças *constituídas*. O primeiro grupo pode ser associado ao xamanismo e à construção de um *tekoha*, enquanto o segundo, também chamados de *capitanias*, tem a ver com a estrutura hierárquica imposta pelo SPI. Atualmente esse segundo grupo escolheu o nome de *liderança constituída* para tentar se afastar da imagem pejorativa do tempo do SPI, e atuam como mediadores entre os órgãos públicos e as famílias indígenas. No tempo do SPI, os indígenas que eram escolhidos pelos chefes de posto como capitães eram indígenas proeminentes, bem articulados e influentes que deveriam ajudá-los a controlar os demais indígenas em troca de certas regalias. Essa figura do capitão indígena escolhido pelo chefe do posto do SPI para mandar nos outros ainda é muito presente na memória dos *mais velhos*. Em SJ só há um tipo de liderança – nesses termos - que é próxima às lideranças *constituídas* kaiowá, pois muitos são descendentes de capitães e/ou daqueles que eram mais próximos aos chefes de posto. Eu não ouvi menções a pajés, ou *kujás* em SJ, apenas na TI Barão de Antonina. Assim como explica Cariaga, embora as lideranças *constituídas*, sejam um tipo de liderança que tenha surgido com os chefes de posto e a estrutura hierárquica imposta pelo SPI, atualmente elas se esforçam ao máximo para se desvincular deste histórico, e procuram trabalhar em prol dos interesses de todos os indígenas de suas comunidades. De todo modo, a postura ética das lideranças atuais – eleitas - é algo novo. Como o próprio cacique guarani me contou o cargo de cacique do jeito que ele é, é algo recente, surgiu quando o SPI sumiu e apareceu a FUNAI. Ele mesmo me contou que antes de se dizer cacique se dizia capitão. As lideranças que atuam para a toda a comunidade não existiam no tempo em que os *mais velhos* trabalhavam arduamente, e por isso acredito que quando eles ouvem que seus filhos e netos estão indo trabalhar em um trabalho convocado pelos filhos, genros ou netos daqueles que costumavam ser capitães, eles entendem que é

o mesmo sistema. Assim, a confusão não é de ordem culinária, mas de ordem genealógica. É claro que os *mais velhos* sabem que as coisas mudaram, mas temos que concordar com eles que existem muitas semelhanças: todos trabalham juntos, todos comem da mesma panela, são trabalhos convocados pelas mesmas famílias de antigamente. Acredito que os mais jovens e as lideranças enfatizam a diferença entre o *panelão* e o *puxirão* por questões políticas, para reforçar que as coisas mudaram e que sua atuação é voltada para o bem-estar coletivo. Porém, para alguns mais velhos, a filiação, os laços de parentesco de quem convoca o *puxirão*, parecem ter mais relevância.

Para além disso, os 'escolhidos' pelos chefes de posto do SPI talvez não tenham sido totalmente escolhidos por eles, talvez estes últimos tenham sido levados a escolher determinadas pessoas em um movimento estratégico dos próprios indígenas. Voltaremos a este ponto no final do próximo capítulo, onde irei oferecer ao leitor um substrato etnográfico sobre a gestão política atual para, a partir disso, poder oferecer algumas conclusões sobre as estratégias políticas indígenas. Mas antes de seguir para o próximo capítulo, dedicarei uma seção ao projeto de Estado-Nação e às políticas indigenistas a ele associadas que fizeram com que muitos indígenas do Brasil meridional precisassem virar trabalhadores rurais. Ora explorados pelo próprio órgão indigenista, ora pelos patrões não-indígenas, o trabalho rural se apresentou como uma das únicas opções para continuar existindo. Contudo veremos que, ao contrário do que o Estado imaginava e almejava, a transformação dos indígenas em trabalhadores não acarretou sua assimilação à sociedade nacional.

projeto assimilacionista

Marta Amoroso (2014) nos mostra que São Jerônimo foi um aldeamento do Império fundado em 1859 em uma terra doada pelo Barão de Antonina (33.800 ha) ao governo imperial. Inicialmente foi administrado pelo sertanista Joaquim Francisco Lopes, ligado ao Barão e depois ficou sob o comando do frei capuchinho Luís de Cimitille. Esse aldeamento não estava previsto e foi implementado para atender exclusivamente aos Kaingang como uma tentativa de solução para os conflitos entre kaingang e guarani-kaiowá no aldeamento sede do sistema na região, São Pedro de Alcântara, bem como para resolver o

problema das investidas kaingang que ocorriam no território da fazenda São Jerônimo. Essa fazenda havia sido incorporada ao patrimônio territorial do Barão de Antonina há pouco tempo. São Pedro de Alcântara, equipamento principal da política indigenista na região, fundado junto à Colônia Militar do Jataí e localizado a doze léguas de distância de São Jerônimo, foi criado para abrigar os grupos Guarani-Kaiowá que estavam sendo trazidos pelas autoridades para a margem direita do rio Paraná (Mato Grosso do Sul) como mão de obra para a lavoura e como potenciais pacificadores de Kaingang.

O Programa de Catequese e Civilização do governo do Império comandado pelos capuchinhos estava envolto em teses científicas do período e em uma nova política. Ele representou uma descontinuidade em relação às missões de catequese empreendidas até então pelos jesuítas. Se por um lado as missões jesuítas e suas localidades serviram como inspiração para o formato dos aldeamentos, por outro o programa capuchinho se distanciou da política de separação entre indígenas e não-indígenas e do incentivo ao uso do *nhengatu* como língua de comunicação. O Programa de Catequese e Civilização foi mais influenciado pelo Diretório Pombalino de 1757, ou Diretório dos Índios, que incentivava a mistura entre indígenas e colonos não-indígenas. Por outro lado, a política indigenista imperial iniciou uma relação de tutela entre indígenas e Estado e implementou uma garantia de terras apenas para as hordas consideradas selvagens.

Com a promulgação da Lei Eusébio de Queiroz de 1850 - que extinguiu o tráfico de escravos - e a decorrente Lei de Terras do mesmo ano - que pretendia regular o estatuto das terras devolutas do Estado - tornou-se ainda mais explícito o projeto de incorporação dos indígenas à sociedade nacional por meio do esbulho. A ideia de civilizar o indígena através da mistura com não-indígenas era um modo de garantir que estes não tivessem mais direito à terra. Enquanto as 'hordas selvagens' seriam alvo de políticas públicas, com terras (os aldeamentos), para o indígena civilizado a Lei de Terras também valeria. O objetivo era catequizar o indígena através da conversão religiosa ao catolicismo e dos casamentos com não-indígenas católicos. Civilizá-lo significava sua transformação em trabalhador rural e, com isso, a terra seria liberada para a colonização. Assim, a ideia de colonizar o território visava a

expansão agrícola e a abertura de espaço para projetos de infraestrutura para o transporte de mercadorias.

Os aldeamentos, assentados em sua maioria em terras devolutas, foram pensados como equipamentos transitórios que iriam transformar as hordas selvagens em indígenas domesticados, que passariam a se somar à população pobre nacional, sem direito à terra. O indígena civilizado não seria mais alvo de políticas públicas, e a verba para os aldeamentos seria cortada e, conseqüentemente, os aldeamentos seriam extintos (Manuela Carneiro da Cunha, 1992). Assim, iniciou-se um grande processo de espoliação de terras, pois, estando os indígenas aldeados, as mesmas eram tituladas a favor de colonos imigrantes ou nacionais e companhias colonizadoras. A demarcação das terras devolutas a favor dos povos indígenas não era considerada adequada, e a eventuais questionamentos os missionários respondiam dizendo ou que os indígenas não eram autóctones daquela região – que haviam sido trazidos pelo governo de outras regiões - ou que eram nômades, e, portanto, não havia como demarcar suas terras. A presença de colonos era, na visão dos capuchinhos, fundamental para o processo de catequese e civilização, pois, estes deveriam servir de exemplo para os indígenas. Especificamente em São Jerônimo, o frei Luís de Cimitille ajudou colonos a receberem as terras devolutas argumentando que os Camé ou Coroados - antigos Tapuias do período colonial – eram nômades e haviam vindo da região do rio Araguaia, tendo conquistado o território atual através de guerras com os povos Tupi.

O trabalho de Amoroso (2014) também expõe que há uma articulação no século XIX entre as narrativas missionárias e a ciência do período. A escolha da Ordem Menor dos Frades Capuchinhos para coordenar o Programa de Catequese e Civilização não foi uma escolha aleatória. O governo do Império queria evitar o domínio teocrático dos jesuítas do período colonial para assim poder controlar as missões católicas em seu território. Os capuchinhos italianos dialogavam com a ciência naturalista de seu período e afirmavam que era possível uma concordância sobre a origem comum da humanidade. O governo do Império também estava alinhado com as teorias dos naturalistas, e buscava missionários que ficassem estritamente a serviço do Estado. As teses de Johann Friedrich Blumenbach (1752-1840) e de Alexander von Humboldt (1769-1859) foram referências muito importantes para aqueles que a autora

chama de naturalistas do Jardim Botânico, os quais realizavam expedições pelo Brasil – como o Conde Langsdorff e Maxiliano de Wied-Neuwied. As teses mobilizadas por eles sobre o *kosmos*, sobre a *monogenia* e a degeneração dos homens tropicais influenciaram o Programa de Catequese e Civilização. Sobretudo, nota-se que uma ideia muito difundida na época era sobre uma monogenia dos povos e das línguas indígenas do Brasil, que seriam variações do mesmo Tupi.

O *kosmos* de Humboldt (2008) foi a mais famosa obra publicada pelo autor e um dos livros mais vendidos de sua época. A obra é composta por 5 volumes sendo o último inacabado. Suas primeiras edições foram publicadas entre 1845 e 1862, e a maioria dos volumes consiste em uma enorme descrição do mundo material, natural físico em toda sua diversidade, dos trópicos à Sibéria. Mas, no segundo volume, através das descrições da natureza fornecidas pelas artes, Humboldt desenvolve ideias sobre o desenvolvimento do conhecimento humano no mundo físico que ele descreve. O autor faz inferências sobre a diversidade linguística enquanto fonte importante para a história do conhecimento humano e das diferentes *Weltanschauung* (visões de mundo). Já a monogenia, origem comum, era uma teoria vigente na biologia do período e Blumenbach encaixava seus estudos das raças humanas como degenerações decorrentes de uma única raça (Greene, 1959 *apud* Amoroso, 2014).

Em meados do século XIX houve uma inversão nas teorias científicas. Se até então acreditava-se que os povos indígenas seriam a decadência da humanidade, as novas teorias passam a sugerir o contrário: os povos indígenas seriam a fase infantil da evolução humana. Nesse sentido, esse evolucionismo é que irá classificar os indígenas como primitivos, povos que ainda não chegaram ao avançado estado da civilização dos Estados-Nação. Essa noção levou às ideias de progresso que orientaram boa parte da política indigenista do início do século XX (Carneiro da Cunha, 1992). Seja como velho ou como criança, o indígena possuía um *status* diferenciado, inferior, nas teorias naturalistas do período que influenciaram as missões capuchinhas e a política indigenista brasileira durante muito tempo.

Cabe lembrar que existe uma importante diferença entre história indígena e história indigenista, como explica Manuela Carneiro da Cunha

(2009b). A primeira é a história do parentesco, dos mitos, das atualizações, é a história dos indígenas. Já a segunda é a história do aparelho do Estado Nacional relativa aos indígenas, é o ponto de vista não-indígena, é a história da legislação e das políticas públicas e privadas voltadas para a contenção da mobilidade indígena - mas não somente pois, é também a histórias dos atores envolvidos na composição do cenário brasileiro: índio, Estado, nacionais, missionários, imigrantes. Até a década de 1970, o indígena foi tratado pela historiografia majoritariamente como vítima, sem voz, sem ação. Entretanto, os coletivos indígenas construía sua história, também estavam atuando e, portanto, sua agência não pode ser desconsiderada daquilo que se conhece como história do indigenismo. Mesmo inseridos nas dinâmicas dos aldeamentos indígenas do Império eles mantinham autonomia política, faziam alianças, guerras e construía o parentesco. Não obstante, se até a época pombalina (1875) a política indigenista era decidida por vários atores e havia uma certa polifonia entre jesuítas, nacionais e a coroa portuguesa, a partir da vinda da coroa para o Brasil (1808) e do início do Império brasileiro (1822) a política indigenista tornou-se muito mais centralizada. O regulamento das Missões de 1845, influenciado pelas teses científicas do período e pela questão de terras, determinava o prosseguimento do sistema de aldeamentos como um método de assimilação do índio à sociedade nacional (Carneiro da Cunha, 1992).

As ações administrativas do Império operaram a partir de categorias para classificar o estágio de civilização dos indígenas – bravos, domésticos e mansos (John Monteiro, 1995). Na mesma linha, os freis capuchinhos também adotaram três categorias para situar a proximidade dos coletivos indígenas com os aldeamentos (Amoroso, 2014). Tais categorias estavam distribuídas em um gradiente que ia do "índio do sertão" ao "índio aldeado", passando pela terceira categoria, "índio agregado" - que correspondia aos grupos que ocupavam as bordas dos aldeamentos, realizando trocas frequentes, mas mantendo-se distantes da vida produtiva. Os aldeados eram aqueles que habitavam as proximidades das colônias e se envolviam na vida comercial e produtiva. Já os "índios do sertão", eram aqueles que frequentavam apenas esporadicamente as aldeais, normalmente para ocasiões rituais. O sucesso ou não de uma missão era medido através do número de indígenas aldeados que

se podia contabilizar, sendo que quando todos – ou quase todos - estivessem aldeados, assentados e produtivos, o aldeamento teria concluído sua 'missão'. Deste modo, uma primeira lição que a antropologia do Brasil (Amoroso 2014, Carneiro da Cunha 1992, 2009, Monteiro, 1995; Tommasino, 1995) nos oferece, portanto, é que as categorias dos freis capuchinhos estavam intimamente associadas às teorias científicas do período e à política imperial de colonização do interior brasileiro.

Uma segunda conclusão que se chega sobre o indigenismo missionário no século XIX diz respeito a uma categoria missionária específica denominada "peito de bronze" (Amoroso 2014), atribuída aos indígenas e que justificava o não-sucesso - ou sucesso adaptado – dos aldeamentos do Império. A catequese visava converter o indígena ao catolicismo e adaptá-lo à lei natural tal qual entendida pelos Capuchinhos, isto é, sedentarismo, respeito à propriedade privada, comércio e o fim das práticas de guerra. A civilização visava transformar o indígena em trabalhador pobre. O que o trabalho de Amoroso (2014) nos revela, entretanto, é que as coisas não saíram como planejadas. Os relatos dos dois freis que atuavam na bacia do Rio Tibagi - Timotheo de Castelnuevo, responsável pelo aldeamento São Pedro de Alcântara, aldeamento principal da região, e Frei Luís de Cimitille, responsável pelo aldeamento São Jerônimo - apontam alguns motivos para o fracasso da missão. Todavia, devemos lembrar que as missões podem até ter fracassado quanto à civilização e à catequese dos indígenas, mas, no que diz respeito à terra, as missões efetivamente ajudaram bastante a reduzir o território indígena e a instalar colonos nessas terras.

Frei Timotheo de Castelnuevo reflete sobre a ficção da civilização, como os indígenas representavam a humanidade em seu estado mais puro e não eram seduzidos pela lógica agressiva da civilização. Ao comentar o fracasso dos aldeamentos, Frei Timotheo argumenta que este ocorreu porque o programa do governo não considerava que os indígenas pertenciam a diferentes nações, assim como os europeus, franceses, portugueses, alemães, russos. Ele diz que foi necessário adaptar o aldeamento respeitando o sistema de facções do parentesco e da política kaingang para poder minimamente seguir com a empreitada aldeã. Sobre os costumes o frei também escreve que

era possível fazer apenas algumas modificações, pois era impossível mudar sua índole indígena, o "peito de bronze" iria sempre se impor.

Frei Luis de Cimitille, por sua vez, embora tivesse outra abordagem também refletiu muito sobre "o peito de bronze que os indígenas impunham à civilização" em seu relato "Memórias dos costumes e religião da numerosa tribo dos Camés que habitavam a província do Paraná" (1931). Ele havia sido muito influenciado pela leitura de "Robinson Crusoé" de Daniel Defoe (1983), e imaginava que iria facilmente conseguir converter o grande cacique kaingang Arepquembe ao catolicismo, uma vez que a existência de seu perfeito Deus, onipotente, onisciente e onipresente deveria ser uma questão lógica e evidente. Frei Luis de Cimitille ficou bastante surpreso e contrariado ao perceber que o cacique jamais seria convertido, o grande cacique era o oposto do autóctone de "Robinson Crusoé". O único motivo que justificava a estadia de Arepquembe e de seu grupo nos aldeamentos era a utilidade das ferramentas não-indígenas. De modo geral o frei se conformou a uma catequese adaptada, pois, concluiu que seria o máximo que conseguiria fazer.

A terceira lição que podemos extrair do estudo de Amoroso (2014) e de Tommasino (1995) é sobre as relações entre os coletivos kaingang e a relação destes com as parcialidades guarani no século XIX. Amoroso (2014) aponta que nos relatos dos Capuchinhos existiam sempre potenciais conflitos entre as facções kaingang, principalmente entre os que eram considerados *índios aldeados* e os que eram considerados *índios do sertão*. Havia severas acusações de feitiçaria entre as facções. Os capuchinhos também utilizavam as categorias de "rivalidades", "repúdio recíproco entre índios" e, ao mesmo tempo de uma "poligamia simultânea" para descrever as relações tensas entre os diferentes coletivos, que configuraram dificuldades incontornáveis ao projeto de catequese e civilização que estava sendo empreendido.

No final do século XIX, os freis admitem o fracasso dos respectivos aldeamentos. Em ambos os aldeamentos aumentou significativamente o número de colonos não-indígenas enquanto os indígenas – que haviam sobrevivido a uma leva de epidemias - estavam abandonando os aldeamentos. O ideário capuchinho e do governo do Império, de que seria possível transformar o indígena em nacional, cristão, trabalhador e pobre, não imaginou a força com que estes iriam rejeitar o programa de civilização - o que não

significa que os indígenas foram totalmente impermeáveis a ele. Esse exemplo demonstra, mais uma vez, a potência da agência indígena. Cabe-nos então investigar os termos da agência ameríndia. Afinal, como Manuela Carneiro da Cunha já concluiu sobre outros estudos (Egon Schaden, 1959; Alfred Métraux, 1967 e Robin Wright, 1989): "Fica patente, nessa literatura etnológica do 'homem branco', a ênfase na iniciativa indígena: os índios são índios porque negaram-se a ser 'brancos'" (Carneiro da Cunha, 2009, p.130).

Kimmiye Tommasino (1995) aponta que o processo de pacificação dos Kaingang empreendido pelo Estado mobilizou uma inimizade histórica entre os Kaiowá²² e os Kaingang, o que, junto a uma coincidência histórico-mítica gerou uma aliança esporádica entre o Barão de Antonina e os Kaiowá. O sertanista contratando pelo Barão de Antonina, Joaquim Francisco Lopes, já conhecia os Kaiowá que viviam no Mato Grosso de outras expedições e, queria trazê-los para o aldeamento São Pedro de Alcântara para que eles ajudassem na pacificação dos Kaingang e para que trabalhassem na lavoura. Na primeira expedição os sertanistas acreditavam que havia sido fácil convencer os Kaiowá pois estes estavam encontrando muitas dificuldades e inseguranças nos territórios onde estavam: escassez de recursos e ataques de inimigos indígenas e não-indígenas por todos os lados. Assim, muitos grupos Kaiowá teriam acreditado na promessa de que teriam proteção, alimentação e segurança no novo território e se mudaram. Porém, os mantimentos faltaram já durante a viagem e os Kaiowá desistiram.

Inquieto, o Barão de Antonina encomendou uma segunda expedição e contratou o pioneiro João Henrique Elliot para realizá-la. Como o próprio pioneiro relata (1898), os Kaiowá aceitaram tentar novamente chegar à colônia do Tibagi. Essa viagem também teve dificuldades com a falta de suprimentos, mas a principal dificuldade relatada por Elliot foi o conjunto de cerimônias e rituais religiosos extensos que os Kaiowá faziam durante a viagem. Elliot também relata que o Barão de Antonina era denominado pelos Kaiowá como *pay guassú* (grande chefe). Curt Nimuendajú (1914) já descartava a hipótese de que os Kaiowá teriam saído do Mato Grosso por conta de inimizades com outras tribos de lá, e argumentava que a migração guarani estava antes

22 Kayoá na grafia da autora

vinculada à cataclismologia guarani. Esses fatos relatados por Ellito somados a outras condições histórico-culturais relatadas por Nimuendajú (1987) levou Tommasino a sugerir que esse movimento Kaiowá em direção ao Tibagi possuía um caráter messiânico. A autora também relata que outros coletivos guarani, ñandeva e apapocúva também foram parar no aldeamento São Pedro de Alcântara durante suas andanças em busca da Terra sem Males²³. Houve, portanto, uma convergência entre os desejos kaiowá e os desejos do Barão de Antonina.

O aldeamento São Jerônimo surgiu, assim, como um aldeamento exclusivamente kaingang, uma alternativa que visava apresentar uma solução para conflitos internos ao aldeamento São Pedro de Alcântara. Com a morte do frei Timotheo de Castelnuevo e o fim do aldeamento São Pedro de Alcântara, em 1895, a maioria dos kaingang de São Pedro de Alcântara foi para o aldeamento São Jerônimo, como nos informam as narrativas dos moradores mais antigos da TI SJ. A maioria das famílias guarani, foi trabalhar em fazendas e olarias nas proximidades, ou se mudou para outros aldeamentos guarani da região. Com o tempo, as dificuldades e preconceitos que indígenas trabalhadores rurais enfrentavam, levou essas famílias guarani a se deslocarem para São Jerônimo ao longo do século XX, em busca de uma vida melhor. A história de minha sábia anfitriã confirma esse movimento. Os aldeamentos que viraram Postos Indígenas serviam como um local de refúgio para as famílias indígenas, que eram constantemente ameaçadas por colonos e *posseiros*, com o aval do Estado. Apesar da inimizade histórica entre kaingang e kaiowá, temos registros (Boutin, 1979) de que nas margens do Tibagi, na parte externa ao aldeamento, em 1870, havia um coletivo kaiowá ligado ao cacique Caripi e um coletivo kaingang ligado ao cacique Carneiro que conviviam e tinham lavouras de cana de açúcar.

O advento da Primeira República e o início do século XX não trouxeram melhorias significativas para as condições de existências dos povos indígenas

23 Rafael Mendes Júnior (2016) nos explica que não há consenso entre os pesquisadores sobre a explicação do fenômeno da busca pela Terra Sem Males. Porém, de modo geral trata-se de movimentos migratórios empreendidos pelas diferentes parcialidades guarani nos últimos séculos que buscam a imortalidade, seja por fatores cataclísmicos, seja para atingir um estado de completude físico-espiritual.

brasileiros. O projeto civilizatório se estendeu ao longo do século XX, durante o qual foi amplamente divulgada a ideia de um suposto vazio demográfico da região. Lúcio Mota (2009) nos mostra como diferentes agentes - companhias colonizadoras, falas e escritos governamentais, os geógrafos que escreveram sobre a ocupação da região nas décadas de 30 a 50 do século XX, a historiografia sobre o Paraná produzida nas universidades até então e os livros didáticos - propagaram uma ideologia do vazio que negava a presença indígena de forma a atrair o capital para explorar os recursos naturais do Paraná e desenvolver o estado. Para o autor, a historiografia oficial do Paraná produziu um esvaziamento das terras habitadas pelos indígenas de forma a justificar a colonização, pois assim a região era tratada como um “sertão virgem” a ser desbravado. Kimmiye Tommasino (1995), inspirada pela dissertação de Mota (1992) e em diálogo com este autor aponta ainda que existem contradições nos documentos do Estado do século XX, pois ao mesmo tempo em que se relata um vazio demográfico, decretos e documentos sobre as propriedades atestam a presença indígena e constroem uma imagem de um Estado benevolente e preocupado com o destino desses indígenas. Deste modo, não é de se espantar que somente agora tenha sido inaugurada - após longas contestações feitas pelos estudantes indígenas da Universidade Estadual de Londrina -, em dezembro de 2019, uma seção sobre a presença indígena na ocupação da região na exposição permanente do Museu Histórico de Londrina²⁴.

Voltando para a virada do século XIX: no final do período dos aldeamentos do Império, antes mesmo da Proclamação da República, os equipamentos passaram a ser completamente negligenciados pelo Estado. A direção de muitos destes equipamentos passou para a mão de civis, e posseiros passaram a invadir e se instalar nessas terras em larga escala. Luís Fernando Laroque (2007) aponta que em 1900 os governantes do Paraná extinguiram oficialmente o aldeamento São Jerônimo, justificando que os Kaingang já haviam abandonado seu modo tradicional de vida. Em 1910, foi criado o Serviço de Proteção aos Índios e Localização dos Trabalhadores

24 Para mais informações sobre a presença indígena na UEL ver: (<http://www.uel.br/prograd/?content=divisao-politicas-graduacao/cuia/apresentacao.html> acessado em 9/02/2021 às 15:50).

Nacionais (SPILTN) e em 1911, com o decreto n. 8.941, foi criada a Povoação Indígena São Jerônimo. O SPILTN, por sua vez, logo perdeu a incumbência de buscar os trabalhadores nacionais e se tornou, em 1918, apenas responsável pela proteção aos índios, o Serviço de Proteção aos Índios (SPI). Souza Lima (1992) nos explica que a criação do órgão indigenista está vinculada aos interesses das elites agrárias que, com o fim da escravidão, se preocupavam com o futuro do setor e almejavam uma regeneração agrícola que deveria trazer o progresso para o campo.

O objetivo do órgão era transformar os indígenas em trabalhadores nacionais, agenciando-os para trabalhar nas frentes agrícolas. Para isso, o militar responsável pelo órgão, Marechal Cândido da Silva Rondon, instaurou o processo de pacificação da região, por meio de expedições de reconhecimento da área e contato com os indígenas, visando retirá-los do território - o que viabilizaria os territórios economicamente, sem a necessidade de matar os indígenas, transferindo-os, ao invés disso, para outras áreas até que se tornassem trabalhadores rurais adaptados. Os grupos indígenas se encontravam em diferentes etapas da transição entre “índio” e “trabalhador rural”. Existia, portanto, um ideal ‘etapista’ de acordo com o qual seriam distribuídos os recursos, respeitando a etapa de civilização dos indígenas. Nos relatos de Curt Nimuendajú, que trabalhou para o SPI desde 1913, encontramos menção às ‘etapas’ em que se encontravam os diferentes povos indígenas com os quais ele trabalhou. Na segunda parte desta monografia iremos retomar estas questões, demonstrando como o conceito de aculturação na acepção adotada pelo Estado nacional e o órgão indigenista, manteve políticas orientadas pelas etapas de civilização dos povos indígenas, mesmo depois de 1988.

Durante o período republicano, na Era Vargas, no hiato democrático e durante a ditadura militar, foram os militares e agentes associados a este segmento os responsáveis pela execução da política indigenista na região em foco. Porém, por mais que os métodos e agentes responsáveis por levar a cabo a política indigenista fossem distintos, havia uma continuidade nas diretrizes da mesma: civilizar o indígena, fazendo-o deixar de ser indígena para transformar-se em trabalhador rural. Denomino essa continuidade de ‘projeto assimilacionista’, pois entendo que essa diretriz estava associada, para

além dos explícitos interesses econômicos, às teorias científicas predominantes até a década de 50. Também é uma opção nomear este processo como: 'paradigma integracionista' (Edilene Lima e Rafael Marinho, 2017), que durou até a Constituição de 1988, que encerrou a tutela dos indígenas por parte do Estado brasileiro.

Essa continuidade que permeia a história da política indigenista brasileira a partir da metade do século XIX leva os autores a argumentar que podemos falar em um contínuo genocídio dos povos indígenas por parte do Estado brasileiro, que só se dissolveu com a promulgação da Constituição de 1988. Eles demonstram como genocídio não se reduz apenas ao massacre físico, em massa, de uma população, ele também corresponde a qualquer plano coordenado que tenha por objetivo extinguir determinados modos de vida impondo um outro. O objetivo do projeto empreendido pelo SPI – e posteriormente pela FUNAI, por um período -, era justamente acabar com o modo de vida indígena transformando-os em trabalhadores pobres. Como vimos, todo um aparato estatal foi mobilizado desde os aldeamentos do Império como vimos para tal fim e desenvolveu-se uma verdadeira "tecnologia do contato". Numerosos casos de remoções forçadas foram registrados no país inteiro.

Especificamente no Paraná, o projeto de colonização da "Marcha para o Oeste" teve consequências drásticas para os povos indígenas da região. Os relatos indicam que o mecanismo de negação da existência indígena através da produção forjada de vazios demográficos – que prometia uma colonização pacífica – foi especialmente utilizado no território paranaense. O esbulho das terras indígenas foi sem precedentes. Edilene Lima e Jorge Oliveira (2017) nos mostram como as remoções forçadas praticadas pelo Estado ocorreram com povos que se encontravam em diferentes “etapas” do contato, desde contatados há muito tempo, como os Ofaié-Xavante, até os recém contatados Xetá. Os exemplos de remoções forçadas são numerosos e se aplicam em todo o Brasil. O caso dos Xetá, ao qual voltaremos adiante, foi considerado um caso emblemático desse violento processo, como nos mostra a Comissão Nacional da Verdade. O caso Xetá evidencia que o grupo foi vítima inquestionável do Estado brasileiro, entretanto sua resiliência não se deu através da passividade, mas, sim, por meio da luta pelo seu território e pela

garantia de seus direitos, através da mobilização da "cultura" e, principalmente, através da união com outros povos indígenas.

Por último, um outro apontamento importante, trazido por Tommasino (1995) vale ser destacado. A entrada das famílias não-brancas no território indígena aumentou significativamente no período republicano. Quando o frei Luís de Cimitille assumiu a administração do aldeamento em 1866 havia apenas quatro famílias de não-indígenas residindo dentro do território do aldeamento. Em 1878, os não-índios já contabilizavam 294 pessoas. De acordo com Wachovicz (1987 *apud* Tommasino, 1995), na década de 1920 mais de 400 famílias ocupavam as terras do aldeamento de São Jerônimo. As narrativas dos moradores indígenas do São Jerônimo nos mostram que, ao longo do século XX, essas famílias se casaram com indígenas. Nos relatos oficiais, nota-se o crescimento dos registros de famílias *mestiças*.

Este primeiro capítulo de minha dissertação versa sobre as tragédias que acometeram e acometem os indígenas de São Jerônimo em uma ordem cronológica decrescente. O evento da formatura, apesar de ser uma cerimônia festiva e feliz, é realizado dentro de um espaço construído pela principal tragédia dos últimos anos na vida desses indígenas: o *Consórcio*. Apesar de a Constituição Federal de 1988 assegurar o acesso dos indígenas a uma série de direitos importantes, eles não são garantidos devidamente. Os descasos, a negligência e a rigidez das políticas públicas ainda são efeitos atuais nas vidas indígenas. O *Consórcio*, que fez parte de uma política de desenvolvimento do país, *secou* o rio que margeia a TI e já não é mais possível pescar ali. Essa é uma tragédia irremediável na vida dos indígenas de SJ, que se veem cada vez mais impossibilitados de continuar seu modo de vida tradicional - para além do espaço muito restrito não permitir o amplo cultivo de roças, agora há seque peixe para poder fazer as festas. A caça, outra fonte importante de alimentação também é praticamente inexistente nas matas da TI, que configuram uma ilha verde no meio de um mar de fazendas de monocultura de soja, eucalipto, cana, etc. Os dejetos de agrotóxicos liberados nos rios e no solo em decorrência do agronegócio, que desmatou a maioria das florestas do Paraná, acabando com a vida silvestre e com a grande quantidade de caça abundante que existia naquele território, como lembram os anciãos, constitui uma outra tragédia em SJ.

Os moradores indígenas de SJ sofrem com o agronegócio não apenas como vizinhos, mas também na condição de empregados deste setor. A segunda seção deste capítulo nos revela as narrativas dos indígenas sobre os diferentes modelos de trabalho rural aos quais foram submetidos ao longo do século XX e XXI. A condição de trabalhador rural nos diferentes *sistemas* – *por dia, por empreita, bóia-fria, arrendamento e panelão* -, uma vez expulsos de seus amplos territórios tradicionais, é outra tragédia que marcou e continua marcando a vida desses indígenas. Ver seus territórios reduzidos a míseras glebas, ver a paulatina destruição de suas matas e a produção de desertos de soja, eucalipto e cana, e ainda precisar trabalhar para um patrão não-indígena para sobrevivência é uma longa catástrofe. Essa catástrofe dos indígenas enquanto mão de obra rural está diretamente relacionada a um projeto de

Estado genocida, que começou no século XIX, após a independência do Brasil. A terceira e última seção deste capítulo buscou evidenciar os ideais e os mecanismos de operação desse programa de Estado.

O 'projeto assimilacionista' empreendido pelo Estado brasileiro, tanto no período Imperial, através do Programa de Catequese e Civilização, quanto no século XX, com a ideologia do vazio demográfico, a orientação positivista do órgão indigenista, bem como o esbulho dos territórios indígenas queriam transformar os indígenas em não-indígenas, em trabalhadores rurais mestiços e católicos. Apesar das garantias da Constituição de 1988, os efeitos desse longo e contínuo processo de colonização do espaço e do pensamento brasileiro, continuam contaminando as possibilidades de existência indígena, como a tragédia do *consórcio* nos evidencia. Não obstante, o resultado do projeto genocida de Estado não foi exatamente como esperado: a resiliência, criatividade e flexibilidade dos indígenas de SJ nos dão um lindíssimo exemplo de como viver nas ruínas (cf: Ana Tsing, 2019), de como sobreviver aos fins de mundo que nos são impostos, como espero demonstrar no próximo capítulo e no último capítulo deste trabalho.

capítulo 2

ladismo: a gestão compartilhada de uma Terra Indígena

Na primeira vez em que eu visitei a TI SJ, em abril de 2015, o que mais me chamou atenção foi a dimensão política da relacionalidade na TI. Nessa ocasião, eu acompanhava o trabalho de Maicon Marcante, agente do *consórcio* que atuava na implementação do projeto de compensação (PBA-CI). Sendo o responsável por intermediar a relação entre os indígenas e o *consórcio*, ou seja, entre os indígenas e os *recursos* do consórcio, Maicon acabava sendo envolvido pelos indígenas nas intrigas entre os *lados* políticos, e eu, por estar acompanhando-o, pude ouvir algumas acusações. O cacique guarani reclamava do cacique kaingang, e algumas lideranças guarani ameaçavam *desempossar* o próprio cacique guarani. *Lado* kaingang, *lado* guarani? Famílias xetá no meio disso? *Desempossar* o próprio cacique do seu *lado*? Para uma estudante de ciências sociais, que tanto apreciava as leituras de Pierre Clastres, tentar entender SJ era entusiasmante. Motivada pela complexidade política daquele lugar, dei continuidade à pesquisa em uma segunda iniciação científica e no próprio mestrado que apresento aqui.

Em São Jerônimo existe um intrincado sistema de dois *lados* políticos: o *lado* kaingang e o *lado* guarani. Cada *lado* é autônomo: possui um cacique, um vice-cacique e um quadro de lideranças. O cacique kaingang é eleito pelos membros do *lado* kaingang, e o cacique guarani é eleito pelos integrantes do *lado* guarani. Os Xetá pertencem ao *lado* kaingang, mas têm seu próprio cacique. O cacique eleito nomeia o seu vice e o seu quadro de lideranças. Não existe uma periodicidade para que as eleições ocorram, elas se dão de acordo com a conjuntura, ou seja, se conformam à capacidade que um cacique tem de manter sua legitimidade e demonstrar dinamismo. Os *lados* compartilham a gestão do território, da escola e dos *recursos* disponíveis. Compartilhar tantas coisas não é uma tarefa isenta de conflitos, muito pelo contrário, ser dinâmico neste caso significa saber manejar os conflitos. As relações, antes de serem entre *lados* políticos, são entre famílias e pessoas. Começo este capítulo trazendo a descrição de um evento muito importante que ocorre todo ano na escola, que ilustra a operacionalização dos *lados* e das diferentes etnias em *comunidades* dentro de SJ.

mostra cultural pedagógica

A Mostra Cultural Pedagógica é um evento que ocorre anualmente na escola, e já está em sua nona edição. Ela ocorre normalmente no final do ano letivo, entre novembro e dezembro. Quando eu estive em campo em fevereiro de 2019 ouvi falar muito sobre a Mostra, e diversos indígenas me aconselhavam a participar da Mostra no final do ano, por ser uma ocasião *muito boa para fazer pesquisa*. Seguindo essas orientações, planejei meu segundo campo do mestrado para coincidir com o período no qual a Mostra seria realizada, e assim tive a oportunidade de ‘fazer pesquisa’ nesse evento que ocorreu durante os dias 3 e 4 de dezembro de 2019. Embora o evento oficialmente dure apenas 2 dias, os preparativos envolvendo a realização dele começam semanas antes, no caso das crianças até meses. Durante a ocasião eu acompanhei e gravei desde os preparativos que aconteceram na semana anterior à Mostra até o evento em si.

Abaixo reproduzo trechos de três entrevistas realizadas durante a Mostra para o filme documentário participativo. A intenção do filme, que foi discutida com os indígenas, é mostrar as particularidades de cada cultura e a integração da comunidade da TI, bem como a relação com os não-indígenas nesse evento. Aqui serão reproduzidos alguns trechos que servem para elucidar o propósito da Mostra, as intenções, as ideias e os objetivos que orientam esse evento. A primeira entrevistada foi Joana Moraes, kaingang e pedagoga da escola. A segunda entrevistada foi Irismar Santos, guarani, vice-diretora da escola, e a última entrevistada foi Odaíza da Silva Oliveira, xetá, professora de língua e cultura xetá:

Roberta: Bom, Joana, eu queria pedir primeiro para você se apresentar, falar quem você é e depois contar um pouco a história da Mostra, qual é o propósito pedagógico por trás.

Joana: [...] todo ano a gente prepara esse evento, e o objetivo desse evento, que é a Mostra Pedagógica Cultural, ela traz como objetivo mostrar para quem não conhece a nossa cultura, envolvendo dança e comidas típicas. Aqui é uma aldeia onde residem três etnias, kaingang, guarani e xetá, e nós procuramos trazer a cultura de cada um, não só no dia da

Mostra, mas durante o ano letivo. As atividades são preparadas pelos professores com os alunos. Então, essa Mostra serve para que todos conheçam o ensino diferenciado que esse colégio oferta para os nossos alunos. Por ele se tratar de um colégio indígena, ele traz um diferencial que é a língua materna, incluindo as três etnias, kaingang, guarani e xetá. Dentre as diferenças que existem entre as culturas, né... porque dizer índios, indígenas, lá fora o povo pensa, é tudo igual, mas não! Cada um com o seu modo de viver, preparar as comidas feitas do milho, sim, mas preparadas de maneiras diferentes. A dança: o guarani tem o seu jeito de dançar, o kaingang tem o seu jeito de dançar, o xetá não apresenta dança, mas apresenta um canto. Então são tradições diferentes, culturas diferentes de cada povo. Então o objetivo da nossa mostra, o maior objetivo de todos, é mostrar para os não-indígenas que vêm apreciar esse conhecimento e levar consigo novos conhecimentos, culturas diferentes, é mostrar isso para a turma que vem de fora. A culinária indígena também é mostrada nesse evento, entre outros, como os jogos, arco e flecha, arremesso de lança, a corrida de tora e a luta corporal. É nesse dia que a gente mostra pro povo que vem de fora. Então o diferencial maior do nosso colégio é isso, trabalhar a cultura do povo indígena.

R: Entendi, e eu vi que durante esse tempo boa parte da comunidade se envolve para preparar a comida e as danças. Isso acaba virando um evento da própria comunidade da Terra Indígena?

J: Sim, a gente procura trabalhar em um coletivo trazendo a comunidade para a escola. O foco maior nosso é que a comunidade participe, venha para a escola, veja e observe os trabalhos que os filhos desenvolvem e que também tragam para nós o que receberam do seus ancestrais lá atrás, venham ensinar os alunos, mostrar para os professores não-indígenas que também trabalham conosco nesse colégio. Então a nossa proposta é a comunidade estar envolvida no trabalho conosco, na escola, durante esse evento. Esse evento se inicia um mês adiantado para que tudo, assim, não saia perfeito, mas que dê tudo certo. Então é essa a nossa proposta dos professores, da equipe pedagógica, da direção. Aqui a gente conta com muito apoio do cacique, das lideranças e da comunidade mesmo,

eles chegam em peso para assistir, ajudar a preparar a comida indígena, é assim que a gente trabalha aqui no colégio também.

R: Conta para a gente um pouco a história da Mostra, como ela começou, como funciona essa negociação para as escolas virem.

Irismar: Então, nós já estamos na nona mostra pedagógica. Ela surgiu assim, na verdade era a outra diretora, não era indígena né, ela resolveu fazer um trabalho, assim, pra mostrar as atividades desenvolvidas pelos professores junto com os alunos em sala de aula, pra mostrar, assim, o trabalho para a comunidade, para as escolas, para divulgar a cultura, fortalecer mais a questão das etnias, né. Então nós já estamos na nona Mostra, aí todo ano ela vem trazendo coisas novas, né, assim, já teve jogos indígenas que teve natação. Esse ano não teve porque a nossa represa secou né, então cada ano vem com uma coisa diferente, uma coisa nova, daí também, assim, para integrar a comunidade, trazer a comunidade para a escola e também é uma maneira de, assim, os pais verem o trabalho dos alunos né, e assim ver como é que estão as crianças, ver o que que elas desenvolvem porque se for para a gente só chamar os pais para ver o trabalho, muitos não vem. Então, assim, com comida, com jogos, com atividades o dia todo é mais interessante para eles, eles acabam vindo para comer e para cozinhar. Aqui nós temos as barracas kaingang, guarani e xetá onde os pais estão cozinhando. Os professores estão dando um suporte, assim, auxiliando, colaborando na compra de alimentos, dos assados e os próprios pais estão fazendo a comida e todo mundo chega experimentando em cada barraca o que tem, né. São comidas diferentes: o guarani tem um tipo de comida, o kaingang outro e o xetá também é diferente.

R: E o que que foi cozinhado aqui hoje?

I: Então, hoje nós tivemos várias coisas. Nós tivemos cabeça de porco assada, peixe e dorso de frango, né, tivemos batata assada, milho, mandioca, fubá torrado e paçoca de milho, aí tem várias comidas assim que eu até esqueço o nome. Dos xetá tem uma bebida típica da cultura xetá que é uma bebida fermentada de jabuticaba que eles preparam dias, assim, é uma bebida, tem umas que fica meio forte né, como se fosse

uma bebida alcóolica, mas assim, é bem interessante porque essa é da cultura xetá, e do guarani tem a parte de milho: canjica, eles fizeram milho com feijão que é um tempero, assim, cozido, bem temperadinho, fizeram, tão fazendo agora o milho torrado pra fazer paçoca e tem os assados também. Só que aí, esses assados tinha que ser com caça do mato, né, como não temos condições de caçar para trazer os bichos que é da cultura para comer, a gente acaba indo no mercado e comprando né, cabeça de porco, comprando dorso de frango, comprando as coisas que nós não temos condições de tirar da natureza [...]

R: E bom, tem alguma coisa, alguma dificuldade em lidar com... porque né são dois tipos de educação que vocês conciliam aqui dentro, aliás, quatro tipos, né.

I: Isso.

R: Porque são três etnias e o ensino não-indígena, né?

I: Então, a escola aqui é desde a educação infantil até o ensino médio, o aluno sai daqui só para a faculdade, é o que acontece. São três línguas mais o inglês e mais o espanhol. Então, assim, é bem difícil para nós porque muitas vezes acabam desinteressados na sua própria cultura por causa do inglês, por causa do espanhol e até mesmo pela mistura de etnias. Então tem casado com outra etnia que é misturado com outra, então acaba, assim, ficando meio que não muito interessante para aquele aluno, a dança, a escrita e a língua. Essa é a nossa dificuldade de ser as três etnias e tem que saber lidar com as três. O guarani ele tem um jeito de lidar, o kaingang tem outro e o xetá também tem outro. Então, a gente tem que saber o jeitinho de conversar com um, conversar com outro e conversar com o outro. Não é da mesma forma às vezes que a gente trata um né, ele tem outro jeito, a gente tem que saber certinho conversar com eles, nem tudo que a gente fala para um é aceito pelo outro, né, então tem que saber conversar também e a nossa dificuldade é por isso, né. No caso eu sou guarani, eu sou bem vinda assim no meio dos xetá, eles me querem muito bem porque eu consigo conversar com eles, eu trabalhei em um projeto de saberes indígenas que era para alfabetização, eu coordenava o xetá e o guarani porque o xetá é do tronco linguístico tupi-guarani e eu conseguia trabalhar com eles, e foi aí que a gente se apegou

bastante, assim, e hoje todos eles me procuram, eles me ligam, os meninos estão aqui, a gente viaja junto, a gente faz trabalho junto. Então para mim eu fiquei, assim, meio que xetá também, eu me considero assim no meio deles porque faz alguns anos que a gente está trabalhando junto já, então eu já tenho o jeito deles, sabe? Tem um problema para resolver, eles chamam a gente e a gente consegue conversar bem com eles, eles entendem a gente e a gente entende eles. Com os Kaingang, eles já são mais bravos, mais fechados. Então cada um tem um jeito. Não que os Xetá não sejam bravos também, mas a gente sabendo conversar tudo certinho é tranquilo.

R: A família toda, toda a comunidade veio aí pra ajudar a preparar as comidas?

Odaíza: Veio sim, que nem está aqui. As etnias separadas, kaingang, guarani e xetá. Mas só que nós tentamos ficar todos juntos, porque nós vivemos numa comunidade só, então tem que se unir, não é? Mesmo sendo de etnia diferente nós temos que ficar juntos, eu penso assim”.

Como Joana menciona, os preparativos da Mostra envolvem uma série de atividades: exposição dos *artesanatos*, pegar sapé e barro no mato, montar as *barracas*, os fogões, caçar, pescar, separar o milho, comprar os outros alimentos. Pude acompanhar algumas delas, outras, como pescar e caçar, não. As salas de aula se transformam em bonitas e detalhadas exposições. O trabalho feito ao longo do ano sobre a “cultura” de cada etnia é exposto através dos *artesanatos*. Os *artesanatos* têm uma dupla característica: são uma forma de valorização da “cultura” indígena frente à sedutora cultura ocidental e são um modo importante de tornar as particularidades da “cultura” de cada etnia visível, isto é, de evidenciar as diferenças entre as etnias da TI ou, como disse Irismar: “é um jeito de fortalecer a questão das etnias”. A exposição estava repleta de *artesanatos*: a cestaria kaingang, as máscaras xetá, os maracás guarani, os desenhos de cada povo, as coletâneas de mitos de cada povo, instalações sobre os diferentes tipos de armadilhas de caça e sobre o *pari* – técnica de pesca tradicional, entre muitos outros. Esses *artesanatos* foram elaborados ao longo do ano inteiro com os professores de língua e cultura kaingang, guarani ou xetá. Na semana que precede a Mostra eles são dispostos cuidadosamente pelos professores e funcionários da escola. Além

disso, também foram expostos cartazes no centro do pátio em homenagem à diretora da escola, cargo que finalmente estava sendo ocupado por uma mulher indígena, Ângela da Silva, kaingang.

Como foi enfatizado durante as três entrevistas, outros preparos mobilizam parte significativa da *comunidade* da TI. Existem quatro *barracas* que ficam o ano todo na escola: uma xetá, uma guarani, uma kaingang e uma dos professores e funcionários da instituição. Elas foram construídas para Mostras passadas e precisam ser reformadas todos os anos. Três dessas *barracas* são feitas de toras de madeira e cobertas com sapé. Embora as toras não precisem ser renovadas o sapé precisa, então os meninos foram junto com pais e professores pegar sapé no mato e depois amarraram esse sapé na estrutura de toras. A última *barraca*, xetá, tem um formato redondo, diferente das outras, e ela é feita com folhas de palmeira. As famílias xetá coletaram as folhas e ajudaram a prende-las na estrutura oval de galhos flexíveis. As estruturas de cozinha também precisaram ser reformadas, então os professores foram pegar saco de barro para construir os fogões das *barracas* guarani e kaingang. Na *barraca* dos professores foi cavado um buraco no chão e galhos grossos foram estaqueados ao chão para apoiar os *assados*. O fogo da *barraca* xetá foi construído ao ar livre e consistia em prender os *assados* em um tronco envergado sobre o fogo.

Uma outra tarefa importante que envolve muitos familiares é o preparo das roupas para as apresentações. As saias das meninas kaingang foram feitas com sapé preso um a um em um cordão. As saias das meninas guarani foram costuradas pelos familiares e pintadas pelos alunos e professores. A roupa xetá também foi costurada pelos professores e familiares xetá, e o chapéu xetá foi desenhado pelos próprios alunos. Esse chapéu xetá pintado em cartolina remete ao chapéu que o povo xetá usava no *tempo do mato* (Cf: Pacheco, 2018), que era feito com couro de onça. Pinturas faciais e corporais também foram feitas pelos familiares no dia da Mostra. No rosto das crianças kaingang suas *marcas*, kamé, riscado ou kairu, bolinhas foram pintadas. Um grafismo guarani em ziguezague também foi pintado no rosto das crianças guarani. Segundo Jayne me explicou, o ziguezague do grafismo mostra o movimento de ir visitar os parentes em outras *comunidades*, ele mostra o *ñandereko*, a *cultura* de estar sempre em movimento. Já a pintura facial xetá,

no formato de um y de ponta cabeça com dois riscos paralelos nas laterais, é a mesma pintura da máscara xetá e, como me explicou Claudemir da Silva, ela é a pintura de comemoração do povo xetá.

Como Irismar nos revela, a excursão das crianças não-indígenas para visitar o evento dos indígenas de SJ foi uma iniciativa de uma antiga diretora, não-indígena, do Colégio Estadual Indígena Cacique Koféj. A proposta foi muito bem recebida pelas lideranças indígenas e pelos professores indígenas e não-indígenas do colégio. Assim, há nove anos, a direção do colégio indígena convida os colégios não-indígenas da região para esse evento. O primeiro dia da Mostra é o dia das apresentações, cantos, danças, jogos. Logo cedo pela manhã chegaram dois ônibus escolares com crianças de escolas não-indígenas da região. As crianças desceram do ônibus e foram se reunindo no pátio da escola. Enquanto isso, os grupos de apresentação kaingang, guarani e xetá se preparavam dentro das salas de aulas. Quando todos já estavam reunidos houve um breve discurso de abertura da Mostra feito pela vice-diretora, e em seguida iniciaram as apresentações. O primeiro grupo a se apresentar foi o dos kaingang. Os alunos e alunas kaingang, junto com os professores de língua e cultura kaingang, fizeram sua performance. As meninas usavam as saias feitas de sapé e os rapazes usavam uma bermuda do grupo de dança e cultura kaingang da TI Apucarantina²⁵ *Nen Gá*, e pinturas corporais na parte superior do corpo. Alguns indígenas usavam cocares, carregavam arcos e flechas. Era uma dança de guerra, circular, e invertia a direção do movimento de tempos em tempos. O ritmo era ditado pelos chocalhos e o canto era em língua kaingang. Como Fideles (2019) explica, o coletivo *Nen Gá* foi formado em 2012 em um movimento de retomada dos cantos e danças tradicionais kaingang. Esses cantos e danças kaingang tem um papel fundamental na formação do jovem kaingang e atua como importante canal de transmissão dos saberes tradicionais *jykre*. O coletivo se fortaleceu e hoje em dia é uma referência de *cultura forte*, de autenticidade indígena para os Kaingang das outras TIs da região. É muito comum ouvir em SJ expressões

25 A TI Apucarantina também é uma TI localizada na região do baixo Tibagi. Ela é a maior TI da região e é exclusivamente kaingang.

como: “no Apucarânia eles sabem muito da “cultura”, são falantes, são mais puros”²⁶.

Em seguida, o grupo de dança guarani se apresentou. As meninas usaram saias de tecido costurado pelos familiares e pinturas do grafismo guarani em preto e vermelho. Alguns rapazes usavam cocares. O ritmo era marcado por um violão acompanhado por um chocalho. A dança guarani era em agradecimento a *Nhanderu, deus* guarani. No primeiro momento eles dançaram em uma roda puxada pelo violonista. Depois os meninos ficaram de um lado cantando e tocando e as meninas ficaram de frente para eles dançando, davam as mãos e se alternavam indo para frente e para trás. Por fim eles voltaram para o movimento circular puxado pelo violonista até que este puxou uma fila que ia saindo gradualmente do espaço das performances. Por último, teve a apresentação do grupo xetá, na qual as crianças e familiares xetá se enfileiraram e cantaram o canto do urubu. A melodia desse canto segue o voo do urubu, as plainadas, descidas e subidas do urubu.

