

VICTOR RAUL ORTIZ CONTRERAS

**ETNOPOLÍTICA, TERRITORIALIZAÇÃO E HISTÓRIA
ENTRE OS MAPUCHE NO CHILE E OS KAIOWÁ-
GUARANI NO BRASIL:
UM ESTUDO COMPARATIVO**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas, para obtenção do Título de Mestre em Antropologia Social.

Área de concentração: Etnologia Indígena

Orientador: Prof. Dr. John Manuel Monteiro

CAMPINAS

2008

FICHA CATALOGRÁFICA ELABORADA PELA
BIBLIOTECA DO IFCH - UNICAMP

Or8e Ortiz Contreras, Victor Raul
Etnopolítica, territorialização e história entre os Mapuche no Chile e os Kaiowá-Guarani no Brasil : um estudo comparativo / Victor Raul Ortiz Contreras. - - Campinas, SP : [s. n.], 2008.

Orientador: John Manuel Monteiro.
Dissertação (mestrado) - Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.

1. Índios Kaiwá. 2. Índios Mapuche - História. 3. Relações étnicas. 4. Etnologia. I. Monteiro, John M. (John Manuel), 1956-. II. Universidade Estadual de Campinas. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.

(mf/ifch)

Título em inglês: Ethnopolitics, territorialization and history among the Mapuche of Chile and the Kaiowá-Guarani of Brazil : a comparative study

Palavras chaves em inglês (keywords) : Kayua Indians
Mapuche Indians - History
Ethnic conflict
Ethnology

Área de Concentração: Etnologia Indígena

Titulação: Mestre em Antropologia Social

Banca examinadora: Levi Marques Pereira, João Pacheco de Oliveira, Marta Rosa Amoroso, Emília Pietrafesa de Godoi

Data da defesa: 08-07-2008

Programa de Pós-Graduação: Antropologia Social

VICTOR RAUL ORTIZ CONTRERAS

“ETNOPOLÍTICA, TERRITORIALIZAÇÃO E HISTÓRIA ENTRE OS MAPUCHE NO CHILE E OS KAIOWÁ-GUARANI NO BRASIL: UM ESTUDO COMPARATIVO”

Dissertação apresentada ao Departamento de Antropologia do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas, para obtenção do grau de Mestre em Antropologia Social sob orientação do Prof. Dr. John Manuel Monteiro.

Este exemplar corresponde à redação final da Dissertação defendida e aprovada pela Comissão Julgadora em 08/07/2008

Comissão Julgadora:



Prof. Dr. John Manuel Monteiro (Presidente)



Prof. Dr. João Pacheco de Oliveira Filho



Prof. Dr. Levi Marques Pereira

200819983

Campinas
Julho 2008

Para Lito y Lola, mis adorados padres, quienes siempre con su inconmensurable amor y dedicación han sabido acompañarme en todos y cada uno de los caminos por los que he transitado. Siempre serán mi inspiración. Mis viajes también son vuestros.

Para Paula, meu xodó, amiga e companheira, por ter-me acompanhado em todo momento, nessas nossas jornadas, sempre juntos, pelas trilhas tecidas por nossos destinos viajantes.

À memória de:

Matías Catrileo, jovem mapuche assassinado em janeiro de 2008 como consequência de um projétil atirado pelas Forças Especiais de Carabineiros do Chile, no momento em que participava de uma recuperação de territórios.

Camila Godoy, minha querida pequena vizinha valdiviana, cuja horrível morte enlutou meu coração. Não haverá justiça que possa explicar tua ausência.

AGRADECIMENTOS

Esta dissertação se originou como uma tentativa de vincular duas tradições etnológicas sul-americanas. A primeira, muito próxima à minha formação inicial como antropólogo no Chile, caracterizada pelos estudos mapuche ou araucanos. A segunda, no Brasil, inspirada pela minha inserção no âmbito dos estudos guarani. Não sei até que ponto essa expectativa foi alcançada por meio desta proposta comparativa, relativa aos processos de territorialização indígena no período de formação dos estados-nacionais chileno e brasileiro, respectivamente. Isso poderá ser conceituado após a leitura do presente texto. O importante, aqui, é destacar que nesse percurso, tanto no Chile quanto no Brasil, tive muitos “cúmplices”, todos grandes colaboradores, embora deva deixar claro, de início, que estão isentos de qualquer responsabilidade concernente à autoria desta dissertação.