Quando as apresentações se encerraram eu achei que já havia acabado esse momento da Mostra, mas me enganei. Parte dos primeiros alunos não-indígenas que chegaram foram embora, e ao longo da manhã foram chegando outros ônibus com novos alunos de outras escolas não-indígenas da região e o mesmo processo das apresentações foi repetido algumas vezes. Já no final da manhã, começaram alguns jogos. Todos - indígenas e visitantes não-indígenas - foram para o campo de futebol assistir e participar da competição de arremesso de lança e de arco e flecha. No alto do morro que fica depois do campo foram fincadas duas estacas no chão, e o objetivo dos participantes era conseguir atirar suas lanças e flechas entre essas estacas. Poucos conseguiram. Nessa competição não tinha um campeão, mas os jovens que conseguiram acertar foram exaltados. Uma criança me perguntou se eu também ia atirar arco e flecha, então eu resolvi tentar. Devo ser motivo de piada até hoje. Além de falhar miseravelmente eu ainda tive a audácia de responder a uma criança que me orientava a puxar com mais força que eu tinha medo de quebrar o arco. Todos riram de mim e me disseram que aquele arco não quebrava nem que eu quisesse muito. Usei mais força, então, e

26 Para mais detalhes sobre o coletivo Nen Ga e sua atuação teremos em breve a tese de Paola Gibram que vem acompanhando esse grupo ao longo de sua pesquisa de doutorado.

continuei falhando, e por mais que os jovens cordiais me dissessem que tinha melhorado, achei melhor desistir e voltar a filmar o evento.

Embora o segundo dia da Mostra seja o dia dedicado a culinária, a *barraca* kaingang já oferecia suas iguarias no primeiro dia. A *barraca* kaingang era comandada por Dona Aparecida e suas irmãs. Elas torravam o milho no fogão de barro, porque ele precisava *pegar o gosto das cinzas*, e depois socavam esse milho no pilão até virar o famoso *pixé*, uma deliciosa farinha que acompanha os *assados*, especialmente o tatu que estava sendo *assado* aquele dia. O gosto dessa combinação é único, seco, defumado e muito saboroso. Na hora do almoço ocorreu a tradicional *corrida de toras*. Nesse jogo são formadas duas equipes, e vence a que chega primeiro na linha de chegada - que nesse caso era em frente à escola. As equipes precisam percorrer um trajeto entregando a tora de mão em mão, isto é, o primeiro atleta corre uma determinada distância e entrega a tora para o próximo, este para o seu próximo e assim por diante. No final da corrida teve uma equipe que venceu, mas ela fez alguns atalhos que não deveria e por isso *não valeu*. A corrida teve que ser realizada uma segunda vez. No final da segunda corrida a outra equipe venceu, mas todos foram igualmente premiados, todos receberam medalhas. Logo após foi servida uma deliciosa refeição de sopa de mandioca com carne de porco preparada pelas funcionárias da cozinha.

No começo da tarde mais ônibus com alunos de escolas da região chegaram, e o processo das apresentações foi repetido mais algumas vezes. Já no meio da tarde, começou a luta. Para a realização desse *jogo* todos foram novamente para o campo de futebol, onde os expectadores formavam uma roda e duas pessoas lutavam no meio. A luta consistia em derrubar o adversário e fazer com que ele encostasse suas costas no chão. No começo só os meninos e rapazes lutaram, e depois as moças e meninas também lutaram entre si. Os jovens das outras escolas, assim como eu, assistiam entusiasmados. A luta foi precedida por um vívido jogo de futebol entre os rapazes. No morro em cima do campo outros rapazes e algumas garotas jogavam vôlei, e eu me juntei a um time para jogar também. No final da tarde aconteceu mais uma rodada de apresentações, e depois as pessoas foram indo embora lentamente.

Como já mencionado, o segundo dia da Mostra é o dia das comidas. Nesse dia também ocorreram algumas apresentações, seguindo o mesmo protocolo do dia anterior. Porém, o foco do dia foi a culinária, as *comidas típicas*. Nas *barracas* de cada etnia as famílias se reuniram e prepararam as comidas, mas o envolvimento dos familiares vai além do dia da Mostra em si. Os peixes que foram assados foram pescados por parentes no rio Tibagi, porque o rio Tigre, que margeia a TI, estava demasiadamente seco. Como já mencionado, o rio Tibagi não margeia a atual TI São Jerônimo, apenas seu afluente rio Tigre. Ele margeava o aldeamento São Jerônimo, mas após o desmembramento da terra em dois territórios descontínuos, apenas a TI Barão Antonina continua sendo margeada pelo rio Tibagi. Isso significa que a pesca dos peixes envolveu familiares residentes de outra TI, da TI Barão de Antonina. Os familiares também ajudaram os meninos a caçar, mas, como Irismar conta, infelizmente eles não conseguem mais pegar muita coisa e esse ano só conseguiram dois tatus e um lagarto.

Um tatu foi assado na *barraca* kaingang e outro na *barraca* guarani. O lagarto foi assado na *barraca* guarani. Os peixes assados foram mais presentes na *barraca* dos professores e na *barraca* kaingang. Os alimentos que foram comprados na cidade pela direção foram distribuídos igualmente entre as *barracas*, havia dorso de frango e cabeça de porco em cada uma delas. As famílias xetá também conseguiram pegar uma cobra cascavel, que é uma *comida típica* xetá que, de acordo com Odaíza, é *medicinal, cura muitas doenças*. Além dos *assados* também foram feitas outras *comidas típicas* em cada *barraca*. Como Joana avisa, o milho é usado tanto pelos guarani quanto pelos kaingang, mas o preparo é diferente. Os Kaingang usam o milho torrado e socado no pilão para fazer o pixé, já os Guarani fizeram o tradicional prato de milho com feijão bem temperado, a canjica e o milho torrado para paçoca. Eles também estavam tomando o tererê, bebida preparada com erva mate e água gelada muito comum entre os Kaiowá do Mato Grosso do Sul. Os Xetá também prepararam dois tipos de bebida típica xetá: a bebida do coquinho e da jabuticaba. Ambas são bebidas fermentadas com esses frutos ²⁷. No refeitório

27 Um dia em sua casa o cordial cacique xetá, Dival da Silva, me ofereceu a bebida da jabuticaba. Quando eu vi uma garrafa com fruta dentro imaginei que era um tipo de suco e

da escola foi servida novamente a saborosa sopa de mandioca com carne de porco.

O clima em cada *barraca* também era diferente. Na *barraca* kaingang o encontro era mais entre as próprias famílias. Embora as senhoras kaingang tenham me oferecido muita comida e me mostrado todo o processo de preparo do pixé, os convidados passavam pela barraca e provavam algo, mas somente eles realmente ficavam sentados lá. Já na *barraca* guarani o clima era outro. Eles convidavam todos para ficarem lá com eles, tomando tererê e cantando músicas ao som do violão que tocou durante muito tempo. A *barraca* xetá tinha as famílias xetá e convidados também, era um meio termo entre a *barraca* familiar kaingang e a “cauinagem” guarani. O evento durou até o anoitecer, quando os convidados e familiares foram lentamente voltando para suas casas.

Os caciques guarani e kaingang apareceram apenas no final do evento. Como Joana conta, eles dão todo o apoio necessário, financeiro e motivacional, mas eles não são os chefes-protagonistas deste evento. Neste evento quem manda são as mulheres: a direção do colégio indígena é composta por mulheres e as barracas têm mulheres à frente da cozinha. Isso é diferente do que ocorre em outro evento importante da TI, a *feira do dia do índio*, como foi descrita por Santos (2017). A autora teve a oportunidade de acompanhar a *feira do dia do índio* do lado kaingang, e em seu relato fica evidente que nesse evento também há a participação da *comunidade* da TI, das crianças e da escola. Porém, nesse grandioso evento que dura três dias e no qual há um número muito maior de convidados, as lideranças e o cacique assumem o protagonismo.

comunidades

Um termo muito utilizado pelos indígenas tanto no discurso das lideranças, durante a formatura, quanto nas entrevistas e conversas durante a Mostra, é o termo *comunidade*. Todavia, *comunidade* em SJ tem múltiplos significados e mobiliza diferentes camadas da população da TI, de acordo com o contexto em que é utilizado. Quando mobilizado externamente, em oposição

enchi o copo e tomei quase em um gole só, foi quando percebi que se tratava de uma bebida alcoólica e fiquei muito sem graça porque logo senti seus efeitos.

ao universo não-indígena, existe apenas uma *comunidade*, a *comunidade* da Terra Indígena São Jerônimo. Essa *comunidade* existe apenas quando em oposição aos outros cidadãos de São Jerônimo da Serra, do Paraná e aos não-indígenas de modo geral; frente às negociações com órgãos do Estado, tais como a FUNAI, o MPF e a Prefeitura; frente às reivindicações junto ao *consórcio*, em manifestações *nas cidades* (Londrina e Curitiba, normalmente); e quando bloqueiam a estrada que margeia a TI cobrando pedágio. Dentro do universo indígena e do espaço da TI existem duas *comunidades* e uma *subcomunidade*: kaingang, guarani e a *subcomunidade* xetá. Essas duas *comunidades* maiores são referentes aos membros de cada *lado*: os membros do *lado* kaingang formam a *comunidade* do *lado* kaingang, e os membros do *lado* guarani formam a *comunidade* do *lado* guarani. Essa divisão em duas *comunidades*, uma de cada *lado*, vale tanto para compartilhar a gestão da TI, dos recursos e das diretrizes da escola, quanto para as negociações externas com outras TIs, como acontece no Conselho Indígena do Norte do Paraná. Os Xetá fazem parte do *lado* kaingang; portanto, se houver um conflito envolvendo uma pessoa xetá, o cacique kaingang deverá interceder - já que é o responsável pela solução do conflito envolvendo pessoas de seu *lado*.

Entretanto, como explica o cacique xetá, é apenas nesse sentido que os Xetá formam uma 'subcomunidade'. Nas demais instâncias da vida intercomunitária os Xetá formam uma comunidade autônoma. Os Xetá nos dão a entender que não estão satisfeitos com a posição que ocupam, pois querem ter cada vez mais autonomia, mas aceitam a condição de serem hóspedes temporários em uma terra kaingang regida pelo sistema kaingang. Isso não os impede de continuar lutando por maior reconhecimento dentro da TI SJ, e nem de implementarem ações políticas para além deste espaço político kaingang. Eles possuem um cacique xetá, que é eleito pela comunidade xetá. O reconhecimento de uma autoridade xetá dentro da Terra Indígena é um fato relativamente recente (2015), que está relacionado ao paulatino processo de reconhecimento e valorização da cultura xetá nesse meio. Destarte, se dentro da Terra Indígena os Xetá pertencem à comunidade do *lado* kaingang, em oposição aos Xetá de outras Terras Indígenas eles compõem a comunidade xetá de São Jerônimo, ou, como preferem chamar, o pessoal do Tikuein,

conforme Pacheco (2018). Já frente ao universo não-indígena, todos os Xetá do Brasil, dispersos em diferentes localidades, compõem o Povo Xetá.

Durante o evento da Mostra é possível perceber as diferentes *comunidades* de SJ na dinâmica dos *lados*. Eles enfatizam para as crianças não-indígenas as diferenças que existem entre as culturas, e ao mesmo tempo afirmam que são *todos parentes*, que todo mundo vive bem junto. Durante o evento, a *comunidade* xetá estava localizada em torno da *barraca* xetá, a *comunidade* guarani estava na *barraca* guarani e a *comunidade* kaingang estava dividida entre a *barraca* kaingang e a *barraca* dos professores, já que muitos são professores e/ou funcionários da escola. É importante para os indígenas mostrar para os não-indígenas como eles são simultaneamente uma *comunidade* indígena e várias *comunidades*, etnias. Como, atualmente, quase todos que se identificam como kaingang estão do *lado* kaingang e quase todos que se identificam como guarani estão do *lado* guarani, é possível ver uma separação entre os *lados* na disposição e interações das *barracas*. Quando o cacique guarani Nelson Vargas chegou ao evento, ele foi logo na *barraca* dos guarani, a *barraca* do *lado* guarani. A *barraca* kaingang era do *lado* kaingang e o cacique kaingang, João da Silva, também foi logo para essa *barraca* - e depois para a *barraca* xetá, pois os irmãos do cacique kaingang Hipólito e Francisco estavam na *barraca* xetá já que suas esposas são xetá. A *barraca* xetá expressa uma ambiguidade que perpassa a vida dos xetá de SJ: ser simultaneamente a comunidade xetá e pertencer ao *lado* kaingang.

O trabalho de Pacheco (2018) traz contribuições centrais para entendermos como o Povo Xetá forma uma unidade social externamente às relações da Terra Indígena São Jerônimo. Junto com os demais Xetá que residem em outras localidades eles formam um povo, que compartilha uma memória – assim como os Guarani e os Kaingang. Os Xetá estão hoje dispersos em áreas indígenas e centros urbanos do Paraná e de Santa Catarina. Se encontraram poucas vezes, mas mantém uma memória que os aproxima. Seguindo a inspiração de Tim Ingold (2011 *apud* Pacheco, 2018), memória aqui alude à forma particular de experienciar o passado através dos novos acontecimentos que vão ocorrendo, memória enquanto um modo de conhecimento. A memória divide os tempos dos Xetá: passado, presente e suas projeções de futuro. Os Xetá convocam o passado como uma forma de

explicar o presente e legitimar o futuro. As projeções de futuro dos Xetá preveem uma vida coletiva na Terra Indígena Herarekã Xetá, no município de Umuarama (PR), localidade que se encontra em disputa judicial. Os Xetá pretendem reencontrar o modo de vida dos tempos passados, *no mato*. A memória, portanto, é o fio condutor que une todos os Xetá: eles têm um passado comum, um presente em diferentes realidades e lutam por um futuro também comum. Essa luta coletiva se realiza em diferentes âmbitos: na busca por parcerias com universidades e museus para alcançar maior visibilidade; na participação de eventos na Universidade Federal do Paraná (UFPR) e no Museu Paranaense; na elaboração de projetos de artesanato com a Universidade Estadual de Maringá (UEM); na realização de reuniões com o procurador do Ministério Público de Umuarama (PR); na participação de audiências da Comissão Estadual da Verdade; na participação do Acampamento Terra Livre, organizado pela APIB nos últimos quinze anos; e na atuação em uma audiência pública no Senado Federal em abril de 2017.

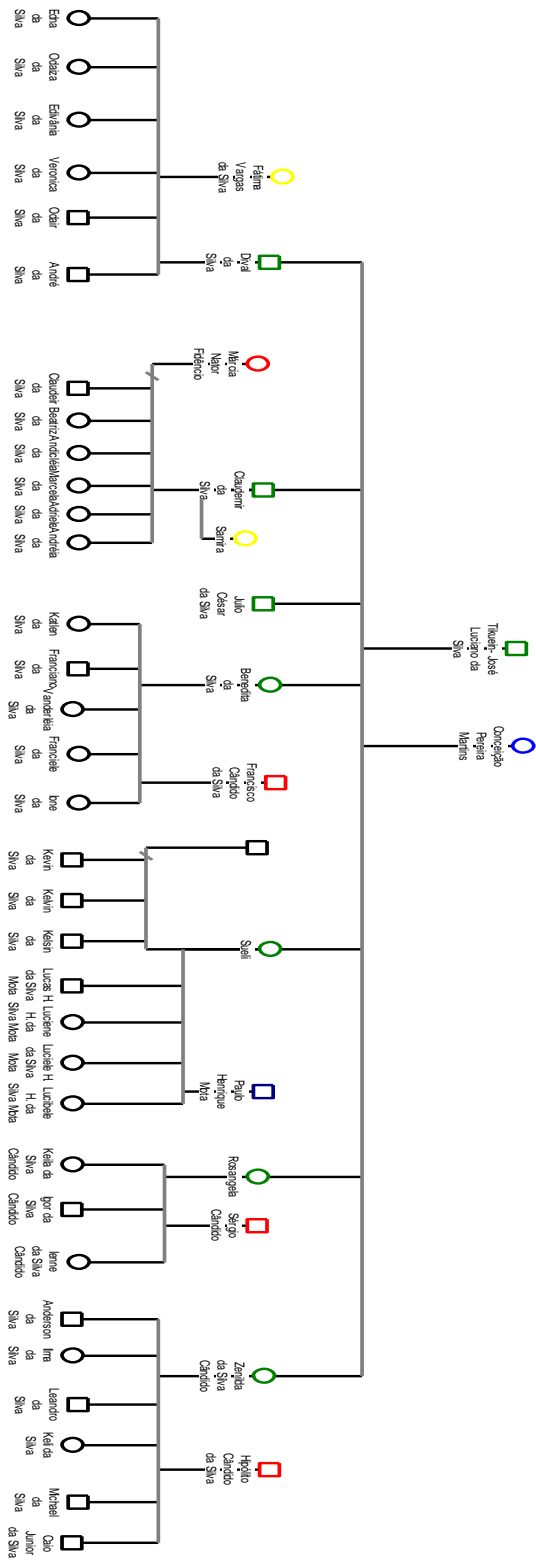
Foi também durante a reunião com o procurador do Ministério Público de Umuarama (PR), que tive a oportunidade de acompanhar, que os Xetá inauguraram a Associação Xetá. Esta foi outra conquista importante que deu uma maior autonomia, internamente à TI, aos Xetá de SJ. Na esfera interna da TI SJ, os Xetá também vêm lutando por uma maior visibilidade, sobretudo no âmbito da escola. Ele vem ganhando espaço nos eventos culturais da escola e agora a língua xetá também é ensinada às crianças deste coletivo. Mesmo assim, na esfera interna à TI, a unidade xetá de luta por um futuro comum é um pouco mais diluída. Quase todos Xetá de SJ são descendentes de Tikuein Eiratxó, antiga liderança xetá que foi uma das crianças que sobreviveu ao processo genocida de remoção forçada dos Xetá da Serra dos Dourados na década de 50. Existem registros de oito crianças sobreviventes, e cada uma delas foi transferida pelo Estado para um lugar diferente - algumas foram adotadas por agentes do SPI, outras foram adotadas por famílias não-indígenas e outras, ainda, foram levadas para outras áreas indígenas, as *reservas*²⁸ (Silva, 1998). Tikuein Eiratxó, assim como Tuka, outra criança sobrevivente, foram adotados pelo funcionário do SPI *Jango Serrano*.

28 O termo *reserva* indígena era um termo muito utilizado na época do SPI, no qual os chefes de posto, eram uma espécie de patrão dos indígenas, como vimos nos relatos sobre o painelão.

Por outro lado, existem importantes laços que unem os Xetá aos Kaingang de São Jerônimo. Embora os irmãos Dival e Claudemir da Silva - respectivamente, cacique e vice-cacique xetá - estejam casados com mulheres guarani, suas irmãs se casaram com homens kaingang de uma família muito proeminente, a família Cândido, família do atual cacique kaingang João da Silva. A família Cândido reside em São Jerônimo desde o tempo dos aldeamentos do Império. Zenilda da Silva Cândido, xetá, é casada com Hipólito Cândido da Silva, Benedita da Silva é casada com Francisco Cândido da Silva, ambos irmãos do cacique kaingang, e Rosângela da Silva Cândido é casada com Sérgio Cândido, outro kaingang membro da família Cândido. A primeira esposa de Claudemir, com quem ele teve suas filhas e um filho, também é kaingang e membra de outra família importante, a família Fidêncio. Sendo assim, é pertinente a argumentação de Ramos (2008) e Goés (2018) de que os Xetá fizeram aliança com os *donos da terra*, isto é, com as famílias dos Kaingang ligados àquela localidade do Tibagi. Por mais que os Xetá de São Jerônimo formem uma *comunidade* xetá em relação aos demais Xetá do Brasil e, junto com eles, um *povo* frente ao universo não-indígena, por mais que lutem por maior visibilidade dentro da Terra Indígena São Jerônimo, os Xetá mantêm alianças significativas com o *lado* kaingang através de laços de parentesco, como podemos ver no genograma abaixo.

Genograma da *comunidade* xetá de SJ

Muitos indígenas, especialmente *mais velhos*, ainda se referem ao espaço da Terra Indígena como *reserva*. Contudo, muitos mais jovens criticam o termo dizendo que *reservas* são apenas os parques de conservação para animais e que eles, indígenas, não são animais. Como boa parte de meus interlocutores são *mais velhos*, optei por manter o termo.

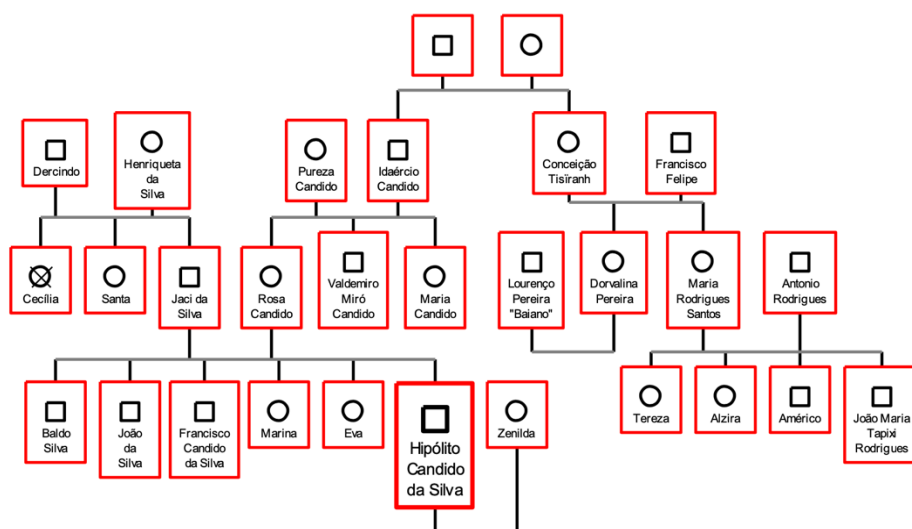


sobre a cacicança

Para além das notáveis regularidades apontadas na dinâmica da vida política, nota-se também alguns padrões na chefia em São Jerônimo. Quase

todos os caciques da TI SJ foram ou são das famílias kaingang Cândido e Fidêncio, as mais antigas e proeminentes de São Jerônimo. Os Xetá não foram os únicos que fizeram aliança com os *donos da terra*. A maior família guarani de São Jerônimo, os Vargas, também estabeleceu laços de parentesco com a família Fidêncio dos Kaingang. Assim, o atual cacique guarani Nelson Vargas é o principal elo dos guarani com uma das famílias kaingang *dona da terra*. Nelson Vargas é casado com Juraci Fidêncio, filha de um importante antigo cacique Kaingang da TI, Nivaldo Fidêncio. Dois anos após seu casamento, Nelson Vargas assumiu o cargo de cacique. Cruzando os dados do genograma elaborado por Paulo Goés (2018, p.187), do levantamento feito Tommasino e Barros (2003) e os obtidos durante meu trabalho de campo, podemos perceber que os cargos de cacique em São Jerônimo, assim como as disputas, nos remetem à laços de parentesco. As narrativas sobre caciques da Terra Indígena colhidas junto aos moradores *mais velhos* listam, principalmente, os seguintes nomes: Idaércio Cândido, Nivaldo Fidêncio, Miró Cândido, João Fidêncio - Koféj, Paulino, Lico Martins, Manoel Daka, Hipólito Cândido. Quatro dos caciques lembrados pelos *mais velhos* são dessa família. O atual cacique kaingang João da Silva é de uma família de lideranças: seu irmão, Hipólito, seu tio, Miró e seu avô Idaércio também foram caciques. Já o cacique Nivaldo e o cacique Koféj, ambos kaingang, eram da família Fidêncio.

Observemos o genograma da família Cândido elaborado por Goés (2018):



FONTE: Registro pessoal

Fonte: Goés (2018, p.115).

Os interlocutores de Spenassato (2016) também afirmam que até os anos 80 os caciques eram predominantemente homens kaingang das famílias Cândido e Fidêncio. Spenassato (2016) e Santos (2017) relatam que os *lados* surgiram na década de 90, ou no começo dos anos 2000. Esse período também coincide com o início das eleições para cacique. Santos (2017), acompanhando de perto um intenso conflito que houve entre os *lados* em 2015, argumenta que eles surgiram com o processo de territorialização advindo da regulamentação fundiária, a demarcação da Terra Indígena. A autora se baseia na proposta analítica elaborada por João Pacheco de Oliveira (1998, p.55), que entende a territorialização como um processo de reorganização social que implica a criação de uma nova unidade sociocultural baseada em critérios étnicos, a reestruturação política e cultural de um determinado coletivo a partir de eventos ou políticas de Estado que lhes foram impostas. Em sua dissertação, Santos (2017) aponta para quatro momentos ao longo da história – tal como pensada pelos não-indígenas - que ocasionaram processos de territorialização: a Missão do Guaíra empreendida pela Companhia de Jesus no século XVII, Brasil Colônia; os aldeamentos indígenas do período do Império, implementados pelos freis capuchinhos no século XIX; a gestão do SPI no começo do século XX; e a demarcação de sua terra no contexto pós Constituição de 1988. Este último processo, para a autora, provocou uma nova ‘situação histórica’, na qual os indígenas kaingang fazem uma manutenção do sistema faccional através dos *lados*. As disputas entre os *lados* são a condição da manutenção da alteridade. Os *lados* ilustrariam, assim, aspectos do faccionalismo entre os grupos domésticos kaingang, que permite a recuperação de seu domínio sobre o território e de seus modos de produzir a diferença.

Spenassato (2016) também entende que os *lados* são a condição da alteridade interna e uma forma extraordinária de dualismo. Para esta última autora, os *lados* surgem como uma resolução sociológica para o problema da coabitação em um território restrito, condição imposta pelo Estado que provocou uma intensa malha de intercassamentos e, conseqüentemente, de pessoas *misturadas*. Os *lados* seriam, segundo a autora, uma forma de

contenção da fluidez dessa *mistura* toda. Utilizando a noção de hibridez e pureza desenvolvida por Bruno Latour (1991), a autora separa a *mistura* e os *lados* em dois polos opostos. No polo da *mistura*, todos são iguais, e estaríamos no âmbito do híbrido. No polo dos *lados*, as pessoas demandariam ser categorizadas, e é onde se estabelece a alteridade, âmbito da pureza. A autora também argumenta que os *lados* são uma forma de impedir que assimetrias entre as etnias surjam dentro da Terra Indígena, uma vez que existe uma hierarquia em relação à legitimidade enquanto *donos da terra*: primeiro vieram os Kaingang, depois os Guarani e por último os Xetá.

Ambas as autoras são categóricas em afirmar que os *lados* demarcam a alteridade interna, afirmação que é corroborada por meus dados. Diante disso, gostaria de dar um passo além, que me leva a refletir sobre a participação guarani na política dualista/faccional da Terra Indígena São Jerônimo. Quando perguntei sobre a história dos *lados* e dos caciques, meus interlocutores guarani me explicaram que foi a partir da década de 90, juntamente com as eleições para cacique, que passaram a existir dois caciques; afirmam, entretanto, que os *lados* propriamente ditos existiam antes disso. Seu Carlos Cabreira e Dona Idalina Marques relatam que quando vieram para São Jerônimo, na década de 80, já existiam dois *lados*. O cacique Nelson Vargas nos relata que os *lados* existem desde que sua família foi para São Jerônimo, no começo do século XX. O que essas narrativas nos sugerem é que o *lado* guarani existe desde que existe a presença guarani ali, mas apenas ganhou expressão política após se consolidarem as alianças com os Kaingang daquela Terra Indígena.

A família de Nelson Vargas, que constitui os primeiros Guarani dali se mudou para São Jerônimo no começo do século XX. Foram os avós de Nelson Vargas, que hoje tem 62 anos, que migraram, como narra sua mãe Dona Jerônima Vargas e sua tia Dona Isabel Vargas. Tanto Dona Jerônima quanto Dona Isabel se casaram com não-índios. Como exponho no capítulo anterior, incentivar o casamento entre indígenas e não-indígenas foi uma das políticas públicas do Estado brasileiro, ação assimilacionista que vigorou durante o tempo dos aldeamentos e do SPI (1911-1969). Foi apenas a partir da geração de Nelson Vargas que os casamentos entre diferentes povos indígenas começaram a ocorrer de forma mais expressiva, levando ao complexo cenário

da *mistura* atual. Acreditamos não ser mera coincidência o fato de Nelson Vargas ter se tornado cacique após se casar com a filha do então cacique, Nivaldo Fidêncio, kaingang. Fernandes (2004) argumenta que a relação entre sogro e genro para os Kaingang está no centro da afinidade constitutiva dos grupos domésticos, e que a aliança matrimonial frequentemente estabelece também uma aliança política que forma os grupos locais, unidade político-territorial. A aliança matrimonial também estabelece uma outra relação importante na socialidade kaingang: a relação de reciprocidade, sobretudo para os negócios, entre *iamburé* (cunhados), como demonstra Tommasino (1995). Especialistas vem escrevendo sobre a centralidade da aliança entre cunhados no universo social kaingang, levando Goés (2018) a cunhar um neologismo, *iambrenato*, para explicar as articulações políticas que formam os *emãs* (aldeias) kaingang na bacia do Tibagi. O autor aponta que entre os kaingang existia casamento prescritivo entre as metades exogâmicas *kamé* e *kairú*, e uma regra de residência uxorilocal. Seguindo tal lógica, o *iamburé* seria necessariamente da metade oposta e, portanto, a relação de *iamburé* seria necessariamente uma relação com o outro.

Embora atualmente não existam menções a essas regras, Tommasino (1995) Fernandes (2004) e Goés (2018) sugerem que a divisão é uma condição *a priori* da sociabilidade kaingang, e que a lógica dualista kaingang ainda se manifesta através das relações entre *iamburé*, constituindo alianças político-territoriais. Porém, dadas as descontinuidades impostas pela política indigenista, surgiram novos “outros” constitutivos das relações *iamburé*: os Guarani e os Xetá. Os Kaingang costumam evitar o casamento com não-indígenas, e assim sendo, atualmente eles preferem o casamento com outros povos indígenas do que com não-indígenas. É claro que existem algumas exceções, existem relatos recentes de alguns casamentos entre kaingang e não-indígenas. Contudo, essas exceções confirmam justamente que existe uma preferência. Cabe aqui uma breve digressão sobre parentesco.

Louis Dumont (1971), comentando a clássica obra “As Estruturas Elementares do Parentesco” de Lévi-Strauss (2009), aponta que a exogamia enquanto corolária da regra universal da proibição do incesto²⁹ diz respeito à

29 Ver: Lévi-Strauss (2009).

classificação de pessoas como parentes ou afins: ela é classificatória, ou seja, não é sobre prescrever o casamento com um indivíduo específico, é sobre prescrever o casamento com indivíduos de uma classe de pessoas. Em modelos dualistas como o dos Kaingang, povo Jê, o casamento prescritivo costumava ser com a metade clânica oposta: *kamé* casa com *kairú* e vice-versa. Assim, o casamento prescritivo de primo-cruzado jê não significa que um sujeito deve se casar necessariamente com seu (sua) primo(a)-cruzado(a), mas, sim que ele deve se casar com alguém que pertence ao mesmo clã de seu (sua) primo(a)-cruzado(a), que é da metade clânica oposta. Seguindo esse modelo, a pessoa que pertence à metade clânica oposta não é um consanguíneo, isto é, não é um parente, ela é um afim. O mundo jê, portanto, está dividido entre consanguíneos, membros da mesma metade clânica que ego, e afins, membros da metade oposta.

Marcela Coelho de Souza, partindo desta distinção entre consanguíneos e afins, argumenta em um artigo (2004) que a consanguinidade nos mundos indígenas não é um dado biológico tal como no universo ocidental. A autora revisita as etnografias produzidas pelos antropólogos envolvidos no Projeto Harvard Brasil Central, que estruturou parte significativa dos estudos Jê no Brasil, para propor um novo entendimento acerca da circulação de substâncias corporais: compartilhar substâncias não diz respeito a compartilhar o mesmo 'sangue', o mesmo gene. Em primeiro lugar, porque existem gradações de sangue. Os Timbira dizem que o sangue circula por toda a aldeia, então existem alguns parentes que são mais parentes do que outros: a consanguinidade enquanto dado que diferencia os parentes 'verdadeiros' dos afins não tem a ver propriamente com o sangue em termos genéticos. A consanguinidade é uma classificação de pessoas produzida socialmente a partir de critérios como: comensalidade, coresidência, aquele com quem se faz a *couvade*³⁰, aquele a quem se respeita e ao mesmo tempo aquele com quem se é generoso. O equívoco que poderia surgir aqui é se pensar que essa classificação entre quem é consanguíneo e quem é afim é uma classificação

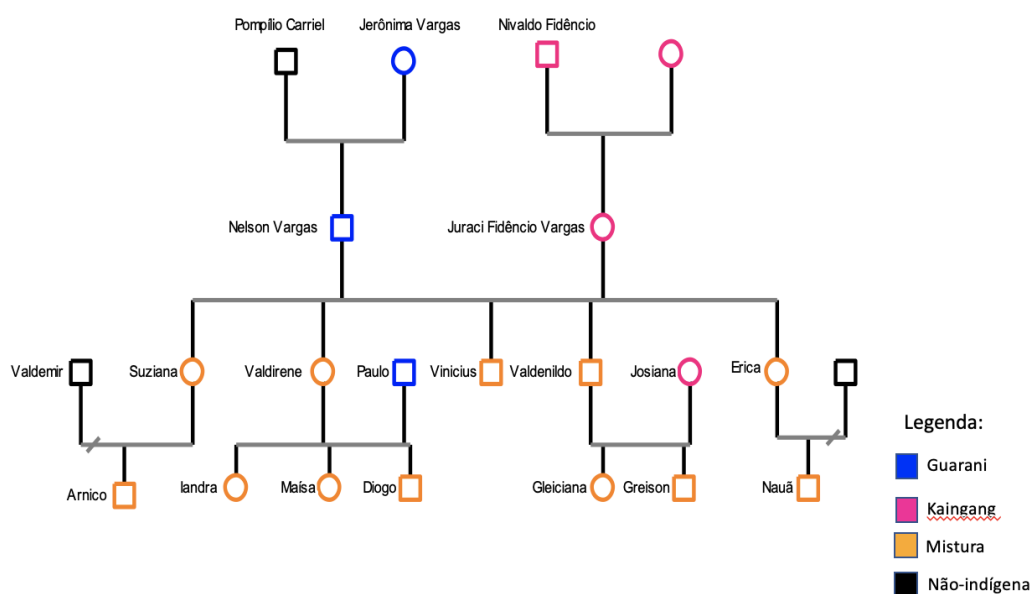
30 Nos mundos ameríndios a *couvade* é um procedimento de cuidado com recém-nascidos e de cura de doenças, muito comum. Os parentes do enfermo ou do bebê precisam seguir uma dieta rígida, restrições sexuais, suspender as caças, entre outras sanções para poder evitar que algum mal os aflija os bebês ou para curar um filho, irmão enfermo (Coelho de Souza, 2002).

estanque, imutável. Diferentemente do critério biológico, a consanguinidade ameríndia não é um critério rígido, ela pode mudar. Desta forma, nos mundos ameríndios o processo de 'aparentamento', isto é, de transformar um afim em parente, e o processo de 'desaparentamento', isto é, de transformar um parente em afim, são ambos possíveis e ocorrem corriqueiramente.

A especialista em povos Jê propõe que dediquemos atenção a esse fenômeno de reclassificação entre os povos Jê, pois ele é muito comum. O que torna uma pessoa parente é a contínua reafirmação dos laços na vida cotidiana, é continuar comendo junto, morando junto, respeitando uns aos outros, compartilhando substâncias. Existe uma gradação de identidade/alteridade - com quem se compartilha mais ou menos coisas - que vai se alterando ao longo da vida. O casamento e a troca de fluídos corporais torna os cônjuges mais similares, ao ponto de eles precisarem compartilhar a *couvade*. Irmãos uterinos, por sua vez, nascem muito assemelhados e vão se distanciando ao longo da vida, conforme se casam e passam a compartilhar mais substâncias com seus cônjuges. O processo de reclassificação, isto é, de 'aparentamento/desaparentamento' implica que esses laços de consubstancialidade deixem de ser reafirmados. Então, é possível se casar com alguém com quem se era 'aparentado', mas é necessário mudar o comportamento em relação àquela pessoa - não o fazer, é onde jaz o perigo do incesto. Continuar comendo junto, morando junto, reafirmando os vínculos é perigoso, flerta com o incesto.

Tendo isso em vista, a hipótese que eu quero levantar aqui é a de que há uma reclassificação kaingang em relação à posição ocupada pelos Guarani e Xetá em seu modelo dualista. Se no passado o casamento prescritivo kaingang era com a metade clânica oposta e os Guarani e Xetá sequer faziam parte do espectro de pessoais casáveis, eles eram considerados 'inimigos', atualmente eles configuram uma possibilidade efetiva de casamento. A fronteira do casamento prescritivo kaingang em SJ se expandiu. Ela passou a incluir outros povos indígenas como sujeitos da alteridade casáveis, afins. Já os não-indígenas estão, com algumas exceções, no espectro não casável. Os não-indígenas não são humanos plenos, como veremos em detalhe no último capítulo desta dissertação.

Como vimos, as relações de *iamburé* estabelecem alianças matrimoniais e políticas. Portanto, os casamentos entre kaingang e guarani e kaingang e xetá são alianças familiares, territoriais e políticas. Vários indivíduos guarani da geração de Nelson Vargas também se casaram com kaingang, contudo o caso de Nelson Vargas me parece ser o exemplo por excelência de como ocorrem essas alianças - porque foi o casamento de Nelson Vargas com Juraci Fidêncio que consolidou a participação guarani na política de SJ. Nelson Vargas ao se casar tornou-se vice-cacique de Nivaldo Fidêncio, e logo em seguida foi *empossado* cacique. Assim, através das alianças matrimoniais os Guarani entram na política da Terra Indígena São Jerônimo.



Genograma da família de Nelson Vargas

Até essa aliança ser estabelecida não existia uma participação consolidada dos Guarani na política interna de SJ, apenas participações esporádicas. A aliança Vargas-Fidêncio introduziu os Guarani nas linhagens políticas kaingang: o lado guarani passou a ter um representante na estrutura política local. Antes de Nelson Vargas, a *cacicança* era dividida e disputada por duas famílias kaingang já mencionadas: Cândido e Fidêncio. Dona Idalina nos

relata que quando se mudou para SJ, na década de 80, Nivaldo Fidêncio era o cacique. Ele atribuiu a Nelson Vargas, que era vice na época, a aceitação das famílias Guarani, e foi ele quem permitiu a sua ida para SJ. Pouco tempo depois de Nelson ter se tornado cacique, a terra foi demarcada. Em seguida houve uma demanda, por parte dos moradores da TI, por eleições para cacique e a criação de dois caciques, um para cada etnia. Deste modo, Nelson Vargas foi o primeiro representante do *lado* guarani. No primeiro momento como vice-cacique, e depois como cacique de toda a TI. Após a divisão em duas *comunidades*, ele foi o primeiro cacique guarani. Carlos Cabreira se mudou para SJ a convite de Nivaldo Fidêncio e Nelson Vargas, e, como ele era guarani, logo entrou para o *lado* guarani, de Nelson Vargas.

Se é verdadeiro que há um padrão hereditário na chefia de SJ, essa hereditariedade não parece estar, necessariamente, associada à transmissão genética de substâncias. Marina Vanzolini (2011) analisa, fazendo uma frutífera releitura da proposição de 'Sociedades contra o Estado' de Pierre Clastres (2013), que no caso dos *morekwat*, 'chefes' dos Aweti alto xinguanos, a sucessão não é determinada pelo fator genético. Ser filho de um *morekwat* não torna um sujeito prontamente apto a se tornar um *morekwat*, porque tornar-se *morekwat* é mais importante do que ser um - isto é, estar disposto a atuar como um líder e dominar uma série de habilidades e atitudes é imprescindível. Tornar-se *morekwat* é ser confirmado nessa posição pelo grupo, através de uma série de rituais; é agir do modo que é esperado pelo grupo, sendo generoso e sábio. O grupo investe no sujeito e espera que ele lhes renda dividendos. Da mesma maneira, é o investimento que uma família faz no sujeito - formando sua base moral, suas capacidades físicas, realizando pagamentos para que seja feito seu ritual de iniciação, sua reclusão pubertária - que faz com que esse sujeito se torne um *morekwat*. A autora sugere, assim, que a hereditariedade da condição de *morekwat* pode estar mais relacionada a um processo de transmissão de conhecimentos, aptidões físicas e morais do que a uma substância.

Penso que é possível estender esse raciocínio para a sucessão da cacicança em SJ. Tendo em vista a centralidade dos *iambrés* para a construção da vida coletiva kaingang, me parece razoável supor que, neste caso, os genros são grandes alvos do investimento familiar, o que os torna

legítimos e aptos a assumir a posição de cacique, sejam eles kaingang ou guarani – e, quem sabe no futuro, também xetá. Assim, acredito que a legitimidade impressionante que Nelson Vargas tem entre os Guarani e entre os Kaingang dentro de uma TI kaingang é fruto de uma confluência do investimento feito por Nivaldo Fidêncio, seu sogro kaingang e sua família, e pelo investimento feito simultaneamente por sua própria família, Vargas, guarani. A família Vargas já morava há um tempo na terra dos Kaingang. Investir, portanto, em um sujeito para que ele se torne parente dos Kaingang e possa, assim, atuar politicamente em prol da *comunidade* guarani de SJ, soa como uma estratégia bem calculada.

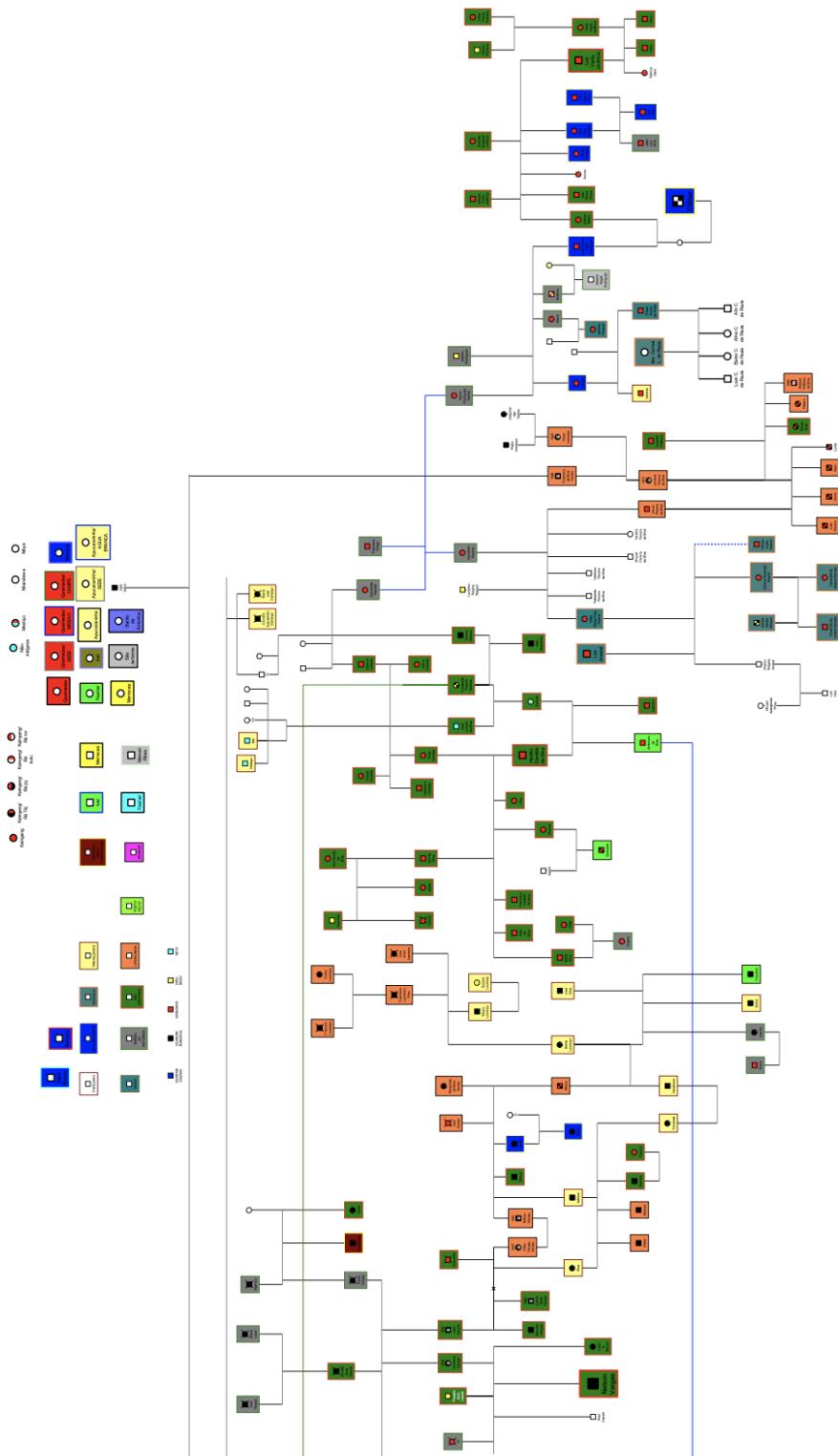
A condição de cacique, todavia, não é irrefutável uma vez adquirida. Ao contrário, ela precisa ser continuamente afirmada. Aqui também a argumentação de Vanzolini é elucidativa. Como já mencionado, os Aweti tornam homens em chefes: há um investimento não apenas familiar, mas do grupo inteiro na instrução de um sujeito. A autora se refere a um movimento de ‘captura’ operado pelo grupo: o grupo captura seu chefe, que se torna o ‘pai’, representante desse grupo. Trata-se de um movimento duplo pois, ao mesmo tempo em que o grupo fabrica o chefe, o próprio grupo é fabricado na escolha do chefe. O ato de escolher um chefe e construir uma casa para ele constitui a unidade que forma o grupo. O chefe, é, portanto, um sujeito coletivo e, nesse sentido, o coletivo que o produz é igualmente capaz de o revogar. Assim como no caso xinguano, o modelo cru das relações de maestria (mestre/filho), explanadas por Carlos Fausto (2008), também parece de difícil aplicação em SJ. O deslocamento desse modelo, operado por Vanzolini, entretanto, rende algumas reflexões porque salienta o aspecto das relações entre mestres. O mundo amazônico não é povoado apenas por um mestre, mas sim por vários mestres. Da mesma maneira, não existem apenas um chefe Aweti: um *morekwat* se torna um *morekwat* frente a outros possíveis *morekwat*. O grupo não hesita em destituí-lo caso não esteja satisfeito com suas ações. No universo de SJ, um cacique só é eleito cacique perante outros proáveis caciques e, do mesmo modo, pode ser deposto a qualquer momento, como nos mostra o exemplo de uma sequência de conflitos que ocorreram em 2015.

Dona Idalina relata que Nelson Vargas foi cacique durante muito tempo e, em determinado momento, já estava *cansado* de ocupar esse cargo. Assim,

ele escolheu um sucessor, mas sua saída provocou uma onda de instabilidade na TI que só acabou quando ele voltou para o cargo de cacique guarani no final de 2015. O ápice dessa onda de instabilidade provocada pela saída de Nelson Vargas do cargo de cacique foi um grande conflito ocorrido em 2015, muito bem etnografado por Spenassato (2016) e Santos (2017). Até hoje os desdobramentos drásticos e as mágoas decorrentes desse conflito persistem. A ênfase na importância da manutenção da paz no discurso dos caciques durante a formatura é um exemplo disso. Por se tratar de um assunto polêmico, é preciso deixar claro que os relatos e ponderações que se seguem representam apenas uma perspectiva sobre o conflito, dentre muitas outras possíveis.

Pelos relatos que eu ouvi, o sucessor eleito, Adilson, que foi apoiado por Nelson Vargas, não teve a mesma legitimidade que seu antecessor. Ele era evangélico e foi acusado algumas vezes de não governar para todos os guarani, apenas para os guarani que eram evangélicos. Especialmente Marcos, guarani, estava muito insatisfeito com o sucessor de Nelson Vargas. Marcos é genro de José³¹, que foi uma importante liderança da região, ex-cacique kaingang da TI Barão de Antonina e membro de uma família proeminente kaingang. A família de José é parente distante da família Cândido, como demonstra Goés (2018, p.187) em um complexo genograma:

31 Marcos e José são dois codinomes que utilizo para preservar a imagem dessas lideranças com as quais eu não conversei, não obtive sua versão nem autorização para falar do conflito.



Como vemos, o avô do atual cacique João da Silva, Idaércio Cândido, era irmão da avó de José. O sogro de Marcos sempre esteve envolvido na política regional, mas precisou se afastar após um conflito envolvendo *posseiros* na TI Barão de Antonina e se mudou para a TI SJ com a condição de que não se envolvesse mais em política. Muitos argumentam que José não consegue ficar longe da política e estava insatisfeito com a nova gestão do *lado* que o acolheu. Assim, ele mobilizou com seu genro guarani Marcos e várias outras famílias kaingang uma forte oposição interna ao *lado* guarani. Então Marcos se candidatou ao cargo de cacique guarani e foi eleito. A política em SJ, principalmente nesse período, escapa aos enquadramentos rígidos dos *lados* identificados às etnias. A eleição de Marcos gerou uma série de turbulências, entre elas: a *mudança de lado* de muitas famílias; a escolha por Marcos de várias pessoas kaingang para compor o seu quadro de lideranças; e a confusão do pertencimento étnico das crianças cujas famílias mudaram de *lado*, como explica o cacique kaingang João da Silva em uma entrevista concedida à Santos (2017) que reproduzo abaixo:

Quando entramos com Dilson [Guarani] a gente já colocou uma norma com o Presidente [do Conselho Indígena] e com a FUNAI. Vamos fazer uma cultura Kaingang, uma cultura Guarani. Então, vamos fazer um documento “aquele que for Kaingang não poderá ser autoridade do *lado* Guarani e aquele Kaingang que tiver do *lado* Guarani não poderá ser liderança, não poderá ser nada. Não pode! Então, ele vai ficar neutro. Não vai ter voz numa reunião. O Kaingang não pode opinar na reunião dos Guarani, e os Guarani não podem opinar do *lado* Kaingang”. Então, vai ficar desse jeito. E eu falei para eles, automaticamente eles vão cansar e voltar para o *lado*. A Carminha [Guarani] era do meu lado, como ela não tinha voz, ela pediu para mim: “Oh, João vou voltar para a cultura Guarani, lá é meu povo e eu preciso lutar”. Tudo bem. E o Miró [Kaingang] também, que estava do lado do Dilson, também não tinha voz; chego nele e falou olha preciso voltar, aqui eu não falo nada, ninguém pede minha opinião. A intenção era essa mesma, e voltaram para nosso lado, e foi arrumando e foi

dando um jeito. Mas quando entra o “Pedro”³² não! Ele pega o “Alan” Kaingang como liderança, pega e vira uma confusão. Ai como que você vai mexer com um povo desce? Ai não trabalha a cultura, que poderia ser trabalhada na comunidade, dificulta o andamento dessa comunidade. Para ele o que importa é a política de número, igual falei para ele, eu não trabalho com número de pessoas não, eu trabalho com a cultura e eu tenho meu povo Kaingang, eu vou ser cacique sim, eu trabalho com a Cultura, se vocês trabalham com a política de poder, de número. Então matei eles na conversa, e nem tiveram ação a reunião final que tivemos. E fomos se acertando, mas agora está difícil acertar entre eles, porque a pessoa que briga aqui ele aceita e coloca como liderança (João da Silva junho de 2015 em Santos, 2017 p.137).

Como vemos nessa passagem, o cacique kaingang deixa claro que houve uma grande confusão entre pertencimento étnico e *lado* político quando Marcos foi eleito. Dona Idalina e sua família e Seu Carlos e sua família sempre foram do *lado* guarani. Porém, eles não concordavam com o cacique Marcos e por isso *mudaram de lado*, pediram para o cacique João da Silva fazer parte do seu *lado*. Ele aceitou, e durante a gestão de Marcos essas famílias - e muitas outras – guarani foram para o *lado* kaingang. Do mesmo modo, muitas famílias kaingang que eram do *lado* kaingang deixaram esse *lado* e mudaram para o *lado* guarani. Como o cacique kaingang aponta, antes até existiam pessoas guarani do *lado* kaingang e vice-versa, mas elas não tinham voz, não tinham direito de opinar. Nessa visão, o problema que surgiu com a eleição de Marcos consiste no fato de que passou a existir um sistema de *favorecimento* para as pessoas que mudassem para o seu *lado*. Em termos práticos, esse sistema de *favorecimento* significava a distribuição de empregos e outros recursos. A escola foi o palco do conflito por ser a maior fonte de empregos dentro da TI. O cacique Marcos escolheu pessoas kaingang para dar aula de língua e cultura guarani só para poder *favorecê-las*. O pertencimento da família ao *lado* político, em detrimento do étnico, passou a orientar a escolha das crianças em aprender determinada língua. Como o cacique kaingang João da Silva aponta, ele não concordava com essa política na

32 Santos também utiliza codinomes para se referir as pessoas que ela não pôde entrevistar.

escola, de *favorecer* pessoas para convencê-las a mudar sua filiação política para o *lado* guarani. Santos (2017) relata que foi muito difícil depor Marcos porque o presidente do Conselho Indígena do Norte do Paraná, instância à qual se recorre quando um conflito não pode ser solucionado internamente, era do grupo doméstico de Marcos. Por esse motivo, ela conta que o *conselho* não aceitava que Marcos fosse *desempossado*. Foi necessária intervenção da FUNAI e do MPF para resolver o conflito, que terminou na expulsão de Marcos, sua família e de muitas outras – penalidade máxima no sistema jurídico kaingang, como demonstra Ramos (2008).

Quando o conflito acalmou e Nelson Vargas voltou a ser o cacique guarani, a maioria dessas famílias guarani que tinham migrado para o *lado* kaingang voltaram para o *lado* guarani. Desde então voltou a valer a antiga regra, segundo a qual pessoas kaingang só podem ter voz no *lado* kaingang e vice-versa. Foi feita uma lista com todas as famílias e a qual *lado* elas pertenciam, e a mudança de *lado* agora só é permitida com excelentes justificativas. Como Spenassato (2016) aponta, um casal novo composto por membros dos dois *lados* tem a opção de escolher a qual *lado* quer pertencer.

Quando eu fui pela primeira vez a campo, em abril de 2015, esse foi o cenário que me marcou: dois *lados* políticos que não estavam atrelados ao pertencimento étnico das pessoas. Essa era a situação pois, como acabamos de ver, havia um cacique guarani que *favorecia* mais algumas famílias kaingang porque ele era *iambré* de uma importante liderança kaingang. Isso provocou uma grade turbulência, pois as famílias kaingang que queriam ser *favorecidas* pelo cacique guarani mudaram para o *lado* guarani, e as famílias guarani que não concordavam com isso foram para o *lado* kaingang. Isso mudou com a volta de Nelson Vargas ao posto de cacique guarani. Com o alto índice de intercassamentos, ainda existem pessoas guarani do *lado* kaingang e vice-versa, mas elas não têm poder de voto.

O conflito que ocorreu foi, majoritariamente, entre grupos domésticos kaingang. Se Nelson Vargas virou cacique através da aliança com os Kaingang, seu movimento durante esse conflito foi o de “não se meter” até o chamarem para ser cacique novamente. Carlos Cabreira – importante liderança – discretamente mudou de *lado*, e não foi um protagonista desta briga. Ele inclusive narra que o próprio Marcos estava agindo assim porque José *tinha*

feito sua cabeça. O não protagonismo das lideranças guarani mais importantes de SJ em um grande conflito como esse indica que a ação política das lideranças guarani é diferente da ação política kaingang, que é mais explosiva e reta. O movimento guarani é mais brando e circular.

lutadores

A ação política guarani é diferente da ação política kaingang, e se no plano interno à TI isso gera alguns atritos, no plano externo essas ações combinadas vêm garantindo uma grande força política ao movimento indígena do norte do Paraná frente ao universo não-indígena. A aliança kaingang-guarani lhes rendeu, para além de novos parentes³³, uma articulação política mais abrangente e refinada através da criação do *conselho* e de uma mobilização interaldeã. Tommasino (1995) relata que o Conselho Indígena do Norte do Paraná surgiu na década de 80 no contexto das lutas pela demarcação de terras, reunindo lideranças kaingang e guarani da região. Ramos (2008) e Goés (2018), ao discorrer sobre essa organização, revelam que o *conselho* combina os modos de fazer política dos Kaingang e Guarani, sabendo aproveitar o que cada modo traz de melhor. Os Guarani costumam ser responsáveis pela elaboração de documentos e pelo enfrentamento à burocracia; já os Kaingang costumam ser mais responsáveis pela “ação direta”, que envolve casos de *desintrusamentos*, “sequestros de autoridades” e *retomadas*. Assim, os Guarani ficam com aquelas tarefas para as quais suas características enquanto pessoas guarani lhes conferem mais habilidades, e os Kaingang ficam com aquelas tarefas para as quais sua condição de kaingang lhes garante mais eficácia. Desse modo, a atuação política do *conselho*, que é bastante efetiva, nos mostra uma das potências da aliança kaingang-guarani. Para melhor compreendermos os termos dessa aliança e o que ela mobiliza, acredito que seja importante trazer um pouco do acúmulo que a literatura nos oferece sobre os modos de fazer política de cada um dos povos separadamente.

33 Este tema será o fio condutor do último capítulo.

Em sua tese, Paulo Goés (2018) nos mostra que existem diferenças consideráveis entre os sistemas políticos kaingang e guarani, que remetem a uma longa discussão sobre modelos dos povos falantes de línguas jê e tupi – ou, nos termos de Fausto (2001), modelos centrípetos e modelos centrífugos. Goés (2018) situa os Kaingang e Guarani mbyá meridionais nesse debate utilizando uma metáfora botânica: os Kaingang, jê meridionais, povos do sol, operam através de um sistema tuberoso, das plantas tuberosas; já os Guarani mbyá, tupi-guarani meridionais, povos da sombra, têm uma lógica rizomática. O primeiro grupo cresce debaixo da terra, tem aspectos sólidos que se localizam em uma linha vertical. O segundo grupo, por sua vez, tem raízes dispersas, axiomáticas, mais horizontais, e dá seus frutos acima da terra, no caso guarani no plano celeste.

Ricardo Cid Fernandes (2003) demonstra em sua tese que a política kaingang é indissociável do parentesco através da categoria de *tronco velho*. A unidade política básica kaingang é formada pelos grupos domésticos, e as relações de troca entre grupos domésticos constitui uma *parentagem*. O autor explica que é preciso ter cuidado ao mobilizar o termo faccionalismo para descrever a relação entre as *parentagens*: “podemos afirmar que a divisão é uma condição *a priori* da sociabilidade kaingang, ao passo que a ‘faccção’ não passa de uma possibilidade, uma definição *a posteriori*” (Fernandes, 2004, p.137). Sendo a segmentaridade uma condição anterior, ontológica, o faccionalismo surge como uma estratégia de superação dessa divisão anterior, uma vez que aciona outros critérios de divisão e hierarquização. A divisão anterior é formada pelos demiurgos *Kamé* e *Kairu*, que, de acordo com a mitologia kaingang, dão origem a todos os seres do mundo. Todos os seres são ou *kamé* ou *kairu*, mas nunca ambos. Os outros critérios de divisão, como as *parentagens* e lideranças, são, portanto, arranjos temporários que podem ser revistos – e constantemente o são. As *parentagens* identificadas como, aqui sim, possíveis facções (Fernandes, 2003), só existem sob o pano de fundo da divisão das metades *kamé* e *kairú*. As facções kaingang não são onipresentes e costumam emergir em situações de conflito.

Nesse sentido, uma das habilidades políticas fundamentais consiste justamente no manejo das *parentagens* para que conflitos não surjam, para que as facções em potencial não se revelem. Porém, quando não é possível

controlar a situação e as facções se revelam, são tornados visíveis os critérios da disputa que envolvem a noção de *tronco velho*. O *tronco velho* é uma linha de relações genealógicas que conectam um grupo doméstico a um território específico. O *tronco velho* de uma *parentagem* é o que garante sua legitimidade naquele território. A continuidade histórica de umbigos de ancestrais enterrados em um território afirma o pertencimento de uma *parentagem* àquela terra, afinal a terra é a origem mítica e o destino dos Kaingang após a morte (Fernandes e Goés, 2018). Assim, o critério evocado durante os conflitos diz respeito à conexão que uma *parentagem* tem com o território em disputa. Muitas disputas resultam na saída de uma *parentagem* inteira de um território, como foi o caso em São Jerônimo com o final da crise de 2015 que abordei acima. Sabemos, portanto, que a legitimidade política para os Kaingang está associada ao pertencimento ancestral àquele território, e que o modelo faccional é um modelo de irrupção de potenciais conflitos. A sucessão ou não de um conflito e os termos dele em si quando ocorre é o que configura o plano político kaingang para o autor.

Preciso fazer um breve parênteses antes de prosseguir sobre os sujeitos que compõe a esfera política kaingang. Algumas autoras (Sacchi, 2003; Rosa, 2008; 2011; Gibram, 2012; Schild, 2016) vem apontando uma limitação séria que existe tanto no estudo de Fernandes (2003) quanto nos de outros autores anteriores³⁴: o universo masculino aparece como preponderante, e existe uma divisão categórica entre a esfera pública – masculina - como eminentemente política e a esfera doméstica, privada – feminina – como secundária. As mulheres parecem não ter quase nenhuma atuação e/ou poder político nessas abordagens. A crítica feminina e feminista não é sobre o reconhecimento dos caciques e lideranças – majoritariamente homens - enquanto figuras centrais da esfera política kaingang, a crítica é sobre a falta de atenção dada ao importante papel político exercido pelas mulheres. As mulheres são importantes agentes políticos exatamente por conta do papel central que ocupam dentro dos espaços domésticos. As mulheres comandam as casas, que não são tão privadas assim, onde os homens são criados, comem e dormem. A não-observação dessa expressão política feminina diz mais sobre

34 Baldus, 1952; Veiga, 2000.

os antropólogos do que sobre os próprios Kaingang, como um ancião kaingang já me alertou uma vez: “quem manda no homem branco é o homem kaingang, mas quem manda no homem kaingang é a mulher kaingang”. Essa discussão é muito importante para o desfecho desta dissertação, e voltaremos a ela com mais calma. Por ora, basta pontuar que a ação política kaingang – e guarani também, como veremos adiante - é composta por homens e mulheres.

Voltando à questão do faccionalismo kaingang, Rodrigo Graça (2019) expõe algumas reflexões etnográficas interessantes. O autor aponta que há uma ênfase excessiva no caráter disruptivo dos Kaingang, e faz uma abordagem voltada para os momentos em que os coletivos kaingang se conformam em uma união voltada para a guerra, para as *retomadas*, para negociar com os processos de licenciamento ambiental, para defender seus direitos. A *retomada* de terra é uma ação indígena praticada por diferentes etnias de várias regiões do Brasil. A maioria é realizada por povos que sofreram um enorme esbulho de seus territórios, como é o caso dos Kaingang e Guarani do Paraná, Guarani-kaiowá do Mato Grosso do Sul (Pimentel, 2012; Moraes, 2017), dos Tupinambá da Bahia (Viegas, 2007; Alarcon, 2019), entre outros. Apesar das particularidades que envolvem cada caso de *retomada*, o pano de fundo que permeia todas é o esbulho levado a cabo pelo Estado e o vínculo que os indígenas não deixaram de ter com aquele território. Em outras palavras: os indígenas ocupam uma área que era ocupada por eles no passado e com a qual ainda mantêm relações, seja porque é onde o umbigo de seus ancestrais foi enterrado, seja para acelerar o processo de demarcação.

Acompanhando uma *retomada* com os Kaingang da TI Queimadas (PR), Graça (2019) nos mostra como a *retomada* é um evento que mobiliza a comunidade inteira da TI. A primeira coisa que o marcou quando chegou à campo para acompanhar a *retomada* foi o esvaziamento da aldeia. Não tinha quase ninguém nas casas, circulando pelas ruas, todos estavam e ficavam no acampamento. As mulheres, cozinhado sem parar e os homens buscando alimentos no mato ou na cidade, e as lideranças se preparando para a chegada das autoridades para negociar. Os Kaingang estavam ameaçando fazer churrasco com o gado dos *posseiros* caso os *posseiros* não retirassem o gado do local da *retomada*. Nessas ocasiões são mobilizados uma série de recursos, alimentos e dinheiro que foram acumulados durante meses para viabilizar o

evento. O outro momento em que uma mobilização tão intensa de recursos ocorre é durante a realização da festa do dia do índio. Ambos os momentos são marcados pelo ideal da comensalidade, a experiência de comer do mesmo fogo que outras *parentagens*. Seguindo a proposta de Beatriz Perrone-Moisés (2015) sobre a matriz relacional festa-guerra, o autor conclui que as *retomadas* e as festas são duas faces da mesma moeda. A *retomada* é uma forma de guerra, assim como outras mobilizações frente ao universo não-indígena, e nos momentos de guerra as diferentes *parentagens* suspendem temporariamente suas diferenças e se unem, comem do mesmo fogo, o que é um tipo de festa.

Refletindo sobre uma outra forma de retomada kaingang, Paola Gibram e Jaciane Fideles (2019) trazem reflexões muito pertinentes. O coletivo *Nen Ga* da TI Apucarantina (PR) é um movimento de retomada dos conhecimentos e práticas antigas que estavam *adormecidos*. O coletivo, que hoje é composto por 70 participantes, é tanto um movimento de enfrentamento político, que realiza cantos e danças em manifestações na luta por seus direitos e participa de encontros como o Acampamento Terra Livre (ATL) – maior mobilização indígena do Brasil – quanto, nas palavras de Gilda Kuitá, mentora do coletivo, um “ritual que envolve a espiritualidade kaingang”. Não é à toa que o *Nen Ga* também se entende como um movimento de *retomada*, ele tem muitas semelhanças com o movimento de *retomada* de terras, tal como descrito por Graça (2019). As idas a manifestações na cidade e a encontros diversos são expedições guerreiras que envolvem coragem, astúcia e a mobilização de uma série de recursos para tornar aquilo possível. Durante essas expedições todos ficam muito juntos, dormem juntos e comem juntos, é marcante a experiência de convivência intensa e compartilhamento do dia. Outro elemento destacado pelos participantes do *Nen Ga* é o aspecto lúdico dessas expedições, eles afirmam que brincam e se divertem. Portanto, ao mesmo tempo em que as expedições às manifestações e encontros possui um caráter perigoso e bélico, possui também um caráter alegre, festivo. Deste modo, as autoras apontam que a chave festa-guerra proposta por Perrone-Moisés (2015) é essencial para entender os movimentos de luta e resistência kaingang. Já o lado ritualístico do coletivo se aproxima da ação xamânica kaingang, os encontros semanais são rituais nos quais os Kaingang evocam seus antepassados, guias espirituais e

espíritos auxiliares que trazem a inspiração e força para o coletivo (Gibram e Fideles, 2019).

Esses estudos apontam para três elementos centrais dos modos de fazer política kaingang: a importância das relações de ancestralidade, o faccionalismo como uma manifestação específica de divisão política (e não enquanto força motriz) e o caráter festivo-belicoso das mobilizações políticas recentes. Já entre os Guarani, a literatura nos aponta para uma ação política pautada no movimento, tangível e virtual. Levi Pereira (2004) argumenta que, entre os Kaiowá do Mato Grosso do Sul, o *tekoha* é uma unidade político-espiritual composta por uma articulação entre parentelas, mas o autor também adverte que essa “unidade” é flexível, muda conforme as diferentes situações. *Tekoha* é um conceito traduzido muitas vezes como ‘aldeia’, porém Adriana Testa (2018) explica que essa é uma tradução simplista pois as fronteiras físicas não são o único aspecto que distingue e separa *tekohas*. Eles são espaços produzidos por famílias extensas e seus agregados, e existem diferenças entre os modos pelos quais as pessoas de cada *tekoha* se comportam e se relacionam entre si.

Spensy Pimentel (2012), em sua tese de doutorado, enfatiza que a ação política dos coletivos kaiowá e guarani é uma ação coletiva do movimento, e o próprio termo utilizado para se referir ao ato de se movimentar utilizado por muitos de seus interlocutores é também um sinônimo de política. O autor desenvolve uma teoria etnográfica da ação política kaiowá e guarani através de três conceitos nativos: *tendotá*, *johexakáry* e *aty*. O primeiro diz respeito à pessoa que toma a iniciativa para uma determinada ação, quem inicia o movimento. As demais a seguem, tal qual na fila indiana³⁵, e sem ela não há movimento. Porém, essa pessoa sozinha não configura um movimento, as outras podem abandonar a fila a qualquer momento e o grupo que estava se movimentando pode ser dissolvido. Já o *johexakáry* está relacionado ao clássico tema do xamanismo e profetismo guarani. O *johexakáry* é o ideal que se tem de um pajé guarani e kaiowá que media as relações espirituais, tanto no eixo vertical do xamanismo – relações com as divindades – quanto no eixo

35 Como muitas outras impressões coloniais, a fila indiana não está relacionada às Índias, mas sim, ao modo de caminhar dos povos indígenas na América do Norte, como aponta Pimentel (2012).

horizontal do xamanismo – relações com outros seres que habitam o cosmos. Seus conhecimentos e habilidades de vidência são norteadores para se saber quando é o momento certo de iniciar qualquer movimento, seja uma plantação, seja uma *retomada*. Refutando a noção de Hélène Clastres (1978), o autor aponta que não há contradição entre a esfera política e a esfera espiritual guarani. A esfera espiritual, o *aguyje* (maturidade corporal conforme Pierri, 2013), a produção *ñande reko* (jeito de ser guarani) só pode ser realizada através do plano político, através da conquista de um território georreferenciado no plano terrestre. O *aty*, por sua vez, diz respeito a grandes reuniões, ajuntamentos, assembleias-festas de um *tekoha* ou mais em que os participantes debatem e tomam decisões em conjunto. Na década de 80 surgiram as Aty Guasú, grandes reuniões que pautam as estratégias dos Kaiowá e Guarani nas *retomadas* de terra e na luta pela garantia de seus direitos de modo geral.

Lucas Keese dos Santos (2017), através de uma minuciosa etnografia entre os Guarani mbyá do sul e sudeste do Brasil, nos revela uma íntima associação entre o movimento da dança-luta do *xondaro*, guerreiro guarani, e o modo de fazer política guarani. A dança-luta do *xondaro*, assim como a capoeira, é orientada pela esquiva. A esquiva aqui adquire uma conotação positiva, enquanto capacidade de antecipar o movimento do outro e de neutralizar seu ataque fazendo com que ele erre, se engane. Para poder praticar a esquiva não se deve estar nem longe demais de seu oponente, nem perto demais: há uma distância adequada. Na roda do *xondaro* há sempre um guerreiro que puxa o movimento, o *xondaro ruxiva*, que tal qual o *tendotá* kaiowá guia os outros sem ser um líder propriamente. Porém, os *xondaros* não devem imitar o *xondaro ruxiva* e sim variar seus movimentos dentro de um espectro de movimentos possíveis, como na metáfora utilizada pelo autor: a roda de *xondaro* é como uma orquestra de jazz, sendo o *xondaro ruxiva* o maestro que orienta os improvisos dos músicos.

O autor também demonstra que o movimento de esquiva remete à ontologia mbyá, na qual *jaxy*, um dos gêmeos demiurgos, é um *trickster*, figura ambígua que é simultaneamente um “trapalhão” e um “enganador”. Essa figura *trickster* aparece também em outros personagens das histórias guarani, como Peru Rimã, recorrente nos relatos antigos. Ainda, o autor aproxima a noção de

esquiva à noção de predação tal como formulada por Eduardo Viveiros de Castro (1986, 2013a), mas não em sua acepção literal. Keese dos Santos (2017) entende que a esquiva é uma variação da predação tupi no sentido de que a esquiva também é um movimento de incorporação virtual e controlada da alteridade. Nesse sentido, a esquiva orienta não apenas o *xondaro* em sua dança-luta, mas também outros momentos de luta dos Guarani, sobretudo frente ao universo *juruá*, nas lutas por seus direitos, por demarcação de terra.

Um dia eu estava sentada na varanda da casa de Carlos Cabreira guarani-kaiowá, vice-cacique guarani, e conversávamos sobre suas histórias, sobre sua atuação política. Ele me contou que se considera um *lutador*, algo que ele aprendeu com seu tio Marçal de Souza, e então me explicou o que significa ser um *lutador*. Carlos Cabreira é um exímio estrategista, que ao invés de confrontar diretamente seu oponente, prefere se aproximar dele para fazer com que ele desvie sua atenção para outros assuntos e abra espaço para que Cabreira possa agir, negociar melhor. Mas não é a estratégia de movimento que define um *lutador*, o que o define é sua motivação: “lutador é aquele que atua para o bem de todos os indígenas, e não só da sua família”. Como ele mesmo diz sua estratégia é diferente da estratégia dos outros indígenas, sobretudo dos Kaingang.

Segundo ele e outros moradores de SJ, os Kaingang costumam preferir estratégias de ação direta, isto é, bloquear estradas, ameaçar derrubar os postes de luz, ameaçar fazer churrasco com o gado dos *posseiros*, entre outros. Seu Carlos, diferentemente, prefere conversar, fazendo com que o outro – inimigo - não veja ele como um inimigo e se engane, achando que não há nada para se preocupar. É desta forma que Seu Carlos consegue manejar as situações e vencer suas batalhas. Acredito que o que Seu Carlos gentilmente me traduziu como *lutador* seja muito próximo, senão igual, ao *xondaro* descrito por Keese dos Santos (2017). Também acredito que quando Seu Carlos me conta que seu jeito de fazer política é “na base da conversa”, e que “dá pra conversar com qualquer um, não importa se é brabo ou manso”, ele se refere a uma forma de fazer política pautada no movimento de esquiva do *xondaro* guarani.

A atuação política de outra forte liderança guarani de SJ, o cacique guarani, também reflete esse modo de fazer política guarani. Nelson Vargas diz

que: “faz política na base da conversa”. Durante o período da luta pela demarcação de terras nos anos 80 – momento em que Nelson Vargas e Carlos Cabreira se conheceram – junto com seu sogro kaingang e com outras lideranças kaingang, cabia a ele fazer muitas *negociações*. Durante o conflito de 2015 podemos notar também que Nelson Vargas não participou ativamente do conflito, preferiu não se envolver, ao passo que as *parentagens* kaingang se envolveram diretamente. Deste modo, sua legitimidade e capacidade de articulação política permaneceram inabaladas. Poderia se argumentar que ele não participou do conflito porque não era cacique, então não lhe dizia respeito. Porém, muitas pessoas que nem sequer eram lideranças se envolveram no conflito, quase a *comunidade* da TI, inteira, se envolveu, e acredito que seja uma escolha racional e calculada de uma liderança proeminente como Nelson Vargas optar por não se envolver. Cabe lembrar que as famílias de Seu Carlos e Dona Idalina mudaram de *lado* quando o cacique Marcos se tornou cacique guarani e, deste modo, se esquivaram do conflito.

É Seu Carlos também que traz o relato mais contundente sobre o modo de fazer política guarani. Ele foi – e muitas vezes continua sendo - um *tendotá* (Pimentel, 2012) e um *xondaro* que se movimenta de modo a fazer com que o outro se engane (Keese dos Santos, 2017). A história sobre sua proximidade com um antigo chefe de posto elucida bem esse ponto: Seu Carlos conversou, se aproximou e se fez ser o “queridinho” desse chefe intencionalmente.

Durante minha segunda ida à campo, em 2015, na companhia de Rafael Pacheco, Seu Carlos nos convidou para ir visitar sua *família branca*. Obviamente nós aceitamos o generoso convite, e assim ele logo ligou para Iraci Serrano para acertar a visita para dali a dois dias. No dia marcado fomos de carro até Guapirama, município paranaense que fica em torno de 120 km de distância de São Jerônimo da Serra. Chegamos perto da hora do almoço em uma casa da cidade de Guapirama, onde fomos muito bem recebidos por Iraci – filha de João Pereira Gomes Filho, mais conhecido como Jango Serrano –, por seus filhos e por sua mãe, Dona Maria José Pereira Gomes. Logo fomos convidados a entrar e a sentar com ela na cozinha enquanto ela terminava de preparar o almoço. Pouco tempo depois Dona Maria José Pereira Gomes veio se juntar a nós. Dona Maria José Pereira Gomes é a viúva de Jango Serrano que também foi enfermeira e professora do Posto Indígena Pinhalzinho (PR).

Ela ficou muito contente ao rever Seu Carlos, eles conversaram e se divertiram lembrando das histórias antigas. Seu Carlos contou que nós, Rafael e eu, estávamos interessados em ouvir as histórias de quando Jango “tirou os xetá do mato”. O pai de Jango Serrano também tinha sido um pacificador do SPI - João Serrano Pereira Gomes – que tinha trabalhado diretamente com o Marechal Cândido Mariano da Silva Rondon. Jango foi criado indo trabalhar com seu pai na pacificação de indígenas. Dona Maria José Pereira Gomes nos contou que Jango foi retirar os Xetá do mato porque eles estavam sendo mortos pela COMBRIMCO (Companhia Brasileira de Colonização e Imigração³⁶), que tinha ganho o licenciamento para explorar o resto de mata onde os xetá se escondiam. Na narrativa dela, Jango Serrano trouxe três jovens xetás consigo para casa na tentativa de salvar algumas daquelas pessoas que estavam sendo dizimadas. Estes jovens eram Tikuein (pai de toda *comunidade* xetá de SJ), Mã e Yengo. Ela contou que eles sustentaram e terminaram de criar esses jovens por conta própria, não receberam nenhum tipo auxílio ou orientação do SPI sobre o que fazer com os jovens sobreviventes. Tikuein foi então criado no Posto Indígena Pinhalzinho, onde depois conheceu sua esposa, Dona Conceição, e onde nasceram parte de seus filhos, entre eles Claudemir da Silva e Dival da Silva, vice-cacique e cacique xetá. Eu e Rafael já sabíamos da proximidade entre a família de Carlos Cabreira e as famílias xetá, mas durante esse bem servido almoço na casa de Iraci Serrano entendemos que Tikuein e Carlos Cabreira moraram juntos, durante um tempo, na casa dos Serrano. A relação entre eles era, portanto, muito antiga, e por isso não é à toa que foram morar na mesma TI depois e construíram suas casas próximas uma da outra³⁷.

Já em 2019, durante uma tarde quente conversando na varanda de Carlos Cabreira, pedi para ele me contar melhor sobre sua proximidade com a família de Jango Serrano, e o motivo pelo qual ele tinha ido morar com eles. Ele me disse que saiu do MS e foi em 1985 para Guapirama, onde havia o Posto Indígena Pinhalzinho. A promessa que o levou até Guapirama era falsa: não havia terra disponível, as terras estavam todas tomadas por *posseiros* que

36 Pertencente ao grupo Bradesco.

37 Para uma versão mais detalhada sobre o violento processo de extraviu ou de remoções forçadas dos xetá e da negligência do Estado frente ao massacre desse grupo, ver Silva (1999), Lima (2017), Pacheco e Lima (2017) e Pacheco (2018).

ameaçavam os indígenas. Assim, dentre aqueles que restaram do grupo que viajou com ele ninguém quis ficar lá. Nessa época Jango Serrano morava no Pinhalzinho, mas já era aposentado – uma aposentadoria compulsória, como narra Dona Maria José Pereira Gomes. Seu Carlos contou, dando risada, que ficou próximo de Jango Serrano usando uma *estratégia*, porque o irmão de Jango, Neno Serrano, era o principal *posseiro* que ameaçava os indígenas. Os indígenas tinham medo de falar com Neno Serrano e o capitão do posto encorajava o medo avisando os indígenas para não irem na casa de Neno. Seu Carlos não deu ouvidos e foi conversar com Neno. O capitão ficou furioso e expulsou Seu Carlos, mandou ele ir embora da *reserva*. Quando ele já estava indo embora, Neno Serrano o alcançou e o levou para ir trabalhar com ele, e foi assim que Cabreira foi morar na casa de Jango Serrano. Ele morava e comia com os Serrano, e também trabalhava na roça com eles.

Essa aproximação de Cabreira com os Serrano deixou o capitão e o chefe do posto furiosos. O capitão acusou Seu Carlos de querer matá-lo, mas, quando ele chegou na delegacia, o delegado logo o avisou que sabia que se tratava de uma acusação injusta e que *não ia dar nada, porque sabia que ele era trabalhador*. Foi nesse período, residindo na casa dos Serrano, que Seu Carlos começou a fazer parte das reuniões da FUNAI, e de reunião em reunião foi conhecendo as lideranças da região, se aproximando do cacique de SJ Nivaldo Fidêncio e de seu genro Nelson Vargas. Ele me contou que eles usavam uma expressão muito curiosa para falar discretamente sobre a demarcação de terra: *matar a onça*.

Com a demarcação das terras da região, no final dos anos 80, Seu Carlos foi designado pela FUNAI para ir negociar a saída de Neno Serrano e sua família. Ele conta que todos tinham muito medo de ir falar com ele, mas ele não, pois é um ótimo *negociador* e era o único que sabia conversar com Neno. Seu Carlos me explicou que *“tem índio que quer ganhar no grito, mas ele negocia, tem jeito para conversar com qualquer pessoa, pode ser o mais brabo que for”*. Foi assim, na base da conversa, que ele conseguiu negociar a saída da família Serrano e o pagamento da indenização para eles. Porém, como ele mesmo morava com os Serrano, poderia dar briga se ele quisesse ficar no Pinhalzinho, e por isso ele achou melhor sair de lá. Primeiro ele foi para a TI Apucarantina, e depois recebeu o convite de Nivaldo Fidêncio e Nelson Vargas

para ir morar em SJ. Ele foi, e em SJ conheceu sua esposa Rosângela, com quem teve quatro filhos e agora alguns netos.

Como a história de Seu Carlos explicita, aproximar-se de uma família de *posseiros* – que já tinham sido chefes de posto – foi um movimento calculado. Seu Carlos tem muita experiência política, desde os tempos do MS quando lutou ao lado do seu tio Marçal de Souza. Ele conta que aprendeu com seu tio a como ser um *lutador*, isto é, alguém que luta pelos direitos dos povos indígenas e não apenas pelos de sua família. Ele diz ter aprendido cedo que *jogar índio contra índio* era uma estratégia do *branco*. Então eles precisavam se unir, e não brigar entre si. Esse ideal de união pautado por Marçal de Souza estava envolto em um movimento de escala nacional de insurreição dos povos indígenas, com o surgimento de várias alianças e movimentos sociais indígenas que culminaram na elaboração de um sólido capítulo sobre os direitos indígenas na Constituição de 1988, como bem narra Ailton Krenak (2015). Carlos Cabreira fez parte desse movimento, tendo sido uma figura muito importante no processo de demarcação de várias TIs do Paraná - sobretudo da TI Pinhalzinho, como vimos – justamente por ser um exímio negociador.

Neste capítulo procurei demonstrar a dinâmica da gestão compartilhada da TI SJ por três povos através dos *lados*, das *comunidades* e das formas que as ações política kaingang, guarani e xetá assumem ali. No evento da Mostra Cultural Pedagógica foi possível visualizar a operacionalização dos *lados* e das *comunidades*: a *comunidade da TI SJ* em oposição aos não-indígenas convidados; as *comunidades* kaingang, guarani e xetá em suas respectivas *barracas*; a *barraca* xetá como um ponto de encontro entre lideranças xetá e kaingang, membros do *lado* kaingang; a *barraca* guarani ocupada predominantemente pelos filiados ao *lado* guarani; as professoras e professores se esforçando para conciliar toda essa diversidade. A ênfase das minhas interlocutoras era a diferença entre os povos, a culinária específica, os diferentes usos do milho, as diferentes *linguagens*, os diferentes cantos, jogos e danças. Um dos propósitos do próprio evento é demonstrar aos não-indígenas a pluralidade de “culturas” que residem na TI SJ.

Na seção *comunidades* busquei sistematizar os entrelaçamentos entre *lados*, *comunidades*, etnias e laços de parentesco, o que nos conduz à terceira seção, dedicada à constituição da aliança kaingang-guarani, kaingang-xetá e guarani-xetá. SJ é uma terra indiscutivelmente kaingang, eles são *os donos da terra*. Especificamente duas famílias kaingang tem seus umbigos enterrados ali, ou seja, têm maior legitimidade sobre aquele território. As famílias Cândido e Fidêncio ocupam aquele território sabidamente desde os aldeamentos, e provavelmente até mesmo antes disso. Não é à toa que a grande maioria dos caciques de SJ são dessas famílias, elas configuram linhagens políticas. As violências do século XX - que dizimaram muitas famílias indígenas e reduziram drasticamente os territórios indígenas no Paraná - conduziram as famílias guarani Vargas, Marques e Cabreira e a família de Tikuein, xetá, para SJ. Todavia, como todos eles afirmam, eles vivem como *hóspedes* nessa terra, e por esse motivo durante muito tempo não tiveram acesso à esfera política da TI, à gestão do território e dos *recursos*. A redução da população indígena total, a redução do território e os anos de convivência entre os Kaingang e Guarani em SJ produziu uma miríade de intercasamentos. Os Xetá, que vieram depois, também começaram a se casar com os Kaingang e Guarani na geração dos filhos de Tikuein, e foi através da aliança com os Kaingang, do

casamento das filhas de Tikuein com homens da família Cândido, que os Xetá garantiram sua permanência na TI SJ.

Uma das relações mais importantes para os Kaingang é a relação de *iamburé* (cunhado), e os intercasamentos transformaram os Guarani em *iamburés* dos Kaingang. Um caso é especificamente decisório e marcante: Nelson Vargas guarani virou *iamburé* de Nivaldo Fidêncio, e com isso os Guarani foram aceitos como atores da política interna em SJ. Foi então que os dois *lados*, com dois caciques, independentes e autônomos foram estabelecidos. O compartilhamento da gestão da TI se deu através da aliança matrimonial firmada entre os Kaingang e Guarani, que ocorreu no período da demarcação de terras no Paraná. Não acho que seja mera coincidência que isso tenha acontecido nesse período, acredito que o contexto da regulamentação fundiária, seja ela um processo de territorialização ou não, favoreceu a emancipação política guarani: os indígenas precisavam estar mais *organizados* e fazer alianças entre si para lutar pela demarcação. Contudo, as alianças não foram alianças pontuais, meramente políticas para uma luta específica. Elas foram alianças matrimoniais, e penso que a legitimidade política guarani em SJ só foi possível porque os guarani viraram oficialmente parentes, *iamburés*. Para que os *lados* possam ser vistos como uma atualização do dualismo jê, é necessário tornar o modelo mais complexo. É necessário incluir os Guarani e Xetá. O clássico dualismo jê previa o casamento com a outra metade exogâmica, no exemplo kaingang ele passou a incorporar os Guarani e Xetá como “outros” casáveis e como sujeitos com direitos políticos.

Seria impreciso dizer que os Guarani entraram no sistema político kaingang. Como explicitarei na última seção, a movimentação política de Nelson Vargas e de Carlos Cabreira – principais lideranças guarani de SJ –, que evita o conflito direto *fazendo política na base da conversa* difere das estratégias kaingang apontadas pela literatura, mas condizem com o que abordagens mais recentes sobre a ação política guarani tem escrito. Portanto, não é apenas no plano externo à TI, no *conselho* ou nas instâncias de negociação com o universo não-indígena que a aliança kaingang-guarani produz arranjos interessantes e potentes: é também dentro da Terra Indígena, no modo de administrar a confluência de povos. Para além de um complexo e poderoso sistema político – nos termos clássicos, público, masculino - a aliança

kaingang-guarani e xetá também produz *parentes*. Busquei demonstrar que se a gestão da TI, a política interna de SJ, é compartilhada pelos povos, isso só é possível porque eles se tornaram *parentes*, e é sobre isso que o último capítulo versa: a produção do parentesco. Porém, antes de falar sobre a produção do parentesco através da *mistura* dedico um capítulo para discutir o conceito de aculturação e suas diferentes acepções: etapista e êmica, sendo a segunda delas muito próxima das teorias indígenas da *mistura*.

capítulo 3
sobre aculturação

Portanto, para minha grande decepção, os índios do Tibaji não eram nem inteiramente 'índios verdadeiros' nem, muito menos, 'selvagens'. Mas, ao privarem de sua poesia a imagem ingênua que o etnógrafo principiante forma de suas experiências futuras, davam-me uma lição de prudência e objetividade. Se encontrei-os menos intactos do que esperava, iria descobri-los mais secretos do que sua aparência poderia deixar supor. Eles ilustravam plenamente essa situação sociológica que tende a se tornar exclusiva para o observador da segunda metade do século XX, de 'primitivos' a quem a civilização foi imposta de modo brutal e pelos quais, uma vez vencido o perigo que supostamente representavam, em seguida nos desinteressamos. Formada em parte por antigas tradições que resistiram à influência dos brancos, e em parte por empréstimos feitos à civilização moderna, sua cultura constituía um conjunto original cujo estudo, por mais desprovido de pitoresco que fosse, não me colocava, porém, numa escola menos instrutiva que a dos puros índios que eu iria abordar posteriormente (LÉVI-STRAUSS, 1996, p.144).

O céu azul, o friozinho de manhã e de noite e a poeira no ar não deixavam dúvidas sobre o outono do interior paranaense. A terra estava seca e facilitava a subida pela estrada até o *abacateiro*. O sol ia subindo e o dia esquentando quando cheguei, por volta das 9h, na casa de seu Carlos Cabreira, ancião e professor guarani-kaiowá. Localizado na parte alta da TI SJ, depois de uma íngreme ladeira, seu terreno tinha uma das vistas mais longínquas da TI, onde os morros do horizonte cobertos por monoculturas das fazendas locais me espantaram. Seu Carlos me aguardava e logo me convidou para entrar em sua casa, onde me ofereceu um cafezinho *para começar a conversa*. O piso de cimento, o teto de zinco, as paredes de ripas de madeira e dois sofás compunham o cenário da conversa. Assim que me sentei e recebi o café, tirei minha caderneta de anotações da bolsa, já que ele havia me avisado para levar um caderno porque ia *ser muita coisa* que eu, jovem estudante de antropologia, ia *precisar anotar para poder fazer pesquisa*. O ano era 2015, mas o que seu Carlos me contou *era coisa muito antiga, de muito antes de 1500*. Ele queria que eu escrevesse seus ensinamentos *no papel* porque era uma maneira de incentivar os professores indígenas e não-indígenas da escola a fazer *pesquisa com os mais velhos*. SJ é um local onde as três parcialidades

guarani (mbyá, ñandeva e kaiowá) convivem e, por isso, é preciso chegar em um consenso sobre o que deve ser ensinado aos jovens, juntando os diferentes conhecimentos guarani.

Depois de uma longa introdução sobre sua ida do Mato Grosso do Sul para SJ, seu Carlos me explicou sobre os princípios da vida guarani representados em um tripé, que ele desenhou e eu copiei³⁸:

Tripé da vida guarani

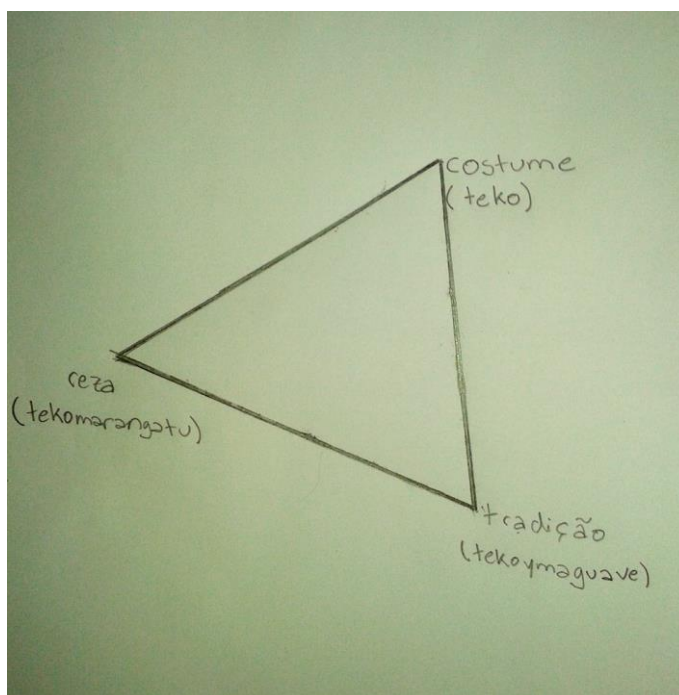


Foto da autora

O pessimismo de Seu Carlos ao me explicar essa estrutura da vida guarani era nítido. *Tekoymaguaré* era aquilo que vinha *dos antigos* até os dias de hoje, mas que havia se tornado impraticável. Ele narra:

O que o ser humano faz hoje em dia penetra na vida do Guarani. É uma doença incurável, como se fosse da alma, porque os Guarani não estão vivendo no *ymaguaré*, antigamente se rezava e curava, hoje não. O Guarani não foi político e por isso perdeu muita terra. O Guarani vivia 100% de tranquilidade, as divisões entre os Guarani só vieram com a civilização. A partir do momento em que o Guarani entende o que é bom e ruim é que ele passa a se preocupar, antes não tinha isso. A separação veio quando a gente saiu do mato, a

38 As traduções teko = costume, tekoymaguaré = tradição e tekomarangatu = reza foram feitas pelo próprio Seu Carlos.

gente teve que mudar a rotina, como viver com o mundo. Tenho que saber falar português para falar com prefeito, vereador, fazer palestra. Eu não quero, mas eu tenho que acatar (Carlos Cabreira, São Jerônimo da Serra, abril de 2015).

Acredito que a mencionada *doença incurável* citada por Seu Carlos é um fenômeno já conhecido pelos guaraniólogos da atualidade (Elizabeth Pissolato 2006; Valéria Macedo, 2009; Daniel Pierri, 2013; Lauriene Seraguza, 2013; Diógenes Cariaga, 2019), e acomete os Guarani de todas as parciaisidades. Trata-se da impossibilidade de os Guarani fazerem a manutenção da vida enquanto sujeitos guarani plenos, isto é, que seguem uma determinada dieta baseada em alimentos não-industrializados, que respeitam uma série de procedimentos, como o resguardo da mulher durante o período menstrual, entre outros. A tal *doença* é também sobre a incapacidade do manejo do *tekomarangatu*, xamanismo kaiowá (Cf: Cariaga, 2019), que consegue afastar os males e proteger os Guarani. Embora em outros contextos o xamanismo guarani kaiowá, mbyá e ñandeva ainda esteja muito presente na vida das aldeias, em SJ não está, como Seu Carlos revela: ali as rezas já não curam. Depois de muitas outras conversas com Seu Carlos, entendo que quando ele diz que as preocupações guarani vieram com o aprendizado sobre o que é bom e o que é ruim, ele está se referindo ao amplo e intenso processo de catequese ao qual ele e muitos outros kaiowá foram submetidos. Em outros momentos ele me explicou que no mundo guarani não havia a distinção entre bom e ruim, o Guarani teve que aprender isso, assim como aprendeu o português, a comer sal, açúcar, a viver em um território restrito e uma série de outras imposições. Seu Carlos foi *tirado do mato* por missionárias que o levaram para ser catequizado na cidade, e ele conta que fugiu do *hospital das freiras* diversas vezes.

Impactada com a aparente falta de perspectiva de Seu Carlos, comecei a me sentir triste por entender a perda irreparável que o modo de vida branco impunha aos indígenas. Lembro-me muito bem de pensar sobre como nós, estudantes da atualidade, éramos infelizes por encontrar os indígenas já tão acometidos pelos imperativos ocidentais. Pensei: como era possível eu querer pesquisar sobre xamanismo e outros âmbitos 'tradicionais' da vida indígena se,

ali, os próprios indígenas relatavam que as tradições já não tinham mais potência? Provavelmente minhas expressões faciais denunciaram meus sentimentos, porque Seu Carlos logo interveio, enfaticamente:

Mas isso não é desculpa. Tem como separar tradição e costume. Guarani é Guarani, seja com cocar, com cara pintada, com terno, com celular, de carro. Ele tem o costume dele, ele guarda o costume dele (Carlos Cabreira, São Jerônimo da Serra, abril de 2015).

Fiquei impressionada e constrangida com o vívido pronunciado de Seu Carlos, me contive e desviei o assunto para uma banalidade qualquer. Somente tempos depois, relendo minhas anotações, entendi a intervenção e o investimento de Seu Carlos: ele não queria me oferecer um relato das desgraças que atingem os Guarani, ele queria me oferecer um relato das possibilidades de re-existências, apesar das desgraças. Foi assim que me senti convocada a estudar as impermanências, as mudanças culturais, as discontinuidades e a produção de novos arranjos políticos, sociais e econômicos em SJ. Como a célebre passagem de Lévi-Strass já apontava, os indígenas do Tibagi não estavam 'intactos' ao contato, mas tinham mistérios ocultos, dignos de densos estudos. Por qual motivo, se Lévi-Strauss (1996) foi surpreendido em 1935 pelos mistérios dos 'índios do Tibaji', só começou a haver um investimento em pesquisas etnológicas sobre a região no final do século XX, a partir da década de 90? O interesse de um dos grandes mestres da antropologia não era uma justificativa suficiente para direcionar esforços de pesquisa aos indígenas do Tibagi? Por que a agenda de pesquisa da antropologia brasileira não se interessava por eles?

Minhas colegas Spenassato (2016) e Santos (2017), meu colega Pacheco (2018) e eu suspeitamos que a *mistura*, categoria que irei abordar no próximo capítulo, poderia ser um desses segredos ocultos. Entretanto, ao tentar entender o *ladismo*, a *mistura* e a *mestiçagem* senti que minhas reflexões, bem como as de minhas e meus colegas, encostavam em um fantasma que pesou muito sobre os povos do Brasil meridional: o fantasma da aculturação. Falar da *mistura* entre guarani, kaingang, xetá e não-indígenas parecia como caminhar em uma 'corda-bamba', que facilmente poderia desfavorecer nossas próprias pesquisas. Em um contexto etnográfico onde as

políticas públicas sistematicamente deslegitimaram³⁹ a condição de indígena dessas pessoas através do incentivo à miscigenação, falar sobre *mistura* parecia arriscado. Um contexto que também foi ignorado pela agenda de pesquisa da antropologia brasileira por mais de meio século.

Percebi, assim, que o fantasma da aculturação não havia sido efetivamente enfrentado. As pesquisas contemporâneas de etnologia do Brasil meridional⁴⁰ compõem um abundante arsenal para refutar a tese da assimilação dos povos indígenas desse contexto à sociedade nacional. Mas por que era urgente fazer um repositório de etnografias do Brasil meridional sobre parentesco, política e outros temas clássicos? Por que as pesquisas recentes entenderam que era tão necessário evidenciar os aspectos ‘tradicionais’ desses povos? Por que Lévi-Strauss diz que esperava encontrar indígenas ‘intactos’? Se a *mistura* é um fenômeno de mudança cultural por que falar sobre o que havia mudado parecia ser tão perigoso? Por que, finalmente, Seu Carlos quis enfatizar que o Guarani não perdeu o seu costume, mesmo sendo acometido por uma *doença incurável* após o contato com os não-indígenas?

Ao mesmo tempo em que essas perguntas se formavam em minha cabeça, me deparei com Peter Gow anunciando em uma entrevista (Amoroso e Lima, 2011) e em um artigo de 2015 que aculturação é um objeto legítimo da antropologia, argumentando que as mudanças culturais continuam sendo uma prática entre os indígenas. Para o autor, os indígenas têm suas próprias teorias da aculturação, que não estão necessariamente vinculadas às concepções e políticas assimilacionistas. Inserido em um debate contemporâneo da etnologia sobre a importância de tentarmos entender as categorias e teorias mobilizadas por nossos interlocutores com o mesmo rigor com que buscamos entender conceitos científicos e filosóficos (Cf: Viveiros de Castro, 2002c), Gow propõe que façamos teorias etnográficas da aculturação, isto é, que busquemos entender quais são as teorias dos indígenas sobre as relações interétnicas.

39 E muitas vezes continuam deslegitimando, como vemos agora, junho de 2021 com o PL 490 e a tese do marco temporal, que determina que as únicas Terras Indígenas legítimas seriam aquelas que estavam ocupadas por indígenas no dia da promulgação da Constituição de 1988, o que desconsidera as expulsões violentas que acometem historicamente os indígenas do Brasil.

40 Tommasino, 1995; Sacchi, 1999; Veiga 2000; Fernandes 2003; Ramos 2008; Gibram 2013; Spenassato 2016; Santos, 2017; Goés 2018; Pacheco, 2018.

Refletindo sobre isso, o autor sugere que alguns etnólogos americanistas alemães do final do século XIX e começo do século XX mobilizavam uma noção de aculturação que não era assimilacionista, mas, sim, intercambial, utilizada para descrever relações entre diferentes povos indígenas.

Deste modo, decidi que seria importante investigar melhor essa polissemia do conceito de aculturação antes de sugerir uma teoria etnográfica da *mistura*. Para realizar uma sistematização bibliográfica sobre o conceito de aculturação, como Peter Gow indicava, identifiquei duas grandes acepções do conceito de aculturação⁴¹, que denomino como: aculturação etapista, derivada da antropologia cultural norte-americana, e aculturação êmica⁴², usada por alguns etnólogos americanistas alemães e reivindicada por Peter Gow. Esses etnólogos americanistas alemães eram: Karl von den Steinen (1855-1929) Paul Ehrenreich (1855-1914) e Max Schmidt (1874-1950). Espero demonstrar que a acepção de aculturação êmica mobilizada por eles não dizia respeito à implacável assimilação dos povos originários, mas, sim, a mecanismos internos de produção compartilhada de sujeitos de diferentes socialidades indígenas. Para designar a fatídica destruição que os povos originários sofriam gradualmente no Brasil, eles usavam termos como desintegração e assimilação. Essa acepção do conceito de aculturação se perdeu com o tempo, como veremos.

Já a acepção etapista do conceito de aculturação, apesar de continuar intimidando os pesquisadores do Brasil meridional, se tornou praticamente obsoleta na antropologia brasileira. Isso foi provocado, principalmente, por fatores políticos e epistemológicos. Percebeu-se que essa era uma noção suplementar aos objetivos assimilacionistas da administração imperial e republicana - abordados no primeiro capítulo desta dissertação. Veremos que a aculturação etapista foi uma categoria mobilizada invariavelmente pelos órgãos indigenistas para deslegitimar a condição indígena de alguns grupos frente a outros. Em termos práticos isso significava não direcionar políticas públicas a

41 É válido notar que, conforme Adam Kuper (1999) explicita, a palavra cultura também tem dois grandes sentidos: o sentido de cultura enquanto sinônimo de erudição, ou, nos termos de Pierre Bourdieu (1998) de um cultural burguesa legítima que proporciona o acúmulo de capital cultural, e cultura como conceito antropológico, que todos os grupos humanos têm.

42 Erik Petschelis (2019) demonstra em sua tese de doutorado como a etnologia desenvolvida pelos americanistas alemães apesar de ser heterogênea estava amplamente amparada em afirmações êmicas.

eles, ou seja, os indígenas ‘aculturados’ não precisariam de terras e se tornariam trabalhadores rurais cristãos, assimilados à sociedade nacional. Assim, a categoria de aculturação etapista acabou fomentando um imaginário, ainda muito presente atualmente, de que existe um ‘índio verdadeiro’ e autêntico em oposição a um ‘índio fingido’, que só finge ser indígena para conseguir benefícios do governo. É nesse sentido, relacionado à distribuição de políticas públicas, que a acepção etapista do conceito de aculturação ainda assombra algumas regiões etnográficas.

O conceito etapista de aculturação estava na ‘boca do povo’, e servia para direcionar políticas. Era impossível pensar em uma maneira de continuar fazendo pesquisas na antropologia mobilizando o conceito de aculturação etapista, que abria margem para usos tão perversos por parte do Estado. Era preciso criar um aparato conceitual que permitisse revelar os mecanismos indígenas de continuidade de sua condição indígena, a despeito do projeto de Estado etnocida. Assim, já no final do século XX, os usos da acepção etapista de aculturação haviam sido abandonados pela antropologia. Contudo, se foi necessário desvincular a antropologia do conceito de aculturação etapista e dos objetivos assimilacionistas do Estado brasileiro, o fenômeno do encontro entre culturas e das influências, mútuas ou não, de uma sobre a outra nunca deixou de existir, apenas deixou de ser amplamente estudado por parte significativa da etnologia brasileira.

Tendo isso em vista, este capítulo pretende contextualizar e caracterizar ambas as acepções do conceito de aculturação. Enquanto a acepção êmica tem uma trajetória curta, mas intrigante, a acepção etapista percorreu um longo caminho antes de ser superada. No primeiro momento irei traçar sumariamente a trajetória do conceito etapista de aculturação até ele chegar no Brasil. No segundo item, apresento a acepção êmica do conceito de aculturação, onde veremos como os etnólogos alemães americanistas evocavam o conceito de *akkulturation* para descrever os processos ameríndios de trocas ‘intertribais’, isto é, entre povos indígenas de algumas regiões etnográficas. Depois a análise se voltará para os meios pelos quais o conceito etapista de aculturação se solidificou no Brasil, até os estudos de Egon Schaden (1954-1982). Os autores que utilizam o conceito etapista de aculturação fazem uma série de malabarismos para encaixar seus dados etnográficos no paradigma, e aqueles

que dispunham de maior rigor etnográfico, como Curt Nimuendajú e Egon Schaden, acabam apontando uma série de inconsistências teóricas. Já no próximo capítulo irei apresentar as noções de *mestiço* e *mistura* dos indígenas de São Jerônimo, que são marcadores locais dos critérios de alteridade e identidade. Espero, assim, poder contribuir com um pequeno passo para fomentar uma discussão que torne teorias etnográficas da aculturação possíveis, como Peter Gow (2015) defendia, seja na Amazônia, seja no Brasil meridional, seja em São Paulo.

aculturação em terras norte-americanas

A formulação do conceito de aculturação de forte viés etapista foi elaborada no contexto dos trabalhos da antropologia culturalista norte-americana de Robert Redfield, Ralph Linton e Melville Herkovits, veiculada em 1936 no periódico “American Anthropologist” - revista da Associação Americana de Antropologia - no formato de um memorando. A formulação dos autores é produto de uma série de encontros e debates acadêmicos que ocorreram, sobretudo, no âmbito da Universidade de Chicago. É interessante notar que, como Mário Eufrásio (1995) explica, até 1929 a antropologia e a sociologia em Chicago formavam um único departamento, que era majoritariamente composto por sociólogos. Frederick Starr, Robert Redfield, Ralph Linton e Edward Sapir foram exceções no quadro de pesquisadores. Assim sendo, a abordagem que ficou conhecida na literatura como Escola Sociológica de Chicago também teve fortes influências sobre uma parte significativa da antropologia cultural norte-americana. Temas como ecologia humana, relações raciais, psicologia social e cultura urbana estavam presentes nas reflexões antropológicas. É também nesse sentido que Heitor Frúgoli Jr. (2005) aponta como os primórdios da antropologia urbana remontam à Escola Sociológica de Chicago, com a formulação de uma noção de ‘cultura’ urbana. O próprio Robert Redfield ocupou um papel importante nessa formulação, ao propor o conceito de *continuum folk-urbano*. A noção de ‘cultura’ urbana teve inspiração na sociologia clássica de Émile Durkheim, Max Weber, Ferdinand Tönnies e Georg Simmel, e se prestava para a análise de contextos urbanos

complexos. Portanto, se de um lado é inegável a influência da Escola Sociológica de Chicago para o surgimento da antropologia urbana, de outro é relevante reconhecer as repercussões dessa linhagem acadêmica na etnologia brasileira e no indigenismo do Estado. Atentemo-nos à definição de aculturação desses antropólogos norte-americanos:

Acculturation comprehends those phenomena which result when groups of individuals having different cultures come into continuous first-hand contact, with subsequent changes in the original cultural patterns of either or both groups. (NOTE: Under this definition acculturation is to be distinguished from *culture-change*, of which it is but one aspect, and *assimilation*, which is at times a phase of acculturation. It is also to be differentiated from *diffusion*, which, while occurring in all instances of acculturation, is not only a phenomenon which frequently takes place without the occurrence of the type of contact between peoples specified in the definition given above, but also constitutes only one aspect of the process of acculturation (Redfield; Linton; Herkovits, 1936, p. 149) ⁴³.

Três aspectos se destacam nesse memorando. O primeiro é o fato de que os autores não apresentam uma abordagem explicitamente fatalista - isto é, como se a assimilação fosse o caminho inexorável de todos os povos indígenas - porque eles não estão falando, necessariamente, de povos indígenas. Ao contrário, entendo que eles fazem uma formulação genérica que poderia ser aplicada aos mais diversos contextos - urbanos, rurais, indígenas, com ou sem relações coercitivas entre um grupo e outro. No caso das relações entre duas culturas em que há uma disparidade de força, como nos casos dos países que foram colonizados, os autores apontam para três desdobramentos possíveis: dominação política sem reconhecimento da dominação social pelo grupo subjugado; dominação política e social por um dos grupos; e reconhecimento da superioridade social de um dos grupos por outro sem o exercício da dominação política (Redfield; Linton; Herkovits, 1936, tradução

43 A aculturação compreende os fenômenos que ocorrem quando grupos de indivíduos de culturas diferentes entram em contato direto e contínuo, com mudanças subsequentes nos padrões culturais originais de um ou de ambos os grupos. (NOTA: nesta definição, a aculturação deve ser distinguida do conceito de 'mudança cultural', da qual é apenas um aspecto, e da assimilação, que é, às vezes, uma fase de aculturação. Deve também ser diferenciada da difusão, que embora ocorra em todas as instâncias de aculturação, não é apenas um fenômeno que acontece frequentemente sem a ocorrência do tipo de contato entre povos como foi especificado na definição acima, mas também constitui apenas um aspecto do processo de aculturação (tradução minha).

minha). Estes casos compõem apenas uma das possibilidades onde o processo de aculturação poderia ocorrer, e mesmo dentro deles a dominação política e social de um grupo por outro é apenas um dos desdobramentos possíveis - ou seja, a assimilação é tão somente uma possibilidade e não necessariamente um processo fatalista. As variáveis são muitas e o esforço dos autores me parece ser o de tentar controlá-las – como se faz em um laboratório - pelo menos no momento analítico da pesquisa, através do estabelecimento de alguns critérios que parecem tratar o fenômeno da aculturação como um fato social (Cf: Durkheim, 2012)⁴⁴. Como veremos, as reverberações dessa análise do conceito de aculturação no Brasil irão enfatizar o processo irreversível da mudança cultural.

O segundo aspecto interessante sobre a formulação norte-americana do conceito de aculturação diz respeito ao seu contexto de produção. Como mencionado acima, o conceito foi formulado na Universidade de Chicago por autores vinculados à Escola Sociológica de Chicago, preocupados em estabelecer critérios para estudar os fenômenos urbanos de uma metrópole em expansão povoada por uma miríade de grupos étnicos que haviam migrado para ela e começavam a conviver intensamente, como era o caso de Chicago. Frúgoli Jr., em outro artigo (2003), aponta que o *continuum folk-urbano* elaborado por Robert Redfield foi delineado a partir da oposição entre uma aldeia mexicana em Tepóztlan e o universo urbano. Redfield caracterizava um ideal de comunidade *folk*, indígena, por ser uma comunidade homogênea, relativamente isolada, apresentando pouca divisão do trabalho, baixa mobilidade social e física e uma preponderância da esfera mágica. Esse ideal *folk* se opunha ao contexto urbano, onde há heterogeneidade de grupos sociais, muitas interações entre eles, nuclearização da família e secularização. Ainda, Frúgoli Jr. demonstra que embora a noção de *continuum folk-urbano* de Robert Redfield já tenha sofrido críticas muito contundentes, como a de Oscar Lewis, o postulado que divide campo e cidade como polos opostos vem permeando os estudos desde então, mesmo passadas diversas revisões.

44 Cabe lembrar que nesse momento a Antropologia tentava se estabelecer enquanto ciência e, por isso, uma das principais preocupações desses antropólogos norte-americanos era delinear objetos de estudo específicos, metodologias claras e formas de análise padronizadas como fica claro no livro de Ralph Linton “O Homem. Uma Introdução à Antropologia” (1970), publicado também em 1936, que é um tipo de manual de antropologia.

O ponto que acredito ser importante ressaltar aqui é o caráter genérico do conceito etapista de aculturação. Os autores acreditavam que ele poderia ser aplicado tanto para observar fenômenos urbanos quanto não-urbanos, ou, justamente, como um se transforma progressivamente no outro. Há de se admitir que os antropólogos de Chicago inovaram ao tentar elaborar alguma forma de sistematizar os processos de mudança social que eles estavam observando. Entretanto, para além do ideal evolucionista implícito nessa forma de sistematização do problema da mudança social, metodologicamente, seguindo os próprios preceitos de Redfield sobre o *continuum folk-urbano*, seria impreciso usar os mesmos critérios para analisar contextos urbanos como Chicago e contextos indígenas como os vilarejos mexicanos estudados. O conceito etapista de aculturação me parece ter sido uma solução imprecisa e genérica para o problema da mudança social, fragilidade ademais já notada por Eduardo Galvão em 1959.

Há ainda um terceiro aspecto sobre o memorando que chama a atenção, mas que foge ao escopo deste trabalho. Ao propor uma definição de aculturação, a questão de fundo que emerge é: o que os autores estavam entendendo como cultura? Cabe lembrar que o contexto dos escritos de Redfield, Linton e Herskovits é a formação da Escola de Cultura e Personalidade da Antropologia Cultural Norte-Americana. Acredito fortemente que o conceito de aculturação desses antropólogos carregou consigo o paradoxo do conceito boasiano de cultura, muito bem resumido por Barnard e Spencer (2002):

In other words cultures need to be seen as wholes, each with its distinctive genius, as well as assemblages of apparently random elements, each with its different history. What Boas left for his students was less a completely coherent theory or definition of culture, but rather a set of tensions or problems which would continue to occupy American anthropologists for much of the twentieth century. On the one hand culture was offered as a pluralistic and relativistic alternative to scientific racism and ethnocentric evolutionism. On the other hand there was an unresolved tension between culture as an assembly of historical fragments and culture as an integrated whole, expressing the 'genius' of a particular people. In this respect, Boas was the true inheritor of Herder's pluralistic vision of human difference, a vision which carried both the possibility of relativistic tolerance, but in the emphasis on internal integrity—the genius or spirit of a people—would also be haunted by the

intolerant political possibilities of exclusion and purification.
(Barnard & Spencer, 2002 p.209)⁴⁵

Como vemos, esse paradoxo no cerne da noção de cultura reside no fato de que ela versa sobre unidade e pluralidade na mesma chave. A cultura é entendida como uma unidade sob a qual certas pessoas estão reunidas por um vínculo abstrato, mas também como múltiplos vínculos abstratos espalhados pelo mundo - ou seja, por meio do conceito de cultura se afirma que existe uma unidade que reúne as pessoas de um determinado grupo e que existem diferentes unidades desse tipo que se relacionam ou não entre si. Isso, ao mesmo tempo em que incentiva o respeito à pluralidade humana e suas múltiplas culturas, também abre margem para o racismo, nacionalismo e outras manifestações identitárias que se pretendem hegemônicas. Como Adam Kuper (1999) expõe, o paradoxo da cultura continuou assombrando a antropologia até a obra de Roy Wagner e o surgimento dos 'cultural studies'. Ademais, como nos aponta Manuela Carneiro da Cunha (2009a), por mais que a Antropologia tenha tentado se livrar do conceito de cultura ele continua nos perseguindo enquanto metacategoria reflexiva, mobilizada por aqueles que foram colonizados, dizimados e marginalizados como mecanismo para lutar por suas possibilidades de existência.

Cabe pontuar um último tópico, que se refere à origem do conceito boasino de cultura. Ele é herdeiro direto das teorias de Adolf Bastian e da antropologia liberal berlinense, como Kuper (1999) revela. Isso é interessante pois torna explícito que tanto o conceito etapista de aculturação quanto o conceito êmico, mobilizado pelos etnólogos alemães americanistas, têm sua

45 Em outras palavras, as culturas precisam ser vistas como um todo, cada uma com seu gênio distinto, bem como conjuntos de elementos aparentemente aleatórios, cada um com sua história diferente. O que Boas deixou para seus alunos foi menos uma teoria ou definição de cultura completamente coerente, mas um conjunto de tensões ou problemas que continuariam a ocupar os antropólogos americanos durante grande parte do século XX. Por um lado, a cultura foi oferecida como uma alternativa pluralista e relativista ao racismo científico e ao evolucionismo etnocêntrico. Por outro lado, havia uma tensão não resolvida entre a cultura como um conjunto de fragmentos históricos e a cultura como um todo integrado, expressando o "gênio" de um determinado povo. A esse respeito, Boas foi o verdadeiro herdeiro da visão pluralista de Herder da diferença humana, uma visão que carregava a possibilidade de tolerância relativista, mas a ênfase na integridade interna - o gênio ou espírito de um povo - também seria assombrada pelas possibilidades de políticas intolerantes de exclusão e purificação (tradução minha).

origem no pensamento alemão. O que os difere é, justamente, a ênfase no caráter êmico do conceito - aculturação enquanto uma prática 'autêntica' pan-ameríndia - de um lado, e a ênfase em etapas do 'progresso' – um eufemismo para evolução – de outro. Logo, por mais que a origem do termo aculturação seja comum e pressuponha uma noção de cultura intrinsecamente paradoxal, as noções ameríndias que os etnólogos alemães americanistas estavam tentando traduzir através da noção êmica de aculturação provavelmente não pressupunham uma unidade 'cultural', aspecto da discussão para o qual Peter Gow (2015) nos chama a atenção.

aculturação êmica

What does the word acculturation actually mean? It is unlikely that anyone conversant with the anthropological literature on indigenous Amazonian peoples would be unfamiliar with the term or its basic meaning. Acculturated people are people who have lost their original culture through prolonged contact with another one. And this would be true even of those anthropologists with no particular commitment to a cultural anthropological concept of culture in the first place, far less to an analytically developed concept of acculturation. For Peruvian Amazonia, there are few if any studies of acculturation, and none where the concept is used as an analytically strong one: such studies were conducted in Brazil for a brief period. At most, acculturation functions as a kind of 'gate keeper' to acceptable and potentially profitable objects of ethnographic enquiry. After all, when faced with so much to study among the region's many and varied indigenous peoples, why waste time on studies that would likely yield little of genuine real interest?

But this is to misunderstand the history of acculturation as a concept, for the term has a fascinating history in studies of indigenous Amazonian peoples in German cultural anthropology. Beals, in his article on acculturation for the conference on Anthropology Today, noted with fine irony that the origins and growth of the concept of acculturation is "an instructive exercise for the student of culture change" (Beals 1953: 621). He wrote,

The term 'acculturation' is generally credited to American anthropologists. The occasional British student to refer to the word may concede its convenience but regards it with some horror. Paul Kirchhoff, however, has stated in conversation that the term was used in Germany by Walter Krickeberg in lectures somewhere in the mid-1920's to refer to the progress of development of a common basic culture among the tribes of diverse origin found on the upper Rio Xingu. (ibid.: 621)

In a footnote, Beals reports that Lowie pointed him towards the following passage by Krickeberg from 1910,

The constant intersecting currents of originally heterogeneous tribes brought about an extensive cultural equalisation (acculturation) through which the culture in the entire vast triangle between the Andes, Orinoco, Rio Negro and Madeira received a highly homogeneous character. (ibid.: 621, Fn 1; translation by Veronika Groke)

Quite unexpectedly, then, one of the original meanings of acculturation for anthropologists was precisely to describe a distinctive feature of 'un-acculturated' indigenous Amazonian peoples! That the indigenous peoples of the Upper Xingu river, among the ethnographically best known 'un-acculturated' indigenous peoples in Amazonia, were once held to be a perfect example of acculturation is a considerable surprise. A major cause for this surprise is due to the shifting intellectual agendas within the discipline. Who reads early German cultural anthropology today? Indeed, given the continuing retreat of the German language as a medium of international thought, how many specialists in the anthropology of Peruvian Amazonia even could read it? Mea maxima culpa, as my copy of Tessmann's *Mensch ohne Gott* taunts me with my extreme linguistic incompetence in relation to the wider regional literature (Tessmann 1928). So embarrassing was this revelation to me that I sat down and tried to teach myself German, to very limited effect, but it remains a key project for the future. (GOW, Peter, 2015, p.35-36)⁴⁶

46 O que a palavra aculturação realmente significa? É improvável que alguém familiarizado com a literatura antropológica sobre os povos indígenas amazônicos não esteja familiarizado com o termo ou seu significado básico. Pessoas aculturadas são pessoas que perderam sua cultura original por meio do contato prolongado com outra. E isso seria verdade até para aqueles antropólogos sem nenhum compromisso particular com um conceito antropológico cultural de cultura em primeiro lugar, muito menos com um conceito analiticamente desenvolvido de aculturação. Para a Amazônia peruana, existem poucos ou nenhum estudo sobre aculturação, e nenhum onde o conceito é analiticamente forte: tais estudos foram conduzidos no Brasil por um breve período. No máximo, a aculturação funciona como uma espécie de "portaria" para objetos aceitáveis e potencialmente proveitosos para a investigação etnográfica. Afinal, quando confrontados com tanto para se estudar entre os muitos e variados povos indígenas da região, por que perder tempo com estudos que provavelmente renderiam pouco interesse real e genuíno? Mas isso é interpretar mal a história da aculturação enquanto conceito, pois o termo tem uma história fascinante nos estudos dos povos indígenas amazônicos na antropologia cultural alemã. Beals, em seu artigo sobre a aculturação para a conferência 'Anthropology Today', observou com fina ironia que as origens e o crescimento do conceito de aculturação é "um exercício instrutivo para o estudante da mudança cultural" (Beals 1953: 621). Ele escreveu,

O termo "aculturação" é geralmente creditado aos antropólogos americanos. O ocasional estudante britânico ao referir-se à palavra pode admitir sua conveniência, mas a considera com certo horror. Paul Kirchhoff, no entanto, afirmou em uma conversa que o termo foi usado na Alemanha por Walter Krickeberg em aulas em meados da década de 1920 para se referir ao progresso do desenvolvimento de uma cultura básica comum entre as tribos de origens diversas encontradas no alto Rio Xingu. (ibid.: 621)

Em uma nota de rodapé, Beals relata que Lowie o indicou a seguinte passagem de Krickeberg de 1910,

Tomei a liberdade de iniciar esta seção com uma longa citação do artigo de Peter Gow que inspirou meus esforços de leitura sobre a etnologia produzida pelos alemães americanistas do final do século XIX e início do século XX, aproveitando que domino essa língua. A pista levantada por Gow se mostrou extremamente profícua pois, pesquisando a trajetória do conceito de aculturação entre etnólogos alemães americanistas, consegui perceber que, para além dos autores já mencionados por Gow, outros também mobilizavam a noção de aculturação para descrever processos ênicos de trocas 'intertribais' em determinadas áreas. Segundo Gow, o antropólogo americano Ralph Beals (1953) escreveu que Paul Kirchhoff (1900-1972) lhe disse que o termo aculturação era usado por Walter Krickeberg (1885-1962) em suas aulas no início do século 20 para se referir à região do alto Xingu. Ralph Beals (1953), em um texto apresentado na conferência de antropologia norte-americana *Anthropology Today*, apenas indica que não encontrou usos do termo aculturação em uma leitura superficial da literatura da etnologia americanista alemã. Contudo, ele diz que identificou que o primeiro uso do termo em inglês foi feito por Richard Thurnwald (1859 – 1954), um antropólogo austríaco que morou nos Estados Unidos. Para Beals, isso indica que a hipótese de Kirchhoff, sobre a origem do termo ser alemã, é muito plausível.

Paul Kirchhoff foi um antropólogo e ativista comunista alemão que fugiu da Alemanha nazista e se mudou para o México. O especialista em povos da Mesoamérica e dos Andes se tornou pesquisador da *Universidad Autónoma de*

As constantes correntes de intersecção de tribos originalmente heterogêneas ocasionaram uma extensa equalização cultural (aculturação) por meio da qual a cultura em todo o vasto triângulo entre os Andes, Orinoco, Rio Negro e Madeira recebeu um caráter altamente homogêneo. (ibid.: 621, Fn 1; tradução de Veronika Groke)

De forma bastante inesperada, então, um dos significados originais de aculturação para antropólogos era precisamente descrever uma característica distintiva dos povos indígenas amazônicos "não aculturados"! É uma surpresa considerável que os povos indígenas do Alto Xingu, etnograficamente mais conhecidos como povos indígenas "não aculturados" da Amazônia, tenham sido considerados um exemplo perfeito de aculturação. Uma das principais causas dessa surpresa é devido às mudanças nas agendas intelectuais dentro da disciplina. Quem lê antropologia cultural alemã antiga hoje? De fato, dado o contínuo retrocesso da língua alemã como meio de pensamento internacional, quantos especialistas em antropologia da Amazônia peruana conseguiriam sequer lê-la? Mea maxima culpa, como minha cópia de Mensch ohne Gott de Tessmann me provoca sobre a minha extrema incompetência linguística em relação à literatura regional mais ampla (Tessmann 1928). Essa revelação foi tão constrangedora para mim que me sentei e tentei aprender alemão sozinho, com um efeito muito limitado, mas continua sendo um projeto chave para o futuro. " (Tradução minha).

México, e ajudou a fundar a *Escuela Nacional de Antropología e Historia*. Localizei apenas dois artigos escritos pelo autor e algumas resenhas. O primeiro artigo, intitulado *Gatherers and Farmers in the Greater Southwest: A Problem in Classification*, publicado na revista *American Anthropologist* em agosto de 1954, traz um debate sobre se a região do macro sudoeste norte-americano pode ser considerada uma entidade cultural ou não. Não encontrei quaisquer menções do autor sobre aculturação nesse artigo, mas a discussão do mesmo gira muito em torno da noção de 'áreas culturais', ideia alinhada às teorias difusionistas norte-americanas. Já seu segundo artigo é sobre o parentesco dos povos das florestas da América do Sul, e foi publicado em 1931 no principal periódico alemão de etnologia, *Zeitschrift für Ethnologie*. Nesse artigo, que tem por objetivo comparar as organizações de parentesco dos povos da América do Sul não-andina (terras baixas), o autor mobiliza o conceito de *akkulturation* (aculturação) como processos de 'penetração cultural mútua' entre povos da porção ocidental e oriental dentro da região noroeste do Brasil. Em suas palavras:

Uma atenção ao problema das relações dos elementos ocidentais⁴⁷ do noroeste do Brasil, isto é, o grupo setentrional dos Tukano (e com eles os Uitoto-Bora) com as culturas andinas, excederia o âmbito deste trabalho. Também, sobre a relação entre o grupo setentrional dos Tukano e os Uitoto-Bora, no que diz respeito ao lado social de sua cultura, infelizmente ainda não temos muito o que dizer. Ainda assim, as fontes já mostram, apesar de sua pobreza, certas semelhanças, de natureza muito essencial, que conectam os Uitoto-Bora com os Tukano do noroeste do Brasil. A análise completamente separada das tribos do noroeste do Brasil e dos Uitoto-Bora neste trabalho, no entanto, tem sua razão não somente na lacuna de pesquisas nessas áreas, mas, sobretudo, porque devido ao processo de penetração mútua (aculturação) dos elementos dos povos e culturas do nordeste e do sudoeste da porção noroeste do Brasil, essa área precisa ser investigada como um todo.

A principal tarefa da próxima seção consistirá precisamente em mostrar que dentro desta área de aculturação eles também se diferenciam na construção da família e das aldeias; existem características e estruturas muito próprias entre os povos do oeste e do leste (do noroeste do Brasil). Dos elementos dos povos do oriente do noroeste dispomos, infelizmente, como já dito, até agora, apenas de pesquisas de uma parte dos grupos Aruak; sobre os grupos caraíbas, cabe para os propósitos

47 Ocidente e oriente são utilizados pelo autor como designações geográficas relativas ao oeste e ao leste, e não como metonímias de uma macro área cultural de influência europeia ou não-europeia.

deste trabalho apenas a nomenclatura de parentesco dos Hianakoto elaborada por Koch-Grünberg. (Kirchoff, 1931, p.31-32. Tradução minha e de Katharina Franke)⁴⁸.

A despeito da formulação um tanto tautológica do autor, podemos perceber nesse excerto como a noção de aculturação é usada para pensar a relação entre diferentes coletivos indígenas, em especial entre os Tukano⁴⁹ e os Witoto-Bora⁵⁰: a região do noroeste amazônico é referida como uma 'área de aculturação', e as semelhanças entre os Tukano e os Witoto-Bora levam o autor a propor que devemos estudar a região como um todo, e não abordando os povos separadamente. Porém, Kirchoff também constata que esses povos possuem diferenças cruciais entre si, e não poderiam ser singularizados. A seção seguinte de seu artigo é dedicada a um levantamento dessas diferenças substanciais entre os povos indígenas habitantes do noroeste do Brasil.

Sobre Walter Krickeberg (1885-1962), encontrei muito material que certamente merece uma leitura cautelosa. Porém o autor era um especialista em Mesoamérica e nos Andes, e não encontrei trabalhos seus sobre as Terras Baixas da América do Sul. Como o artigo de Peter Gow aponta, Krickeberg

48 No original: "Eine Inangriffnahme des Problems des Verhältnisses der westlichen Elemente Nordwestbrasilens, d. h. der Nordgruppe der Tukano (und mit ihnen der Uitoto-Bora) zu den andinen Kulturen würde den Rahmen über schreiten, den sich die vorliegende Arbeit gesteckt hat, aber auch über das Verhältnis der Nordgruppe der Tukano zu den Uitoto-Bora läßt sich, was die soziale Seite ihrer Kultur betrifft, heute leider wohl noch nicht viel sagen. Immerhin zeigen die Quellen bei aller ihrer Dürftigkeit doch auch jetzt schon gewisse Gemeinsamkeiten recht wesentlicher Natur, die die Uitoto-Bora mit den Tukano Nordwestbrasilens verbinden. Die völlig getrennte Behandlung der Stämme Nordwestbrasilens und der Uitoto- Bora in dieser Arbeit hat ihren Grund jedoch nicht nur in der zwischen beiden Gebieten klaffenden Forschungslücke, sondern vor allem auch darin, daß wir infolge des gegenseitigen Durchdringungsprozesses (Akkulturation) nordöstlicher und südwestlicher Bevölkerungs- und Kulturelemente inner halb Nordwestbrasilens dies Gebiet in der Untersuchung als Ganzes be handeln müssen. Die besondere Aufgabe des folgenden Abschnittes wird aber gerade darin bestehen, zu zeigen, daß innerhalb dieses Akkulturationsgebietes auch im Aufbau der Familie und der Siedlung dem östlichen und dem westlichen Bevölkerungselement je eine höchst charakteristische, von der anderen abweichende Struktur eigen ist. Von den östlichen Bevölkerungselementen Nordwestbrasilens sind leider, wie bereits erwähnt, bisher nur ein Teil der Aruakstämme untersucht; von den Karaimenstämmen kommt für unseren Zusammenhang nur die von Koch-Grünberg mitgeteilte Verwandtschaftsnomenklatur der Hianakoto in Frage.

49 Tukano – oriental - é atualmente considerada uma família linguística falada por muitos coletivos indígenas habitantes das margens do rio Uapés e de seus afluentes. Como João Rivelino Rezende Barreto aponta em sua dissertação de mestrado (2012), há uma densa discussão etnográfica e teórica sobre a classificação dos povos da área do alto rio Negro. João Rivelino Barreto se coloca nesse debate ilustrando que a diversidade de coletivos Tukano é como uma folha de tabaco (p.65), que, para o autor indígena, representa a estrutura organização social entre os diferentes grupos Tukano.

50 Witoto e Bora são povos habitantes da região que vai desde a margem direita do rio Solimões até os afluentes do rio Japurá, na Colômbia.

utilizava o termo aculturação em suas aulas na Alemanha na década de 20 e, ao que tudo indica, não escreveu propriamente sobre aculturação nas Terras Baixas⁵¹. Assim, julguei que valia a pena concentrar meus esforços em alemães americanistas que realizaram pesquisas nas Terras Baixas da América do Sul. Sendo assim, procurei obter um breve panorama das pesquisas empreendidas por etnólogos alemães americanistas nas Terras Baixas na virada do século XIX para o século XX. Os trabalhos de Elena Welper (2002), Peter Schröder (2011, 2013), os artigos de Michael Krause, Renate Viertler e Peter Schröder publicados na *Revista de Antropologia* da USP, em um dossiê temático sobre etnologia alemã em 2019, e, principalmente, a tese de doutorado de Erik Petschelies (2019), foram referências indispensáveis para me guiar.

Petschelies distingue os etnólogos alemães americanistas que atuaram no Brasil em duas gerações. A primeira geração é composta por Karl von den Steinen, Paul Ehrenreich e Hermann Meyer (1871-1932), grupo que empreendeu expedições no final do século XIX pelas regiões do Xingu e dos rios Araguaia, Purus e Doce. À esta geração sucedeu uma segunda, de etnólogos alemães americanistas, composta por Max Schmidt, Fritz Krause (1881-1963), Wilhelm Kissenberth (1878-1944) e Theodor Koch-Grünberg (1872-1924). Com exceção desse último, todos os outros se dedicaram a aprofundar os conhecimentos sobre as áreas que a primeira geração já havia percorrido. Já autores como Carl Friedrich von Martius (1784-1868), Wilhelm Ludwig Eschwege (1746-98), Johan Baptist von Six (1781-1826) e o príncipe da Renânia, Maximilian von Wied-Neuwied (1741-1809), entre outros, pertencem a uma geração ainda anterior de cientistas alemães que ‘desbravaram’ algumas matas do Brasil no começo do século XIX. Amoroso (2014) os chama de naturalistas do Jardim Botânico, pois eles – assim como muitos colonos alemães e suíços - ficaram hospedados na Fazenda de Mandioca do Conde Langsdorf, e compartilhavam os sonhos da criação de jardins botânicos em fazendas como aquela, os quais seriam verdadeiros espaços de amostras vivas da natureza tropical para os estudiosos. A autora demonstra como as considerações e especulações feitas por esses naturalistas

51 É muito provável que o autor mobilize o termo aculturação em seus textos e livros sobre a Mesoamérica e os Andes e, ainda, que faça comparações com o contexto das Terras Baixas.

foram centrais na formulação das políticas de colonização do Império brasileiro, dirigidas aos imigrantes europeus e às populações indígenas. Para explicar o cenário brasileiro, esses naturalistas mobilizaram as teses de Alexander von Humboldt sobre a monogenia e Johan Friedrich Blumenbach (1752-1838) sobre a degeneração dos homens nos trópicos, ambas discutidas no primeiro capítulo desta dissertação.

Dentre o vasto conjunto de alemães americanistas, identifiquei três autores que trabalham com noções êmicas de aculturação – ou algo muito semelhante a isso - e dediquei minha atenção a eles: Karl von den Steinen, Paul Ehrenreich e Max Schmidt. Eles foram pesquisadores alemães que realizaram expedições científicas pelo Brasil na virada do século XIX para o século XX. Enquanto Karl von den Steinen e Paul Ehrenreich eram formados em Medicina e nas Ciências Naturais, Max Schmidt era um jurista que abandonou o emprego para estudar Antropologia e Etnologia em Berlim. Renate Viertler (2019) relata que Karl von den Steinen era um médico alemão, especializado em psiquiatria, que conheceu Adolf Bastian na Polinésia durante uma viagem que realizava pelo mundo. Bastian, que também era especialista em neurologia e psiquiatria, era o então diretor do museu prussiano de *Völkerkunde* (conhecimento dos povos)⁵². Como a autora explica, *Völkerkunde* era a etnologia desenvolvida na Alemanha do século XIX, a qual, diferentemente da etnologia francesa e britânica, apostava na sistematização e análise de dados linguísticos e da cultura material dos povos. De acordo com Kuper (1999), Adolf Bastian foi um dos nomes mais importantes da ciência alemã do período. Ele entendia que as culturas eram constituídas por diversas fontes, operavam através de empréstimos que ocorriam no contato entre as diferentes populações e estavam em constante mudança. A noção era a de que todas as culturas estavam enraizadas nas *Elementargedanken* (pensamentos elementares)⁵³, e que teriam variado de acordo com os diferentes contextos: ambientes geográficos, encontros com outros povos, conjunturas históricas. Assim, ele desenvolveu uma teoria de ‘áreas culturais’, que exerceu influências muito significativas sobre essa geração de

52 Sendo Völker = povos e Kunde = conhecimento

53 Uma unidade psíquica universal de ideias.

pesquisadores alemães⁵⁴. Bastian se tornou um mentor para Karl von den Steinen, que partiu em 1884 acompanhado por seu primo Wilhelm von den Steinen e por Otto Claus, geógrafo e astrônomo, para sua primeira expedição ao Xingu. A rede de contatos acionada por Karl von den Steinen era muito influente e abrangente, e sua expedição contou com um amplo suporte material oferecido pelo então Imperador do Brasil, Dom Pedro II.

Viertler (2019) nos revela que von den Steinen⁵⁵, apesar de não usar exatamente o termo 'aculturação', se referia a um processo de 'nivelamento' entre povos falantes de línguas diferentes no alto Xingu, que se dava através das visitas frequentes a festas e funerais uns dos outros; um movimento de difusão por contato 'intertribal':

Despite their linguistic differences and some material specialties related to intertribal trade, Upper Xingu Indians showed many uniformities such as: the slash-and-burn cultivation of manioc and other crops, the preparation of food, stone axes, teeth- and shell-tools, fishing nets, the lay-out of the villages, architecture, cotton hammocks, big round and small ceramic pots, wooden zoomorphic stools, shell necklaces, feather ornaments, uluri (women's pubic attire), gourds, the use of tobacco, body paintings, musical instruments, weapons and social institutions. According to von den Steinen, the Upper-Xingu cultural traits and patterns seemed to have originated through diffusion due to frequent intertribal visits during funerals and festivities that had stimulated exchanges (von den Steinen, 1940: 428-429). Although he did not yet employ the concept of "intertribal acculturation," von den Steinen assumed that this "leveling" process (or cultural diffusion) in the Upper Xingu area was still occurring (op.cit.). (VIERTLER, Renate, 2019, p.106).

Analisando as palavras do próprio autor, encontrei no capítulo VIII - *Geographie und Klassifikation der Stämme des Schingú-Quellgebiets* de seu livro *Unter den Naturvölker Südamerikas* (1894) um exemplo pertinente do

54 É interessante notar que Kuper (1999) aponta que o projeto etnológico de Bastian teve mais repercussões nos Estados Unidos com Franz Boas e seus alunos do que na própria etnologia alemã, que com a ascensão do regime nazista foi tomada por ideais racistas e nacionalistas.

55 Sobre a importância das pesquisas de Karl von den Steinen para a etnologia do Xingu ver: Vera Penteadó Coelho, 1993.

motivo pelo qual ele acreditava ser o critério linguístico a única possibilidade de tentativa de classificação dos povos daquela região, considerando que todos estavam muito misturados - tanto em termos geográficos quanto de filiação. O autor comenta que se os outros povos do Xingu fossem como os Bakairí, o trabalho do etnógrafo seria muito mais fácil, porque estes se autodeclaravam Bakairí e tinham um sentimento de 'nacionalidade' mais forte. Contudo, entre as outras 'tribos', a autodeclaração era - em termos grosseiros - menos nacionalista e mais bairrista.

Apesar de falarem línguas identificadas como idênticas pelo autor, as pessoas se referiam a si mesmas por nomes distintos, que von den Steinen julgava serem referentes às respectivas aldeias. O alto índice de casamentos entre sujeitos Aruak e Karib, por exemplo, produzia crianças que falavam uma língua mista, adotando sufixos e prefixos de ambos os lados. Seria impossível tentar distinguir a variante que cada criança falava, já que não havia uma escola as padronizando. Com o tempo, esses novos elementos mistos das línguas acabavam formando uma nova linguagem que, essa sim, era passível de ser reconhecida pelo estudioso. Além disso, as formações de novas famílias frequentemente acarretavam cisões mais amplas e, com tempo, essas novas famílias acabavam configurando uma nova *tribo*. É desta forma que von den Steinen justifica que a diferenciação linguística, no caso dos povos *aborígenes*, corresponderia à diferenciação étnica. Assim, através de uma análise linguística o autor classifica que: os Bakairí e os Nahuquá (Nahuqwá) são povos caraíba (karib); as 'tribos' ceramistas e os Yaualapiti (Yawalapiti) são Nu-Aruak; os Auetö (Aweti) e os Kamayurá são Tupi; e o último grupo, Trumaí, seria um grupo isolado⁵⁶. Nas palavras do próprio autor:

Esta longa relação de nomes é menos complicada do que parece. Cada aldeia tem seu nome, e o estrangeiro não pode, ao ouvi-lo, discernir se se trata de uma tribo nova ou de outra já conhecida. O exemplo mais simples é o dos Nahuquá. O nome de "Nahuquá" é dado pelos índios exclusivamente aos habitantes da aldeia do Kulisehu; os Yarikumá, Guikuru etc. não se chamam, a si mesmos, de Nahuquá. É só pelo acaso de termos visitado em primeiro lugar os "Nahuquá" que me sirvo desta palavra como denominação tribal. Talvez haja pequenas variações dialetais; consegui, porém, organizar um

56 É válido notar que essa classificação dos povos xinguanos é utilizada, com ajustes, até os dias atuais. Sobre as relações multiétnicas no alto Xingu, ver Bruna Franchetto & Michael Heckenberger, 2001.

vocabulário das palavras mais importantes dos Yanumakapü e convencer-me, também quanto aos Yaurikumá e Guikuru, que a sua língua é inteiramente idêntica à dos “Nahuquá”. Os Bakairí possuem sentimento de nacionalidade mais pronunciado, pois todos eles se chamam de Bakairí, que habitam a nascente do Arinos, do Paranatnga, dos Batoví ou do Kulisehu. Os Bakaíri do Kulisehu se deveriam chamar, se seguissem o sistema dos Nahuquá, de acordo com os nomes das suas aldeias: Maigéri, Iguéti e Kuyaqualiéti.

Seria preferível para a etnografia se todas as tribos seguissem o belo exemplo dos Bakairí. Vemos, frequentemente, em inúmeros casos, como um agrupamento de família, ou se quisermos, uma tribo, se divide em grupos, tendendo cada grupo particular a renunciar à tribo de origem, chegando mesmo a constituir com o tempo, pelas suas novas e íntimas relações com indivíduos de aldeias estranhas, uma tribo distinta. Nestas condições precisamos apelar para o parentesco linguístico. Este não pode ser confundido com o parentesco de sangue. Todavia, tratando-se, como aqui, de circunstâncias pouco complicadas, o parentesco linguístico coincide muito mais com o do de sangue do que nos povos mais civilizados, que já possuem idioma e ortografia fixos. Quando num desses agrupamentos de famílias entram alguns indivíduos estranhos, estes – como facilmente se compreende – provocam um cruzamento impossível de se descobrir pelo estudo do idioma. Cruzamentos de maiores proporções, porém, modificam também consideravelmente a linguagem. As mulheres estranhas que se tornam mães tem grande influência na linguagem dos filhos, o que se nota, p.ex. principalmente no caraíba insular. Os filhos de homens caraíba e mulheres aruak absolutamente não falavam caraíba como os jovens mulatos do Brasil falam português. Tinham uma linguagem própria com elementos gramaticais e particularidades fonéticas recebidos por parte de mãe. Isto não pode causar admiração, pois as diferenças culturais entre as duas tribos não eram consideráveis; o número das mulheres estranhas era grande, e estas traziam todas para o lar uma tradição local, ao passo que os homens conquistadores vinham de fora. Os filhos deviam então acomodar-se, quanto ao cabedal linguístico, tanto ao lado paterno quanto ao materno, e também fazer uma escolha entre os prefixos e sufixos ensinados por ambos. Estes afixos pela sua influência sobre a sílaba inicial ou final do radical, são decisivos na modificação das palavras. Ora, a linguagem das crianças ressentia-se desta ação recíproca. Era livre, natural, sem sofrer as influências do mestre-escola. Entre estes aborígenes o grau de diferenciação linguística corresponderá, em linhas gerais, ao grau de diferenciação antropológica. (Karl von den Steinen, 1894. Traduzido por Egon Schaden, 1940, p. 193-95).

Paul Ehrenreich, por sua vez, foi um antropólogo físico que buscava medir crânios e coletar dados linguísticos, mas também foi um importante

etnógrafo da região do rio Purus⁵⁷. As questões levantadas por ele permeiam diversas pesquisas em etnologia indígena até hoje. Como nos mostra Petscheli (2019), a primeira expedição de Ehrenreich foi à região do Rio Doce, uma região que não era tão interessante para a agenda política e intelectual do período – fosse para o Imperador Dom Pedro II e as elites brasileiras, fosse para os intelectuais europeus. Isso porque os indígenas botucudos dali teriam sido praticamente exterminados, e os poucos que restaram não representavam nenhuma preocupação para as autoridades brasileiras. A geração de naturalistas anteriores a Ehrenreich, composta pelo príncipe Maximilian de Wied-Neuwied, Auguste Saint-Hilaire, Johann Baptist von Six e Carl Friedrich Phillip Martius, já havia publicado vários trabalhos sobre os Botucudos. Destarte, sua pesquisa entre os povos Botucudos do Rio Doce não poderia ser justificada como um esforço de coleta de dados sobre os povos para compor o arsenal enciclopédico que Bastian almejava. Ele acreditava que os Botucudos, por mais que tivessem um longo e extenso contato com a sociedade nacional, haviam mantido certa integridade cultural e deveriam ser estudados justamente por isso. Após essa primeira expedição ao Rio Doce, Ehrenreich realizou uma outra longa expedição, de acordo com Schaden (1964). Nessa segunda expedição, Ehrenreich primeiramente acompanhou Karl von den Steinen ao Xingu, depois seguiu aos Karajá do rio Araguaia e, por fim, aos Paumari, Yamamadí e Ipurinã do rio Purus. Dessas expedições resultaram uma série de obras publicadas entre 1890 e 1910. Particularmente interessante para a presente discussão é a menção do autor a ‘centros de aculturação’ em um artigo seu.

Durante o XIV Congresso Internacional de Americanistas, em 1904, realizado em *Stuttgart* – Alemanha, o autor apresentou um artigo sobre a propagação e migração dos mitos entre os povos naturais da América do Sul⁵⁸. Através desse artigo, o autor pretende verificar se os mitos da América do Sul podem ser incluídos nos ‘círculos de mitos’ da América do Norte, que por sua vez estão relacionados aos mitos do norte da Ásia. Os chamados ‘círculos de mitos’ – teoria boasiana - são determinadas áreas etnográficas nas quais é

57 Para mais informações sobre a atuação de Ehrenreich como etnógrafo do Purus, ver Gilton Mendes dos Santos, 2011.

58 Título original do artigo: Über die Verbreitung und Wanderung der Mythen bei den Naturvölkern Südamerikas.

possível identificar a circulação dos mitos e seus elementos entre povos. Ele aponta que já é sabido que houve uma troca entre os elementos dos mitos do norte da Ásia, do noroeste da América do Norte e da Califórnia, e sugere que essa troca seja ainda mais abrangente, que ela se expanda para muito além do istmo do Panamá. Deste modo, para poder averiguar sua hipótese, ele faz uma análise comparativa dos mitos para ver se na América do Sul também é possível encontrar, em certas áreas etnográficas, 'círculos de mitos' relacionados entre si e com os mitos da América do Norte e da Ásia.

Nessa empreitada, Ehrenreich, utiliza o termo 'centros de aculturação' para se referir às relações entre os povos habitantes das Guianas, do baixo Orinoco, do rio Negro e alto Xingu - os quais, para além de trocarem mitos, compartilham uma série de outros elementos culturais sem, entretanto, perder suas particularidades:

Os principais centros de aculturação, nos quais tribos alófilas em contato próximo não apenas trocaram bens materiais e culturais, mas também testaram produtos, tradições e mitos, são os seguintes:

1. Guianas e a região do baixo Orinoco, onde povos Aruak, Karib, Tupi e Warao se afetam.
2. O rio Negro central, o Uaupés e os afluentes a sudoeste do Orinoco sudoeste, onde as tribos Betoya (Tucanos, Dessana, , entre outros) Aruaks (Tariana) e Karibs (Arekuna) e outros ainda, têm uma relação ainda obscura.
3. Na parte central da América do Sul, as cabeceiras do Xingu e Paranatinga, onde também uma tribo, os Suyá, e um povo talvez relacionado às tribos do Chaco, os Trumai, se aculturaram com os Karib, Arowak e Tupi. Aqui conhecemos, no entanto, apenas o mito de uma tribo, dos Bakairi, resta investigar até que ponto os outros têm uma participação nele. (Ehrenreich, 1904, p.671).

Sessenta anos depois, Schaden (1964), ao analisar as contribuições feitas por Paul Ehrenreich à antropologia brasileira, constatou que as pesquisas do médico e etnólogo alemão tornaram certa a existência de relação entre os mitos de norte a sul das américas, e apontou que, no Brasil, havia três 'círculos de mitos': Aruak, Tupi e Karib. Ainda, Petschelies (2019) nos mostra que Ehrenreich também foi um dos primeiros autores a escrever sobre xamanismo e a utilizar esse termo para descrever os 'médicos mágicos' e suas relações animistas. *Shaman* era um termo nativo utilizado por pesquisadores

que atuavam junto aos povos da Sibéria, e apenas depois se tornou um conceito antropológico. Ehrenreich foi, portanto, o primeiro autor a ‘importar’ o conceito para falar sobre as cosmologias dos povos da América do Sul.

Peschelies (2019) também explica que Ehrenreich era um pessimista que acreditava fielmente que os povos autóctones do mundo estavam fadados inexoravelmente à extinção, seja via genocídio ou em decorrência da ‘desintegração cultural’. O autor caracterizava ‘desintegração cultural’ como um processo fatalista através do qual um povo indígena, uma vez em contato próximo com a sociedade ocidental, perderia todas as suas características culturais, e no lugar delas adotaria as características da sociedade ocidental. Ora, é notável que o fenômeno que Ehrenreich está descrevendo nos ‘centros de aculturação’ é distinto: não se trata de um movimento implacável, inflexível, marcado por uma correlação de forças desiguais, mas sim de um intercâmbio propriamente. ‘Desintegração cultural’ era como o autor se referia ao processo de etnocídio de um povo via perda progressiva de seus elementos culturais. Portanto, a palavra que o autor utiliza para descrever esse processo genocida não é aculturação, é ‘desintegração cultural’. Aculturação, para ele, não era um processo inevitável rumo à extinção ou assimilação.

Outra obra de Ehrenreich muito relevante para a Etnologia brasileira, ‘Contribuições para a Etnologia do Brasil’, foi traduzida e publicada em 1948 na revista do Museu Paulista por Egon Schaden, contando com um prefácio escrito por Herbert Baldus. Como o próprio Schaden indica em seu artigo sobre Ehrenreich, em 1964, esse livro é o primeiro estudo sistemático sobre os Karajá e algumas tribos do Purus. A obra é uma descrição minuciosa da cultura material e imaterial karajá, na qual Ehrenreich afirma que a solidez dos laços familiares karajá lhes protegeu da ‘decadência’ e da ‘desintegração’ após o contato com os ocidentais. Os Karajá, são, para Ehrenreich, um exemplo de povo que conseguiu conservar o ‘caráter puramente indígena’. Sobre as tribos do Purus, o autor diz que “a desintegração já se manifesta em sua plenitude” (p.132). Aqui, novamente vemos que o autor utiliza o termo ‘desintegração’ para se referir ao processo fatalista de extermínio cultural. Contudo, no prefácio dessa tradução, Baldus escreve: “as ‘Contribuições para a Etnologia do Brasil’ são indispensáveis para o estudo dos índios de que tratam e, particularmente, de sua aculturação.” (Baldus In: Ehrenreich, 1948, p.4). Fica claro para nós,

portanto, que foi Baldus quem utilizou o termo ‘aculturação’ como um sinônimo, como uma tradução para ‘desintegração’. Para Ehrenreich, contudo, ‘centros de aculturação’ e ‘desintegração’ eram coisas diferentes, ou seja, os ‘centros de aculturação’ descritos por Ehrenreich não eram ‘centros de desintegração cultural’, mas, sim, centros de intercâmbio cultural.

Foi Max Schmidt, entretanto, quem realmente se valeu do conceito de ‘áreas de aculturação’ enquanto uma categoria analítica proveniente de uma prática êmica. De acordo com Petschelies (2019), Schmidt pertenceu a uma segunda geração de alemães americanistas, marcada não só pela diferença temporal como também pela sócio-científica. Diferentemente da primeira geração de seus conterrâneos, Schmidt era um jurista que decidiu abandonar o emprego para estudar Etnologia. Enquanto isso, Karl von den Steinen havia ocupado a posição de diretor-assistente do Museu Real de Antropologia de Berlim, e Schmidt começou a trabalhar para ele. Von den Steinen o orientou a realizar uma estadia prolongada entre os Kamaiurá, pois julgava que esse povo ainda precisava ser estudado com maior profundidade – o que era uma novidade na agenda de pesquisa levada a cabo pelos alemães americanistas, que até então optavam por visitar vários povos por períodos mais curtos.

Foi assim que Max Schmidt dirigiu-se em 1900 ao Xingu em sua primeira expedição, que durou pouco mais de um ano, financiada com recursos próprios. A expedição tinha por objetivo pesquisar a fundo e por um longo período de tempo um povo só e, distanciando-se das práticas expedicionárias até então realizadas, Schmidt optou por não contratar uma equipe inteira para acompanhá-lo, contratando, ao invés disso, apenas um ajudante local. Não obstante o objetivo da expedição, Schmidt não chegou até os Kamaiurá do alto Xingu em 1901, como Michael Krause (2019) explica em seu artigo. No caminho Schmidt encontrou uma série de contratemplos, entre eles a malária, que obrigou o retorno precoce do etnólogo para Cuiabá. Após melhorar, Schmidt resolveu visitar os Guató, na fronteira entre Brasil e Bolívia, antes de retornar para a Alemanha. A tentativa fracassada de empreender a primeira pesquisa estacionária da etnologia alemã representa, para Krause, um exemplo do comprometimento da nova agenda de pesquisa alemã em tentar evitar uma posição de superioridade do pesquisador, incentivando que ele vivesse ao máximo como os indígenas. Os anos que sucederam essa primeira

expedição serviram para Schmidt amadurecer suas vivências (*Erlebnis*) entre os indígenas do Brasil, e transformá-las na monografia *Indianerstudien in Zentralbrasilien. Erlebnisse und ethnologische Ergebnisse einer Reise in den Jahren 1900 bis 1901* (“Estudos indígenas no Brasil Central. Vivências e resultados etnológicos de uma viagem nos anos 1900 a 1901” Tradução: Erik Petscheli, 2019) e em uma série de artigos publicados em revistas científicas na primeira década do século XX.

Anos depois, em 1910, Schmidt teve a oportunidade de realizar uma segunda expedição pelo Brasil, após o Congresso Internacional de Americanistas que ocorreu em Buenos Aires. Nessa expedição Schmidt resolveu voltar aos Guató do Mato Grosso, que visitara nove anos antes. Já a terceira expedição empreendida por Max Schmidt, realizada entre 1926-28, rendeu para o autor - então já professor da Universidade de Berlim - a coragem para se mudar definitivamente para as Terras Baixas da América do Sul, onde permaneceu pelo resto de sua vida. Em 1950 Schmidt faleceu sob tristes circunstâncias na capital paraguaia, onde residia e lecionava. Petscheli (2019) demonstra como, com a ascensão do nacional-socialismo alemão (nazismo), o projeto de pesquisa dos alemães foi encerrado, e os etnólogos assumiram posicionamentos políticos distintos em relação ao regime nazista – muitos até hoje duvidosos. Assim, a última expedição de Max Schmidt foi também a última expedição dos alemães americanistas ao Brasil.

Os resultados das primeiras expedições contribuíram muito para as formulações do segundo doutorado do autor, dessa vez em Etnologia, publicado em 1917 e intitulado “Os Aruaques: Uma contribuição ao estudo do problema da difusão cultural”⁵⁹. O texto foi traduzido para o português, aparentemente, por Klass Woortmann, com data desconhecida⁶⁰. O objetivo desse doutorado consistia em buscar entender o fenômeno da enorme expansão geográfica dos povos Aruak pelo continente americano, não tanto do ponto de vista de uma possível origem geográfica comum aruak, mas,

59 No original: Die Aruaken Ein Beitrag zum Problem der Kulturverbreitung

60 A tradução está disponível no portal www.etnolinguistica.org (acesso em 23.05.21 às 18h51), onde os colaboradores digitalizaram o texto que estava nos arquivos do Museu Nacional. O documento não foi datado, e no final da tradução encontramos uma nota técnica, que explica a origem do texto e aponta sua autoria como desconhecida. Contudo, atualmente (maio de 2021), podemos encontrar, no mesmo portal, ao lado do acesso ao arquivo, a indicação de que a tradução foi feita por Klass Woortman. Assim, acredito que o site tenha sido atualizado e que a autoria da tradução foi, finalmente, descoberta.

sobretudo, da relação entre as 'várias culturas Aruak' de diferentes regiões. Como Peter Schröder (2012) aponta, a abordagem mais funcionalista e sociológica de Schmidt foi inovadora em relação a de seus colegas, e se contrapôs ao difusionismo dos autores teuto-falantes sobre círculos culturais (*Kulturkreise*), os quais ele julgava não ter base empírica. A teoria da mudança cultural proposta por Schmidt caracteriza a expansão aruak através de fatores econômicos e sociais na chave da dominação, quase em sentido marxista.

O autor faz uma distinção de classe entre sujeitos de um mesmo grupo aruak. A expansão se daria por meio de uma elite aruak, detentora de certo conhecimento mítico, que se infiltraria em grupos 'mais primitivos' de outras regiões e os influenciaria para obter benefícios econômicos. Portanto, não foram massas de povos Aruak que migraram de um centro para ocupar espaços antes vazios – teoria existente no período –, mas, antes, alguns sujeitos que migraram e estabeleceram uma relação econômica entre os grupos, em um processo lento e gradual. É notável que Schmidt utiliza o termo colonização para falar desse processo de penetração da cultura aruak, uma colonização que seria mais econômica do que política, capaz de estabelecer uma relação de dependência econômica entre os grupos. Para referir-se a esse tipo de colonização aruak o autor emprega o neologismo 'aruquização' (*Aruakiesierung*) dos povos dominados. Assim, o processo de 'aruquização' não significa, de modo algum, que as elites aruak que se infiltraram não sofreram alterações também, isto é, que elas apenas impuseram condições. Ao contrário, o autor explica como essas elites aprenderam outras línguas para justamente poder exercer influência sobre outros povos e como, a partir disso, novos dialetos foram surgindo. Inclusive, as próprias elites dos povos Aruak eram elites 'misturadas' (*Mischbevölkerung*), e cada uma falava um dialeto específico.

Espero que o longo excerto que reproduzo abaixo, o qual traz um complexo exemplo etnográfico coletado pelo próprio autor em suas expedições, ilustre como Schmidt caracteriza o processo de 'aruquização'.

Digno de nota na expansão das culturas aruaques por colonização é o fato de nada ter a ver com o poderio político, baseando-se num fundamento puramente econômico-administrativo. Assim, os Parecís puros que, vindos do norte, penetram como portadores de cultura entre os Parecí-Kabisi,

sempre reconheceram os caciques das comunidades de Uazirimi apesar da grande preponderância que Manuel vindo de fora, exercia sobre a população; nas tentativas, que mais tarde serão tratadas mais detalhadamente, do mesmo Manuel e do Parecí José Vieira de Calugaré, de reduzir o cacique Makázore à dependência econômica, não se trata de tirar-lhe a dignidade de cacique para apoderar-se da posição política dominante. Explica-se assim por si mesmo, essa espécie de colonização, o extraordinário fenômeno de não se achar o poder político nas mãos dos Aruaques em várias regiões sul-americanas, apesar da evidente predominância de sua cultura e seu sistema econômico-administrativo. Em tais casos não devemos concluir sem mais nem menos tratar-se de ulterior subjugação de tribos aruaques por outros povos, como tantos tendem fazer. Somente onde um tal domínio por meio da força, é provado por determinados fatos históricos, e devemos ter em conta. Em todos os outros casos, a julgar pela essência da expansão das culturas aruaques é mais lógico admitir-se que o poder político nunca esteve, de todo, em suas mãos.

Um fato importante é não ser a penetração da cultura aruaque, da maneira descrita, uma ocorrência isolada, havendo sempre novas penetrações dos Aruaques, [palavra apagada] classe dominante, o que faz surgir uma população mesclada que sempre é novamente melhorada pela repetição contínua de novas influências aruaques. Para isso as condições dos índios na Serra dos Parecís constituem um bom exemplo. Os Parecís devem já há muito tempo ter penetrado, como portadores de cultura, nas regiões das cabeceiras do Cabaçal, do Jauru, do Juruena e do Guaporé, anteriormente habitadas pelos Gaiguacuré, absorvendo, pela maneira descrita no capítulo anterior a parte da população restante após os encontros guerreiros, como esposas e como camarada dependente, trabalhadora, da população. A população mesclada assim formada classifica a si mesma, pela parcela preferida dos habitantes, como Parecís, que consideram mais avançados quanto à cultura, considerando ofensa violenta quando alguém quer duvidar de sua pura qualidade Parecí. Mas os dois sub-grupos da tribo parecí, localizados ao norte, os Ueimarée Kaxiniti, que vivem disseminados pelos rios Arinos, Sucurí-una, Tahuru-ina e Timalatia, de maneira alguma reconhecem esses irmãos de tribo do sul, denominados Kozurini, como iguais, chamando-os pela denominação depreciativa Kabisi. São distinguidos como Kabisi mansos dos Kabisi bravos, por sua vez idênticos aos Gaiguaré.

Ao tempo de minha estadia na serra dos Parecís, entre os Kabisi mansos, como dizem os Parecís do norte, ou Parecí-Kabisi como eu os denominei, em virtude de sua dupla raça tribal, na publicação de meus estudos de viagem, podia-se observar nitidamente uma nova incursão de cultura aruaque nessa região, vindo índios parecís do sul, entre os quais sabiam se impor como classe dominante, conseguindo a maior influência. Assim, o já muitas vezes citado cacique Chiquinho de Zaguairitsé no Cabaçal era oriundo da região norte, bem como meu companheiro de viagem, Manuel, que em Uazirimi no Jauru, exercia a maior influência, apesar de deixar propositadamente o cacique Atáu em seu posto e dignidade de chefe. Esses Parecís, penetrando como classe dominante na região dos Parecí-Kabisi, sabiam, em virtude de sua

superioridade cultural, se prevalecer melhor dos já citados meios para criar uma população dependente e para fortalecer na posição de chefes do que os senhores locais, não considerados por eles como iguais; por isso conseguiram aos poucos usurpá-los de sua posição influente, acabando por reduzi-los cada vez mais à dependência econômico-administrativa. Característico para o desenvolvimento dessa condição é o destino de velho cacique Makázore que pertence à classe dominante desses Parecí-Kabisi e que morava ao tempo de minha viagem, em Calugaré, em uma cabeceira do Jauru. Ainda há dois anos ele possuía uma morada, juntamente com seu irmão, perto do Cabaçal. Então o cacique Chiquinho matara seu irmão e obrigara-o a deixar sua moradia. Makázore recuara então, com sua gente, para mais longe, na região das cabeceiras de Jauru e Juruena. Durante algum tempo governara como cacique um grande clã junto a um dos córregos da cabeceira do Jauru, em Atiahirtiwirtigo, mas até aqui o perseguiram as intrigas dos rivais Parecís, que lhe eram superiores quanto à cultura. A morte de sua esposa, ocorrida há um ano, era atribuída por todos às artes feiticeiras do cacique Chiquinho, e sua gente cada vez mais o abandonara, caindo cada vez mais num estado de dependência econômica dos Parecís invasores, no Jauru e Cabaçal. Dessa maneira o cacique com seus filhos perdera seu centro econômico-administrativo, e, o que era típico, os Parecís tratavam, por todos os meios à sua disposição, de prevalecer-se de sua situação desolada, e torná-lo dependente, submisso. Externamente o reconhecimento por sua qualidade de cacique, como membro da classe dominante, para poderem se apoderar dele, dos membros de sua família e dos restos de sua gente. Após verificar que os meios violentos do cacique Chiquinho não tinham sucesso, dois influentes Parecís, já mencionados, Manuel de Uazírimi e José Vieira de Calugaré, começaram a aliciar o cacique e com ele os valiosos elementos para o trabalho a ele ligados, por vários meios e com variados resultados. Em Uazírimi tinha-se ajustado o noivado de seu filho, de aproximadamente doze anos de idade, com uma menina e o próprio Makázore tinha ali perto uma lavoura que tratava em interesse de Manuel. Já Manuel se sentia seguro de seu domínio sobre o cacique e sua gente, o que me deu a entender com a afirmação de que tinha "amansado" Makázore, tinha-o transformado de um índio selvagem em índio manso. Mas, quando continuei minha viagem de Uazírimi, Makázore foi comigo procurando seu segundo aliciador, em Calugaré, que tinha tido a idéia de deixar-se adotar por ele como filho, para poder, como membro de sua família, exercer a necessária influência sobre ele e sua gente para mais tarde tomar a si seus direitos de chefe. Essa relação que, graças aos esforços de Manuel de Uazírimi, evidentemente se tinha afrouxado nos últimos tempos, estreitou-se durante minha permanência cada vez mais. Makázore trabalhava novamente com sua filha, em sua própria plantação, ao lado de uma pequena casa de moradia nas cabeceiras do Juruena, em Hanauinahirtigo, e pela época de minha partida José Vieira e ele planejavam construir uma grande casa de família ao lado da cabana provisória, e da pequena oca de festa, em Calugaré, para fundar aqui, em conjunto, um novo núcleo econômico-administrativo. O Parecí-Kabisí Makároze seria em todo esse arranjo seu próprio senhor, continuando nominalmente cacique porém a

verdadeira força motora e o condutor dessa comunidade recém-formada, era seu filho adotivo, do ponto de vista cultural, um Parecí. Somente sob sua proteção o velho cacique, que perdera seu centro econômico-administrativo e cuja casa grande de Atiahirtigo, agora uma triste tapera, já caía em ruínas, poderia viver com sua família a salvo das perseguições de seus inimigos e rivais parecís vindos do norte. (Schmidt, 1917, p. 37-39. Tradução de Klass Woortmann).

Este intrincado exemplo etnográfico – cuja tradução difícil torna a compreensão ainda mais complicada - traz algumas informações muito relevantes, por isso vou destrinchá-lo aos poucos. Primeiro, sobre as nomenclaturas. Em algum momento no passado existiam os Parecí e os Gaiguacuré⁶¹. Alguns Pareci migraram para o sul, para uma região habitada pelos Gaiguacuré e se misturaram a eles. Os frutos dessa mistura Parecí-Gaiguacuré se autodenominam como Parecís. Contudo, para os Parecí do norte, membros do subgrupo Ueimaré Kaxinti, os Parecí-Gaiguacuré não são Parecís e, sim, Kabisí (denominação pejorativa). Os Parecí do norte consideram os Parecí-Gaiguacuré como Kabisí mansos, enquanto os Kabisí bravos são considerados Gaiguacuré. Deste modo, Schmidt opta por chamar o Parecí-Gaiguacuré por Parecí-Kabisí. Ainda, todos estes grupos estão, internamente, subdivididos em classes.

Tentarei expor, agora, o exemplo de disputa política e processo de colonização econômica em uma ordem cronológica. O cacique Makazoré (Parecí-Kabisí), membro da elite Parecí-Kabisí, vivia com seu irmão e exercia influência sob um grupo de pessoas. O cacique Chiquinho (Parecí do norte) matou seu irmão e expulsou o cacique Makazoré de sua casa. Makazoré fugiu, então, para outra região. A esposa de Makazoré morreu e Chiquinho foi acusado de ter provocado a morte por feitiçaria. Esse processo fez com que Makazoré se tornasse economicamente dependente do Parecí do norte e, com isso, parte das pessoas que o seguiam debandaram. Entretanto, Makazoré continuou sendo uma figura muito influente, especialmente para fora de sua própria comunidade: a estratégia violenta de Chiquinho não foi muito bem-sucedida. Assim, dois outros Parecí do norte, Manuel e José Vieira, resolveram adotar outros meios e começaram a aliciar Makazoré. Deste modo, Makazoré se aproximou de Manuel, mantendo inclusive uma roça no Norte para o

61 De acordo com Maria Fátima Machado (2006) os Gaiguacuré aos quais Schmidt se refere são os Nhambiquaras, povo bem conhecido na literatura de etnologia brasileira.

benefício de Manuel e sua família. Não contente, Makazoré resolveu adotar José Vieira como filho, o que era vantajoso para ambos. José Vieira seria assim membro da elite Parecí-Kabisí e teria legitimidade para exercer influência sob a mesma. Já Makazoré deixaria de ser perseguido pelos Parecí do norte porque tinha um filho Parecí do Norte, o que lhe protegia. Juntos, Makazoré e José Vieira formulavam planos para construir um novo centro econômico-administrativo.

No primeiro momento deste rico exemplo, podemos compreender as diferenças classificatórias entre os povos, e como isso depende da posição ocupada por quem está falando, classificando. No segundo momento percebemos como o processo de ‘aruaquização’ não era um sinônimo de subjugação – a despeito do vocabulário um tanto ‘marxista’ utilizado pelo autor. Os métodos violentos do cacique Parecí Chiquinho não se mostraram frutíferos, enquanto a estratégia de aliciamento de Manuel e José Vieira Parecí teve muito mais sucesso. O movimento do cacique Parecí-Kabisí Makazoré para adotar José Vieira enquanto filho não só demonstra a agência exercida pelo influente cacique como também a formação de uma aliança entre esses coletivos. Aqui, diferentemente de grande parte dos exemplos de alianças entre povos indígenas da América do Sul, a aliança não foi estabelecida por meio do casamento, mas, sim, pela adoção, que tornou José Vieira um parente consanguíneo.

É durante a construção dessa argumentação que Max Schmidt utiliza a noção de aculturação (*Akkulturation*) e, principalmente, de ‘áreas de aculturação’ (*Akkulturationsgebiete*). Ao longo de toda a obra, a ideia de ‘áreas de aculturação’ aparece diversas vezes para se referir a duas regiões etnográficas específicas, onde as influências aruak foram decisivas: alto Xingu e Rio Negro – as mesmas regiões para as quais seus predecessores também mobilizaram essa ideia, ou uma ideia análoga.

Nas cabeceiras do Xingu fabricam-se exclusivamente canoas de cascas de árvores, ao passo que na região do Rio Negro se empregam canoas verdadeiras. O tipo de construção de casa é absolutamente diferente nas duas regiões. Assim, muitos outros bens culturais ainda poderiam ser comparados, que apresentam entre si uma notável diferença. Mas, no entanto, já externamente se reconhece um grande traço comum que atravessa ambas as regiões de aculturação, o que já aqui devemos mencionar. Por toda a parte onde encontramos tribos

aruaques ou sua influência, deparamos com típicos agricultores, cujos modos de vida, embora em forma muito diversas, se acham intimamente ligados ao cultivo do solo. A essa raiz comum na vida econômica correspondem também as ocorrências sociológicas. (Schmidt, 2017, p. 9. Tradução de Klass Woortmann).

Em si, o uso pelo autor da noção de 'áreas de aculturação' não é uma novidade, porém é patente que o autor associe a perceptível 'homogeneidade cultural' entre os diferentes povos do alto Xingu e do rio Negro à influência aruaak. A noção de 'áreas culturais', destarte, é mobilizada pelo autor diversas vezes ao longo do livro porque essas regiões constituem parte significativa da base empírica que sustenta sua argumentação sobre o processo de 'aruaquização'. Por mais que os dados dessas regiões não tenham sido coletados pelo próprio autor, eles são dados muito substanciais, obtidos por seu mentor Karl von den Steinen na região alto xinguana e por Theodor Koch-Grünberg na região rio negrina. Ainda, perto da conclusão de seu trabalho o autor mobiliza a noção de aculturação como um sinônimo do processo de 'aruaquização':

Da maneira de expansão das culturas aruaques sobressai como importante conclusão que o processo de mutação cultural, quanto a cada um dos produtos culturais, não deve ser atribuído a contatos casuais oriundos de emigrações, entre as culturas nativas e as mais elevadas culturas aruaques, de nível superior; justamente nos casos mais importantes essa mutação ou evolução deve ser considerada o efeito visado propositadamente, do tratamento que os Aruaques invasores, como classes dominantes, dispensaram à população nativa. Devemos, pois, nessa questão, distinguir duas espécies de bens culturais. Um cuja modificação está no interesse e por isso também na intenção da classe dominante invasora, e outra em que tal não é o caso, onde os bens culturais permanecem inalterados ou são influenciados indiretamente pela evolução dos outros e por simples contato com a cultura aruaque. Poderíamos comparar essa distinção com a separação de Vierkandt dos bens culturais e não essenciais. A diferença é apenas que na nossa distinção o critério do que é essencial não é absoluto, exato, mas varia, de acordo com o ponto de vista da classe dominante invasora. Será, contudo, recomendável unir ambas as maneiras de distinguir e dividir nosso grupo, isto é, os bens culturais que não são submetidos às modificações propositadas, novamente em essenciais e não essenciais. Os essenciais são mais difíceis de influenciar pela aculturação aruaque do que os não essenciais, e por isso as forças, em si iguais, causarão um efeito diferente em cada uma das espécies de bens culturais. Também os bens culturais do nosso primeiro grupo, isto é, os que sofrem alteração propositada, poderemos novamente dividir em duas subpartes, segundo estejam em quaisquer relações com os

motivos ou com os meios de expansão das culturas aruaques (Schmidt, 2017, p. 50. Tradução de Klass Woortman).

Se valendo da formulação do sociólogo alemão Alfred Vierkandt (1867-1953), que distinguia bens culturais (essenciais) e bens não-essenciais, Max Schmidt explicita como a profundidade das influências exercidas pelas elites aruaak dependia dos propósitos que as mesmas tinham em relação aos outros grupos, como os bens essenciais não poderiam ser tão facilmente alterados pelo processo de ‘aruaquização’ e, acima de tudo, como cada contexto e cada manifestação da influência aruaak é singular. Deste modo, assim como seus colegas germânicos, Schmidt não usava o termo aculturação para se referir às mudanças provocadas pelo contato entre povos indígenas e europeus. Embora Egon Schaden (1969) – como veremos com mais detalhes adiante – credite ao autor o primeiro uso daquilo que ele (Schaden) entende como aculturação, isto é, penetração da cultura europeia em culturas indígenas, Schaden não está se referindo a essa obra de Schmidt e ignora os usos que o próprio Max Schmidt estava fazendo do termo aculturação.

aculturação etapista no Brasil

Refletir sobre aculturação no Brasil sem remeter aos estudos de Egon Schaden seria impossível. As contribuições do autor sobre este tema – e muitos outros – são inestimáveis. Seu entendimento do conceito de aculturação (etapista), entretanto, era radicalmente diferente do entendimento de aculturação (êmico) mobilizado pelos etnólogos alemães, apesar de estarem relacionados. O conceito êmico e o conceito etapista de aculturação estão relacionados porque ambos se referem ao fenômeno das mudanças culturais, e, por isso, o conceito êmico acabou se transformando no conceito etapista ao longo dos trabalhos de Herbert Baldus. Schaden (1969) reconhece o tema das mudanças culturais como uma herança da etnologia alemã e, por conseguinte, faz uma densa revisão desses estudos na primeira parte de sua tese de cátedra. Porém, é nítido em tal seção a diferença entre o seu entendimento (etapista) e o entendimento dos etnólogos alemães (êmico) sobre aculturação, como o próprio autor pontua diversas vezes ao longo do

texto. Deste modo, ele começa seu livro classificando os primeiros estudos científicos que mencionam o tema da mudança cultural dos povos indígenas, os quais foram desenvolvidos pelos etnólogos alemães americanistas Carl Friedrich von Martius, Karl von den Steinen, Paul Ehrenreich e Max Schmidt.

Para Schaden, von Martius (1867 *apud* Schaden, 1969) foi o primeiro a refletir sobre o tema das mudanças culturais de maneira científica, ou seja, diferente da abordagem dos missionários cristãos. Von Martius pensava que as transformações que as culturas indígenas vinham passando constituíam a fase final de um longo processo de desintegração cultural, estando os autóctones brasileiros fadados à extinção por serem incapazes de se adaptar à cultura europeia. Isso o levou a propor que a mestiçagem seria a única solução para salvar os indígenas. Contudo, segundo Schaden, a Etnologia propriamente começa a se preocupar com o fenômeno da mudança cultural apenas com Paul Ehrenreich e Karl von den Steinen. O autor aponta que, na Etnologia da América do Sul, Ehrenreich foi o primeiro a usar o termo, no trabalho que apresentou em 1904 durante o XIV Congresso Internacional de Americanistas, em Stuttgart (mencionado na seção anterior). Como vimos, Ehrenreich usava o termo aculturação se referindo a um processo êmico, no âmbito das relações intertribais, de intercâmbios entre povos indígenas - sobretudo na região do alto Xingu. Schaden chega a denominar este processo descrito por Ehrenreich como “aculturação recíproca”. Todavia, para Schaden, o conceito de aculturação (etapista) não se referia ao processo êmico descrito por Ehrenreich, mas, sim, aos efeitos da civilização europeia sobre os indígenas. O processo de aculturação (etapista), para o autor, estava necessariamente vinculado ao contato entre indígenas e europeus, como ele mesmo define:

De nenhuma população indígena do Brasil se procurou até hoje conhecer, a não ser de forma bastante superficial, o processo aculturativo como rede, sem dúvida complexa de relações causais, isto é, compreendê-lo em sua unidade, e mesmo unicidade, como reação global de tal ou qual tribo à situação de contato (Schaden, 1969, p.3).

Schaden entende que Max Schmidt (1905 *apud* Schaden, 1969) foi o primeiro a pensar a questão em termos similares aos seus:

Coube a Max Schmidt o mérito dessa contribuição (M.Schmidt, 1905, cap XIII, Penetração da cultura europeia na região das nascentes do Xingu, pgs 318-329). O importante, no caso, não são propriamente os resultados da pesquisa, ainda magros, mas o fato de se reconhecer o assunto como tema de estudo etnológico e, mais ainda, a consciência do interesse prático do problema para um tratamento adequado dos naturais pelos invasores de origem européia. Do ponto de vista teórico, é interessante notar que Schmidt não reduz a questão à simples transferência de certo número de elementos culturais, mas reconhece, pelo menos nas entrelinhas, a eventual reinterpretação destes no contexto indígena, como, ainda, a relação existente entre o tipo de contato e as mudanças ocorridas e, por fim, a necessidade não se perder de vista a conseqüente reação total do sistema (Schaden, 1969, p.8).

Se Schmidt (1905) efetivamente menciona e procura sistematizar em seu livro alguns aspectos da penetração da cultura europeia na economia e mentalidade dos indígenas, ele não usa o termo aculturação para falar sobre isso. O termo aculturação (êmico) foi mobilizado por Schmidt para se referir às 'áreas de aculturação' - onde ocorria o processo de 'aruaquização' - em uma obra posterior (1917). Na obra de 1905, o autor não usa o termo aculturação. Portanto, embora Schmidt tenha sido o primeiro a pensar sobre o fenômeno das mudanças culturais provocadas pelo contato entre indígenas e não-indígenas em um sentido etapista de aculturação, o autor também usou o termo aculturação, em outra obra, para se referir a outro processo, êmico, provocado pelo contato entre diferentes povos indígenas em determinadas regiões. Em outras palavras: Max Schmidt foi, simultaneamente, o primeiro autor, no Brasil, a pensar de maneira sistemática sobre os efeitos do contato entre indígenas e civilização europeia e um dos principais autores a falar do processo êmico de intercâmbio cultural entre diferentes povos indígenas. O ponto que me parece ser confuso é Schaden usar a palavra aculturação para se referir ao fenômeno do contato entre indígenas e europeus enquanto Schmidt usa o termo 'áreas de aculturação' para caracterizar o processo de intercâmbio cultural entre povos indígenas. São dois processos distintos descritos por uma mesma palavra: aculturação. Para Schaden, aculturação é um processo necessariamente relacionado aos efeitos do contato entre indígenas e europeus (conceito etapista), já para Ehrenreich e Schmidt não, é sobre áreas de intensa troca cultural (conceito êmico).

Analisando uma geração posterior, Schaden avalia que Herbert Baldus foi o primeiro a formular processos distintos de aculturação – direta e indireta – para se referir aos diferentes estágios do contato em que povos se encontravam. Baldus (1979) faz uma tentativa de analisar os aspectos das mudanças culturais entre os Kaingang do ‘Toldo das Lontras’ nas proximidades de Palmas-RS, onde realizou uma incursão etnográfica. Nesse ensaio, o autor distingue mais dois tipos de mudança cultural: a mudança parcial e a mudança total. Os Kaingang por ele estudados estariam naquilo que ele define como contato contínuo há um século, e só agora estariam apresentando sinais de mudança total de cultura. Os principais aspectos notados por Baldus para justificar esse argumento se encontram no plano da cultura material: o fato de usarem roupas e instrumentos não-indígenas, de não dormirem mais em esteiras, de só produzirem cestos como artesanatos, entre outros. Já no plano espiritual, o autor cita que um de seus interlocutores afirmou que os Kaingang já não vivem mais de ideias, e só pensam em ganhar dinheiro. Porém, particularmente interessante é o fato de autor também registrar que o culto aos mortos, o Kiki Koi - um dos aspectos mais importantes das práticas culturais kaingang - não fora descaracterizado pelo cristianismo, e se mantinha forte. Ir à igreja, afirmava o etnólogo, não significava deixar de realizar as cerimônias kaingang, seria apenas um agrado à sociedade envolvente.

Luiz Henrique Passador (2002) nos mostra em sua dissertação de mestrado como esse etnólogo teuto-brasileiro representou uma transição entre duas importantes tradições da Antropologia de seu período: a tradição etnológica alemã e o funcionalismo britânico. Petschelies (2019) aponta que Baldus se apropriou do termo *akkulturation* empregado por Max Schmidt e acrescentou os não-indígenas à equação cultural. Passador (2002) também demonstra como as decorrências do conceito norte-americano etapista de aculturação começaram a influenciar o pesquisador teuto-brasileiro já na década de 1940. Portanto, já que Passador aponta que Baldus foi um etnólogo de transições, acredito que o desdobramento do conceito êmico de aculturação no conceito etapista se opera na obra de Baldus. Em um texto de 1945, Baldus afirma que o Brasil é um paraíso para se estudar os diferentes tipos de contato, e distingue dois tipos - direto e indireto - e duas variáveis - contato contínuo e contato intermitente. Nesse mesmo trabalho, o autor faz uma referência direta

ao conceito norte-americano de aculturação. Passador (2012) e Petschelies (2019) apontam que Baldus era um ávido leitor de Max Schmidt e Paul Ehrenreich. Vimos na seção anterior que Baldus é quem caracteriza os estudos de Ehrenreich como sendo sobre aculturação (etapista). O próprio Ehrenreich, contudo, usava o termo 'desintegração cultural' para se referir aos efeitos do contato entre indígenas e europeus, enquanto para ele a noção de aculturação remetia às áreas de intercâmbio cultural entre povos indígenas. Eu gostaria, portanto, de corroborar a hipótese de Petschelies com um adendo. Penso que Herbert Baldus emprestou o termo aculturação de Max Schmidt e não apenas acrescentou os não-indígenas à equação, mas, na verdade, converteu a equação para falar, principalmente sobre os efeitos do contato dos indígenas com os europeus em termos etapistas. Nos textos de Baldus (1945; 1979) é patente sua tentativa de pensar 'estágios do contato' entre indígenas e europeus no contexto brasileiro.

Não obstante a operação empreendida por Baldus, o etnólogo catarinense Egon Schaden considera que foi somente com os chamados 'estudos de aculturação', de caráter monográfico, conduzidos por Charles Wagley, Eduardo Galvão, Fernando Altenfelder Silva e Kalervo Oberg que se deu por encerrada a fase pioneira dos estudos de aculturação (etapista) indígena no Brasil. Embora Schaden reconheça os dois últimos autores como efetivamente situados nos 'estudos sobre aculturação', no sentido etapista, ele os critica por se aterem demasiadamente à formulação norte-americana – abordada no primeiro item deste capítulo. Schaden também expõe que Eduardo Galvão já havia levantado o problema da formulação norte-americana, que insistia na necessidade de contato entre indígenas e não-indígenas de modo direto e contínuo, na 1ª Reunião Brasileira de Antropologia em 1953. Galvão alertava que tal formulação não teria como dar conta de imensidão de fatores envolvidos em cada contexto do Brasil, e propõe um programa de pesquisa que deveria aumentar a envergadura teórica das pesquisas, bem como auxiliar na administração da política indigenista.

Deste modo, Schaden reconhece Eduardo Galvão como um dos poucos etnólogos brasileiros que realmente investigou o tema da aculturação etapista. Eduardo Galvão também classificava uma modalidade de troca entre diferentes povos indígenas, denominada por ele como 'aculturação intertribal'. Essa

categoria, 'aculturação intertribal', mobilizada por Galvão (1959 *apud* Schaden, 1969) para descrever também as regiões do alto Xingu e do Rio Negro, se aproxima da noção êmica do conceito de aculturação utilizada pelos etnólogos alemães americanistas. Apesar disso, Schaden (1969) se preocupava apenas com a modalidade etapista do conceito de aculturação e, sendo assim, acreditava que o trabalho de Galvão pecava por não buscar as causas e consequências do fenômeno da aculturação etapista. Essa tarefa teria sido apenas devidamente exercida por James Watson. Porém, Schaden também o critica por aspectos metodológicos; Watson apresenta dados sobre os Kaiowá que contrastam com os dados do próprio Schaden. O autor considera que os dados de Watson estavam enviesados porque ele realizou sua pesquisa em uma aldeia kaiowá muito isolada. Já sobre o trabalho de Robert Murphy relativo aos Mundurukú "*Mundurucú Religion*" de 1958 e "*Headhunter's Heritage. Social and Economic Change among the Indians*", de 1960, Schaden considera a investigação mais completa e metódica sobre aculturação até então realizada. Murphy (1958, 1960 *apud* Schaden, 1969) propõe a coexistência de uma religiosidade Mundurukú e Cristã, abordagem que Schaden irá adotar com os Guarani.

Ainda, Schaden analisa os primeiros trabalhos de Darcy Ribeiro e sua ideia de integração e de Roberto Cardoso de Oliveira e sua noção de fricção interétnica. Enquanto o último é acusado de não ter preocupações culturalistas e produzir pesquisas de caráter sociológico, ao primeiro é creditado um importante balanço sobre as políticas do SPI e a proposição de tipologias baseadas em dados contundentes para avaliar os graus de integração de um grupo indígena (Ribeiro, 1962 *apud* Schaden, 1969). Contudo, Schaden vê sua ideia de integração com certo ceticismo, porque a entende enquanto uma conciliação de valores autóctones e alienígenas que não descaracterizaria a identidade étnica. Para Schaden não podia haver uma conciliação de valores, o *continuum* do processo do aculturativo era um caminho inexorável⁶².

62 É preciso deixar claro que essas críticas de Egon Schaden aos trabalhos de Darcy Ribeiro (1957; 1962) e Roberto Cardoso de Oliveira (1960; 1964) foram feitas em 1969, e me parecem um tanto preliminares. Mariza Peirano (2000) aponta a noção de 'fricção interétnica' de Cardoso de Oliveira como um 'polimento teórico' do trabalho de Darcy Ribeiro nas décadas de 50 e 60, e sugere que o próprio Egon Schaden estava muito preocupado em se distanciar da Sociologia. Amanda Serafim (2021) explica em sua dissertação de mestrado que foi nessa mesma época que o Museu Nacional, instituição à qual Cardoso de Oliveira estava filiado,

Nesse sentido, poderia se argumentar que “Aculturação Indígena” é uma grande tentativa de criar um modelo sistemático de análise, discernir tendências e fatores nos processos de mudança cultural, conferindo aos estudos do conceito etapista de aculturação maior caráter científico. Todavia, é justamente o rigor científico atento aos dados etnográficos do autor que trai seus propósitos, levando-o a concluir que não há, seja no Xingu, seja entre os Guarani Kaiowá, um ‘esvaziamento de valores nucleares’. E, mais, nessa mesma obra e em outras (1954, 1967, 1974, 1982) o autor chega a afirmar que os Guarani jamais chegariam à última etapa do *continuum* aculturativo etapista. Atentemo-nos um pouco mais às reflexões de Schaden sobre os Guarani e a impossibilidade de eles serem assimilados, isto é, chegarem à fase final do *continuum* aculturativo etapista.

Em um artigo publicado em 1954 nos anais do *IV Congresso de Ciências Antropológicas e Etnológicas*, que foi realizado em Viena em setembro de 1952, Schaden já explicitava a complexidade de se pensar as mudanças na religião guarani. O autor abre o artigo expondo que as missões jesuítas foram apenas mais um capítulo da história guarani, o que não significa que os Guarani foram impermeáveis à doutrina jesuíta. No mesmo sentido, o autor reflete que a aparente adaptação à cultura cabocla por parte dos Guarani do século XX foi, na verdade, uma escolha pragmática e estratégica. Quem olha de fora pensa que eles se converteram e, assim sendo, não os molesta mais, mas no cotidiano continuam com seu modo de vida. Poderia se dizer que a suposta adaptação guarani ao catolicismo e à cultura cabocla se encaixam na curiosa expressão popular “para inglês ver” - neste caso, “para branco ver”. O etnólogo catarinense separa três fases distintas do processo de aculturação religiosa: na primeira fase, os Guarani adotariam elementos da religião estrangeira, mas não os conectariam à sua função religiosa, os conectariam somente às funções mágicas, medicinais, econômicas ou sociais. Essa seria a fase na qual os Guarani batizam seus filhos para receber presentes e

adquiriu uma orientação menos culturalista com o surgimento do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social em 1968. Assim, acredito havia uma diferença nas agendas de pesquisa de Schaden, de um lado, e de Cardoso de Oliveira e Darcy Ribeiro, de outro. De todo modo, as contribuições de Roberto Cardoso de Oliveira e Darcy Ribeiro ao tema da mudança cultural não podem, de modo algum, ser resumidas a esses apontamentos feitos por Schaden. Como aqui reflito especificamente sobre a noção de aculturação, não irei abarcar seus estudos. Ver a introdução da tese de Peter Gow (1991) para o que julgo ser uma crítica importante da obra desses autores.

frequentam a igreja meramente como compromisso social pelas manhãs, enquanto, durante a noite, continuam frequentando a casa de rezas. Na segunda fase, os Guarani adotam elementos estrangeiros e seus respectivos significados, mas os re-significam - através de uma espécie de sincretismo - em questões da religião guarani que seriam análogas, como equivaler *Nhanderu* à Deus, espíritos diferentes aos santos católicos, *Anhã* ao diabo, etc. Já a terceira fase seria aquela na qual a religião guarani teria sido completamente substituída pelo catolicismo, o que ocorreria junto com a dissolução da aldeia. Apesar da teoria, esta última etapa não podia ser verificada em nenhum contexto. Por fim, o autor conclui que a mudança é algo intrínseco à própria religiosidade guarani, como fica claro no exemplo da distinção feita pelos Guarani entre dois tipos de chefia: o pajé e o capitão. Ao contrário do que a política indigenista previa, o primeiro não deixou de existir em favor do segundo, eles passaram, apenas, a ocupar funções diferentes.

Em outro artigo de 1967, publicado na *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*, Schaden defende que os estudos da aculturação devem auxiliar a administração indigenista, e revela que esses mesmos estudos estavam apontando para a reorientação das culturas indígenas ao invés de sua assimilação. Se, por um lado, a aculturação seria um fator inegável, por outro a assimilação seria impossível. Ele também explica que o processo de aculturação não é um processo uniforme, e que o tipo de não-indígenas com o qual os diferentes povos entram em contato também é um fator muito importante. Schaden questiona a possibilidade de uma assimilação efetiva, e deixa claro que 'o índio adulto depois de socializado no mundo tribal' não seria jamais assimilado. Os únicos exemplos de assimilação que ele dispõe são sobre crianças que foram retiradas muito cedo de suas famílias indígenas e criadas por famílias não-indígenas.

Em sua tese de livre docência, Schaden (1974) desenvolveu uma pesquisa junto a alguns coletivos guarani das três parciais. Neste trabalho, Schaden contou com a interlocução de Marçal de Souza (kaiowá), tio de meu amigo Carlos Cabreira, morador da TI São Jerônimo. Nesse estudo, quatro aspectos chamam atenção. Em primeiro lugar, Schaden inflige que os Guarani, embora majoritariamente inseridos na economia local, não atingiriam a etapa final do processo de aculturação econômica, já que não dispunham de

um 'equipamento mental' em correspondência com a economia individualista. Isso significa que, do ponto de vista do autor, eles não eram competitivos e não consideravam a eficiência econômica enquanto um traço de suas personalidades, como ocorre na economia capitalista. Assim como no âmbito religioso, no qual passou a existir dois tipos de explicação para o mesmo fenômeno, no âmbito econômico os Kaiowá tampouco suplantaram a atividade assalariada pela tradicional. Portanto, ao mesmo tempo em que os Guarani trabalhavam nas fazendas da região, eles também mantinham suas roças tradicionais (podemos observar esse cenário até hoje em SJ). O segundo aspecto interessante é a associação direta que Schaden faz sobre os Guarani mais aculturados serem aqueles que defendem a escola, como se a busca pelo conhecimento do mundo dos brancos fosse um fator de desintegração. Seguindo esse raciocínio, a convivência do elemento novo com o antigo seria impossível, e nos caberia indagar porque nesse âmbito da vida guarani a coexistência seria impossível – enquanto nos âmbitos econômico e religioso, como ele mesmo sugere, não. O terceiro aspecto que me parece um tanto estranho, considerando o rigor do autor, é ele usar como outro critério de desintegração cultural guarani a ausência da monogamia entre os Guarani. A família grande guarani - pilar da vida guarani, para Schaden - requereria estabilidade conjugal, e a falta desta seria um fator de desorganização social. O autor não se alonga nesse apontamento.

Para efeito da presente análise, o último aspecto notório do livro é o autor defender que um dos maiores indícios aculturativos guarani é a ativação do mito da Terra Sem Males e do iminente apocalipse. Para o autor, existem três fatores que provocam a ativação desse mito:

Em essência, esses fatores se reduzem a três: primeiro, um profundo anelo religioso, manifestação do misticismo igualmente profundo de toda religião tribal; segundo, a cataclismologia e, concretamente, o pavor da iminente destruição do mundo; e, em terceiro lugar, o estado de *deprivation* acarretado pelos contatos culturais. (Schaden, 1974, p. 176)

Destaca-se que o autor dá uma ênfase maior para o terceiro aspecto, que ele considera ser uma reação dos Guarani aos efeitos do contato e da subsequente catequização. Schaden entende que o recrudescimento do 'misticismo' guarani é uma resposta ao 'estado de penúria' no qual eles se encontram devido às violências do Estado e da sociedade. A ativação desse mito só ocorreria por causa de fatores externos às cosmologias guarani e, portanto, seriam sequelas do contato. É importante ressaltar sobre isso que Hélène Clastres (1978) é bastante crítica em relação à explicação oferecida por Schaden, argumentando que a cultura tupi-guarani não pode ser "compreendida em função de uma situação colonial" (p.56). Ela considera que a busca pela Terra sem Males é um aspecto 'original', 'autêntico' tupi-guarani, e acredita que tais povos estavam em expansão no momento da chegada dos europeus. Além disso, a autora menciona os relatos que indicam que as migrações guarani aconteciam efetivamente desde 1500, e tinham como único objetivo a busca pela Terra Sem Males. Essas migrações, muito provavelmente, já ocorriam antes do contato entre indígenas e europeus.

A tese catedrática de Egon Schaden (1969), por sua vez, discute três exemplos etnográficos: os povos do alto Xingu, os Guarani (Ñandeva, Mbyá e Kaiowá) e os Tenetehára (que incluíam os atuais Tembé e Guajajara). Sobre o primeiro caso, o autor sugere que eles apresentam uma alta receptividade a artigos materiais novos devido à elevada 'aculturação intertribal' da região, e que esses itens novos não substituem os itens tradicionais, apenas configuram alternativas – é possível, por exemplo, tomar remédios e frequentar as pajelanças. No que diz respeito à cultura imaterial, os povos do alto Xingu se mostram muito conservadores, suas instituições foram preservadas devido ao tipo de contato peculiar, não-missionário, que viveram: o parque do Xingu os isolou e protegeu. Sobre quaisquer mudanças no plano imaterial, Schaden aponta que elas seriam fruto de mudanças no quadro demográfico e não consequência do contato entre o mundo nativo e o não-nativo. Assim, a aculturação no caso do alto Xingu seria, sobretudo, 'intertribal' - o que, seguindo a definição do autor, deixaria o alto Xingu de fora do espectro de aculturação etapista.

Já o caso dos Guarani - espalhados por várias regiões, em diferentes parcialidades e com um longo histórico de contato - é bastante diferente. O

autor distingue duas fases da aculturação religiosa guarani: na primeira, os valores guarani são mantidos; na segunda, os valores guarani são suplantados e a alma do guarani entra em conflito, provocando dilemas psíquicos que culminariam em reações anti-aculturativas. Para Schaden, a culpa cristã que antes fora rejeitada pelo pensamento guarani é, agora, incorporada, porém se manifesta através de um sentimento de culpa por não se estar vivendo de acordo com os moldes da religião guarani. Nesse sentido, Schaden aponta que os valores tradicionais guarani passam a ser acentuados, sobretudo para os Mbyá e Kaiowá. Outro fator que contribui para a manutenção desses valores, segundo o autor, é a sociedade nacional não receber bem o indígena, sendo, ao contrário, demasiadamente preconceituosa. Desse modo, por mais que eles se esforçassem para ser bons cristãos, jamais o seriam plenamente. Aqui, Schaden também considera que a mais expressiva das reações anti-aculturativas guarani elencadas é a ativação do mito da Terra Sem Males, que reorienta a espiritualidade guarani para o plano metafísico: ao invés de buscar a Terra Sem Males no horizonte, plano terrestre, eles passam a buscá-la no eixo vertical, o plano metafísico.

Sobre os Tenetehára, Schaden escreve que o processo de aculturação é gradual e livre de grandes conflitos. Eles manteriam seus valores e consciência tradicional devido ao baixo índice de casamentos interétnicos e de jovens mestiços. Entretanto, uma vez inseridos na economia local, inevitavelmente interagem e estabelecem relações com os caboclos. O autor entende isso como um passo decisivo no *continuum* aculturativo.

A terceira parte do livro (1969) é dedicada à reflexão sobre a aculturação nas diferentes esferas da vida dos povos indígenas: econômica, política, cultural material, tecnológica, linguística, artística, mitológica e religiosa. Quatro pontos se destacam nessa parte do livro. O primeiro é Schaden apontar o bilinguismo como um fator aculturativo, uma vez que facilita o casamento com brancos e levaria, inevitavelmente, à destribalização. O segundo é sobre suas observações a respeito do caráter volátil dos mitos indígenas. O autor aponta que a maior parte das mudanças nos mitos são oriundas de experiências intertribais anteriores ao contato, e que seria praticamente impossível localizar uma versão 'original' para se analisar. O terceiro ponto interessante na reflexão de Schaden é sobre a diferença no

processo de aculturação nos mitos e nos ritos. Enquanto a vida cerimonial se desintegraria facilmente com o contato, os mitos manteriam sua função como quadro de referências sobre o mundo. É também apenas através dos mitos que valores novos podem, de maneira muito lenta, ser introduzidos, como foi o caso do dilúvio e da arca de Noé que foram incorporados ao pensamento mítico de alguns povos. Entretanto, como Pedro Martins e Tânia Welter (2013) apontam, Schaden reconhece que os estudos dos mitos indígenas brasileiros não atendem às 'exigências da ciência moderna', e por isso considera sua própria tese de doutorado (1946) obsoleta. O último ponto pertinente elencado por Schaden é sobre os movimentos messiânicos, considerados por ele a principal forma de reação aculturativa. O autor aqui se atém à compreensão desse fenômeno como sendo de ordem anti-aculturativa, e levanta o questionamento sobre o motivo pelo qual alguns grupos o desenvolvem e outros não. Ele enxerga duas possíveis razões para isso: o estado de aviltamento moral e físico de um determinado grupo e fatores inerentes à própria religiosidade tribal. O autor conclui que a segunda é a única que pode fornecer uma explicação, já que no caso brasileiro esses movimentos ocorrem especialmente entre grupos Tupi – como os Guarani e sua busca pela Terra Sem Males.

Na última seção do livro, Schaden faz algumas sugestões para a política indigenista do seu período. Ele acredita que seja preferível promover a interação econômica dos índios sem comprometer sua identidade étnica, através da criação de "fazendas-modelos" nos postos do SPI - porém as autoridades do órgão rechaçam tal possibilidade. Por fim, o autor conclui que entre os casos tão diversos dos povos do alto Xingu e dos Guarani existe uma semelhança: em ambos a ideologia nativa sobrevive à destruição dos substratos institucionais, e não há um esvaziamento de valores nucleares.

Em um artigo produzido mais no final de sua carreira (1982), publicado na Revista de Antropologia, o professor fundador da mesma traz novas reflexões para o tema da mudança religiosa guarani. Em especial, ele reflete sobre o seguinte problema já levantado por Nimuendajú em 1914: o que teria acontecido com os ensinamentos cristãos que os missionários jesuítas transmitiram aos Guarani? O autor analisa uma série de mitos coletados por ele mesmo e por outros respeitáveis guaraniólogos como Nimuendajú, León

Cadogan e Bartomeu Melià, e por mais que tente apontar para elementos sincréticos, também sugere, assim como Nimuendajú, que os mitos são 'autenticamente autóctones'. O melhor exemplo oferecido por ele para essa 'autenticidade mítica' é o caso dos perigos que a alma guarani enfrenta em sua viagem para o Além. Os diversos seres temíveis que ameaçam a integridade da alma guarani poderiam ser facilmente associados ao inferno cristão. Schaden, porém, demonstra que essa seria uma leitura apressada, uma vez que a explicação guarani para a origem desses seres medonhos é também mítica, e não um maniqueísmo ontológico como no caso cristão. Os seres horrendos são fruto da mágoa de um demiurgo que ficou inconsolável com a morte de sua mãe, devorada pelas onças⁶³. Inclusive, o autor também aponta que a noção do bem e do mal enquanto forças mutuamente exclusivas é uma das mais difíceis para os Guarani compreenderem, pois para eles essas forças coexistem. Enfim, Schaden volta a distinguir três etapas do processo de aculturação religiosa, e sugere que a etapa final, não alcançada por nenhum coletivo até então, aconteceria com a dissolução das aldeias; quando, por questões econômicas, não fosse mais possível realizar as cerimônias com todos os membros da família grande guarani - processo eminente, já que os homens estavam começando a trabalhar nas fazendas da região.

A propósito de Curt Nimuendajú, é interessante notar que seu rigor etnográfico também o levou a refletir sobre um ponto fascinante relacionado aos Guarani. Nimendajú possuía em sua bagagem intelectual um romantismo salvacionista influenciado pelas *Elementargedanken* e *Völkergedanken* de Adolf Bastian (Elena Welper, 2002), e fez muitas investidas em tentativas de retardar processos de assimilação, concentrando seus esforços em povos "menos aculturados". Assim, ele chegou até a cunhar um neologismo, *Schlammbugrismo* (sendo *schlamm* = lama) para descrever o estado de decadência moral e física dos índios Kaingang e Xokleng do sul do país (Amoroso, 2001). Ele também trabalhou para alguns importantes museus de Etnologia alemães, buscando fazer o registro da cultura material dos diferentes povos antes que estes sumissem (Schröder 2011, 2013). A despeito disso, seu convívio intensivo com os indígenas o proporcionou um acesso a

63 Em outras versões, como Schaden aponta, as criaturas tenebrosas são fruto do aborrecimento de um demiurgo que não foi reconhecido como filho por seu pai.

profundidades da vida ameríndia que poucos etnólogos de seu tempo tiveram. Isto o fez relatar, mesmo que inconscientemente, certa integridade da religiosidade guarani, como bem observou Pierri (2013) ao revelar que até o próprio Nimuendajú acabou reconhecendo certa ação xamânica:

A fim de que não me censurem por elogiar unilateralmente o paganismo guaraní, quero relatar que a festa do nimongaraí destes índios às vezes também oferece aos pajés a oportunidade de satisfazerem sua ambição, enganando sua gente através de truques. Assim, numa destas festas, Joguyroqu ostentava, à semelhança de um médium espírita, flores que ele teria feito vir do Além. Em outra ocasião semelhante, Oqu mandou vir da mata um pedaço de bambu e colocar na casa de dança. Durante a noite, submeteu-o intensivamente a cantos e ao maracá, mandando então que o abrissem; de um nó a outro estava cheio de puro e cristalino mel jatey, do qual emanava, ademais, um perfume muito especial. O exame superficial, que neste caso nos foi permitido, não detectou qualquer abertura. Todos os participantes estavam convictos de que se tratava do mesmo mel que bebem as almas felizes na “Terra sem Mal” e que o poder do canto de pajelança o havia introduzido no bambu. (Nimuendaju, 1987 [1914]:91 *apud* Pierri, 2013).

É marcante nesta passagem como Nimuendajú assume, por mais que tente ser cético, que não conseguiu ver nenhuma abertura no bambu e que, efetivamente, ele emanava um perfume muito especial. Nesse sentido, apesar de terem trajetórias muito diferentes, tanto Schaden quanto Nimuendajú acabam apontando para elementos de consistência da religiosidade guarani.

Mesmo quando se refere aos estados de ‘decadência’ dos indígenas, Nimuendajú não usa o termo aculturação. Dessa forma, não acho que seja preciso caracterizar o autor como um dos expoentes do conceito etapista de aculturação no Brasil. Seguindo os apontamentos feitos por Egon Schaden, os principais personagens do conceito etapista de aculturação no Brasil, para além dele próprio, são Herbert Baldus, Eduardo Galvão, Charles Wagley, Fernando Altenfelder Silva, Kalervo Oberg, James Watson e Robert Murphy. Como Schaden aponta, as abordagens de Darcy Ribeiro e Roberto Cardoso de

Oliveira se distanciavam do conceito de aculturação pelo qual ele estava advogando. Penso que Egon Schaden foi o protagonista dessa versão brasileira do conceito de aculturação. Porém, Egon Schaden era, acima de tudo, um exímio cientista, e no final de sua carreira admite, em entrevista concedida à Mariza Corrêa em 1984, que:

Se eu tivesse que refazer, recomeçar, eu acho que sairiam coisas inteiramente diferentes [...] o realce de problema seria outro [...] com menos tendências para conclusões gerais do que para interpretações específicas (Egon Schaden, UNICAMP, 1984, 21min).

Sobre sua passagem pela reserva São Jerônimo em 1935, Lévi-Strauss escreveu que aqueles indígenas tinham muito a instruir, apesar de não serem pitorescos. Seu Carlos Cabreira, na TI São Jerônimo, no início do século XXI, me diz que tem muito a ensinar, não obstante suas roupas e seu celular. O que é isso que demanda que ambos, com mais de meio século de diferença, justifiquem a legitimidade dos conhecimentos dos indígenas de São Jerônimo? É o que eu chamei de 'fantasma da aculturação', que distanciou esses indígenas da agenda de pesquisa da Antropologia brasileira durante muito tempo e produziu políticas públicas devastadoras a essas existências kaingang, guarani e xetá. A ambição deste capítulo foi dar um corpo a esse fantasma, para torná-lo menos assustador. Através da indicação feita por Peter Gow (2015), verifiquei que existe uma outra acepção do conceito de aculturação, êmica, mobilizada por etnólogos alemães americanistas na virada do século XIX para o XX, que não é, e nunca foi, um 'fantasma'. Ao contrário, a acepção êmica de aculturação me parece bem mundana e tangível. Denominei esses dois entendimentos diferentes do conceito de aculturação como aculturação etapista e aculturação êmica. A noção que ficou mais conhecida no Brasil optei por chamar de 'etapista', pois ela se baseia na formulação do conceito norte-americano de aculturação, elaborada em 1936, que pensava em termos de um *continuum* aculturativo, no qual grupos indígenas se encontravam em 'diferentes etapas do contato' com os europeus. Já a versão êmica do conceito de aculturação foi usada como registro de um fenômeno entre diferentes povos indígenas, amparada, portanto, em preceitos e práticas internas aos povos indígenas, isto é, independentemente do 'contato' e suas intensidades.

Sobre a formulação da acepção etapista do conceito de aculturação elaborada nos EUA destaquei três aspectos: (1) não ser um destino inexorável; (2) ser formulado de maneira genérica e no âmbito de uma escola de pensamento voltado aos problemas urbanos; e (3) o paradoxo do próprio conceito de cultura, que simultaneamente advoga pelo respeito às pluralidades de culturas e postula que existe uma unidade que une as pessoas de um local, a cultura, o que abre margem para manifestações intolerantes. Apontei, também, as principais repercussões desse entendimento etapista do conceito

de aculturação em solo brasileiro. Ao que tudo indica, foi aqui que ele assumiu seu caráter fatalista, como uma escala que tem em uma de suas pontas o estado 'selvagem' e em outra o estado 'assimilado', isto é, completamente inserido na 'civilização euroamericana'. Sugeriu, com base nas conclusões de Passador (2002) e Petschelies (2019), que foi através Herbert Baldus que houve a passagem da versão êmica de aculturação para a versão etapista. Embora o autor, no início de seus trabalhos, tenha se apropriado do conceito de aculturação utilizado por Max Schmidt, posteriormente ele adota o conceito norte-americano e analisa nessa chave alguns processos de mudança cultural, como o dos Kaingang. Ele delineia duas categorias para os tipos de contato que um povo teria com a sociedade nacional, e, para justificar que os Kaingang estariam entrando na fase da mudança total de cultura, o autor elenca elementos de transformação na cultura material kaingang. Sobre a cultura imaterial, ele mesmo pontua que o culto aos mortos e a espiritualidade kaingang se mantém. Fiz então algumas pontuações sobre os chamados 'estudos de aculturação' para destacar que foi a partir deles e, sobretudo, com Egon Schaden, que o conceito etapista assumiu uma forma fatalista.

O caráter inexorável do conceito etapista de aculturação não estava implicado na formulação norte-americana: trata-se de uma transformação do conceito que se deu nos trabalhos da Antropologia no Brasil. Entretanto, essa proposição não parece ter se confirmado bem e produziu uma série de inconsistências teóricas, como demonstrei nos textos de Egon Schaden. Todos os trabalhos analisados do autor carregam um paradoxo: ele sempre sugere etapas do processo de aculturação religiosa guarani, ao mesmo tempo em que afirma que a mudança é um elemento intrínseco à religião guarani e que, para os Guarani, o cristianismo e sua religião guarani não são mutuamente excludentes. O próprio autor (1967), provavelmente consciente desse paradoxo, aponta que se de um lado o processo de aculturação guarani é inegável, de outro a assimilação também seria impossível. Sua precisão etnográfica nunca o deixou atestar a completa assimilação de nenhum povo. Ao contrário, nos diversos textos que aqui foram analisados Schaden fornece uma série de exemplos que desafiam sua noção de um processo etapista. Ele mesmo aponta que tal processo não pode ser entendido como uniforme, pois

varia muito de acordo com o contexto e com o tipo de 'contato' que cada povo teve.

Não obstante, seu 'pessimismo sentimental' (Cf: Sahlins, 1997) era manifesto: Schaden julgava que todos os povos do Brasil já estavam em alguma fase da crise aculturativa. Nesse sentido, o autor sugere que a política indigenista deveria organizar essa crise e promover um tipo de 'aculturação controlada' que possibilitasse a inserção econômica dos indígenas sem que, para isso, eles precisassem sacrificar sua identidade étnica. Sua ideia de implementação de fazendas-modelo nos postos do SPI seria um caminho para isso. Entretanto, essa ideia era rechaçada pelas autoridades do órgão indigenista. Seja como for, tanto as sugestões de Schaden quanto efetivamente a política indigenista até 1988 tinham o paradigma da tutela enquanto alicerce (Souza Lima, 1992).

O que nos interessa aqui é que, apesar do rigor etnográfico de certos autores que já apontava para as inconsistências teóricas da versão etapista de aculturação, parte significativa da Antropologia brasileira e, mais ainda, das autoridades que promoviam a política indigenista acreditava que os indígenas rumavam em um caminho inexorável. Um bom exemplo disso é o *Projeto Harvard Brasil Central*, coordenado por David Maybury-Lewis e empreendido na década 60, que por considerar os Jê meridionais assimilados concentrou seus esforços nos Jê setentrionais, como Paola Gibram (2012) bem apontou. Teriam sido os Jê meridionais assimilados, e não teriam eles suas próprias formulações sobre o encontro com os não-indígenas, tal como previa o Projeto Harvard Brasil Central? Teriam sido as *tekohas* dos Guarani das três parcialidades desintegradas com a adoção de alguns valores cristãos, o alto índice de casamentos com brancos e a inserção dos homens no trabalho rural nas fazendas, tal como imaginava Egon Schaden? Os indígenas de São Jerônimo Kaingang, Guarani e Xetá se encaixariam nessas previsões? Não, e já temos acúmulo suficiente na Etnologia brasileira para combater tais teses. Entretanto, não acho que seja coincidência que regiões como o Brasil meridional, que tiveram um 'contato' mais antigo e intenso com os não-indígenas se tornaram regiões um pouco mais 'periféricas' da produção etnológica brasileira.

Para meu amigo Carlos Cabreira, falar sobre a *doença incurável* que atinge os Guarani não era incongruente com apontar a manutenção do *teko* na atualidade. A suposta contradição só existia no meu pensamento e ele, com muita perspicácia, fez com que eu percebesse isso. O ‘fantasma da aculturação’ não estava presente no meu pensamento à toa, afinal temos mais de meio século de desinteresse da Antropologia pelos indígenas do Tibagi. A reorientação da agenda de pesquisa da disciplina que ocorreu no final do século XX tornou a região novamente atraente, ainda que um tanto ‘marginal’. Desde então, foi elaborado um amplo e sólido repertório etnográfico para confirmar a legitimidade do interesse que a disciplina deveria ter naqueles povos. As mudanças culturais nesse período todo de lacunas de pesquisa foram enormes, mas apontá-las parecia algo descabido. Aculturação se tornou uma palavra proibida, imprópria e até imoral nas pesquisas contemporâneas. O que vimos neste capítulo, entretanto, é que a aculturação não é o problema, mas sim uma acepção etapista do conceito de aculturação, oriunda da antropologia cultural norte-americana.

As acepções distintas do conceito de aculturação são ambas derivadas do pensamento alemão do século XIX, em especial o de Adolf Bastian. Vimos como a acepção êmica abriu caminho para a acepção etapista de aculturação nos trabalhos de Herbert Baldus. O que as torna tão diferentes, então? A preocupação de cada uma. Enquanto o conceito êmico de aculturação não comportava, em si mesmo, grandes preocupações teóricas, o conceito etapista de aculturação era uma teoria. Uma teoria que foi formulada em diálogo próximo com a Sociologia, em um contexto urbano nos Estados Unidos, que possuía um caráter genérico que deveria servir para se pensar quaisquer contextos. Era uma teoria idealizada e com pretensões universalistas, que tinha tudo, menos um corpo localizado.

A noção êmica de aculturação se aproxima dos interesses contemporâneos da Etnologia brasileira, preocupada em não imprimir suas categorias sobre os outros (Cf: Viveiros de Castro 2002; 2015). Por meio da análise dos usos que os etnólogos alemães Paul Kirchhof, Paul Ehrenreich e Max Schmidt fizeram do termo aculturação, torna-se claro que aculturação não é, necessariamente, sobre os ‘efeitos do contato’ entre indígenas e europeus. A *Völkerkunde*, ou Etnologia alemã, estava mais incumbida pela sistematização

de dados linguísticos e de cultura material. Ela era embasada no pensamento de Adolf Bastian, que, de acordo com Kuper (1999), entendia que as culturas operavam através de empréstimos de elementos umas das outras. Para conferir a devida magnitude aos dados linguísticos, os autores procuravam descrever, da maneira mais fiel possível, termos e práticas ameríndias. Assim, eles não usavam o termo aculturação para falar sobre os danos provocados pelo contato com a civilização europeia. Para se referir a isso eles usavam termos como 'desintegração' e 'decadência' cultural. O termo aculturação foi mobilizado por eles, principalmente, para se referir a regiões etnográficas específicas, que eram 'centros de aculturação intertribal', ou seja, locais onde havia uma enorme equalização entre diferentes povos indígenas. Apesar dessa equalização cultural, todos os autores afirmam categoricamente que esses povos eram diferentes entre si.

Para além disso, as detalhadas descrições etnográficas oferecidas por esses autores nos permitem reconhecer que havia uma complexa rede de relações de parentesco entre diferentes povos indígenas. Karl von den Steinen (1894) menciona o alto índice de casamentos entre sujeitos Aruak e Karib, cujos descendentes, no decorrer das gerações, formavam novas línguas. Paul Ehrenreich (1904), por sua vez, analisando os mitos da América do Sul escreveu sobre tribos 'alófilas', as quais, estando em contato próximo, trocavam não somente itens da cultura material, mas também imaterial. Ele percebeu que os mitos da América do Sul estavam relacionados entre si e, assim, postulou que existiam três 'círculos de mitos': Aruak, Tupi e Karib. Já Max Schmidt talvez seja o verdadeiro precursor de uma teoria etnográfica da aculturação. Ele criou uma teoria singular para explicar a vasta expansão Aruak pelo continente, que ele chamou de 'aruakuização'. Esse processo se dava através da infiltração de uma 'elite' Aruak em outros grupos, que estabelecia com eles complexas relações de parentesco. Penso que esses exemplos podem ser muito frutíferos para os etnólogos da atualidade, pois, guardadas as devidas proporções, um século depois identifico convergências significativas entre as descrições dos alemães e a realidade de SJ, a despeito do investimento estatal na assimilação dos indígenas brasileiros. A noção êmica de aculturação pode ter se perdido com o tempo na disciplina antropológica,

mas aquele fenômeno descrito pelos alemães não se perdeu na prática dos indígenas.

Este trabalho procura se alinhar à tendência recente de investir muito nas categorias nativas dos indígenas do Brasil Meridional. Assim, o próximo capítulo versa sobre as teorias indígenas de SJ sobre as transformações e o contato com não-indígenas. Como vimos no capítulo anterior, as alianças kaingang-guarani, kaingang-xetá e xetá-guarani produziram um complexo sistema político dentro da TI São Jerônimo. Também para a atuação dos coletivos indígenas frente às instâncias não-indígenas tais concepções e práticas vigoram. Vimos, ainda, que tais alianças se conformam e se destituem através dos casamentos entre pessoas dos respectivos povos. Os Guarani só entraram na política oficial da TI quando viraram *iamburé* dos Kaingang. Os Xetá, por sua vez, também fizeram aliança com os “*donos da terra*”, se transformando em noras e genros dos Kaingang. Também existe a aliança guarani-xetá através do casamento do atual cacique xetá, Dival da Silva, e de Fátima da Silva, da família Vargas, maior família guarani de SJ. Esse alto índice de intercassamentos produziu uma geração de pessoas *misturadas*, que agora já estão produzindo a segunda e terceira geração de *misturados*. As pessoas *misturadas* acabam tendo que optar pelo *lado* político, por uma língua para aprender na escola, por uma etnia para se reivindicar como parte frente às demandas do Estado. Já o *mestiço*, como veremos, aparece em SJ como uma categoria genérica – introduzida pelo SPI e pela FUNAI. Estamos propondo que o conceito de mestiço é mobilizado pelos indígenas de forma acusatória. Pretendo aqui tentar entender como se forma, tanto genealogicamente quanto socialmente, uma pessoa *misturada*, sendo a categoria de *mestiço* seu par oposto. Para ilustrar a afirmação, início o próximo capítulo com uma provocação epistemológica, e depois sigo para a caracterização do primeiro aspecto da pessoa *misturada* – genealógico - através de um recorte geracional. Então, irei analisar casos de pessoas *misturadas* como forma de entender as dimensões do conceito nativo do *puxar*, do cuidado e da produção de consanguinidade envolvidas na composição desses sujeitos, aptos a não se tornarem *mestiços*.

capítulo 4

puxando a mistura

The native people of the Bajo Urubamba frequently assert that they are 'mixed people' (*gente mezclada*) or 'of mixed blood' (*de sangre mezclada*). The idiom of 'mixing' refers to the collapse of pure 'kinds of people' existing at the beginning of history through intermarriage, and that of 'mixed blood' asserts that kinship is a historical product. The intermarriage is productive of new settlements and hence of new generations, which differ categorically from those of previous generations. The personal identities of contemporary people on the Bajo Urubamba are 'mixed' in the sense that each person is of several 'kinds of people' simultaneously. This opposes them to prior 'pure' generations, and thus marks kinship as a historical process (GOW, Peter, 1991, p.252)⁶⁴.

As afirmações dos interlocutores de Peter Gow e sua suntuosa etnografia certamente me apresentaram algumas chaves centrais para compreender o universo da mistura em São Jerônimo. Os Piro do baixo Urubamba são um povo formado por pessoas de diferentes 'tipos de gente' e a temporalidade Piro é marcada por quatro *tiempos*: *tiempo de los ancianos*, *tiempo de caucho* (borracha), *tiempo de las haciendas* e *estes tiempos*. O primeiro período é aquele anterior ao contato, o *tiempo* dos ancestrais dos Piro. Esse tempo é considerado, atualmente, como um período quase a-social. O segundo *tiempo* é o período em que os Piro foram escravizados pelos patrões da borracha. Remete a um período de muito sofrimento. O terceiro *tiempo*, por sua vez, compreende a época em que os Piro se libertaram da escravidão da borracha e começaram a trabalhar para os patrões das fazendas. O *tiempo de caucho* e o *tiempo de las haciendas* foram os períodos nos quais a mistura de 'tipos de gente' ocorreu e que deu origem aos Piro atuais. Já *estes tiempos*, atuais, são constituídos por pessoas misturadas. Assim, Gow demonstra que a história Piro é o processo de produção do parentesco, isto é, das pessoas misturadas. Os universos do baixo Urubamba e da Comunidad Nativa são povoados por diferentes 'tipos de gente', e o casamento é, por excelência, a

64 "Os povos nativos do Bajo Urubamba frequentemente afirmam que são "pessoas misturadas" (*gente mezclada*) ou "de sangue misturado" (*de sangre mezclada*). O idioma da "mistura" refere-se ao colapso de "tipos de pessoas" puros, existentes no início da história, através dos intercasamentos, e "de sangue misturado" é uma afirmação de que o parentesco é um produto histórico. O intercasamento produz novos assentamentos e, conseqüentemente, novas gerações, que se diferem categoricamente das gerações anteriores. As identidades pessoais das pessoas contemporâneas no Bajo Urubamba são "misturadas" no sentido de que cada pessoa é de vários "tipos de pessoas" simultaneamente. Isso as opõe às gerações anteriores "puras" e, portanto, marca o parentesco como um processo histórico." (Tradução minha)

forma pela qual esses ‘tipos de gente’ se relacionam. É através dos intercassamentos que as famílias de diferentes ‘tipos de gente’ se relacionam e atuam na criação e no cuidado das novas gerações. O idioma do parentesco se articula, principalmente, pelas relações de cuidado, que envolvem a coresidência, a comensalidade, os afetos e a memória da atenção recebida. Ainda, o autor argumenta que a exogamia piro faz parte de uma vontade piro de expandir a consanguinidade, como forma de controle dos perigos da alteridade.

Do mesmo modo, os indígenas de SJ não só afirmam que são todos misturados como também entendem o parentesco como processo de produção da mistura. Pretendo sugerir, através deste capítulo, que a mistura em SJ é uma teoria indígena da aculturação (Cf: Gow, 2015) que produz a continuidade da humanidade indígena diante dos novos arranjos políticos e sociais. Tendo em vista o postulado de Gow sobre o parentesco piro, intrinsecamente misturado enquanto um produto histórico, e a ‘teoria da afinidade amazônica’, formulada por Eduardo Viveiros de Castro (2013c), entendo que a mistura é o processo de produção do parentesco dos Kaingang, Guarani e Xetá contemporâneos de SJ, que opera através da lógica do *puxar*.

A teoria da afinidade amazônica propõe que nas sociocosmologias ameríndias a consanguinidade é da ordem daquilo que é construído socialmente, enquanto a afinidade é aquilo que é dado, existe de antemão. Como José Kelly (2005) explica, essa torção é herdeira do pensamento semiótico de Roy Wagner, que propõe que em todas as sociedades existe algo que é da esfera da convenção e algo que é da esfera da invenção. Ou seja, para os povos de todos os lugares existe algo que é inato, que é compartilhado por todos, que ordena e atribui significado ao ‘mundo vivido’ por eles, e existe algo passível de ser transformado pela agência humana. Segundo Viveiros de Castro (2013c), nas sociedades ameríndias a ordem da invenção é a consanguinidade, diferentemente da sociedade euro-americana que entende a consanguinidade como da ordem daquilo que é inato. Para a sociedade ocidental, aqueles considerados iguais são definidos pela hereditariedade biológica, que assume um estatuto de natureza pertencente à ordem da convenção. Aqueles considerados diferentes estão sujeitos à ação humana, que pode intervir e agir conforme as particularidades dos grupos e sujeitos. Nas

sociedades ameríndias, a lógica oposta é a que vale. A diferença é a convenção: a alteridade é da ordem do inato, daquilo que existe de antemão. Já a semelhança, a consanguinidade, é produzida pela criatividade humana. É nesse sentido que há todo um esforço da etnologia americanista em buscar entender como os diferentes povos constroem a consanguinidade. Em SJ, penso que a mistura é o modo de construção da consanguinidade, que tem como vértice a noção de *puxar*.

Puxar, em SJ, significa eliciar mais determinado composto da pessoa indígena. Com base nos trabalhos de Marilyn Strathern (2006, 2017a; 2017b; 2017c), entendo que o parente, consanguíneo, que é produzido, é uma pessoa compósita. Para a autora (2006), a contraposição entre singular e plural é uma operação que não faz sentido para o contexto dos Hagen na Papua Nova-Guiné; elas são, antes, formas que coexistem e se alternam. As pessoas são todas plurais, são um feixe de relações. Essas múltiplas relações internas aos sujeitos são singularizadas nas relações entre sujeitos, ou seja, as relações são sempre diádicas, entre dois termos, e, por isso, é preciso que as múltiplas relações internas ao sujeito sejam eliciadas no momento em que ele se encontra em uma relação com outrem. A autora discerne pessoa de agente. A pessoa é o estado compósito, plural, onde múltiplas relações coexistem. O agente é o estado eliciado, singularizado, onde as múltiplas relações foram eclipsadas ou ocultadas. Os agentes não são, tampouco, estáveis. Eles são situacionais, isto é, para cada nova relação entre dois sujeitos dois agentes diferentes se formam. Na Melanésia, o denominador comum a partir do qual as diferenças se manifestam é o gênero, e eu quero propor que, em SJ, é o povo indígena. A pessoa misturada é um feixe de relações kaingang-kaingang, kaingang-guarani, guarani-guarani, guarani-xetá, xetá-xetá, xetá-kaingang e indígenas-não-indígenas. Esse sujeito, ao entrar em relação com outros, se torna um agente que eclipsa todas as outras relações naquele momento. O *puxar* é o modo como se revelam quais relações serão tornadas visíveis e quais serão obliteradas. As famílias, o cuidado, a escola e os amigos exercem influência sobre o *puxar* e disputam esse campo.

Contudo, também existem importantes diferenças entre o contexto do baixo Urubamba e o contexto do baixo Tibagi. A principal diferença que precisa ser destacada, para meus propósitos, é sobre a noção de 'mestiço'. Ao que

entendo da etnografia de Gow, os Piros não fazem uma distinção entre ‘mestiços’ e ‘misturados’, um engloba o outro. Ser ‘de sangue misturado’ é ser ‘mestiço’, e ser ‘mestiço’ é ser ‘de sangue misturado’. Em SJ, entendo que o contrário é verdadeiro. Ser misturado é não ser mestiço. Mestiço e misturado são esferas antagônicas. O mestiço é aquele que está assumindo o comportamento de um branco, que está sendo sovina: é aquele que *puxou* mais seu composto branco. Sua condição humana é questionável. Já o misturado é uma posição de plenitude da humanidade indígena. As hesitações que os familiares kaingang, guarani e xetá fazem uns dos outros, procurando exercer influência sobre o *puxar* de uma criança, que ora *puxa* mais o kaingang, ora *puxa* mais o guarani, indica justamente que estamos no âmbito do parentesco indígena, onde há flexibilidade e intercâmbio das posições ocupadas contextualmente.

quem é mestiço?

As noções de mestiço e mistura vêm chamando atenção de todos os pesquisadores e pesquisadoras que atuaram na região, especialmente na TI SJ. A categoria mestiço me intriga desde a primeira vez em que visitei SJ, em 2015. Às vezes, quando eu perguntava para um interlocutor a qual etnia ele pertencia, ele me respondia mestiço-kaingang ou mestiço-guarani. Em outros contextos, que não envolviam responder a uma interrogação de uma pesquisadora, esses mesmos sujeitos referiam-se a si mesmos apenas como kaingang ou guarani. Eu mesma nunca ouvi uma pessoa chamando outra que não fosse sua consanguínea de *mestiça*, o que me sugere que esse termo adquire um caráter muito pejorativo, uma acusação quando mobilizado por um afim. As pessoas costumam se referir umas às outras como misturadas quando querem dizer que são oriundas de casamentos entre grupos étnicos diferentes.

Outras pesquisadoras que trabalharam na região também identificaram uma conotação pejorativa, um caráter acusatório na noção de mestiço mobilizada pelos indígenas. Em um relato coletado por Kimmiye Tommasino (2002a) sobre a divisão da pescaria entre os Kaingang do Tibagi, a categoria mestiço também aparece como uma acusação relacionada aos

comportamentos brancos, como vemos em um depoimento coletado por Kimmiye Tommasino:

Eles não tinham negligência nenhuma um com o outro, e até hoje, no caso dos índios puros mesmo, fazem questão de dividir certo, em tudo: quando um índio vai dividir uma roça com outro, a mesma parte que ele tem, o outro vai ter também. O índio não logra nada, ele faz questão de favorecer o outro. No caso, é três grandes para você, três grandes pra mim; um grande e um médio para você, um grande e um médio para mim, ou ainda dez para você, dez para mim. (...) Agora, isso se você for dividir com índio puro. (...) Isso é o que eu digo: o índio puro divide, agora, já o mestiço estragou o índio. (...) Já não divide. Agora é uma negligência que só vendo (Tommasino, Kimmiye, 2002a, p.23).

Também Santos (2017) e Spenassato (2016) apontam para o caráter acusatório da categoria mestiço. Santos (2017) entende que a categoria mestiço é mobilizada para designar pessoas que são fruto da união entre indígenas e não-indígenas. Por ser uma política de Estado incentivá-las, como vimos, essas uniões foram muito comuns no começo do século XX, sobretudo entre mulheres indígenas e homens não-indígenas. Elas eram mais expressivas entre as mulheres guarani, e Dona Idalina é um desses casos. Já a categoria *mistura* é entendida pela autora como sendo mobilizada para referir-se a pessoas fruto de uniões entre diferentes povos indígenas, kaingang-guarani, guarani-xetá, kaingang-xetá. Sobre a categoria índio *puro*, a autora compreende ser mobilizada para definir pessoas que são fruto da união entre pessoas de uma mesma etnia indígena. Ainda, Santos (2017) também aponta que essas noções não são rígidas, e percebe que a noção de mestiço é acionada para deslegitimar a condição de indígena de alguém:

Todavia, há muitas gradações entre a “pureza” e a “mistura”, as quais constituem categorias abertas e flexíveis, acionadas situacionalmente. Em outros momentos, o elemento “puro” é atribuído ao falante do idioma, ou aquele que come *a comida do índio, que vive a tradição, a cultura, o conhecedor da história dos antigos*[...] “pureza” e a “mistura” [...] configuram categoria abertas, flexíveis, contextuais, que transitam por largo espectro. Ora elas podem ser acionadas para legitimar a condição indígena, ora pode ser acionada para legitimar a condição civilizada se aproximando do *branco*, pela categoria *mestiço* (Santos, 2017, p.158-160).

A autora apresenta uma série de fragmentos de preciosas entrevistas que realizou durante sua pesquisa de campo em SJ que atestam a maleabilidade dessas categorias:

“Lá (TI Barão de Antonina) tem mais Kaingang, porque a família deles é de índio puro, aí aumentou lá, e aqui tem uns branco.

Géssia: O que é o puro?

Zé Guarani: O puro é o que fala o idioma, fala a linguagem, fala completo. Se alguém fala que eu sou mestiço eu não aprovo nada não, porque eu tenho o idioma, sou puro, eu falo completo” (Zé Guarani, março, 2015).

“Eu acredito que o puro seria a junção de dois. Para ser o Kaingang puro, minha mãe é Kaingang pura porque meus avós eram Kaingangs puros e falantes na língua. Já no meu caso, eu carrego os dois sangues, muito do Kaingang e bem pouco Guarani, porque meu pai é filho de Guarani com não indígena. Se meu avô da parte do meu pai fosse puro, eu pegava mais. Eu me considero assim mais Kaingang, predominando o Kaingang, porque eu conheço a língua, poucas palavras eu falo, mas compreendo tudo. Eu chego na casa da minha mãe ela só fala comigo no Kaingang, e respondo assim como estou falando com você “

(Joana Marques, março de 2015).

“Não tem problema se casou com branco, mas quando casa com outra etnia muda um pouco. Então, mesmo que casou com o branco não tem problema, toda vida será Guarani, o sangue Guarani é mais forte. A filha desse Guarani vai casar com um não índio; o filho vai sair mais puro ainda, mais indígena...

Tem que ser realista, e pensar: Se o pai é Guarani puro falante, fala na língua. E aprendeu a falar na língua, fala na língua, mas a mãe não é. Não tem o que questionar, é o que estou falando. A mãe não é, (mas) se você aprendeu a falar, não tem o que questionar, se você aprendeu o Guarani, mesmo sendo mestiço, se você tem conhecimento da realidade indígena, quem é que vai tirar da sua cabeça? É nunca, aquilo fica lá, é isso que a gente tem que entender.

mãe pode não ser, mas ele aprendeu a falar a língua em outro lugar, em outra aldeia, com o pai dele, em outras aldeias, e aprendeu a escrever. Pode ser mestiço, mas se aprende a falar o Guarani, você tem conhecimento da realidade indígena. Ai então não tem o que questionar. É isso que a gente tem que entender.

Eu não falo, “Ah sou puro”. Eu não falo isso!

Não sei quem me perguntou uma vez: “Você é índio puro??” “Puro??”. Puro é arroz. Não tem puro, puro é arroz, depois a gente come com feijão, isso aqui é puro”

(Carlos Cabreira, março de 2015)

Gerson: Tem índio puro que não sabe fazer nada dessas coisas (balaio, peneira).

Géssia: O que é ser índio puro?

Gerson: É uma única nação. Por exemplo, tem o Miró, é uma única nação, é puro. Nós tudo é misturado. Mestiço já não é tão índio, fica tudo mestiçado. São Jerônimo tem muito mestiço.

(Gerson Krekón, junho de 2015)

“Eu me considero índia, nasci e me criei aqui (TI SJ) o ruim é que aqui dentro eles falam que eu sou branca, e lá fora os branco falam que eu sou índia, sou como dizem discriminada. E quando acontece as coisas lá fora (cidade), quando foi 1 índio, os branco já falam, o problema é os índios, as indiada lá”

(Maria, maio de 2015).

“Eu não sei de qual etnia eu sou, porque assim meu vô é Guarani, sou filha de mãe mestiça com pai índio puro Kaingang, que é mais índio que qualquer índio. E no posto (saúde) quando se vai consultar fica marcado a etnia que o pai é”

(Julia, abril de 2015).

(Santos, 2017, p. 159-160)

Na primeira entrevista, vemos que seu Zé Guarani, famoso ancião de SJ, rejeita a acusação de ser mestiço afirmando ser *puro* por saber falar a língua. A fala de Joana Marques também associa a noção de pureza ao domínio do idioma. Carlos Cabreira (que é um dos meus principais interlocutores) também faz uma estrita associação entre falar o idioma e a noção de pureza. Ele também aponta que não importa com quem a pessoa casa, pois se ela “aprende o guarani, tem conhecimento da realidade indígena” e vai ser uma pessoa indígena legítima, assim como seus filhos e netos. Seu Carlos até mesmo rejeita a categoria de índio *puro* dizendo que *puro* só é o arroz, que depois vai misturar com o feijão; como se fosse impossível um humano, completo, ser *puro*. Já o relato de Gerson associa o índio *puro* àquilo que Santos (2017) define como pureza: aquele indígena que pertence a apenas uma etnia. Esse interlocutor de Santos também opõe o sujeito *puro* ao sujeito mestiço, que não é tão índio. Maria, por sua vez, diz que se considera indígena, mas que lamenta estar em uma posição que é discriminada por

ambos os lados: pelos indígenas, que a acusam de ser branca, e pelos brancos, que a acusam de ser indígena. Julia confessa não conseguir se definir direito, porque tem uma mãe *mestiça* e um pai índio *puro*, “mais índio que qualquer índio”, e aponta que o posto de saúde indígena define a criança pela etnia do pai. Esse último dado é muito precioso, mas vamos deixá-lo em suspenso, por ora. Mais adiante em sua dissertação, quando descreve e analisa o já mencionado conflito de 2015, Santos expõe uma série de circunstâncias em que as pessoas evocam a noção de mestiço como modo de deslegitimar a ação de outrem, e isso sempre associado à proximidade do mestiço com o branco: a pessoa é acusada de não ser indígena, de não ser uma liderança porque é *branca*.

Já Spenassato (2016) nos mostra como essas categorias aparecem de modo mais ou menos exaltado entre interlocutores das diferentes etnias. Os Kaingang de SJ costumam legitimar sua posição hierárquica dentro da TI afirmando serem mais *puros* porque dominam e utilizam o seu idioma, e eles repetidas vezes acusam os Guarani de serem responsáveis pela presença não-indígena dentro da aldeia devido aos casamentos com não-indígenas. Também a autora aponta que os Kaingang de SJ costumam preferir casar-se com Kaingang das outras TIs da região, principalmente da TI Barão de Antonina e da TI Apucarantina, do que com não-indígenas dos entornos da TI SJ. Assim, existem fortes laços de parentesco entre os Kaingang de SJ e os dessas outras TIs. Os Guarani de SJ também mantêm estreitas relações com seus parentes guarani das TIs da bacia do rio das Cinzas, e, como a autora e Kimmiye Tommasino (comunicação pessoal) apontaram, SJ configura um ponto de encontro entre os Kaingang da bacia do rio Tibagi e os Guarani da bacia do rio das Cinzas. Porém, os Guarani não costumam ter tantas restrições ao casamento com não-indígenas quanto os Kaingang.

Ao analisar a noção de mestiçagem em uma família guarani, Spenassato explica que duas pessoas que são referidas como mestiço-guarani o são porque são filhos de uniões entre indígenas e não-indígenas. A autora apresenta, portanto, a mesma definição que Santos (2017) para a noção de mestiço. Assim como Géssia Santos, Josiéle Spenassato aponta que a autoidentificação das pessoas enquanto *mestiças* varia de acordo com o contexto. Eu observei o mesmo: as mesmas pessoas que haviam se

identificado como mestiça-guarani em uma ocasião se diziam apenas guarani em outras. A autora também sugere que os filhos de pessoas *mestiças* não são necessariamente mestiços e que, portanto, a mestiçagem ou não de uma pessoa não está relacionada a uma herança genética. Ela defende que a consanguinidade e a respectiva transmissão de ancestralidade está associada ao *puxar* mais um lado ou outro. Já os Xetá de SJ não parecem ter nenhuma restrição ao casamento com outras etnias ou com não-indígenas - exceto pela anciã ã, como nos mostra Pacheco (2018).

Quando iniciei esta pesquisa de campo para o mestrado, levei meu projeto para discutir com um amigo guarani e liderança em SJ. Ele folheou meu projeto com calma e avistou o nome da liderança kaingang que foi expulsa da TI no conflito que foi mencionado no capítulo dois. Nesse momento, ele parou de folhear meu projeto, olhou para mim e começou a criticar a liderança que foi expulsa. Ele me contou que essa outra liderança dizia ser um lutador, mas não o era, ou seja, ele não estava preocupado com os interesses de todos os indígenas, apenas de sua família. Meu interlocutor argumentou que a mencionada liderança não fazia as coisas para o benefício de toda a comunidade, só para sua família, que ela queria arrendar terra, chegou a comandar uma serraria e jogou um índio contra o outro. A referida liderança ajudava o branco porque não era índio *puro*. Sua mãe era kaingang *pura*, mas seu pai era branco, e é por isso que ele não era um lutador de verdade. O tom de acusação era claro, o comportamento repreensível da liderança expulsa estava intimamente relacionado à parcela branca de sua pessoa. Entretanto, mesmo para criticar o comportamento de outrem, meu amigo não usou a palavra mestiço em nenhum momento. Ele apenas evocou a noção de que o sujeito não era *puro*. Em uma outra situação, quando eu lhe perguntei o que era um *mestiço*, ele prontamente me respondeu: “mestiço é só cavalo, é animal, nós não falamos mestiço. Mas, não-indígena é não indígena.”

Sobre a mestiçagem, minha anfitriã, Dona Idalina, me explicou o seguinte sobre um parente distante seu, filho de sua sobrinha: ele era *mestiço* do *mestiço* e seus filhos mais *mestiços* ainda, quase sem sangue de índio porque ele tinha se casado com uma branca. Em contrapartida, ela me explicou que seus netos, filhos de Irismar, eram mais índios do que ela mesma, porque Irismar se casou com Juliano, que também era mestiço-guarani, e que

os frutos da união de *mestiço* com *mestiço* nascem *puros*. Seria possível pensar, à primeira vista, que Dona Idalina está se referindo a uma teoria de descendência semelhante à da consanguinidade ocidental, genética, utilizada por muitos países para conferir cidadania a certos indivíduos descendentes de emigrantes? Poderia se pensar que Dona Idalina, ao se referir ao filho de sua sobrinha como “mestiço do mestiço que se casou com branca e tinha filhos mais mestiços ainda”, estaria pensando em uma lógica semelhante? A mãe de Dona Idalina era índia *pura*, “saída do mato”; a irmã de Dona Idalina – assim como ela própria - se casou com um não-índigena; sua sobrinha e esse filho de sua sobrinha também. Logo, eles seriam a 4ª geração de descendentes de indígenas. Assim, de forma semelhante aos critérios mobilizados para emigrantes italianos, pelos quais se legitima até a 4ª geração de descendentes de indivíduos nascidos na Itália, também aqui não teriam eles o direito de se reivindicar como indígenas? Não exatamente, se conferirmos a segunda parte do relato de Dona Idalina, que nos revela que não se trata de um critério geracional de ascendência. Diferentemente dos netos de sua sobrinha, seus netos, da mesma geração que seu próprio bisneto, seriam mais *mestiços* ainda, quase sem sangue de índio. Seu bisneto, porém, não é como eles, porque ele é filho de mãe *pura*, mais índia que ela mesma. Isso nos indica que Dona Idalina não está se valendo de um critério de ascendência geracional, mas, sim, de um critério de ‘indianidade’ outro.

O que diferencia então seu neto, índio, dos netos de sua irmã, *mestiços*, quase sem sangue de índio? Me parece que é a qualidade dos casamentos empreendidos pelas famílias. A filha de Dona Idalina, Irismar, se casou com o filho de sua prima paralela, Juliano. Juliano, assim como Irismar, é filho do casamento entre uma mulher guarani e um homem branco. Os netos de Dona Idalina, Jean e Geane, filhos de Irismar e Juliano, são *puros*. Assim, embora Geane tenha se casado com um não-índigena, seu filho Onã é índio porque sua mãe é *pura*, assim como ela mesma, filha de mãe *pura* com pai não-índigena. Muitas mulheres, sobretudo guarani mais velhas, se casaram com homens não-índigenas, porém todos os filhos dessas uniões que foram criados dentro das *reservas* são índios. Este é o caso das filhas de Dona Idalina, Irismar e Ivone, ou dos filhos e filhas de outra anciã guarani, Dona Isabel Vargas - Iracema, Fátima, João D`água, Meire, Maria do Carmo e Reginaldo.

Ou, ainda, o caso do próprio cacique Nelson Vargas, filho de outra anciã, Dona Jerônima Vargas – irmã de Dona Isabel.

Em 2015, quando visitei a TI, tive a oportunidade de conversar com uma das lideranças envolvidas no conflito abordado no segundo capítulo. Na conversa com a liderança, que depois foi expulsa, ela me contou que, quando ainda era jovem, um dia chegou uma cavalgada de homens brancos da cidade, dentre os quais estava o prefeito da cidade. Esses homens vieram buscar o juvenzinho para ser educado e criado na cidade, pois sabiam que ele era meio branco. Tentaram convencer sua mãe de que seria o melhor para ele, pois seria educado do modo branco e assim teria mais oportunidades na vida. A liderança conta que sua mãe estava quase aceitando quando sua avó, uma sábia e imponente anciã kaingang, veio prontamente interromper a persuasão, expulsando os homens não-índios de sua terra e lhes dizendo que seu neto não iria ser branco: *ía ser índio e lutar pelos índios, ía aprender o jeito do índio de ser e não do branco*. Após esse episódio, a avó mesma se encarregou da educação do jovem, transmitindo-lhe todos seus conhecimentos kaingang e o preparando para ser uma liderança dos indígenas.

Os Kaingang, jê meridionais, ficaram conhecidos na literatura como adotando a filiação clânica patrilinear (Tommasino, 1995; Veiga, 1994, 2000; Fernandes, 2003). Porém, em SJ – assim como em outras análises mais recentes para outros contextos kaingang (Gibram, 2012; Schild 2016) – esse tipo de filiação apresenta uma certa flexibilidade, sobretudo quando o pai é um sujeito não-indígena. Meus dados tendem a corroborar essa hipótese da flexibilidade da patrilinearidade, pois me parece claro nesses exemplos que a filiação patrilinear pode não ser mobilizada nas circunstâncias de casamentos com não-indígenas. As anciãs guarani de SJ transmitiram a filiação indígena aos seus filhos porque os criaram para serem indígenas. A liderança kaingang exposta no parágrafo anterior só *virou* kaingang porque sua avó investiu em sua formação. Porém, a possibilidade de a pessoa *puxar* mais o pai não-indígena existe. Não é em qualquer caso que isso pode acontecer, depende de uma avaliação do que for mais forte. Ser mais forte significa ser aquele que tem mais conhecimentos da cultura, das histórias e práticas indígenas, seja entre os Guarani, seja entre os Kaingang ou Xetá.

Vejam agora o relato de um outro amigo meu, xetá, sobre a noção de *mestiço*. Dival da Silva, cacique xetá, afirma que é índio *puro* porque seu pai, Tikuein, era índio *puro*, tirado do mato. Segundo ele, quando um homem indígena casa com uma mulher não-indígena, os filhos saem *puros* porque o pai é *puro*. Ele também me contou que quando uma mulher guarani se casa com um homem kaingang, a mulher vai para o lado dele, se referindo à filiação política do casal; sobre a descendência, ele diz que as crianças deveriam *puxar* a etnia do pai. O critério de descendência para Dival parece, portanto, ser patrilinear. Todavia, uma de suas filhas se casou com um homem não-indígena, e sobre esses netos Dival afirmou: “os filhos dela são xetá, mas mestiço bem longe, só que daí eles estão sendo criados aqui dentro e daí eles são índios, estudam a língua, daí nesse caso isso acaba sendo mais forte que o sangue branco do pai” (Dival da Silva, São Jerônimo da Serra, 30.11.2019). Já sobre um outro conjunto de netos seus, filhos de uma filha sua casada com homem guarani, Dival também me explicou que eles são xetá porque estudam a língua xetá, e nesse caso *puxaram* mais a mãe. Ora, mas então por que ele afirma que os descendentes de uniões entre diferentes povos deveriam *puxar* a etnia do pai e logo em seguida me conta dois exemplos em que essa “regra” não se aplica? Estaria meu amigo xetá se contradizendo? Não. A descendência patrilinear é efetivamente um critério, mas não o único critério possível - depende da situação.

Os Xetá tem uma história muito particular de violência e de quase extinção, que já abordamos em outros momentos deste trabalho. Neste momento, cabe apenas lembrar que a grande maioria dos Xetá de São Jerônimo compõe o pessoal do Tikuein (cf: Pacheco, 2018), isto é, são descendentes de Tikuein Eiratxó, uma das oito crianças xetá que sobreviveu ao genocídio do povo Xetá que ocorreu em meados do século XX. Tikuein se casou com Dona Conceição, uma mulher negra originária de Minas Gerais. Portanto, Dival e todos os seus irmãos e irmãs que moram em SJ poderiam facilmente ser enquadrados na definição de mestiço⁶⁵ utilizada pelos órgãos

65 É interessante notar que não encontrei nenhum relatório, censo ou mapa populacional produzido pelos órgãos indigenistas sobre a região que usasse o termo “cafuzo” para se referir a pessoas fruto de uniões entre indígenas e negros. Me parece que no baixo Tibagi a união entre indígenas e brancos e entre indígenas e negros era classificada sob a categoria genérica de “mestiço”.

indigenistas, diagnóstico que também aparece nas interpretações de Santos (2017) e Spenassato (2016). Entretanto, Dival e seu irmão Claudemir são categóricos ao afirmar que são índios *puros*, e Claudemir da Silva – assim como meu amigo guarani - é enfático ao apontar o caráter não-humano do *mestiço*: “não existe mestiço, mestiço para mim é animal. Se você chega num haras aí, esse cavalo é mestiço, esse é não sei o que [...], mas nós não somos bicho.” Por este critério de classificação, e como também ficou translúcido para mim, Dival, Claudemir e todo pessoal do Tikuein não são *mestiços*, e acredito que o discurso de Dival sobre a filiação patrilinear diz respeito apenas a ele próprio, que é índio *puro* porque puxou isso do pai. Mas, como ele mesmo afirma para o caso de alguns seus netos, também é possível *puxar* a mãe.

Com esses exemplos todos, me parece que as noções de índio *puro* e de *mestiço* são mobilizadas como antagônicas, mas não exatamente como polos opostos. Enquanto existem *índios puros* prototípicos, não existem *mestiços* prototípicos. O *mestiço* é um sujeito que está se comportando de modo oposto ao modo como um índio *puro* se comporta. O índio *puro* é aquele sujeito indígena completamente legítimo, que se comporta como um índio de verdade, e o *mestiço* é aquele que se comporta como animal, o que coloca em xeque sua condição de humanidade plena. Portanto, embora eu esteja propondo que as categorias índio *puro* e *mestiço* sejam mobilizadas uma em contraposição à outra, equipará-las como polos opostos seria problemático porque um sujeito é corporificado, e o outro, não.

Entendo que existe também uma variedade entre os que são considerados ‘índios puros prototípicos’: para os Xetá são uns, para os Kaingang outros e para os Guarani outros. Me parece, entretanto, que existem algumas características que são consensuais para os três povos sobre quem são os ‘índios puros’: anciões vivos ou falecidos dessas etnias, dominam o idioma, conhecem as histórias dos antigos, conhecem a cultura e as tradições, sabem da realidade indígena e, sobretudo são pessoas que foram criados no mato ou nas *reservas*. Este último item é um divisor de águas, ele é crucial. Ser criado dentro da *reserva* é um dos principais critérios usados pelos indígenas para discernir se uma pessoa é indígena ou não. Ele é também o critério utilizado pelos caciques para dar a carta de anuência para os estudantes indígenas poderem usar as políticas de ações afirmativas das universidades.

O termo *mestiço* é amplamente utilizado para desqualificar uma pessoa. É uma acusação muito séria, pois questiona a própria condição de humano indígena do sujeito. O *mestiço*, assim como o branco, não é tão humano quanto os indígenas. Portanto, eu entendo que a categoria *mestiço* é mobilizada como uma acusação em relação ao comportamento de determinados sujeitos. Ela não é, assim, uma identidade, ela é um modo de se portar assumido por alguns sujeitos em alguns contextos específicos que é reprovado pelos outros indígenas. *Mestiço* é um modo de classificar aqueles que agem como se não tivessem sido plenamente humanizados, isto é, passado por um processo do 'fazer índio'. O *mestiço* é aquele que está se comportando como branco, eliciando seu lado branco e obliterando sua parcela indígena.

Todavia, não podemos esquecer que existem pessoas que se identificam como mestiço-guarani ou mestiço-kaingang⁶⁶. Se *mestiço* é uma acusação tão severa, que questiona a condição humana da pessoa, por que existem pessoas que se dizem *mestiças*, como se isso fosse uma identidade?

Voltemos a um tópico mencionado em uma das entrevistas coletadas por Santos (2017), que relata que o posto de saúde da TI registra a etnia do pai como a etnia dos recém-nascidos. Esse também é o caso de minha amiga Jayne. Ela é filha de mãe guarani e pai kaingang, da TI Barão de Antonina, mas nunca viu seu pai e não teve quase contato com a família dele. Em seu RANI (Registro Administrativo de Nascimento de Indígena) consta que ela é "mestiça-kaingang"⁶⁷. Tal documento era expedido pela FUNAI como decretado no Estatuto do Índio, de 1973. Atualmente ele não é mais expedido e os indígenas são registrados no cartório, da mesma maneira que qualquer outro brasileiro. O critério utilizado para registrar a etnia do bebê no posto de saúde – através do qual o RANI era emitido - era patrilinear. Não consegui dados para poder informar quando exatamente houve a substituição do RANI pelo registro civil diretamente no cartório do município, mas posso afirmar que é algo relativamente recente. Jayne nasceu no final da década de 90 e recebeu um

66 Nunca ouvi nem li relatos sobre uma pessoa xetá que se define como mestiço-xetá.

67 Veremos, adiante, que ela não se define como "mestiça-kaingang".

RANI; já os atuais bebês não recebem mais o RANI, apenas o registro dos brancos⁶⁸.

Apresento, a seguir, a análise de três documentos dos órgãos indigenistas⁶⁹, onde é possível perceber que muitas pessoas foram registradas como “mestiço” e variações da categoria. O primeiro documento é intitulado “Dados da População – Posto Indígena São Jerônimo”, referente ao ano de 1988. Nesse documento as pessoas são classificadas por família a partir do “chefe de família”. Na coluna chamada “Grupo Indígena”, algumas famílias aparecem apenas como kaingang, guarani ou xetá, e no caso da maioria das famílias (mistas) há ainda uma distinção por pessoa, que é classificada individualmente através de uma série de categorias: kaingang, guarani, “guarani/kaingang”; “mestiço guarani/kaingang”; “mestiço branco/guarani”, “mestiço kaingang”, “mestiço guarani”, “mestiço”, “branco”, “negro”, “pai guarani/mãe kaingang”. Ou seja, aparentemente no caso de famílias que pertencem apenas a uma etnia não há discriminação de categoria entre os membros da família, mas no caso das famílias mistas há.

No segundo documento intitulado “Mapa populacional”, também de 1988, as pessoas são listadas individualmente – não por família, como no anterior - e existe uma coluna chamada “etnia”. Nessa coluna, todas as pessoas são classificadas dentro das seguintes categorias: “índio”, “mestiço”, “preto” e “branco”. A esmagadora maioria das pessoas são classificadas como “mestiço”, categoria que aparece para designar indiscriminadamente todas aquelas variações do documento anterior, isto é, tanto faz se uma pessoa é filha de mãe guarani e pai kaingang, filho de mãe kaingang e pai xetá, mãe branca e pai indígena, pai negro e mãe indígena e vice-versa: todas foram classificadas apenas como “mestiço”.

O terceiro documento analisado intitulado “Censo Populacional PI São Jerônimo” é referente ao ano de 2000, e nele as ‘variações da mestiçagem’ são novamente elencadas. Nesse documento as pessoas também são listadas individualmente, e na coluna “etnia” aparecem as seguintes categorias:

68 Isso gera uma certa preocupação entre as mães recentes, que temem que seus filhos possam não receber certos direitos, principalmente no que tange às políticas de ações afirmativas das universidades, devido à falta do RANI.

69 Esses documentos foram generosamente disponibilizados para mim por Kimmiye Tommasino.

kaingang, guarani, não-índio, “mestiço kaingang/guarani”, “mestiço/guarani”, “mestiço/kaingang”, “mestiço/xetá”, “mestiço kaingang/xetá”, “mestiço/carijó”. A grande maioria das pessoas aqui também se encontra em alguma categoria de ‘variação da mestiçagem’.

Esses documentos sugerem que, tanto em 1988 quanto em 2000, o órgão indigenista ainda se valia de um ideal assimilacionista. Já vimos nesta dissertação que o objetivo da política indigenista brasileira até 1988 era assimilar os indígenas, ou seja, transformá-los em trabalhadores rurais não-indígenas. Do mesmo modo, abordei no capítulo anterior os problemas da noção de mestiçagem, que homogeneizava as múltiplas variações indígenas e que está intrinsecamente associada ao processo de aculturação etapista, tal como foi entendido por muitos antropólogos e pelo órgão indigenista. O *mestiço* é um sujeito genérico, podendo ser fruto da união branco/índigena e branco/negro. *Mestiço* é quem tem alguma ascendência branca, mas não é branco nem nunca será⁷⁰. Também discuti, no capítulo anterior, como o ideal de aculturação utilizado pelo órgão indigenista era absolutamente utópico. Portanto, não me parecem ser nada arbitrárias as categorias utilizadas pelo órgão indigenista em SJ. Embora o último documento analisado seja posterior à Constituição de 1988, a FUNAI ainda utilizava as mesmas categorias que no período da tutelar. Acredito, inclusive, que o fato de o órgão ter classificado pessoas que são fruto de uniões entre povos indígenas (kaingang-guarani, por exemplo), como Jayne, como mestiças revela um descaso e uma falta de cuidado, que acaba operando como um mecanismo de ‘desindigenização’ uma vez que aquele sujeito vira um “mestiço” genérico, que talvez não terá acesso aos direitos indígenas (à terra, à educação diferenciada, às ações afirmativas etc.). Assim, penso que a despeito dos direitos conquistados e garantidos pela Constituição de 1988, os resquícios daquilo que chamei de ‘projeto assimilacionista’ ainda permeiam algumas camadas da política indigenista brasileira. Me parece que a classificação dos indígenas indiscriminadamente como “mestiços” pelos órgãos competentes opera na chave daquilo que John Monteiro (1995) chamou de ‘tese da extinção’.

70 A união negro/índigena costuma aparecer nos órgãos oficiais e na literatura como “caboclo” ou “cafuzo”.

Além disso há, efetivamente, uma imprecisão nas classificações do órgão indigenista. Não fica claro quais são os critérios que fazem uma pessoa ser classificada como “mestiça-kaingang” ou como “mestiça guarani/kaingang”, e assim por diante. Me parece que o órgão adotava algum tipo de critério biológico, mas, se fôssemos seguir a mesma lógica que rege a hereditariedade jus-naturalista, então Jayne deveria ter sido classificada como “guarani/kaingang” ou “mestiça guarani/kaingang”, mas ela foi classificada apenas como “mestiça-kaingang”. Os irmãos de Jayne filhos de Ivone com um homem não-indígena sequer foram registrados como indígenas no Posto, apesar de terem vivido boa parte de suas vidas na TI. O mesmo poderia se indagar para vários outros casos. O padrão que pude notar é que, se havia qualquer margem para exaltar a mestiçagem, essa margem era privilegiada pelo órgão. Assim, entendo a fala da interlocutora de Santos (2017) “no posto registram a etnia do pai” como marca do registro dos casamentos entre povos indígenas: filhos que são fruto de uniões kaingang/guarani, kaingang/xetá, xetá/guarani são registrados como “mestiço - etnia do pai”. Já os frutos de uniões entre pai não-indígena e mãe indígena foram registrados como “mestiço – etnia da mãe”, ou apenas não eram considerados indígenas, como no caso dos irmãos de Jayne. E para o caso inverso, mãe não-indígena e pai indígena, o registro marca “mestiço – etnia do pai”. Esse último é o caso de Dival da Silva, que se define como xetá, mas que consta no registro do órgão como “mestiço-xetá”. Provavelmente é por isso que ele afirma ser índio *puro*, porque seu pai era índio *puro* e ele defende, discursivamente, o critério da patrilinearidade.

É nesse sentido, estatal, que eu entendo que as categorias mestiço-guarani e mestiço-kaingang vem sendo mobilizadas por alguns indígenas em alguns contextos políticos específicos. Há de se considerar o contexto no qual o conceito de “mestiço” foi acionado pelos moradores de SJ. As pessoas que se definiram para mim como *mestiças* não são pessoas com as quais eu possuo estreitos laços, são, antes, pessoas que eu visitei esporadicamente e que me identificaram, no primeiro momento, como funcionária do Ministério Público ou de algum órgão do Estado. Embora eu tenha explicitado que não era uma representante de nenhum órgão do governo, que eu era ‘pesquisadora da universidade’, acho que meu corpo, estrangeiro, falava mais alto do que

minhas palavras. Presumo que essas pessoas me viam como uma mulher branca da cidade que só poderia estar ali para tratar de algum assunto oficial, estatal, e por isso quando eu perguntava se elas eram kaingang, guarani ou xetá elas me respondiam: mestiço-guarani, mestiço-kaingang – se mostrando atualizadas com as categorias do estado. Me responderam aquilo que consta em seus documentos, o que imaginavam, provavelmente, que uma mulher branca da cidade queria saber. Por isso, em outros contextos que não envolviam “responder a uma mulher branca da cidade”, essas mesmas pessoas se definiam apenas como kaingang ou guarani.

Sugiro, portanto, que “mestiço” é uma categoria do Estado, que foi apropriada pelos indígenas apenas para certas situações de interlocução intercultural. No caso de SJ, pude notar duas situações específicas em que *mestiço*, enquanto categoria êmica, aparece. Estas seriam: (1) responder às enquetes de um representante do Estado; e (2) acusar alguém por estar agindo como branco, favorecendo interesses do branco em detrimento dos interesses da comunidade indígena. Cabe pontuar que quando eles dizem que alguém está agindo mais de acordo com interesses brancos isso não significa, literalmente, que a pessoa fez um acordo com algum branco e por isso defende, por exemplo, plantio de eucalipto dentro da TI. Significa, antes, que a pessoa está agindo tal como os brancos normalmente agem: sendo sovina, fazendo coisas apenas para sua família em detrimento de outras, abandonando a família, sendo arrogante. Estes são exemplos de quando a pessoa está assumindo um comportamento de branco.

Se *mestiço* não é uma pessoa, é uma categoria contextual, mobilizada em situações específicas, então o que são as pessoas fruto de uniões entre indígenas e não-indígenas e entre diferentes povos indígenas? Misturadas. Seja nos relatos kaingang, seja na narrativa xetá ou nas histórias guarani, temos três povos em SJ com seus modos próprios de produzir pessoas que criaram mecanismos de impedir os indígenas de se transformarem em “mestiços”, meta do projeto assimilacionista do Estado. O que eu quero propor neste capítulo, portanto, é que por trás desses relatos subjaz um dispositivo ancestral comum de ‘fazer índio’ através da noção de mistura, que nos remete à definição êmica do conceito de aculturação, descrita no capítulo 3. Assim, penso que é possível tratar essa noção de “mistura” dos moradores de SJ

como uma ‘teoria indígena da aculturação’, tal como propôs Peter Gow (2015), enunciado que faz frente às teorias assimilacionistas e de mestiçagem. Os indígenas de SJ - os Kaingang, os Guarani e os Xetá - desenvolveram modos próprios de produção de pessoas devidamente ajustadas a cada povo, dispositivos que simultaneamente enfrentam as políticas públicas assimilacionistas e atualizam o modo indígena de ser. Se o Estado queria transformá-los em “mestiços” genéricos, que nunca serão plenamente brancos, mas tampouco indígenas que precisam de políticas públicas específicas, a categoria indígena misturado tem a possibilidade de ser o índio esperto, que busca compreender o mundo dos brancos sem que, para isso, tenha que deixar de ser índio. Muitos indígenas relatam que o índio *puro* era meio “bobo” porque acabava se deixando enganar pelos brancos, enquanto o misturado não: ele estuda, ele não deixa os brancos o enganarem e ao mesmo tempo valoriza sua cultura, o conhecimento dos mais velhos, as tradições, o jeito do índio. Mas antes de nos voltarmos para a noção de mistura em SJ, quero fazer alguns breves apontamentos sobre os problemas teóricos das ideias de ‘mestiçagem’.

mesclas deslocalizadas: mestiços e híbridos

A categoria mestiço e as noções de mestiçagem evocam um debate muito amplo e denso que permeia toda a história – de tradição escrita – da América Latina. O encontro entre europeus, indígenas e negros escravizados trazidos da África provocou muitas especulações científicas, racistas em sua maioria, que operavam em consonância com o ‘projeto assimilacionista’ discutido no primeiro capítulo deste trabalho. Vimos como as noções científicas do século XIX e início do século XX tiveram impacto direto sobre as políticas públicas do Estado brasileiro. Também vimos, no capítulo precedente, como a noção etapista de aculturação utilizada por um período significativo da Antropologia brasileira parte de um pressuposto escalar e foi regada de paradoxos. Em sua dissertação de mestrado, Rodrigo Brusco (2018) traz uma excelente síntese da construção da noção de mestiçagem no Brasil e de suas

contrapartidas indígenas, na qual fica explícita a relação entre as noções de mestiçagem e aculturação.

O autor argumenta que, a despeito das posições e efeitos políticos radicalmente diferentes, há uma concordância de fundo entre as duas grandes linhas de estudos sobre mestiçagem, representadas por Darcy Ribeiro e Kabengele Munanga. Enquanto o primeiro exalta a mestiçagem enquanto uma característica distintiva de formação da identidade do povo brasileiro, o segundo apresenta uma crítica substancial ao primeiro e ao que chama de 'ideologia da mestiçagem', que trazia um ideal assimilacionista, embranquecedor e aparentava uma suposta convivência pacífica entre os grupos étnicos como mecanismo das elites para dissimular as desigualdades do país. Não obstante essas avaliações radicalmente diferentes sobre o fenômeno da mestiçagem feitas por Ribeiro e Munanga, ambos tratam a mestiçagem, tanto genética quanto cultural⁷¹, como um fato, um fenômeno empiricamente observável. Assim, Brusco mostra que isso não é uma exclusividade dos autores analisados, e aponta para um problema às Ciências Sociais: o tratamento genérico e universalizante que é dado aos casamentos interétnicos⁷².

Pouco se estudou sobre as múltiplas modalidades desses casamentos, sobre seus efeitos variados e sobre suas implicações políticas diversas, sobretudo no caso dos casamentos entre indígenas e não-indígenas. Trata-se o fenômeno da união entre pessoas de etnias diferentes como se ocorresse de maneira igual e produzisse sujeitos iguais, independente dos grupos de origem dessas pessoas serem heterogêneos e dos contextos sociais em que acontecem serem distintos. Essa homogeneização das uniões interétnicas, isto é, a mestiçagem, é mais do que correlata da noção etapista de aculturação: são dois lados da mesma moeda, como Brusco demonstra. O encontro entre diferentes culturas produz casamentos interétnicos, que, por sua vez, produzem sujeitos aculturados porque não se encaixam em nenhuma categoria de identidade vigente. Como vimos no capítulo anterior, um dos principais

71 Representadas pelas noções de 'transfiguração étnica' de Darcy Ribeiro e de 'transculturação' de Munanga.

72 Notar que casamento, aqui, é utilizado para designar a união afetivo/sexual duradoura entre duas pessoas, não necessariamente no modelo cristão ou jurídico.

fatores de desintegração social elencados por Egon Schaden seria justamente os casamentos interétnicos entre indígenas e não-indígenas.

Esse problema não é específico do caso brasileiro, nem das Ciências Sociais brasileiras. Trata-se de uma questão já abordada na introdução desta dissertação: como produzir conexões parciais, capazes de ligar escalas distintas sem ignorar os fragmentos? Tomemos o exemplo da crítica que Marilyn Strathern (2017c) faz à noção de híbrido, reivindicada sobretudo por Bruno Latour (1994)⁷³. Para a autora, o híbrido surge como uma noção que permite fugir das categorias puras, explorar os mistos, os meios-termos e tudo aquilo que não se encaixa na rígida categorização moderna. Entretanto, se o híbrido é uma força no mundo, ele não contempla os efeitos da alteridade. O híbrido enquanto categoria analítica não permite investigar como os encontros entre diferentes seres os alterou mutuamente; ele parece ser impermeável à alteridade e tampouco consegue dar conta das correlações de forças envolvidas nos processos de hibridização. Nesse sentido, o conceito latouriano de rede também é vulnerável por ser ele mesmo um híbrido que evoca os elementos heterogêneos em interações infindáveis. Ele é analiticamente potente, ao mesmo que tempo em que é frágil. É potente por nos livrar das separações disciplinares e, principalmente, do grande divisor, mas é frágil por sugerir relações infinitas. Eis o problema, segundo Strathern (2017c), posto a tais formulações pelas etnografias: como outras realidades culturais operam as interações entre as pessoas, seres, entes e elementos, e quais são os limites dessas interações, que no discurso cotidiano de coletivos humanos raramente são infinitas.

73 Acredito que essa crítica também poderia ser aplicada a outro autor que mobilizou extensamente a noção de híbrido, Homi Bhabha (1998). Refletindo sobre o complexo contexto da Índia, o autor propõe que o colonialismo produziu sujeitos híbridos, que carregam dentro si simultaneamente elementos colonizadores e colonizados. Se no período inicial da colonização os elementos da cultura britânica e da cultura indiana eram incomensuráveis, com o decorrer da convivência eles passam a coexistir em um mesmo corpo: o sujeito híbrido. Embora o autor indiano não esteja falando de casamentos interétnicos, e isso é importante, ele também está refletindo sobre os produtos da intensa convivência entre grupos étnicos distintos. Apesar de Bhabha fazer um apontamento crucial para as teorias do pós-colonialismo (a importância de atentar-se para a coexistência de elementos antes contraditórios em um mesmo corpo), as multiplicidades do sujeito híbrido não são contempladas por sua abordagem. Em outras palavras: o sujeito híbrido se torna um ser deslocalizado, genérico, que pertence a todos os contextos e a lugar nenhum ao mesmo tempo. A noção de sujeito híbrido não nos permite caracterizar os variados híbridos que são produzidos pelos numerosos contextos diferentes.

A etnóloga melanesista nos traz alguns exemplos de como efetuar cortes de redes. A pessoa 'Are'are das Ilhas Salomão descrita por Coppet (*apud* Strathern, 2017c) é composta por entidades humanas e não humanas, que são absorvidas de maneiras diferentes pelos corpos. Os corpos são matizados por redes de relações. Já os cortes dos fluxos são efetuados pelo dinheiro, enquanto antecipação do rompimento final da rede através morte, e pela própria morte, que resulta na decomposição da pessoa tripartite 'Are'are. Dois dos compostos do morto 'Are'are retornam ao social como dinheiro em conchas. Os Sá, do sul da ilha de Pentecostes, tem como um de seus fluxos importantes o sangue. O sêmen do pai interrompe o fluxo de sangue da mãe, em sentido literal e simbólico, pois além da interrupção da menstruação durante a gravidez o sangue materno não é transmitido ao filho, e por isso são feitos pagamentos vitalícios aos parentes maternos (Jolly *apud* Strathern, 2017c). Similarmente, os Hagen, estudados pela própria autora, também encerram a herança paterna da noiva nela mesma. Por último, Strathern (2017c) ainda traz um exemplo mais facilmente apreensível. Na sociedade euroamericana, a posse - seja para o parentesco, como nos direitos sobre herança, seja para as redes de relações profissionais, como no caso das patentes - é responsável por efetuar os cortes das redes.

É claro que a noção de hibrididade tem diferenças consideráveis em relação à noção de mestiçagem. Em primeiro lugar, existe uma diferença política: o híbrido surge como um apelo para dar voz àquilo que não é nem uma coisa nem outra, que não pertence totalmente ao polo da natureza e tampouco ao polo da cultura, que não é colonizador nem colonizado. Já a mestiçagem é uma noção racista, que justamente tenta apagar as vozes através da generalização. Se todos os brasileiros são mestiços, então o mestiço não é ninguém, não é um sujeito de carne e osso que mora em um lugar determinado e que trava certos tipos de relações. Sem embargo, penso que a crítica de Strathern (2017c) à noção de híbrido e de rede pode ser estendida à noção de mestiço, porque tanto o híbrido quanto o mestiço são categorias que não nos permitem observar os efeitos e composições da alteridade. Segundo a autora, cabe precisamente à Antropologia encontrar modos de comparar as diferentes composições e efeitos das alteridades e suas transformações. Para isso é preciso localizar esses sujeitos, dar corpo a eles e

aos elementos de seu 'mundo vivido' para, a partir desse corpo, tentar realizar conexões parciais.

Outra importante autora indiana, Gayatri Spivak (2010), aponta para o mesmo problema das generalizações, porém em outro contexto. A autora critica importantes filósofos contemporâneos como Michel Foucault, Gilles Deleuze, Felix Guatarri e Jaques Derrida por fazerem uma construção essencialista e genérica do outro, habitante do terceiro mundo, subalterno, já que não identificam a heterogeneidade desse outro. Para Spivak, esse tipo de construção é muito perigosa, pois aumenta as desigualdades ao invés de reduzi-las ao reforçar a voz do homem branco europeu e silenciar a voz da mulher subalterna. Ela não é convidada a falar. Não é que esses autores se coloquem no lugar de representantes das vozes subalternas, eles não o fazem, mas tampouco eles reconhecem que o lugar que ocupam, a posição da qual falam é específica, e carrega todo um sistema de representações. Isso não invalida suas contribuições e teorias, muito menos à Antropologia enquanto estudo da alteridade, apenas pontua que é necessário situar de onde falamos e localizar de maneira acurada os sujeitos de quem falamos. Como vimos, o *mestiço* do baixo Tibagi não é um sujeito de carne e osso. Já os indígenas *misturados*, o são.

misturados

Minha amiga Jayne é *misturada* ou, como ela brinca, *Guaragang*⁷⁴. Jayne tem duas mães: Ivone, que era muito jovem quando a teve, e Dona Idalina, que adotou a neta e a criou como se fosse sua filha. Ivone, filha mais nova de Dona Idalina, foi criada dentro da TI SJ e, quando tinha apenas 14 anos, se apaixonou por um jovem kaingang da TI Barão de Antonina, Jayme Piraí, e resolveu *fugir* com ele. Uma noite, sentada na varanda de sua casa em Londrina, Ivone me contou que viveu um grande romance com Jayme, pai de Jayne, que eles se refugiavam nas matas da TI Barão de Antonina até que, em um determinado momento, ela resolveu ir morar com ele e a família dele na TI Barão de Antonina. Ivone conta que não foi uma adaptação fácil pois a família

74 Jayne me contou que ela e alguns colegas da UEL costumam brincar dizendo que os filhos de uniões entre Kaingang e Guarani são 'Guaragang'.

de Jayme, cujo avô foi um famoso *kujá*⁷⁵, era uma família proeminente dessa TI⁷⁶. Ivone conta que sua convivência intensa com a família kaingang de seu marido fez com que ela aprendesse a entender a *linguagem* e boa parte do *modo kaingang de ser*.

Pouco tempo depois de Jayne nascer o relacionamento entre a jovem guarani da TI SJ e o jovem kaingang da TI Barão de Antonina passou a não dar mais certo, e Ivone resolveu voltar para SJ. Quando decidiu ir para a cidade, Ivone deixou sua filha pequena, Jayne, com sua mãe, Dona Idalina. Jayne foi criada dentro da TI SJ por Dona Idalina e sua família, e quase não teve contato com sua família kaingang. Seu pai faleceu sem que ela sequer o conhecesse. Porém, Jayne não se diz apenas guarani, ela constantemente afirma que também é kaingang e que tem um *jeito kaingang*. Na escola, alternava entre as aulas de kaingang e de guarani a cada semestre, escolhia um idioma e depois o outro, e assim foi até se formar. Atualmente Jayne é estudante de Biologia na UEL, e continua não se definindo como kaingang ou guarani apenas. Ela me conta que não sabe muito bem como se apresentar, nos crachás dos eventos da Universidade e nos encontros de estudantes indígenas acaba alternando - ora se afirmando guarani, ora se afirmando enquanto kaingang. Atualmente Ivone também é estudante indígena da UEL, do curso de Assistência Social, e me disse que fica mais feliz quando Jayne se apresenta como guarani.

Assim como Jayne, em SJ muitos outros indígenas, normalmente mais jovens, também se assumem *misturados*. Tratei no Capítulo 2 o modo pelo qual se desdobrou na esfera da ação política as alianças kaingang-guarani, kaingang-xetá, xetá-guarani. A *mistura* é o produto dessa aliança, isto é, dos intercasamentos, no idioma do parentesco. Analisando as genealogias das famílias guarani elaboradas por Kimmiye Tommasino (2002b) e atualizadas por mim, é notável uma divisão geracional. A primeira geração de indígenas guarani que chegou em São Jerônimo foi a de Seu Alcides Vargas e Dona Paulinia Xavier Vargas. Alguns de seus filhos, como Dona Isabel Vargas, já nasceram em SJ. A família Vargas é a maior família guarani de SJ, e compõe uma parte política e demográfica muito significativa da presença guarani na

75 Xamã kaingang.

76 Vimos no capítulo dois a importância das famílias proeminentes kaingang.

reserva. Na geração de Dona Isabel, a mesma da de Dona Idalina, quase todas as mulheres, e muitos homens também, se casaram com *brancos*. Alguns se casaram com indígenas de outra etnia, como é o caso de Dona Cemira Vieira, guarani, que se casou com João “Surdo”, kaingang. A partir da geração seguinte, do cacique guarani Nelson Vargas, a qual pertencem Irismar e Ivone Santos, Fátima da Silva, Iracema Vargas e João D’água, os intercassamentos começaram a ocorrer com mais frequência. Nas gerações seguintes, a grande maioria das pessoas nasceu *misturada*. Em outras palavras: conforme descemos no espectro geracional, se intensifica o número de pessoas *misturadas*, sendo que atualmente é raro encontrar um jovem indígena de SJ que não seja *misturado*. Portanto, se (quase) todos os jovens são *misturados*, como nas concepções locais se constituem esses corpos *misturados*, quais são as implicações do processo de *mistura* dentro da TI – visível principalmente na escola - e fora da *reserva*, nas redes relacionais ameríndias, nas universidades, nos encontros?

Quando Dona Idalina se mudou para SJ, ela morava em um *rancho* no mato, afastado de todas as outras casas. Ela amava aquele *rancho*, que era *um sossego danado*. Atualmente minha interlocutora mora, contente, em uma casa na área mais ‘urbana’ da TI, e embora comente que tenha vizinhos que fazem muito barulho, aprecia a grande alegria de poder assistir televisão todo dia, desde 2003, quando a luz chegou pela Copel. Durante o dia os sons de sua casa são um misto de cantar de passarinhos, ronco das motos (das *lideranças* e dos vizinhos), barulho da panela de pressão no fogão, risadas na cozinha. Do fim da tarde até altas horas da noite, o relativo silêncio (para meus padrões) abre lugar para o som da televisão ligada, que, como ela diz, é seu *divertimento*. Dona Idalina acorda cedinho e logo prepara o café. Durante o dia ela faz as tarefas domésticas e fica horas sentada em frente ao tear tecendo fio por fio os seus lindos tapetes, feitos com restos de tecido que sobram das fábricas da região.

Todo dia sua neta Geane a visita com seu filho Onã, para tomar um cafezinho e conversar. Quando Jayne, que costuma acordar mais tarde porque fica até altas horas estudando, se junta ao papo, as risadas tomam conta do ambiente. Sua neta Geane, seu bisneto Onã e sua filha Jayne lhe fazem

companhia e ela se sente feliz nessa casa, mesmo não morando *no rancho* que tanto amava: é mais importante estar perto da família.

A propósito da morte do apresentador Gugu Liberato⁷⁷, Dona Idalina acabou me revelando uma intrigante teoria da formação dos corpos indígenas. Ela me explicou que o homem tem a cabeça *mais fraca e mais sensível* que a mulher e que, por isso, infelizmente o apresentador morreu. Dizia ela: “*homem qualquer pancada já pode morrer, como ele; mulher não, não é qualquer pancada que ofende, que machuca ela*”. As mulheres têm a *cabeça mais forte e mais resistente*. Quando um homem nasce, ele tem sua cabeça repartida em quatro partes, apenas os meninos têm essa repartição. Essas quatro partes só *fecham* quando o menino tem seis meses. Depois que essa primeira repartição *fecha*, os meninos ficam com a mesma divisão que as meninas, duas, e no meio *fica a moleira*, que enquanto não *fechar*, o bebê não aprende a falar. Assim, mesmo depois que a *cabeça fechar*, os meninos e homens continuam tendo uma fragilidade maior.

Uma série de cuidados devem ser respeitados para não atrapalhar o desenvolvimento da criança. Não se pode dar *palmada* antes do bebê aprender a falar, porque senão ele fica gago. Também não se pode cortar o cabelo antes da criança ter um ano de idade, porque senão ela demora a aprender a falar. Caso uma criança esteja demorando para adquirir determinada habilidade, existem *simpatias* a serem feitas. Para fazer o bebê falar é necessário colocar a cabeça de pintinho novo dentro da boca da criança, para ele piar dentro da boca do bebê e assim ele aprender rapidinho a falar. Para fazer o bebê andar, é preciso amarrar a ponta do cipó de batata no calcanhar de um pé e a outra ponta no outro calcanhar⁷⁸. Então, um adulto deve vir cortar o cipó, perguntando retoricamente: “O que eu corto? O medo de (nome da criança) de andar. Assim mesmo eu corto.” Esse adulto deve então bater o machado e cortar um pedaço para um lado e outro pedaço para o outro. Esse processo deve ser repetido três vezes, e em dois ou três dias a criança aprende a andar. Para fazer a *perna ficar firme*, é preciso pegar um pintinho que acabou de sair

77 Famoso apresentador da televisão brasileira que faleceu no dia 22.11.2019 devido a um acidente doméstico, no qual caiu de uma altura de quatro metros e bateu a cabeça, o que provocou a morte encefálica do apresentador.

78 Para uma análise complexa das relações de parentesco e cuidado entre indígenas e batatas, ver Ana Gabriela Morim de Lima, 2017.

da casca do ovo, que está molhado ainda, e passá-lo na curva da perna da criança.

O bisneto de Dona Idalina, Onã, ainda não conseguia andar, apesar de já estar na idade, e a avó gostaria de aplicar as *simpatias* que conhece. Porém a mãe do menino, sua neta Geane, não aceita que façam as *simpatias*, porque ela faz parte da igreja evangélica Congregação Cristã e sua *religião* não permite que tais procedimentos sejam realizados. Onã também demorou para aprender a falar, porque seu cabelo foi cortado quando ele ainda era novo demais. As diferentes concepções a respeito da formação do corpo do jovem Onã geravam, muitas vezes, certa discussão, e Dona Idalina me contava que ficava um pouco inconformada com essas proibições e exigências da igreja. Entretanto, a discussão nunca se acirrava, pois todas ali enfatizavam que o respeito pela *religião* do outro era mais importante.

Sobre a vida e a morte, Dona Idalina me explicou que o *espírito* da criança só *assenta* quando ela nasce e vê o mundo. Toda criança nasce com um dom, uma sina, que pode ser boa ou ruim, já que quando a criança nasce o *espírito* que entra no bebê é de alguém que morreu, que pode ter sido uma pessoa boa ou ruim. Quando uma pessoa morre, seu espírito fica vagando pelo plano terrestre durante um tempo e, às vezes, ele mesmo avisa os parentes que morreu. Uma pessoa que está à beira da morte vê todos os seus parentes já falecidos, inclusive aqueles que a pessoa nem conheceu durante a vida que vêm buscá-la. A pessoa doente vai ficando cada vez mais angustiada, não consegue mais sonhar como fazem os outros vivos, e esta condição de *meio vivo* se mantém até ela desencarnar. Quando o ente querido falece, não se deve ficar chorando sua morte e reclamando muito, pois senão sua *alma* não descansa. Também é preciso varrer atrás do caixão que leva o morto, para que o *espírito* do morto, que após a morte fica vagando pelo ambiente, ache seu caminho.

Sobre os Kaiowá, eles são apenas uma família, a de Carlos Cabreira, que é kaiowá e veio do MS, como vimos. Sua esposa, Rosângela, é guarani, e seu marido não sabe afirmar de qual parcialidade guarani sua esposa seria⁷⁹.

79 Seu Carlos trabalha comigo em um roteiro de filme documentário onde quer justamente poder investigar e registrar a origem das famílias guarani de SJ. A pandemia de COVID-19 acabou suspendendo esse projeto, que fica para um momento futuro.

Sendo apenas uma família kaiowá na TI, deveria ser possível dizer que eles são Kaiowá e os demais não. Porém, Seu Carlos há muitos anos é professor de língua e cultura guarani na escola da TI. Assim, a língua que crianças mbyá e ñandeva aprendem é kaiowá, do mesmo modo que o são muitas *histórias* e *costumes*. Atualmente, existe um novo professor de língua e cultura guarani, Salatiel, vindo de outra TI, Ñandeva, que ensina o dialeto ñandeva para as crianças. Os Mbyá de SJ não parecem fazer parte da multilocalidade mbyá descrita por Elizabeth Pissolato (2007), que compreende parentelas do litoral sul e sudeste do Brasil. Seus laços de parentesco estão mais ligados aos Ñandeva do interior da região. É importante destacar que entendo que a família extensa de Dona Idalina é mbyá porque as investigações feitas por minhas amigas guarani Jayne e Geane concluem que sua família é de origem mbyá.

A oferta de uma educação intercultural e bilíngue, contemplando as especificidades de cada povo, passou a ser um dever do Estado brasileiro apenas com a Constituição de 1988⁸⁰. É, portanto, apenas na geração de Jayne que a escola passa a ser um dos veículos de aprendizado da língua indígena. Até então as línguas e culturas indígenas não faziam parte da estrutura curricular de nenhuma escola situada nas áreas indígenas. Mais grave ainda, além de o ensino das línguas indígenas não ser considerado pelo Estado, ele era fortemente desestimulado e, às vezes, até proibido. José Bessa Freire (2014) explica como houve, desde o período colonial até a Constituição de 1988, um ‘imperialismo linguístico’ (Cf: Phillipson *apud* Freire, 2014) da língua portuguesa. Os idiomas indígenas eram considerados uma ameaça à unidade nacional, e através de uma ideologia do monolinguismo produziu-se uma política de esquecimento da memória coletiva das línguas indígenas. A geração dos anciões de SJ teve suas línguas sequestradas pelas políticas assimilacionistas.

Assim, no contexto multicultural de SJ, a maioria das pessoas acaba não sendo fluente no idioma indígena porque, dado o alto índice de intercassamentos, o português se tornou a língua franca entre as famílias. Seu Carlos Cabreira foi proibido de falar sua língua pelos missionários que o

80 Sobre os riscos que uma padronização da educação escola indígena oferece e a respectiva importância de se contemplar as demandas específicas de cada povo ver: Manuela Carneiro da Cunha e Pedro Cesarino, 2014.

sequestraram do mato. Dona Jerônima, outra anciã guarani, ainda que *falante* do idioma, não o ensinou ao seu filho Nelson Vargas, com medo de retaliações que ele poderia sofrer. Dona Idalina, apesar de seus profundos conhecimentos sobre a cultura guarani, não sabe falar o guarani. Sua mãe também não quis lhe ensinar a *linguagem*, temendo o preconceito que suas filhas poderiam sofrer. Por isso, Dona Elízia, mãe de Dona Idalina, traduziu todo seu conhecimento para termos em português. Acredito que é importante manter a tradução dos termos para o português⁸¹, primeiramente porque eles são a escolha de tradução dos próprios indígenas, e também porque eles carregam a memória dos processos violentos aos quais esses indígenas foram submetidos. Desse modo, unir as pessoas, casar-se com outras parciais e juntar os conhecimentos dos *mais velhos* se tornaram instrumentos através dos quais os Guarani de SJ conseguiram manter-se guarani em um território kaingang e marcado pela violência do Estado. Entretanto, o arranjo entre as parciais guarani não parece ser um problema para os indígenas de SJ, e minhas perguntas sobre ser mbyá, ñandeva ou kaiowá não faziam muito sentido para os meus interlocutores. Exceto pelo próprio Carlos Cabreira, a maioria se diz apenas guarani. Acredito que o importante para eles é se dizer guarani frente à *mistura* - esse sim um problema para os indígenas de SJ - entre kaingang-guarani, guarani-xetá e xetá-kaingang, fruto das alianças matrimoniais estabelecidas por esses povos.

Uma noção muito disseminada pelos Guarani – e Kaingang - de SJ é a prática de enterrar os umbigos dos recém-nascidos, prática amplamente descrita no universo kaingang mas da qual não se tem notícia entre os Guarani. Não encontrei na literatura especializada guarani (Pereira, 2004; Pissolato, 2007; Macedo 2009) nenhuma menção à prática guarani de enterrar os umbigos dos recém-nascidos no território ao qual eles pertencem. Por outro lado, essa prática é amplamente descrita na literatura kaingang (Tommasino, 1995 e 2002a; Gibram, 2012; Ramos, 2008; Rosa, 2008). Patricia Rosa (2008) explica que essa prática é central na cosmologia kaingang. A mãe deve guardar o umbigo da criança e o enterrar onde a criança nasceu. A criança deve saber disso e seus parentes também, porque nesse mesmo lugar seu

81 É por isso também que eu mantive todas as palavras em português nesta dissertação, porque é o idioma falado pela maioria dos meus interlocutores.

corpo deve ser enterrado quando a pessoa falecer, para que assim o corpo volte para a mesma terra. É através dessa relação com a terra que o *kuprig*⁸² kaingang entra no corpo da criança, e depois, com a sua morte, sai de seu corpo. Kimmiye Tommasino (2002a) afirma que o território kaingang é precisamente onde seus umbigos estão enterrados e onde habitam os espíritos de seus ancestrais, e é no importante ritual do *kiki koi* (ritual dos mortos) que eles aparecem para comungar com os vivos. Ainda tratando dos Kaingang, Luciana Ramos (2008) e Paola Gibram (2012) descrevem a importância do umbigo enterrado para conferir legitimidade política a determinado sujeito ou família kaingang.

Sobre a constituição do corpo kaingang, Rosa (2008) também traz alguns apontamentos importantes que revelam que a pessoa kaingang é uma pessoa dual, formada pela metade clânica do pai e pela metade clânica da mãe. Assim como no relato de Dona Idalina, entre os Kaingang o *kuprig* só assenta na criança depois de um tempo, mas, no caso kaingang, é somente depois que ela recebe seu nome. Corpo e nome coforam o cerne da noção de pessoa kaingang. O nome de uma criança é dado, geralmente, seguindo a lógica patrilinear. Assim é designada a qual metade clânica a criança pertence, sendo que as metades, *kamé* e *kairu*, possuem características, trejeitos e hábitos corporais que as distinguem, produzindo modos de ser diferentes. As metades clânicas configuram a esfera daquilo que é dado de antemão, daquilo que seria da ordem da 'natureza'. Porém, se o nome descende do pai, o corpo da criança kaingang é formado pela mãe e por outras mulheres do espaço doméstico. As mães, que pertencem à metade oposta do filho, são responsáveis por certos procedimentos que formam seu corpo e seu caráter. Deste modo, embora o pai seja responsável por dar nome à criança e por situá-la no *socius* kaingang, a mãe e sua metade clânica também exercem forte influência na formação do sujeito.

Paola Gibram e Jaciele Nyg Fideles (2018) também indicam o caráter relacional da constituição do corpo kaingang em seu território ancestral, e expõem que o esbulho dos territórios indígenas está intrinsecamente associado à violência sobre os corpos indígenas: a expropriação do território é a

82 Espírito ou 'duplo' kaingang.

expropriação dos corpos kaingang. Na análise das autoras também existe uma relação de complementaridade entre os gêneros através de dois planos dos agenciamentos e dos modos de estar no mundo: *hán* e *jykren*. O primeiro é o plano da ação, masculino e normalmente realizado por homens. O segundo é o plano da produção, do pensamento, da elaboração, feminino e normalmente ocupado por mulheres. Contudo, através de uma abordagem stratherniana, as autoras revelam que *hán* e *jykren* são antes posições ocupadas por sujeitos em certas situações do que planos de existência confinados ao corpo da mulher ou ao corpo do homem. Para as autoras, a quebra da complementaridade da relação *hán* e *jykren* que se exalta nos casos de violência contra a mulher, de estupro e feminicídio entre os Kaingang é oriunda do contato com o *fóg* (não-indígena). A lógica da dominação de uns pelos outros, da moral 'machista' – julgar o caráter das mulheres através das roupas que elas usam, recriminar mulheres que bebem, mulheres que andam sozinhas, mulheres com opiniões fortes - é uma lógica alienígena que invadiu as terras kaingang, e precisa ser combatida através de uma retomada de valores ancestrais.

Tendo em vista a importância da relação com o território para o corpo e formação da pessoa kaingang, será que teriam os Guarani de SJ incorporado a prática do enterro dos umbigos, ao relatar a importância da terra onde seus umbigos foram enterrados? Talvez, mas me parece que não se trata exatamente de uma espécie de 'contaminação', já que a prática guarani se distingue: o modo guarani de enterrar o umbigo é diferente do modo kaingang. Para os Guarani, parece se tratar menos de uma questão de fabricação do corpo no território e legitimidade do que de uma questão de sorte e destino. Um dia, enquanto Dona Idalina cozinhava e nós quatro - eu, ela, Geane e Jayne - jogávamos conversa fora, Jayne me fez uma pergunta, que desencadeou um intenso diálogo entre elas. Por sorte, meu computador estava na cozinha, e consegui logo anotar o diálogo:

Jayne: Como que é que os brancos fazem com o umbigo? Os Kaingang enterram. Os Kaingang enterram quando a criança é bebê. A mãe da Késia tinha enterrado o umbigo dela quando ela era bebê lá na UEL, para dar sorte para ela na Universidade. É para a pessoa sempre voltar para onde o umbigo dela está enterrado, onde está o umbigo da pessoa é onde está a sorte dela, é como se a terra fosse nossa mãe mesmo, ela nutre a gente e é a mesma coisa quando a gente está na barriga da mãe, é através do cordão umbilical. É a

mesma coisa, a gente vai estar sempre ligado com a nossa terra, como nosso povo.

Dona Idalina: Os Guarani tem que guardar o umbigo da criança e quando ela tiver uns 10 anos tem que mostrar o umbigo pra ela, e daí a criança diz onde quer que enterre, onde tem cavalo, onde tem boi, onde tem porco. Precisa fazer isso pra dar sorte. O meu umbigo foi enterrado lá no município de Assaí, em Saltinho, o umbigo da Irismar e da Ivone também. O meu deve ter sido enterrado no chiqueiro, porque eu tenho muita sorte com porco.

Geane: É muito importante guardar o umbigo, a vó enche o saco, o do Onã [filho dela] está guardado. Deviam ter enterrado o meu no quintal do banco, pra me dar sorte com dinheiro.

Jayne, dando risada: O meu também, devia estar enterrado no quintal do banco.

Dona Idalina: Já os irmãos da Jayne foram criados pelos avós brancos, e não sei onde está o umbigo deles, devem ter jogado fora. Quando eles vinham me visitar eles falavam que minha casa era igual casa do porco, porque era de sapé. (Idalina Marques dos Santos, Jayne dos Santos, Geane dos Santos, Terra Indígena São Jerônimo, 26 de novembro de 2019).

Nessa conversa percebemos, em primeiro plano, a necessidade de distinguir práticas culturais kaingang das mbyá. A pessoa guarani estará para sempre associada ao local onde seu umbigo foi enterrado, mas esse local não precisa ser o mesmo onde o umbigo de seus ancestrais foi enterrado, necessariamente. Existe uma escolha estratégica do local onde o umbigo deve ser enterrado, para que aquela pessoa tenha uma ligação corporal e espiritual àquele local, para que ela tenha 'sorte' ali. Dona Idalina também aponta que o local onde o umbigo guarani deve ser enterrado deve ser uma escolha da própria criança guarani, quando ela já for um pouco mais velha. Esse ponto não parece ser um consenso entre os Guarani de SJ, outros interlocutores guarani me afirmaram que enterraram o umbigo de seus filhos logo após o nascimento. Mas todos os Guarani enfatizaram que também enterram o umbigo de seus filhos, e que isso é muito importante. De todo modo, creio que não podemos falar de uma 'kainganguização' dos guarani de SJ porque, mais

uma vez⁸³, vemos que existe um agenciamento dos Guarani de SJ de uma prática mais disseminada – ou descrita pela literatura - entre os coletivos kaingang do Brasil⁸⁴.

Voltemos à minha amiga Jayne. Como ela me disse, seu corpo é um corpo misturado, guarani e kaingang, mas essa divisão não me parece ser uma divisão binária categórica. Jayne me explicou que ela puxou características de ambos os povos, mas que só foi perceber isso quando entrou na universidade e começou a conviver mais com indígenas kaingang e guarani de outras TIs, onde não há tanta mistura. Ela me contou que sempre soube que existem modos diferentes de ser do kaingang e do guarani, mas que ela não tinha percebido isso em seu próprio corpo, em seu próprio modo de ser até então. Pois bem, mas então como seriam esses jeitos diferentes de ser? De acordo com minhas amigas guarani, os Kaingang tem muita vergonha, quando chegam pessoas que eles não conhecem, eles saem correndo. Eles falam pouco e muito baixo, mansinho, com um ‘soquinho’ na voz. Elas dizem que dá até agonia de ouvir porque parece que eles não tem força para soltar o tom da voz, mas não, esse é mesmo o tom da voz deles. O ritmo da voz deles é diferente. Quando eles ficam bravos eles gritam, normalmente eles são bem calmos, na deles, mas se alguém mexer com eles vai ver como é, eles são bem guerreiros. No caso dos Kaingang que não falam português direito, eles não vão nem sair de casa, morrem de vergonha. É mais difícil fazer amizade com eles, eles precisam se acostumar e confiar até se abrir. Até negam ajuda de outros indígenas mesmo quando precisam, só porque tem muita vergonha de perguntar. Já para os Guarani é muito mais fácil se comunicar, eles falam alto, chegam e fazem amizade, são mais abertos para conversar e dizem inclusive que sofrem preconceitos de alguns Kaingang por isso. Alguns

83 Assim como na esfera política, na qual os Guarani, apesar de terem se tornado genros dos Kaingang para poder adentrar a cacicância, atuam à sua própria maneira, como lutadores, xondaros.

84 A literatura sobre os Xetá está atualmente, salvo engano, restrita à dissertação e à tese de Carmem Lúcia da Silva (1998 e 2003) e à dissertação de mestrado de Rafael Pacheco (2018), e ambos os autores não abordam o tema da corporalidade xetá. Em SJ tampouco tive uma intensa convivência com as mulheres xetá e meus interlocutores homens não falavam sobre o corpo, como um deles me advertiu: “isso é com as mulheres”. Sendo assim, eu também não tenho dados etnográficos sobre quais substâncias, procedimentos e derivações cosmológicas constituem o corpo xetá. A respeito da prática de enterrar o umbigo, meus amigos xetá disseram que isso não deve ser uma prática xetá porque seu pai Tikuein nunca lhes contou nada sobre isso. Talvez a pesquisa de mestrado em andamento de Luana Maria elucidie melhor essa questão.

Kaingang consideram que os Guarani nem indígenas são, porque são muito diferentes deles mesmos.

Refletindo sobre as diferenças entre os Guarani e os Kaingang, Jayne me contou que acabou puxando muito o jeito kaingang. Jayne pensa que fala mais baixo, devagar e é mais reservada que sua prima Geane, que é guarani. Ela se considera mais tímida e me advertiu: *se você fizer pergunta direta para a gente, não vai sair nada, a gente se sente pressionada. Mas se você deixar, for com calma, a gente se sente mais à vontade e vai falando.* Nessa fala, Jayne usa o pronome pessoal se entendendo enquanto pessoa kaingang, frente à sua prima, guarani. Porém, em outras circunstâncias, como frente a colegas kaingang da TI Apucarantina falantes da linguagem, que também são estudantes da UEL, Jayne acha que é mais aberta e que consegue conversar melhor, sobretudo com os colegas não-indígenas. Durante uma conversa, eu perguntei para Jayne se tinha algo que ela achava que era igual entre o modo kaingang e o modo guarani, e ela achou minha pergunta um tanto absurda e me disse que nunca nem pensou nessa possibilidade. Ela me disse que sempre quer ver a diferença, que sempre quer aprender com os outros como é o jeito deles.

Dentro de sua casa Jayne é kaingang, na escola ela era misturada, na universidade ela entende ser mais guarani. O caso de Jayne e sua percepção enquanto pessoa misturada, guaragang, coloca um problema a toda uma discussão densa sobre a questão da afinidade e da consanguinidade entre os povos indígenas das terras baixas sul-americanas, em especial para a ‘teoria da afinidade amazônica’, de Viveiros de Castro (2013c), exposta na introdução deste capítulo. Essa teoria entende que nas sociocosmologias indígenas a consanguinidade é produzida, enquanto a afinidade é da ordem daquilo que é dado de antemão. Diferentemente do campo do parentesco das sociedades euroamericanas, onde a consanguinidade é entendida como algo dado, biológico, e impassível de qualquer alteração e a afinidade como o espectro onde a agência humana atua, no parentesco indígena a afinidade é pressuposta, inabalável, e a consanguinidade é susceptível à criatividade e ação humana.

Marcela Coelho de Souza (2004) demonstra como há grande investimento dos povos Jê setentrionais em produzir um assemelhamento

corporal. Através do compartilhamento de substâncias, da convivialidade, da coresidência e da comensalidade os coletivos produzem as identidades, os seus parentes. Seguindo a proposta de Eduardo Viveiros de Castro (2013c), a autora faz uma crítica rigorosa aos estudos empreendidos pelo Projeto Harvard Brasil Central – projeto que aprofundou os estudos etnográficos e as análises sobre os povos Jê setentrionais, por projetarem a oposição natureza/cultura sobre esses povos ao sugerir que o parentesco é constituído por aspectos biológicos, como se a consubstancialidade fosse algo da ordem da natureza, do inato, e não daquilo que é suscetível à inventividade humana. A autora argumenta (2004, p.45) que a consubstancialidade é aquilo que é produzido, que é o processo de consubstancialização que produz parentes. Levando esse raciocínio à risca, minha amiga Jayne nos coloca um problema. Ela, que nunca viu seu pai kaingang e quase não teve contato com sua família kaingang, afirma ser Kaingang em certos contextos relacionais: por quê? Seria sua parcela kaingang hereditária, e teríamos, assim, uma espécie de exemplo de ‘descendência’ ameríndia? É preciso complexificar um pouco mais a questão. *Puxar* me parece ser um modo de eliciar a parcela kaingang ou guarani da pessoa, dependendo do contexto. Voltemo-nos para uma análise da categoria *puxar* mobilizada pelos indígenas de SJ à luz da etnografia e do pensamento de Marilyn Strathern.

eliciar e *puxar*

Conjecturar uma possível descendência kaingang em Jayne seria partir de um entendimento binário e estanque de identidade: ou se é ou não se é. E isso também vale para o caso dos ‘meios’, ser ‘meio’ kaingang, ser ‘meio’ guarani e assim por diante. É como se a identidade da pessoa *misturada* fosse sempre formada por uma soma de ‘micro identidades’. Seria como se a pessoa fosse, o tempo todo, a somatória de seus compostos. Eu não acho que se trata de uma operação de soma, mas, sim, de um mecanismo de revelar e ocultar compostos, e cada um desses compostos é formado por um feixe de relações. É nesse sentido que penso que Jayne se diz kaingang não puramente pelas relações genéticas com seus familiares kaingang, mas, sobretudo, pelas relações que ela estabeleceu convivendo com outros kaingang de SJ (na

escola, com amigos etc.). O dado biológico aqui só possibilitou que essas relações com outros kaingang fosse ativada, mas ela poderia também não ter sido ativada. São contextos e situações que podem ativar uma relação em que Jayne se veja como kaingang ou uma relação na qual ela se veja como guarani.

É Marilyn Strathern quem nos auxilia a pensar para além das relações identitárias axiomáticas. Em um famoso artigo (2017a), a autora defende a obsolescência do conceito de sociedade porque ele carrega consigo o conceito de indivíduo e, dessa forma, uma oposição entre o individual e o coletivo, entre pequenas unidades que compõem uma unidade maior. O indivíduo seria, assim, a unidade por excelência, irredutível, e a sociedade seria uma macro unidade composta por essas unidades irredutíveis. A autora não está propondo a inexistência de uma abstração que relacione e conecte os humanos, não é disso que se trata. Mas partir do pressuposto de que essa abstração é composta por unidades irredutíveis é um *constructo* euro-americano, que não serve para pensar outras formas de existência⁸⁵. A antinomia indivíduo/sociedade não é produtiva para o fazer antropológico, apenas o aprisiona dentro do idioma de seus próprios modos de existência. Na magistral etnografia da autora junto aos Hagen da Papua Nova-Guiné (2006), fica claro que a questão é sobre opor singular e plural, pessoas e coletivos como entidades substancialmente distintas. Pessoas e coletivos são, antes, abstrações homólogas. A forma coletiva produz uma imagem de um todo sem microfraturas, ela elimina diferenças, homogeneiza. Já a forma singular não é indivisível, ao contrário, é um estado de pluralidade, composta por múltiplas relações. As pessoas são um microcosmos de relações, que contém outras relações e assim por diante. A imagem do fractal exposta aqui é poderosa para nos auxiliar.

Seguindo o raciocínio da autora, ela explica que, apesar de as pessoas serem compósitas, uma relação só se dá entre dois termos: as relações são sempre diádicas, ou seja, entre duas unidades. Isso significa que embora as pessoas melanésias tenham dentro de si várias socialidades, sejam fractais,

85 Porém, um dos propósitos da autora nesse artigo é apontar como a dicotomia entre indivíduo/sociedade no mundo euro-americano também serve para ocultar formações sociais e relações de poder através de um individualismo prescritivo, neoliberal (Strathern, 2017a, p.199).

elas precisam assumir um estado unitário para poder se relacionar com outrem. Assim, para que duas pessoas entrem em relação elas precisam eclipsar seus compostos múltiplos, deixando apenas um à vista. O encontro entre duas pessoas - dois corpos - produz a ativação de um composto da pessoa que se revela no formato unitário, como se essa fosse a única parcela existente daquele corpo. No momento do encontro, da ação, a multiplicidade é ocultada e apenas um composto 'se faz ver'. No caso melanésio é o gênero - enquanto aptidões dos corpos e mentes - que ativa determinado composto. Ali, todos os corpos, com vagina e com pênis, são matizados por compostos *same-sex* (de mesmo sexo) e *cross-sex* (de sexo diferentes), os quais, por sua vez, são matizados por outras relações *ad infinitum*. Assim, entendo que o encontro entre dois corpos é necessariamente um encontro *cross-sex*. Isso significa que em um encontro entre duas pessoas, uma delas irá assumir a forma masculina e outra a forma feminina. Porém, a ativação do composto masculino ou feminino de determinada pessoa não é arbitrária, ao contrário, depende de alguns fatores interligados: o corpo, biológico, em si; a performance, masculina ou feminina assumida por cada um; quem é o receptor e quem é o doador de um dom ou objeto. Toda ação na melanésia stratherniana é genderizada, e as relações são *ad hoc*: a cada nova relação, diferentes compostos são ativados.

As ações, por sua vez, são empreendidas por agentes. Strathern faz uma distinção entre pessoas e agentes. As pessoas são compósitas, fractais. Os agentes não, eles são a forma genderizada, una. A diferença aqui é crucial porque existe uma intencionalidade por detrás do agente que não existe por detrás da pessoa. O agente age pensando em assumir determinada posição numa relação específica, ele é um pivô de relações, que pode coagir o outro a agir de determinada maneira. Nas palavras da autora: "Um agente surge como um ponto de inflexão de relações, capaz de metamorfosear um tipo de pessoa em outro, um transformador" (Strathern, 2006, p.399). Todo sujeito que age, age tendo outro em mente. Entretanto, isso não significa que a intencionalidade por trás de uma ação é determinada pelo sujeito em si, como se ele tivesse um poder sobre outros; significa apenas que os sujeitos agem visando outros e não a si mesmos. Que ele constituiu um "ego", como a autora diz. Na Melanésia, é a relação que produz a individuação, a relação precede o "ego",

diferentemente do que acontece entre os euro-americanos, onde o “ego” precede a relação, existe de forma independente a ela.

Eu gostaria de propor um exercício de tentar replicar essa lógica relacional melanésia, de corpos compósitos, cujos compostos são situacionalmente ativados de maneira não arbitrária, para o universo da *mistura* de São Jerônimo da Serra. Sugiro que o operador/ativador neste caso não é o gênero, mas sim, o povo indígena. A pessoa *misturada* é matizada por compostos kaingang, guarani e/ou xetá. Cada composto, por sua vez, é matizado por outros compostos, que também são matizados de outras relações. Cada corpo *misturado* é um feixe de relações. Nos termos de Strathern (2006), penso que ser Kaingang ou ser Guarani equivale a ser um agente, enquanto ser *misturado* equivale a ser uma pessoa. A pessoa é *misturada*, o agente é ‘etnificado’. Assim, o que nos interessa aqui é como um composto se torna visível em detrimento de outro, como opera essa ‘etnificação’. O conceito chave para entender isso me parece ser a noção de *puxar*, que eu arrisco definir como: eliciar um composto de pertencimento ‘étnico’. Como vimos, no caso dos *mestiços*, agentes que contextualmente se comportam como *brancos*, estes deixam seu composto *branco* aflorar. A noção de *puxar* me parece evocar uma estabilidade maior em relação ao comportamento contextual *mestiço*. Isso não significa, todavia, que ela produza estabilidade. Ela produz agentes mais estáveis frente aos *mestiços*.

Penso que existem, em SJ, três grandes campos que condicionam o *puxar*: o cuidado, as relações cotidianas e as relações de ‘replicação’ (Cf: Strathern, 2006). Precisamos lembrar que estamos falando de coletivos que estão em contato há, pelo menos, meio século para o caso dos Xetá, e mais de um século para o caso dos Kaingang e Guarani. Como vimos nos exemplos dos RANIs indígenas, a descendência biológica, tal como entendida pelos euro-americanos, foi um critério amplamente utilizado para classificá-los, distribuí-los em diferentes territórios e organizar as políticas a eles direcionadas. Seria um tanto absurdo esperar que esse critério genético não tivesse produzido efeitos sobre os modos indígenas de classificar pessoas. Mas, também, pode ser que esse critério de ancestralidade existisse desde antes do contato. Em todo caso, não faz diferença pra os meus propósitos. O importante é que tal critério existe entre os indígenas, mas não é determinante.

Destarte, não é que a consanguinidade em SJ não seja socialmente produzida, ela é; aquilo que estou chamando de ‘replicação’ é apenas um referencial a partir do qual a consanguinidade pode ser produzida.

Entendo que uma pessoa *guaragang*⁸⁶ carrega dentro de si inúmeras relações de ‘mesmo povo’ (*same-people*), assim como carrega em si relações ‘interétnicas’ (*interethnic*). Penso que essas relações de ‘mesmo povo’ e de povos diferentes, ‘interétnicas’, nas pessoas, são tanto metafísicas quanto mundanas. Na Melanésia, as relações de ‘replicação’ são relações de *same-sex* (de mesmo sexo) operando dentro das pessoas. Sugiro que em SJ as relações de ‘replicação’ são as relações de ‘mesmo povo’ (*same-people*) que operam nas pessoas. Em seu estado como ‘agente’, essas relações são objetificadas, isto é, são tornadas visíveis nos encontros entre diferentes corpos.

Como vimos, Jayne, *guaragang*, nascida e criada em uma casa guarani, que nunca conheceu seu pai kaingang, se entende às vezes como Kaingang. Ela, em seu estado compósito, carrega dentro de si relações de ‘replicação’ kaingang, que permitiram que ela se aproximasse mais de outros colegas kaingang na escola, de outros *parentes* kaingang que moram na TI SJ, que ela aprendesse kaingang na escola e fosse muito influenciada – segundo ela mesma - pela professora de língua e cultura kaingang durante um bom período. As relações de ‘replicação’ kaingang abriram a possibilidade para que ela explorasse o universo kaingang e se identificasse com ele. Em outro momento, porém, as relações de ‘replicação’ e de cuidado guarani lhe abriram a possibilidade de aprender a língua e cultura guarani na escola. Dona Idalina a criou como se fosse sua filha. Quando a neta era pequena e elas ainda moravam no *rancho* no mato, Dona Idalina lhe contava suas histórias, lhe ensinou seus conhecimentos dos *remédios do mato*, lhe alimentou com a comida que cozinhava todo dia. Dona Idalina também se preocupou muito em garantir que Jayne tivesse todas as chances na escola, e fez de tudo para que a filha pudesse estudar sem preocupações. Sendo assim, Jayne *puxou* as duas parcelas, kaingang e guarani, e ela pôde fazer isso porque existem relações nela que lhe abrem essa oportunidade.

86 Acredito que o mesmo também se aplica para pessoas xetá-kaingang e guarani-xetá.

Além disso, o pai kaingang de Jayne era filho de um homem guarani e de uma mulher kaingang. Dona Idalina sempre enfatiza que Jayme tinha um pai guarani. O próprio Jayme, porém, se definia apenas como kaingang, e era lido como kaingang *puro* pelos indígenas de SJ. Isso ocorreu porque a família da mãe de Jayme é uma família kaingang muito proeminente da TI Barão de Antonina, que só falava na *linguagem*; seu avô era um poderoso *kujá* e foi essa família que o criou. O pai de Jayme quase não participou de sua criação. Assim, a família kaingang de Jayme exerceu grande influência sobre ele, de tal modo que seu composto guarani foi eclipsado. Dona Idalina, todavia, exercia uma força na direção contrária, tentando tornar o composto guarani do seu antigo genro visível. Porém, as relações de ‘replicação’ e cuidado kaingang de Jayme tiveram mais influência, e seu composto guarani quase nunca se revelava: *ele não se dizia guarani de jeito nenhum*, como me contava Dona Idalina.

No mesmo sentido, Joana Moraes, pedagoga do colégio, me contou ser ela própria kaingang. Seu irmão é professor de língua e cultura kaingang, e ambos também são de uma importante família kaingang da TI Barão de Antonina. Porém, ela é sobrinha de Dona Idalina, guarani, pois seu pai era irmão de Dona Idalina. Sendo seu pai guarani, Joana também poderia ter ativado sua parcela guarani, o que não fez. Ela *puxou* o kaingang, ou, como ela mesma diz: “*o kaingang no meu sangue é a florado*”. As relações de ‘replicação’ e cuidado kaingang dentro dela prevaleceram. Ela me contou que seu pai era guarani *mestiço* e que ela não teve a oportunidade de conviver muito com sua avó guarani (mãe de Dona Idalina), porque ela faleceu quando Joana ainda era pequena. Já com a sua família kaingang, ela conviveu muito. Sua mãe é uma kaingang *pura*, filha dos espíritos auxiliares, *jamré*⁸⁷, que descendem de um importante *kujá* kaingang. Joana remete sua explicação do motivo pelo qual sua mãe é filha de um *jamré* a uma *lenda indígena verdadeira*, a lenda do Urutau. Reproduzo abaixo o que ela me narrou:

Joana: A lenda do Urutau é uma lenda indígena verdadeira. A nossa mãe não parece com a gente, ela é albina. Meu avô e

87 É interessante notar que o termo *jamré* – ou *iambré* – é traduzido na literatura kaingang (Goés, 2018; Schild, 2016; Gibram, 2012; Tommasino, 1995) como genro/primo. Minha interlocutora utiliza *jamré* para falar dos espíritos auxiliares do *kujá* kaingang, o que nos indica que a relação sogro/genro pode ser da mesma ordem que a relação *kujá*/espíritos auxiliares.

minha avó já estavam prometidos, mas meu avô acabou não querendo se casar com a sua prima [cruzada], ele queria outra. Daí o meu bisavô ficou muito brabo, mas meu avô roubou a outra indígena. O bisavô ficou muito furioso, e como ele era um *kujá* poderoso, ele lançou um feitiço nele. Lançou uma maldição: enquanto você [avô] viver com ela, você não terá filhos. E, realmente, eles não conseguiram ter filhos, eles não conseguiam engravidar. Daí com 17 anos ele [avô] se separou e foi se casar com a prima, que estava esperando por ele. O tempo foi passando e a avó também não conseguia engravidar. Daí o *kujá* disse que precisava conversar com eles, eles precisavam aceitar que eles tinham uma missão para cumprir na terra, eles dois. Daí ele [*kujá*] disse: o *kujá* tem os *jamré*, eles me ajudam nos meus trabalhos que aparecem para mim nos sonhos. Os espíritos têm três filhos e vocês [avós de Joana] que vão precisar cuidar deles. Daí numa noite de temporal naquele mês, a avó engravidou. Quanto eles foram contar para o bisavô, ele já sabia. Daí quando estava perto do bebê nascer, o bisavô disse que o bebê ia ser filho dos seus espíritos, ele ia nascer diferente, e que não era para eles acharem que era filho de outro homem, porque não é, ele é filho *jamré*. O segundo filho também nasceu diferente, ele também era filho dos espíritos. Já o terceiro filho ia ser do avô mesmo. Daí a avó teve onze filhos, mas sobraram só cinco e agora só tem quatro. Um deles morreu adulto. Meu bisavô ficou viúvo, veio do Barão pra SJ e se casou com outra indígena. Um dia dele ele ficou de cama, à beira da morte, e mandou um recado para o filho, dizendo que precisava urgente falar com ele. Ele disse que tinha o terceiro filho dos *jamré* ainda para nascer, e dos filhos deles [*jamré*] você não terá mais filhos, esse vai ser o último filho do *jamré*, a última gestação, dos filhos do *jamré*, que vinham em forma de gente. O *jamré* era o passarinho que o homem não vê. E foi numa noite de temporal que ela engravidou, ele desce com o relâmpago e só coloca o filho lá. O ninho dele ninguém encontra. Se achasse o ninho da arma de gato, o ninho virava ouro. Não se acha o ninho da arma de gato, eu e meu pai nunca achamos. Passarinho que põe o ovo e não choca. O urutau é o pássaro que o homem não vê, é o pássaro fantasma porque ele se camufla. De onze filhos só três foram albinos, agora me diz, qual a explicação científica? Um filho albino morreu de cirrose, daí sobrou minha mãe e o tio que mora no Barão, mas ele virou crente. Um desses filhos dos *jamré* ia herdar o poder do *kujá*. Deve ser minha mãe, porque um filho já morreu e outro virou crente. Minha mãe tem sonho que se realiza, mas é muito sofrimento. Para virar *kujá* precisa jejuar e querer virar *kujá* para poder controlar, mas quem não quer desenvolver, só fica tendo os sonhos.

É nesse sentido que penso que relações metafísicas também configuram uma dimensão importante do *puxar*. Existem relações com outros seres, espíritos nesse caso⁸⁸. Se sua mãe é filha de um espírito auxiliar, Joana é neta dele, e suponho que isso influencie muito no *aflorento do sangue*

88 Eu ainda não sei dizer se o sujeito é um agente ou uma pessoa nessas relações internas com os espíritos auxiliares.

kaingang nela, ou seja, no eliciar de seu composto kaingang. Infelizmente eu ainda não tenho outros exemplos que corroborem essa hipótese, mas esse exemplo por si só já me parece bem sugestivo. Com o crescimento das igrejas evangélicas dentro das TIs, os *kujás* e suas práticas vêm se tornando cada vez mais raros e alvos de muito *preconceito*. São bem poucas pessoas que falam abertamente sobre práticas xamânicas. Ironicamente, Dona Jacira (mãe de Joana) sonhou muito com a disseminação dessas igrejas, ela previu isso e, devido ao *preconceito* contra os *kujás* fomentado pelas igrejas, ela não quis seguir sua vocação.

A despeito de seu entendimento como sujeito kaingang, quando Dona Idalina fala de Joana ela sempre evoca a parcela guarani dela, e sempre lembra que ela também é guarani: *ela é aberta e fala alto como guarani*. Os sujeitos tentam eliciar, evocar uma parcela das pessoas de acordo com o que desejam. Deste modo, os pais e os parentes paternos e maternos de uma criança exercem uma forte influência sobre o seu *puxar*. Os familiares guarani de um pessoa vão tentar eliciar a parcela guarani da pessoa, os familiares xetá vão tentar eliciar a parcela xetá e assim por diante. O gradiente de pureza e mestiçagem discutido anteriormente parece ser crucial nas disputas envolvendo eliciar uma parcela de uma pessoa. Se a pessoa tiver uma avó, avô, pai ou mãe considerado *puro*, isso será mobilizado com toda potência para eliciar a parcela “étnica” da pessoa e, muito provavelmente, os outros familiares – não *puros* - serão acusados de *mestiços*. Não obstante a influência dos familiares, eles não podem determinar qual parcela a criança irá *puxar mais*. Em última instância isso cabe à criança, à maneira pela qual ela vai experimentando, se comportando e se entendendo no mundo. No sentido que Roy Wagner (2017) aponta para noção de “invenção”, existe uma certa liberdade que permite às crianças *misturadas* explorarem as possibilidades que lhe são dadas.

Suponho que *puxar*, em SJ, poderia ser um exemplo daquilo que José Kelly e Marcos Matos (2019) chamam de ‘política da consideração’ nas Terras Baixas da América do Sul – neste caso, meridionais. Os autores identificam em muitas etnografias um regime de interdependência entre os sujeitos indígenas adultos, que ora se vêem na posição de ‘causas dos atos de outrem’, ora na posição de ‘agente que tem outrem em mente’, isto é, de ‘influenciados’ e de

‘influenciadores’; ou, ainda, ‘quem age considerando o outro’ e ‘quem é considerado por alguém’. Os agentes nunca sabem se aquela ação/influência irá, efetivamente, exercer o resultado esperado: pode ser que sim e pode ser que não. A circulação de bens e alimentos configuram índices da eficácia das ações. No caso das relações entre os Yanomami e os brancos, os autores argumentam que a frustração yanomami nessas relações é justamente porque nunca conseguem provocar a reação desejada dos brancos, que deveria ser de generosidade. Não conseguir, repetidamente, exercer influência sobre o outro questiona não apenas a condição de humanidade deste outro como também a própria humanidade do agente que tenta influenciar. No caso dos Manxineru, as terminologias mobilizadas para descrever a relação que se tem com determinado sujeito também opera nesta lógica, porque induz o outro a se portar de modo específico. Ainda, fazendo uma aproximação dessa lógica com o pensamento de Pierre Clastres, os autores sugerem que a ‘política da consideração’ opera fora do binômio ‘poder coercitivo/não-coercitivo’. Através das relações de influenciar e ser influenciado existe uma forma de poder nem coercitiva, nem não-coercitiva. Nesse sentido, acredito que em SJ uma das manifestações do *mestiço* é, precisamente, tentar agir de maneira coercitiva, ‘violenta’, *como branco*. Já ser *misturado* é saber fazer a ‘política da consideração’. Influenciar alguém para *puxar* mais seu composto kaingang ou guarani e ser influenciado para tal é um dos modos através do qual essa política opera.

É, por fim, na escola que a liberdade para explorar seus compostos se manifesta. Crianças *misturadas* podem escolher qual língua e “cultura” desejam aprender. O Colégio Estadual Indígena Cacique Koféj é uma escola pluricultural que, atualmente, oferece aos alunos aulas de língua e cultura guarani, kaingang e xetá. As famílias e as crianças podem escolher o que os alunos e alunas vão aprender. Também é possível mudar de língua durante os anos escolares, como fez Jayne. Jayne teve aulas de kaingang durante um período de sua vida escolar e, em outro período, optou por aulas ministradas em língua e cultura guarani. Porém, há limites impostos pela coordenação e pelos caciques para essa possibilidade de experimentação porque, muitas vezes, conflitos políticos acabam influenciando as crianças a escolherem uma ou outra língua. Durante o conflito ocorrido em 2015, durante o qual muitas

famílias mudaram de *lado* político, muitas crianças e jovens também quiseram mudar de língua, então muitos kaingang começaram a estudar guarani e vice-versa. Como relatam as professoras, a coordenação e as lideranças, isso gerou transtornos na administração da escola, e se optou por limitar as possibilidades das crianças de acordo com a “cultura” de seus pais. Assim sendo, uma criança *guaragang* pode escolher kaingang e/ou guarani, uma criança xetá-kaingang pode escolher xetá e/ou kaingang e assim por diante.

No caso das crianças *misturadas* em que um dos pais é não-indígena, a criança *puxa* o composto indígena, kaingang, guarani ou xetá. As crianças que se enquadram nesses casos são fortemente influenciadas para não deixarem seu composto branco *aflorar*. Existe um investimento da escola e das *comunidades* para evitar que o composto branco seja eliciado. A escola tem um papel muito importante neste processo, já que muitas vezes os pais não estão muito preocupados com qual composto a criança irá *puxar*. Outros, sobretudo crentes, até consideram positivo a criança *puxar* o composto branco e ter um comportamento mais moderado. Mas não são todos os crentes que valorizam o composto *branco* e desejam isso *aflorado* para seus filhos. Como vimos, Dival da Silva, pastor xetá, faz o contrário, defende que seus netos são xetá. Porém, como Spenassato (2016) nos mostra, existem alguns crentes que entendem *puxar* o composto branco como algo positivo.⁸⁹

Desse modo, a escola em SJ desempenha um papel muito importante no movimento de eliciar compostos individuais e coletivos. Primeiramente porque ela abre a possibilidade de os alunos explorarem suas composições de diferentes povos indígenas. Em segundo lugar, porque ela simultaneamente atua para eliciar a composição branca das crianças e jovens, *aflorando* as composições indígenas dos sujeitos, e permitir que os alunos tornem seus compostos brancos evidentes quando for necessário, como nos explica Joana Moraes (2013) em seu trabalho de conclusão do curso de Pedagogia:

A escola prioriza o ensino como processo diretamente ligado à vida do educando atendendo aos alunos da educação infantil, ensino fundamental - anos iniciais e finais e o ensino bilíngue: Kaingang, Guarani e Xetá. A escola está inserida em uma

89 Atualmente existem três igrejas pentecostais dentro da TI: Assembleia de Deus, Congregação Cristã e Igreja Baptista. Eu não sei dizer qual é a diferença entre elas dentro da TI, como os crentes de cada uma se diferenciam, mas a valoração ou não do comportamento branco pode estar ligada às diferentes igrejas e seus representantes.

realidade em que a maioria das famílias que frequentam a escola é de baixa renda e vivem do trabalho da agricultura de subsistência, da venda do artesanato e dos programas de transferência de renda governamental (Bolsa Família, por exemplo). Dentro dessa realidade, a escola procura proporcionar aos alunos o saber historicamente constituído considerando a especificidade da cultura de cada etnia indígena. Isto ocorre pelo desenvolvimento amplo de suas necessidades e potencialidades em que o ensino bilíngue não se restrinja apenas ao ensino da língua falada pelo grupo, mas como elemento de alteridade cultural (MOTTA, 1994).

Desta forma, constitui-se como relevante para o referido colégio, pois permite que comunidades historicamente marcadas pelo preconceito, pela exclusão social e pela expropriação da sua cultura exerçam seu direito à diferença, à singularidade, à transparência, à solidariedade, ao aprendizado intercultural, específico, bilíngue e diferenciado, tendo em mente os princípios que norteiam a educação indígena dentro de uma visão de sociedade que transcende as relações entre humanos admitindo a diferença de cultura e de tradição.

Também viabilizará a formação do educando em um processo de integração com a sociedade globalizada, porém marcando o seu espaço enquanto pertencente a uma etnia que tem cultura própria identificado por suas inúmeras particularidades. Portanto, a escola é um dos lugares onde a relação entre conhecimentos próprios e os conhecimentos das demais culturas devem se articular, constituindo uma possibilidade de informação e divulgação para a sociedade nacional de saberes e valores importantes até então desconhecidos (Moraes, Joana Marques da Silva. P. 3, 2013).

As possibilidades para as crianças e jovens estão, assim, abertas. Não obstante as influências que eles recebem de seus familiares, os *misturados* adquirem a capacidade de eliciar seus compostos de maneira estratégica: em determinadas situações é melhor *puxar* um composto, em outras é melhor *puxar* outro composto. É assim que esses indígenas, flexíveis e repletos de recursos intelectuais e sensoriais de diferentes regimes de conhecimento, estão entrando e ocupando as universidades. Seja através do ensino presencial e de programas de permanência como o Ciclo Intercultural de Iniciação Acadêmica da UEL, como demonstra um artigo de Ivone dos Santos Piraí (2018), seja através do ensino EAD, que, como explica Irismar dos Santos em seu projeto de mestrado (2020), é uma modalidade que abre a possibilidade de Ensino Superior para muitos indígenas que não podem se mudar para as cidades para estudar, viabilizando a formação de professores indígenas para as escolas das aldeias. Os e as indígenas universitárias estão

mobilizando as múltiplas potências que carregam dentro de si para disputar espaços, questionar universalismos e propor alternativas decoloniais à hecatombe da civilização.

Considerações Finais

Quando eu estava em São Jerônimo, em fevereiro de 2019, chamou muito minha atenção que, repetidas vezes, quando alguém me respondia uma pergunta sobre ‘ser misturado’, a pessoa também me dizia que aquela resposta era específica, ou seja, dizia respeito apenas à percepção dela mesma e de mais ninguém. Meus interlocutores estavam me avisando que suas respostas não poderiam ser tomadas como representativas de nenhum suposto coletivo. No primeiro momento, essa ênfase dos indígenas de SJ na não-representatividade de suas respostas me deixou aflita. Como compreender a *mistura*, categoria tão difundida em São Jerônimo, se todas as respostas eram profundamente subjetivas? Como encontrar um ‘padrão’, um traço de ‘cultura’ nessa imensidão de idiosincrasias? Como escolher uma característica? Qual escolher?

Apresentei na introdução desta dissertação que meu objetivo era ‘tornar visível’ a ‘conexão parcial’ entre os relatos dos indígenas de SJ e os tratados epistemológicos de Donna Haraway (1991; 1995) e Marilyn Strathern (2004). As autoras destacam que a objetividade das Ciências Humanas só é possível através do reconhecimento e exposição da parcialidade, da localização dos corpos para cada situação diferente. É preciso revelar e situar quem está produzindo aquele conhecimento, qual é o seu contexto cultural, econômico, histórico e quais são suas referências. As conexões se dão entre corpos e, portanto, para cada nova conexão, novos arranjos são feitos. Explicações generalistas, ou, como Donna Haraway (1995) diz, o ‘truque de Deus’, seriam uma ilusão científica, com consequências políticas significativas. A quimera seria acreditar que se pode replicar uma explicação elaborada para um contexto específico em outros contextos. A única maneira de evitar explicações inadequadas e grotescas para determinadas situações é reconhecendo os

‘objetos de conhecimento’ como agentes, como ‘objetos’ que se movimentam. O apelo delas é contra os universalismos.

Penso que as teorias da *mistura* dos indígenas de SJ também advogam contra os universalismos. Ser *misturado* é não ser uno, é ser múltiplo. É poder experimentar e ativar as aptidões e performances ‘étnicas’ de maneira *ad hoc*. O ‘padrão cultural’ ou, melhor, o ‘traço característico’ da *mistura* é precisamente a intersubjetividade das ‘posições’ e a fragilidade das categorias ‘étnicas’. ‘Étnico’ não me parece ser o adjetivo adequado para descrever essas relacionais potencias, mas, na ausência de outro melhor, fico com ele, porque cumpre uma importante função ilustrativa. *Puxar* é a maneira como as aptidões e performances ‘étnicas’ são operacionalizadas em SJ. Acredito que a ‘etnia’ seja o elemento agenciador da alteridade entre pessoas de diferentes ascendências. Existe uma diferença crucial entre produzir um agente que vai *puxar mais* seu composto guarani, kaingang, xetá e deixar que um sujeito *puxe mais* seu composto branco. O composto branco das pessoas é onipresente nesse contexto etnográfico. É justamente no esforço coletivo de não deixar o composto branco onipresente aflorar que nos deparamos com a resiliência e criatividade indígena (Cf: Wagner, 2017).

No primeiro capítulo, apresentei o projeto de Estado que investi sistematicamente e coercitivamente na ubiquidade do branco. Tanto por meio dos programas do Império brasileiro, quanto através das políticas republicanas do SPI/FUNAI, a ‘miscigenação’, que tinha por objetivo transformar os indígenas em trabalhadores rurais cristãos sem terras, foi incentivada. Isso gerou árduas consequências para as socialidades indígenas. Vimos que muitos viraram, efetivamente, trabalhadores rurais cristãos ao longo do século XX. Não obstante os esforços do Estado, não houve um processo de ‘desindigenização’ ou de assimilação, mas, sim, processos indígenas de reclassificação, que trazem soluções indígenas aos seus problemas existenciais diante dos novos contextos. Apesar das garantias do novo regime democrático, os mundos indígenas continuam sendo ameaçados, como revelam, por exemplo, os conflitos envolvendo a construção de usinas hidrelétricas em diversas regiões do país.

Analisei então duas manifestações da aliança kaingang-guarani-xetá. A primeira é política, exposta no capítulo dois; a segunda é sobre o processo de

produção de pessoas, do parentesco e da alteridade, e foi discutida no capítulo quatro. Em sua expressão política, a aliança entre esses diferentes povos indígenas criou uma dinâmica de gestão compartilhada do território, que os subdivide em *comunidades* e *lados* políticos. A terra, inquestionavelmente kaingang, passa a abrigar pessoas guarani e xetá, que só se tornam agentes políticos a partir do momento em que constroem laços de parentesco com os Kaingang, ou seja, quando se tornam *iambrés* dos kaingang. A aliança entre as famílias Fidêncio (kaingang) e Vargas (guarani) personificada no cacique guarani Nelson Vargas é o exemplo, por excelência, disso. Entretanto, a argumentação não pode se estender ao ponto de dizer que houve um processo de 'kainganguização' dos Guarani e Xetá de SJ, uma vez que o *modus operandi* da ação política guarani é diferente das táticas da ação política kaingang. Na esfera política kaingang, a legitimidade está intrinsecamente vinculada às relações de ancestralidade no território, expressas na noção de *umbigo enterrado*, e as mobilizações de luta costumam ser mais 'diretas', como, por exemplo, ameaçando comer o gado de um posseiro. Já a estratégia guarani costuma ser outra. Ela se manifesta em um movimento de se aproximar gradualmente do inimigo para conseguir amortecer o ataque, é uma operação muito mais próxima da negociação. Essas diferentes manifestações políticas, tampouco, são estanques: os Kaingang aprendem com os Guarani, os Guarani com os Xetá, os Xetá com os Kaingang e vice-versa. Sobretudo no contexto das pessoas *misturadas*, que podem habilidosamente *puxar* mais um composto ou outro conforme lhes parecer mais astuto.

No quarto capítulo, então, me debrucei sobre o significado e as implicações do que é ser uma pessoa *misturada*, parcionada e compósita. Primordialmente ser *misturado* é não ser *mestiço*. Ser *misturado* significa que seu composto branco foi devidamente eclipsado em detrimento de seu composto kaingang, guarani ou xetá. O *mestiço* é o contrário, é aquele sujeito que deixou ou está deixando seu composto aflorar mais. Ele é um sujeito que está se comportando como branco e precisa ter esse comportamento reprimido, porque ele beira a não-humanidade. A produção da alteridade entre os compostos indígenas (kaingang, guarani e xetá) se dá em termos diferentes da produção da alteridade entre indígenas e não-indígenas. Os compostos indígenas estão no campo da humanidade em sua diversidade, já o composto

branco não. O composto branco é sedutor, imponente, mas é a alteridade perigosa, muito próxima da não-humanidade. O sujeito que está sendo *mestiço*, cujo composto branco está aflorado, é quase um não-humano. Por isso, o investimento na criação, no cuidado, no apego às relações cotidianas é uma prioridade para as famílias indígenas de SJ. É para que seus filhos não se tornem *mestiços*, para que eles permaneçam *parentes*, afins indígenas e humanos. Mestiço, além disso, foi a categoria utilizada pelo órgão indigenista para classificar boa parte dessas pessoas, sendo uma categoria que homogeneiza as diversas variações de composição de pessoas indígenas (kaingang-guarani, guarani-xetá, xetá-kaingang e destes com não-indígenas). Se contrapondo a isso, a *mistura* é uma categoria que permite transparecer as fraturas internas. A mestiçagem é uma categoria universalista, não-corporificada e correlata da noção etapista de aculturação.

A noção etapista de aculturação colocou a região etnográfica do Brasil meridional em uma delicada posição teórica: como falar de povos que sofreram muito com as políticas colonialistas sem condená-los ao papel de ‘vítimas da história’ e, tampouco, tratá-los como se fossem impermeáveis à alteridade e violência dos brancos? Sinto que este trabalho é parte de um projeto amplo de diferentes pesquisadores interessados em achar uma solução para esse impasse e que tentam, nesse sentido, se aproximar da Etnologia amazonista. Penso que produzir uma afinidade entre a Etnologia indígena da Amazônia e a Etnologia indígena das terras-baixas meridionais seja menos para replicar modelos teóricos, algo que seria forçado e fictício diante da realidade etnográfica desta região, do que para dar um novo fôlego às análises. O ponto me parece ser mais estético, no sentido do tratamento conferido aos dados etnográficos.

Acredito que encontramos em Peter Gow (1991; 2015) um caminho possível para pensar o universo de SJ, povoado por políticas públicas assimilacionistas, *lados* políticos, *mestiços* e *misturados*. A *mistura* se apresenta como uma ‘teoria indígena da aculturação’, congênere da acepção êmica do conceito de aculturação. Me questionei diversas vezes o porquê de eu estar estudando tanto sobre aculturação. Qual era o possível propósito de visitar um conceito tão desgastado? Aculturação pode ser uma palavra carregada de muitos processos violentos, mas seria mais prudente desistir de

uma palavra ou disputar seu significado? Intercedo pela segunda opção porque acredito que podemos exercer influência sobre a agência das palavras. As duas acepções, 'etapista' e 'êmica' do conceito de aculturação ilustram, muito bem, a diferença entre teorias euroamericanas, 'científicas', e teorias indígenas: sua ambivalência é sua potência. Penso que aculturação é uma produtiva ferramenta conceitual porque nos permite 'tornar visíveis' os contrastes entre os regimes ocidentais e indígenas de existência. O que os euroamericanos veem como ruptura, os indígenas veem como extensão. O que os euroamericanos veem como incoerência, os indígenas veem como harmonia. O que os euroamericanos veem como desintegração, os indígenas veem como proliferação. É no encontro entre 'mundos vividos' que mora a força da Antropologia, e se aculturação é um objeto de pesquisa que nos permite ver essas conexões, por que não usá-lo?

Assim que voltei para São Jerônimo, passados quase quatro anos desde minha segunda visita, fui prontamente visitar meu amigo Carlos Cabreira. Quando me viu, ele logo fez uma piada dizendo que achava que eu tinha ficado na Alemanha de vez. Nesse mesmo dia eu lhe apresentei meu projeto de pesquisa e discutimos minhas propostas; era ele quem tinha me avisado anos antes que eu precisava fazer *pesquisa direito*. Não fazia muitas horas que eu havia chegado e ele me advertiu novamente: *precisa contar a história direito, os pesquisadores confundem tudo*, e me convidou para tomar um tererê no *terreiro*, embaixo do *abacateiro*. Seu Carlos começou a me contar que encontrou um livro uma vez no qual um historiador escreveu que as carreatas de boi na estrada que liga Dourados (MS) a Campo Grande (MS) tinham ocorrido nos idos de 1964, mas que isso não era *verdade*. Seu Carlos então mudou o tom de voz, começou a falar bem baixinho e com outro ritmo, que me lembrava uma reza. Nessa oratória ele me explicou que na estrada que liga Dourados (MS) a Campo Grande (MS) a *história é muito mais antiga, de antes do Brasil ser descoberto, é a história verdadeira que os historiadores não contam*:

Tinha um irmão meu que passava por essa rota nas carreatas e ali encontrou um homem. Esse homem se vestia de onça e comeu meu irmão. Quando os outros parentes foram procurar o irmão sumido, chegaram no local e encontraram o homem assando meu irmão para comê-lo. Porém, assim que se aproximara, o homem/onça não estava mais lá. Eles então foram embora e retornaram em outro momento e encontraram o homem, que ainda não tinha se vestido de onça e, por isso, eles conseguiram matá-lo. (Carlos Cabreira, São Jerônimo da Serra, 8 de fevereiro de 2019).

Para aqueles leitores familiarizados com as narrativas míticas indígenas, essa passagem não deve ser inusitada: há inúmeros relatos similares em outros contextos indígenas. É surpreendente, entretanto, ouvi-la nesse contexto em que indígenas e pesquisadores não-indígenas costumam dizer que não existem mais *kujás* e *pajés*. Passei esta dissertação toda tentando encaixar essa passagem em algum contexto, tentando fazer alguma conexão coerente, mas não encontrei o momento. Não encontrei porque isso é o que eu ainda não sei: é o que pode vir a ser um possível caminho futuro, mas ainda não é. Eu fiquei impressionada com essa narrativa, que tinha sido colhida logo no primeiro dia de campo. Naquela noite, enquanto fazia anotações em meu caderno, achei, ingenuamente, que minha pesquisa poderia se debruçar sobre xamanismo em um contexto inesperado. Alguns dias depois, sentada no sofá de Seu Carlos, imprudentemente, tentei retomar a narrativa, para entendê-la melhor. Seu Carlos desconversou e nunca mais voltou a tocar no assunto comigo. Suponho que minha ansiedade em ‘encontrar’ xamanismo em SJ fazia parte de minha imaturidade etnográfica, e ele, bom observador que é, soube moderá-la. Não acho que Seu Carlos queria me contar outras narrativas como essa naquele momento. Acho que ele usou essa *história* apenas para fins didáticos, para ilustrar o que é uma *história verdadeira*, como um aviso para não *confundir as coisas*. Como ele me disse algumas vezes, *cada coisa tem seu tempo*, e, assim, guiou minha pesquisa para outra direção. O que seria do pesquisador *não-indígena* sem o pesquisador indígena e sua fleumática paciência?

Referências Bibliográficas

- ALARCON, Daniela Fernandez. *O retorno da terra: como retomadas na aldeia tupinambá da Serra do Padeiro, Sul da Bahia*. Editora Elefante, 2019.
- ALBERT, Bruce e RAMOS, Aparecida (orgs). *Pacificando o branco*. São Paulo: Editora UNESP, Imprensa Oficial de SP, 2002.
- AMOROSO, Marta Rosa; MAHALEN DE LIMA, Leandro. “A aculturação é um objeto legítimo da Antropologia: entrevista com Peter Gow”. São Paulo: *Revista de Antropologia*, v. 54, n.1, 2011.
- AMOROSO, Marta Rosa. “Nimuendajú às voltas com a história”. *Revista de Antropologia*, v. 44 n.2 p.173-188, 2001.
- AMOROSO, Marta Rosa. *Terra de Índio: imagens em aldeamentos do Império*. São Paulo: Terceiro Nome, 2014.
- BALDUS, Herbert. “Possibilidades de pesquisas etnográficas entre os índios do Brasil”. *Sobretiro de Acta Americana*, v.III, n.4. México: Sociedad Interamericana de Antropologia e Geografia, 1945.
- BALDUS, Herbert. *Ensaio de Etnologia Brasileira*. São Paulo: Nacional, 1979.
- BARNARD, Alan e SPENCER, Jonathan (orgs). *Encyclopedia of Social and Cultural Anthropology*. Londres: Routledge, 2002.
- BARNARD, Alan e SPENCER, Jonathan. “Culture”. In: BARNARD, Alan e SPENCER, Jonathan (orgs). *Encyclopedia of Social and Cultural Anthropology*. Londres: Routledge, 2002.
- BARRETO, João Rivelino Rezende. *Formação e Transformação de Coletivos Indígenas no Noroeste Amazônico: Do Mito À Sociologia Das Comunidades*. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social. Manaus, PPGAS/UFAM, 2012.
- BEALS, Ralph. “Acculturation” In: KROEBER, A. L. (org.) *Anthropology Today: an encyclopedic inventory*. Chicago: University of Chicago Press, 1953.
- BHABHA, Homi K. *O Local da Cultura*. Belo Horizonte: Editora UFMG, [1994]1998.

BOMBARDI, Larissa Mies. *Geografia do Uso de Agrotóxicos no Brasil e Conexões com a União Europeia*. São Paulo: FFLCH/USP, 2017.

BOUTIN, Leonidas. “Colonias Indígenas na Província do Paraná”. Curitiba: BIHGEP 36 separata, 1979.

BRANT, Vinicius Caldeira. “Do Colono ao Bóia-fria: Transformações na Agricultura e Constituição do Mercado de Trabalho na Alta Sorocabana de Assis. São Paulo: *Estudos Cebrap* (19), 1977.

BRUSCO, Rodrigo. *Outros parentes: casamentos com brancos nas terras baixas sul-americanas*. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social. São Paulo: PPGAS/USP, 2018.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. *O Índio e o Mundo dos Brancos. A Situação dos Tukúna do Alto Solimões*. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1964.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. *O Processo de Assimilação dos Terena*. Rio de Janeiro: Série Livros, I. Museu Nacional, 1960.

CARIAGA, Diógenes Edigio. *Relações e Diferenças: A ação política kaiowa e seus partes*. Tese de Doutorado em Antropologia Social. Florianópolis: PPGAS/UFSC, 2019.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela (orgs). *História dos Índios no Brasil*. Companhia das Letras: Secretaria Municipal da Cultura: FAPESP, 1992.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. “‘Cultura’ e cultura: conhecimentos tradicionais e direitos intelectuais”. In: CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. *Cultura com aspas e outros ensaios*. São Paulo: Cosac Naify, 2009a.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. “Política indigenista no século XIX”. In: CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. “Por uma história indígena e do indigenismo”. In: CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. *Cultura com aspas e outros ensaios*. São Paulo: Cosac Naify, 2009b.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela e CESARINO, Pedro de Niemeyer (orgs). *Políticas Culturais e Povos Indígenas*. São Paulo: Cultura Acadêmica, 2014.

CIMITILLE, (OFM. CAP.) Luís de. “Memórias dos costumes e religião da numerosa tribo dos Camés que habitavam a província do Paraná” In: TAUNAY, Visconde de. *Entre os nossos Índios*. São Paulo: Melhoramentos, 1931.

CLASTRES, Hélène. *Terra sem mal. O profetismo tupi-guarani*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1978.

CLASTRES, Pierre. *A sociedade contra o estado – pesquisas de antropologia política*. São Paulo: Cosac Naify, [1974] 2013.

COELHO DE SOUZA, Marcela. “Parentes de sangue: incesto, substância e relação no pensamento timbira”. *Mana* 10(1), 2004.

COELHO DE SOUZA, Marcela. “Uma irritante duplicidade: breve nota sobre contramestiçagem e os Kisêdê”. *R@U* 9(2), 2017.

COELHO, Vera Penteado (org.). *Karl Von Den Steinen: um Século de Antropologia no Xingu*. São Paulo: Editora: Edusp, 1993.

D’INCAO, Maria Conceição. *A Questão do Bóia-Fria*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1984.

DE GEORGE, Izodara Telma Branco. *Tupã/Mitã: histórias, memórias e saberes Guarani*. Editora: Máquina de Escrever, 2015.

DEFOE, Daniel. *Robinson Crusóe: a conquista do mundo numa ilha*. São Paulo: Scipione, [1719] 2012.

DESCOLA, Phillipe. *Beyond Nature and Culture*. Chicago: University of Chicago Press, [2005] 2013.

DUMONT, Louis. *Introduction à deux théories d’anthropologie sociale*. Paris: La Haye: Mouton, 1971.

DURKHEIM, Émile. *As Regras do Método Sociológico*. São Paulo: EDIPRO, 2012.

EHRENREICH, Paul. “Contribuições para a etnologia do Brasil”. *Revista do Museu Paulista*, vol 2, 1948.

EHRENREICH, Paul. “Über die Verbreitung und Wanderung der Mythen bei den Naturvölkern Südamerikas”. *Internationaler Amerikanisten-Kongress, Vierzehnte Tagung*, Stuttgart, 1904.

ELLIOT, João Henrique. “A emigração dos Cauyaz”. Rio de Janeiro: *Revista do Instituto Histórico e Geographico do Brazil*. XIX, Tomo VI da 3ª série, [1856] 1898.

EUFRÁSIO, Mário A. “A formação da Escola Sociológica de Chicago”. *Plural; Sociologia*, USP, vol.2, 1995.

FAUSTO, Carlos. “Donos demais: maestria e domínio na Amazônia”. *Mana*, 14 (2), 2008.

FAUSTO, Carlos. *Inimigos fiéis: história guerra e xamanismo na Amazônia*. São Paulo: Edusp, 2001.

FERNANDES, Ricardo Cid e GOÉS, Paulo Roberto Homem de. "Kaingang ethnic territories". *Vibrant*, v.15, nº 2, 2018.

FERNANDES, Ricardo Cid. *Política e parentesco entre os Kaingang: uma análise etnológica*. Tese de Doutorado em Antropologia Social. São Paulo: PPGAS/USP, 2003.

FLEURY, Lorena Cândido. *Conflito ambiental e cosmopolíticas na Amazônia brasileira: a construção da Usina Hidrelétrica de Belo Monte em perspectiva*. Tese de Doutorado em Sociologia. Porto Alegre: PPGS/UFRGS, 2013.

FRANCHETTO, Bruna e HECKENBERGER, Michael (orgs). *Os povos do Alto Xingu: história e cultura*. Rio de Janeiro: Editora: UFRJ, 2001.

FREIRE, José Ribamar Bessa. "A demarcação das línguas indígenas no Brasil". In: CARNEIRO DA CUNHA, Manuela e CESARINO, Pedro de Niemeyer (orgs). *Políticas Culturais e Povos Indígenas*. São Paulo: Cultura Acadêmica, 2014.

FRÚGOLI JR, Heitor. "A dissolução e a reinvenção do sentido de comunidade em Beuningen, Holanda". *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, vol. 18, n 52, 2003.

FRÚGOLI JR, Heitor. "O urbano em questão na antropologia: interfaces com a sociologia". *Revista de Antropologia*, vol. 48, n 1, 2005.

GALVÃO, Eduardo. "Estudos sobre a aculturação dos grupos indígenas do Brasil". Anais da 1ª Reunião Brasileira de Antropologia, 1953.

GALVÃO, Eduardo. "Aculturação Indígena no Rio Negro". Belém: *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi*, n.s., Antropologia nº7, 1959.

GIBRAM, Paola Andrade e FIDELES, Jaciane. "Corpos-territórios kanhgág: políticas e violências de gênero a partir de uma perspectiva descolonizante". In: 31a. Reunião Brasileira de Antropologia, 2018, Brasília. Anais da 31a. RBA, 2018.

GIBRAM, Paola Andrade e FIDELES, Jaciane. "*Nen Ga*, uma retomada *Kanhgág*". n: 3 Congresso Internacional Povos Indígenas da América Latina, 2019, Brasília. Anais do 3o Congresso Internacional Povos Indígenas da América Latina, 2019.

GIBRAM, Paola Andrade. *Política, Parentesco e outras Histórias Kaingang: uma etnografia em Penhkár*. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social. Florianópolis: PPGAS/UFSC, 2012.

- GOES, Paulo Roberto Homem de. *Morfológicas: um estudo etnológico de padrões socioterritoriais entre os Kaingang (dialeto Paraná) e os Mbya (litoral Sul)*. Tese de Doutorado. Curitiba: Setor de Ciências Humanas/UFPR, 2018.
- GOES, Paulo Roberto Homem de. Relatório Antropológico nº 01/2010. Curitiba: 2010.
- GORDON, César. *Economia selvagem: ritual e mercadoria entre os índios xikrin-mebêngôkre*. São Paulo: Editora UNESP, 2006.
- GOW, Peter. "O parentesco como consciência humana: o caso dos Piro". *Mana* 3(2), 1997.
- GOW, Peter. "Steps towards an ethnographic theory of acculturation". *Etnografia, Praktyki, Teorie, Doświadczenia* n. 1, 2015.
- GOW, Peter. *Of mixed Blood: Kinship and History in Peruvian Amazonia*. Oxford: Clarendon Press, 1991.
- GRAÇA, Rodrigo. "'Guerra', 'coletivos' e 'chefes': políticas num acampamento de retomada entre os Kaingang da TI Queimadas (Ortigueira/PR)". XIII Reunião de Antropologia do Mercosul, 2019, Porto Alegre (RS). Anais da XIII Reunião de Antropologia do Mercosul, 2019.
- HARAWAY, Donna. "A Cyborg Manifesto: Science, Technology, and Socialist Feminism in the Late Twentieth Century". In *Simians, Cyborgs and Women: The Reinvention of Nature*. New York: Routledge, 1991.
- HARAWAY, Donna. "Saberes localizados: a questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial". *Cadernos Pagu* (5), 1995.
- HUMBOLDT, Alexander von. *Werke*. Darmstadt: WBG Academic, 2a ed. [1845-1862], 2008.
- IANNI, Octávio. "A classe operária vai ao campo". *Cadernos Cebrap*, 1976.
- KEESE DOS SANTOS, Lucas. *A esquiva do xondaro: movimentação e ação política entre os Guarani Mbya*. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social. São Paulo: PPGAS/USP, 2017.
- KELLY, José Antonio e MATOS, Marcos de Almeida. "Política da consideração: ação e influência nas terras baixas da América do Sul". *Mana* 25 (2), 2019.
- KELLY, José Antonio. "Notas para uma teoria do 'virar branco'". *Mana* 11(1), 2005.
- KELLY, José Antonio. *Sobre antimestiçagem*. Curitiba: Editora: Cultura & Barbarie, 2016.

KIRCHHOFF, Paul. "Die Verwandtschaftsorganisation der Urwaldstämme Südamerikas". *Zeitschrift für Ethnologie*, H1/4, 1931.

KIRCHHOFF, Paul. "Gatherers and Farmers in the Greater Southwest: A Problem in Classification". *American Anthropologist*, 56, 1954.

KRAUS, Michael. "Beyond the Mainstream: Max Schmidt's Research on 'The Arawak' in the Context of Contemporary German Ethnology". São Paulo: *Revista de Antropologia*, vol. 62, n. 1, 2019.

KRENAK, Ailton. *Encontros: Ailton Krenak*. Rio de Janeiro: Azougue, 2015.

KUARAY, Antonio Wera; TAKUA, Cristine; XIJU, Julio Karai; TUPÃ, Macos dos Santos; KARAI, Marcos; KARAI, Maurício; NHERY, Nelson. *Guaíra & Terra Roxa: relatório sobre violações de direitos humanos contra os avá guarani do oeste do Paraná*. Relatório elaborado pela Comissão Guarani Yvyrupa, 2017.

KUPER, Adam. *Cultura: a visão dos antropólogos*. Bauru, SP: EDUSC, [1999] 2002.

LAROQUE, Luís Fernando da Silva. "Fronteiras Geográfica, Étnicas e Culturais Envolvendo os Kaingang e suas Lideranças no Sul do Brasil (1889-1930)". In: *Pesquisas/ Instituto Anchieta de Pesquisas*. São Leopoldo: Unisinos, 2007.

LATOUR, Bruno. *Jamais Fomos Modernos*. São Paulo: Editora 34, 1994.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *As estruturas elementares do parentesco*. Petrópolis: Editora Vozes, [1949] 2009.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *Tristes Trópicos*. São Paulo: Companhia das Letras, [1955] 2010.

LIMA, Edilene Coffaci de e OLIVEIRA, Jorge Eremites de. "Remoções forçadas de grupos indígenas no Brasil Republicano". *Mediações – Revista de Ciências Sociais*. Vol.22, Ed.2, 2017.

LIMA, Edilene Coffaci de e PACHECO, Rafael. "Povos Indígenas e Justiça de Transição: reflexões a partir do caso Xetá". *ARACÊ – Direito Humanos em Revista*. Ano 4 Nº 5, 2017.

LINTON, RALPH. "O indivíduo, a cultura e a sociedade". In: CARDOSO, F.H. e IANNI, O., *Homem e Sociedade*. São Paulo: Cia Edição Nacional, 1970.

MACEDO, Valéria. *Nexos da diferença: Cultura e afecção em uma aldeia guarani da Serra do Mar*. Tese de doutorado em Antropologia Social. São Paulo: FFLCH/USP, 2009.

MACHADO, Maria Fátima Roberto. “Quilombos, Cabixis e Caburés: índios e negros em Mato Grosso no século XVIII”. Apresentação na 25ª RBA, 2006.

MARTINS, José de Souza. *Os camponeses e a política no Brasil: as lutas sociais no campo e seu lugar no processo político*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1981.

MARTINS, Pedro e WELTER, Tânia. “Apresentação: Atualidade da obra de Egon Schaden no centenário de seu nascimento”. *Plural*, 20(2), 2013.

MENDES DOS SANTOS, Gilton (Org.) *Álbum Purus*. Manaus: EDUA, 2011.

MENDES JÚNIOR, Rafael Fernandes. *A saga ao norte e os outros do caminho: a busca da terra sem mal entre os Guarani contemporâneos*. Tese de Doutorado em antropologia Social. Rio de Janeiro: PPGAS/UFRJ, 2016.

MÉTRAUX, Alfred. *Religions et Magies indiennes d’Amérique du Sud*. Paris: Gallimard, 1967.

MONTEIRO, John M. “O desafio da história indígena no Brasil”. In: SILVA, Aracy L.; GRUPIONI, Luís D. B. (Orgs.). *A Temática Indígena na Escola. Novos Subsídios para Professores de 1º e 2º Graus*. Brasília (DF), MEC/MARI/UNESCO, 1995.

MORAES, Joana Marques da Silva. *A Importância do Ensino da Língua Materna nas Escolas Indígenas*. Trabalho de Conclusão de Curso. Cornélio Procopio: UENP, 2013.

MORAIS, Bruno Martins. *Do corpo ao pó: crônicas da territorialidade kaiowá e guarani nas adjacências da morte*. São Paulo: Elefante, 2017.

MORIM DE LIMA, Ana Gabriela. “A Cultura da Batata-Doce: Cultivo, Parentesco e Ritual Entre os Krahô”. *Mana*, 23 (2), 2017.

MOTA, Lúcio T. e NOVAK, Éder. “Desiguais e combinados: índios e brancos no vale do Rio Tibagi – PR na primeira metade do século XX”. *CAMPOS – Revista de Antropologia Social*. Vol. 14, 2013.

MOTA, Lúcio Tadeu. *As guerras dos índios Kaingang: a história épica dos índios Kaingang no Paraná (1769-1924)*. Maringá: Eduem, 2009.

MOTA, Lúcio Tadeu. *Presença e Resistência Kaingang no Paraná*. Dissertação de Mestrado. São Paulo: PUC/SP, 1992.

MURPHY, Robert F. *Headhunter’s Heritage. Social and Economic Change among the Indians*. University of California Press, Berkeley e Los Angeles, 1960.

MURPHY, Robert F. *Mundurucú Religion*. University of California Publications in American Archaeology and Ethnology, vol. 49, nº1. University of California Press, Berkeley e Los Angeles, 1958.

NANCY, Fraser. “O feminismo, o capitalismo e a astúcia da história”. *Mediações – Revista de Ciências Sociais*, vol. 14. n.2, 2009.

NAVARRO, Eduardo de Almeida. *Dicionário de Tupi Antigo: A língua indígena clássica do Brasil*. São Paulo: Global, 2013.

NIMUENDAJÚ, Curt. “Die Sagen von der Erschaffung und Vernichtung der Welt als Grundlagen der Religion der Apapocúva-Guaraní”. *Zeitschrift für Ethnologie*. Berlim, vol. 46, 1914.

NIMUENDAJÚ, Curt. As lendas da criação e destruição do mundo como fundamento da religião dos Apapocúva-Guarani. São Paulo: HUCITEC/EDUSP, [1914] 1987.

NOELLI, Francisco e SILVA, Fabíola “História indígena e arqueologia: Uma reflexão a partir dos estudos sobre os Jê Meridionais”. *Revista do Museu de Arqueologia e Etnologia*, 2016.

NOELLI, Francisco. “Repensando os rótulos e a História dos Jê no Sul do Brasil a partir de uma interpretação interdisciplinar”. In: MOTA, L.T; NOELLI, F, S; TOMMASINO, K. (orgs.) *Urí e Wãxí – Estudos Intersciplinares dos Kaingang*. Londrina: Ed. UEL, 2000.

OLIVEIRA, João Pacheco de. “Uma etnologia dos ‘índios misturados’? situação colonial, territorialização e fluxos culturais”. *Mana* 4(1), 1998.

PACHECO, Rafael. *Os Xetá e suas História: Memória, Estética, Luta desde o Exílio*. Dissertação de Mestrado. Curitiba: Setor de Ciências Humanas/UFPR, 2018.

PASSADOR, Luiz Henrique. *Herbert Baldus e a antropologia no Brasil*. Dissertação de Mestrado. Campinas, SP: IFCS/UNICAMP, 2002.

PEIRANO, Mariza. “A Antropologia como ciência no Brasil”. *Etnográfica*. Vol. IV (2), 2000.

PEREIRA, Levi M. *Imagens Kaiowá do Sistema Social e seu Entorno*. Tese de Doutorado em Antropologia Social. São Paulo: PPGAS/USP, 2004.

PERRONE-MOISÉS, Beatriz. *Festa e Guerra*. Tese de Livre-Docência na área de Etnologia Ameríndia. São Paulo: DA/USP, 2015.

PETSCHLIES, Erik. *As redes da etnografia alemã no Brasil (1884-1929)*. Tese de Doutorado em Antropologia Social. Campinas, SP: PPGAS/UNICAMP, 2019.

PIERRI, Daniel. *O perecível e o imperecível: lógica do sensível e corporalidade no pensamento guarani-mbya*. Dissertação de Mestrado. São Paulo: FFLCH/USP, 2013.

PIMENTEL, Spensy K. *Elementos para uma teoria política kaiowá e guarani*. Tese de Doutorado em Antropologia Social. São Paulo: PPGAS/USP, 2012.

PIRAÍ, Ivone dos Santos. “Permanência e fortalecimento cultural dos estudantes indígenas por meio do ciclo intercultural de iniciação acadêmica”. XII Seminário de Pesquisa e Ciências Humanas, 2018, Londrina. Anais do XII Seminário de Pesquisa e Ciências Humanas, 2018.

PISSOLATO, Elizabeth de Paulo. *A duração da pessoa: mobilidade, parentesco e xamanismo mbya (guarani)*. São Paulo: Editora da UNESP, 2007.

RAMOS, Luciana Maria de Moura. *VÉNH JYKRÉ e KE HÁ HAN KE: Permanência e Mudança do Sistema Jurídico dos Kaingang no Tibagi*. Tese de Doutorado em Antropologia Social. Brasília, DF: PPGAS/UnB, 2008.

REDFIELD, Robert; LINTON, Ralf; HERKOVITS, Melville J. “Memorandum for the Study of Acculturation”. *American Anthropologist*, vol. 38 n.1, 1936.

RIBEIRO, Darcy. “Convívio e Contaminação”. *Anais da II Reunião Brasileira de Antropologia (Salvador, 1955)*. S.A. Artes Gráficas, Salvador, 1957.

RIBEIRO, Darcy. *A Política Indigenista Brasileira*. Rio de Janeiro: Serviço de Informação Agrícola. Ministério da Agricultura, 1962.

ROLLA, Alicia. “Mapa Continental Guarani”. Mapa elaborado no âmbito da Campanha Guarani do Instituto Socioambiental, 2016 (Disponível em: <https://www.socioambiental.org/pt-br/mapas/mapa-guarani-continental-2016> acessado em 15/07/2021 às 18h58).

ROSA, Patricia Carvalho. “‘Para deixar crescer e existir’: sobre a produção de corpos e pessoas Kaingang”. Dissertação de Mestrado em Antropologia. Brasília, DF: PPGAS/UnB, 2011.

ROSA, Patricia Carvalho. “A noção de pessoa e a construção de corpos Kaingang na sociedade contemporânea”. Porto Alegre: *Espaço Ameríndio*, vol. 2 n.1, 2008.

SACCHI, Angela Célia. *Antropologia de gênero e etnologia kaingang: Uma introdução ao estudo de gênero na área indígena Mangueirinha/PR*. Dissertação de Mestrado. Florianópolis: PPGAS/UFSC, 1999.

SAHLINS, Marshall. "O 'pessimismo sentimental' e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um 'objeto' em vias de extinção? (parte I)". *Mana* 3(1), 1997.

SAHLINS, Marshall. *Ihas de História*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1990.

SAID, Edward W. *Orientalism*. Nova Iorque, Pantheon Books, 1978.

SANTOS, Géssia Cristina dos. *Com mais brigas as diferenças se mantêm: noções de pertencimento, mistura e pureza étnica entre Kaingang, Guarani e Xetá no contexto da TI São Jerônimo (PR)*. Dissertação de mestrado em Antropologia Social. Florianópolis: PPGAS/UFSC, 2017.

SANTOS, Irismar dos. *A contribuição da EaD para a formação de professores indígenas no Paraná*. Projeto de Pesquisa apresentado no Processo Seletivo do Programa de Pós-Graduação em Educação. Maringá: PPE/UEM, 2020.

SCHADEN, Egon. "A Obra Científica de Paul Ehrenreich". São Paulo: Separata do Vol 12. Nºs 1 e 2 da *Revista de Antropologia*, 1964.

SCHADEN, Egon. "Aculturação e Assimilação dos Índios do Brasil". *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros* (2), 1967

SCHADEN, Egon. "Überlieferung und Wandel in der Religion der Guani". Viena: Actes du IVe Congrès International des Sciences Anthropologiques et Ethnologiques, 1-8 sept. Holzhausen, 1954.

SCHADEN, Egon. *Aculturação Indígena*. São Paulo: Livraria Pioneira Editora e Editora: Edusp, 1969.

SCHADEN, Egon. *Aspectos Fundamentais da Cultur Guarani*. São Paulo: Editora: Edusp, 1974.

SCHILD, Joziléia Daniza Jagso Inacio Jacodsen. *Mulheres Kaingang, seus caminhos, políticas e redes na TI Serrinha*. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social. Florianópolis: PPGAS/UFSC, 2016.

SCHMIDT, Max. *Die Aruaken. Ein Beitrag zum Problem der Kulturverbreitung*. Studien zur Ethnologie und Soziologie. Leipzig: A. Vierkandt, Heft 1, 1917.

SCHMIDT, Max. *Indianerstudien in Zentralbrasilien. Erlebnisse und ethnologische Ergebnisse einer Reise in den Jahren 1900 bis 1901*. Dietrich Reimer (Ernst Wohsen). Berlim, 1905.

SCHMIDT, Max. *Os Aruaques: Uma contribuição ao estudo do problema da difusão cultural*. Biblioteca Digital Curt Nimuendajú, 1917.

SCHÖDER, Peter. “‘Three Long Rows of Empty Shelves’ to Fill: Curt Nimuendajú as Collector and Researcher for Ethnological Museums in Germany, 1923-1930”. São Paulo: *Revista de Antropologia*, vol.62, n 1, 2019.

SCHÖDER, Peter. “Curt Nimuendajú e os museus etnológicos na Alemanha”. Recife: *Revista Antropológicas*, ano 15, vol 22 (1), 2011.

SCHÖDER, Peter. “Curt Unckel Nimuendajú – um levantamento bibliográfico”. Campo Grande, MS: *Tellus*, ano 13, n.24, 2014.

SCHÖDER, Peter. “Max Schmidt: Die Aruaken — um clássico da etnologia sul-americana”. Biblioteca Digital Curt Nimuendajú, 2012.

SCHWARCZ, Lilia e STARLING, Heloisa. *Brasil: uma biografia*. São Paulo: Editora: Companhia das Letras, 2018.

SERAFIM, Amanda Gonçalves. “*Abraço do Velho*”: Roberto Cardoso de Oliveira e a construção de um projeto de antropologia. Dissertação de mestrado. Campinas, SP: IFCH/UNICAMP, 2021.

SERAGUZA, Lauriene. *Cosmos, corpos e mulheres Kaiowa e Guarani de AÑA à KUÑA*. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social. Dourados, MS: PPGAS/UFGD, 2013.

SILVA, Carmen Lúcia da. *Em Busca da Sociedade Perdida: o trabalho da memória Xetá*. Tese de Doutorado em Antropologia Social. Brasília, DF: PPGAS/UnB, 2003.

SOUZA LIMA, Antônio Carlos de Souza. “O governo dos índios sob a gestão do SPI”. In: CARNEIRO DA CUNHA, Manuela (orgs). *História dos índios no Brasil*. Companhia das Letras: Secretaria Municipal da Cultura: FAPESP, 1992.

SPENASSATO, Josiéle Andrea. Os lados da mistura: desafios da coabitação e dos intercassamentos na Terra Indígena São Jerônimo (PR/Brasil). Dissertação de mestrado em Antropologia. Curitiba, PR: PPGA/UFPR, 2016.

SPIVAK, Gayatri C. *Pode o subalterno falar?*. Belo Horizonte: Editora UFMG, [1985] 2010.

STENGERS, Isabelle. “A proposição cosmopolítica”. *Revista do Instituto De Estudos Brasileiros*, n.69, 2018.

STRATHERN, Marilyn. “Cortando a rede”. In: STRATHERN, Marilyn. *O efeito etnográfico e outros ensaios*. São Paulo: Ubu Editora, [1996] 2017b.

STRATHERN, Marilyn. "O conceito de sociedade está teoricamente obsoleto?". In: STRATHERN, Marilyn. *O efeito etnográfico e outros ensaios*. São Paulo: Ubu Editora. [1990] 2017a.

STRATHERN, Marilyn. "Partes e todos: refigurando relações". In: STRATHERN, Marilyn. *O efeito etnográfico e outros ensaios*. São Paulo: Ubu Editora, [1992] 2017b.

STRATHERN, Marilyn. *O gênero da dádiva: problemas com as mulheres e problemas com a sociedade na Melanésia*. Campinas: Editora Unicamp, [1988] 2006.

STRATHERN, Marilyn. *Partial Connections* (updated edition). Oxford: Altamira Press, 2004.

TESTA, Adriana Queiroz. *Caminhos de saberes Guarani Mbya: modos de criar, crescer e comunicar*. São Paulo, SP: PPGAS/USP, 2018.

TOMMASINO, Kimmiye e BARROS, Valéria Esteves Nascimento. *Os Guarani na bacia do Paranapanema. Parentesco, Casamento e Redes de Sociabilidade Étnica. Relatório Complementar e Preliminar Especialmente Elaborado para o IBAMA/Comissão de Licenciamento da UHE São Jerônimo*. Londrina, 2002a.

TOMMASINO, Kimmiye. *A Ecologia dos Kaingang na Bacia do Tibagi*. In: MEDRI, Moacy E. *A Bacia do Tibagi*. Londrina: Medri, 2002b.

TOMMASINO, Kimmiye. *A história dos Kaingáng da Bacia do Tibagi: uma sociedade jê meridional em movimento*. Tese de Doutorado em Antropologia Social. São Paulo, SP: PPGAS/USP, 1995.

TSING, Anna L. *Viver nas ruínas: paisagens multiespécies no Antropoceno*. Brasília: IEB Mil Folhas, 2019.

VANZOLINI, Marina. "Eleições na aldeia ou o Alto Xingu contra o Estado?". *Anuário Antropológico* 2010-1, 201.

VEIGA, Juracilda. *Cosmologia e práticas rituais Kaingang*. Tese de Doutorado em Antropologia Social. Campinas, SP: PPGAS/UNICAMP, 2000.

VIEGAS, Susana. *Terra calada: os Tupinambá na Mata Atlântica do Sul da Bahia*. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2007.

VIERTLER, Renate Brigitte. "Karl von den Steinen's Ethnographic Research among Indigenous People in Brazil, 1884-1888". São Paulo: *Revista de Antropologia*, vol.62 n.1, 2019.

- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. "Atualização e contraefetuação do virtual: o processo do parentesco". In: VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac Naify, 2013c.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. "Imagens da natureza e da sociedade". In: VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac Naify, 2013b
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. "O nativo relativo". *Mana*, vol.8 n.1, 2002.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. "Perspectivismo e multinaturalismo na América Indígena". In: VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac Naify, 2013a.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Arawete: os deuses canibais*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1986.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Nimuendajú e os guarani*. In: NIMUENDAJÚ, Curt. *As lendas da criação e destruição do mundo como fundamento da religião dos Apapocúca-Guarani*. São Paulo: HUCITEC/EDUSP, [1914] 1987.
- VON DEN STEINEN, Karl, 1894. Traduzido por Egon Schaden, 1940, p. 193-95
- WAGNER, Roy. "Existem grupos sociais nas terras altas da Nova Guiné?". *Cadernos De Campo*, 19(19), 2010.
- WAGNER, Roy. *A invenção da cultura*. São Paulo: Ubu Editora, [1975] 2017.
- WELPER, Elena Monteiro. *Curt Unckel Nimuendajú: Um capítulo alemão na tradição etnográfica brasileira*. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social. Rio de Janeiro, RJ: PPGAS/UFRJ-MS, 2002.
- WHITAKER, Marc. "Reflexivity". In: BARNARD, Alan e SPENCER, Jonathan (orgs). *Encyclopedia of Social and Cultural Anthropology*. Londres: Routledge, 2002.
- WRIGHT, Robin. "Uma história de resistência: os heróis Baniwa e suas lutas". *Revista de Antropologia*, vol.30, 1989.

Filmografia:

Instituto Egon Schaden. *Entrevista com Egon Schaden por Mariza Corrêa*.
UNICAMP, 1984, 21min. Disponível em
(<https://www.youtube.com/watch?v=uxxAVafHdrM>)

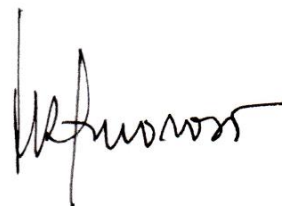
ENTREGA DO EXEMPLAR CORRIGIDO DA DISSERTAÇÃO/TESE
Termo de Anuência do (a) orientador (a)

Nome do (a) aluno (a): Roberta de Queiroz Hesse

Nome do Prof. (a) orientador (a): Marta Rosa Amoroso

Nos termos da legislação vigente, declaro **ESTAR CIENTE** do conteúdo deste **EXEMPLAR CORRIGIDO** elaborado em atenção às sugestões dos membros da comissão Julgadora na sessão de defesa do trabalho, manifestando-me **plenamente favorável** ao seu encaminhamento ao Sistema Janus e publicação no **Portal Digital de Teses da USP**.

São Paulo, 07/03/2022



(Assinatura do (a) orientador (a))