Na minha terra natal, Chile, agradeço em primeiro lugar à Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Austral do Chile (UACH), instituição na qual me formei no período da graduação e com a qual mantenho um estreito vínculo. Nesse contexto institucional, agradeço às seguintes pessoas:

Ao professor Tom D. Dillehay (Doutor *Honoris Causa* da UACH e professor da Vanderbilt University), com quem aprendi muito de antropologia. A seu convite, desde 2001, integro a equipe do projeto etnoarqueológico Purén-Lumaco, sobre os Mapuche na Região da Araucânia-Chile. Estendo esta minha gratidão também a Arturo Rojas e José Saavedra, membros da equipe, sempre presentes nas longas jornadas de trabalho de campo e no diálogo desta investigação.

Às professoras Maria Eugenia Solari e Maria Pia Poblete, ambas do Instituto de Ciências Sociais, por prestarem preciosas informações documentais e bibliográficas.

Ao sociólogo-antropólogo, sempre orientador e amigo, professor Alejandro Saavedra, por brindar-me com gratificantes conversas e pontos de vistas sobre as questões tratadas nesta dissertação. Sou muito grato pelo seu contínuo e apaixonado envolvimento com as ciências sociais (que de alguma forma foi transmitido a mim) e por acreditar que nesse caminho do conhecimento humano há muito mais do que livros e teorias.

Ainda no Chile, devo agradecer aos Funcionários do *Archivo Regional de la Araucanía*, em Temuco, por facilitarem minhas pesquisas documentais.

No Brasil, são muitas as dívidas intelectuais e afetivas, adquiridas no desenrolar de meus estudos de mestrado. Devo começar agradecendo à pessoa responsável por eu ter conhecido o projeto educativo do PPGAS da Unicamp, o arqueólogo Gérson Levi-Méndes, com quem compartilho uma grande amizade desde que nossos destinos se encontraram em diversas campanhas

etnoarqueológicas entre os Mapuche do Chile. Estendo esse agradecimento a sua família em Santana de Parnaíba - SP, em cuja casa fui abrigado quando era um “recém-chegado” no Brasil.

No PPGAS são várias as pessoas que gostaria de agradecer: Em primeiro lugar, aos meus colegas e amigos Marcelo Moura Melo, Iracema Dulley, Flávia Melo da Cunha, Olívia Gonçalves Janequine, João Veridiano, Lucybeth Arruda, Sel Guanaes, Zé Maria Trajano e Héctor Guerra. Suas leituras atentas das versões preliminares e as excelentes correções de meu português ainda incipiente (sobretudo da parte de Iracema, Flávia, Olívia, Sel e Marcelo) fizeram com que este texto ficasse muito melhor do que era no início. No entanto, é a paciência, a amizade, a dedicação, a constância, os eternos cafés depois do almoço e o afeto, o que alimenta com mais força meu desejo de gratidão.

Aos professores Nádia Farage, Mauro Almeida, Paulo Santilli, Bela Feldman-Bianco, Vanessa Lea e John Monteiro, pelas excelentes aulas e pelo constante diálogo intelectual. Ainda às professoras Vanessa Lea e Emília Pietrafesa de Godoi, meus agradecimentos pelas preciosas considerações durante o exame de qualificação no qual foram integrantes da banca examinadora.

Aos membros do Centro de Pesquisa em Etnologia Indígena (CPEI-Unicamp), pelas discussões, seminários, reuniões, encontros e desencontros. Senti-me em todo momento fazendo parte de um projeto mais amplo de reflexão em torno de temáticas relacionadas com a etnologia sul-americana, o indigenismo e a história indígena, o que certamente enriqueceu meu processo de reflexão.

Aos funcionários do IFCH, especialmente à Maria José da Silveira Rizola, secretária do PPGAS, pela sua enorme diligência e admirável disposição para os assuntos burocráticos. Não posso explicar em tão poucas linhas o quanto foi afável contar com sua ajuda em momentos de extrema confusão no que se refere a assuntos administrativos.

No âmbito da pesquisa entre os Kaiowá-Guarani, é grande a minha dívida com o Centro de Documentação Indígena Teko Arandu da Universidade Católica Dom Bosco, em Campo Grande, especialmente com seu diretor o professor Antônio Brand. As pesquisas documentais aí realizadas foram de imensa ajuda para abranger alguns pontos tratados no trabalho.

Minha dívida se estende à pessoa de Levi Marques Pereira, atualmente pós-doutorando na Unicamp e professor da Universidade Federal da Grande Dourados. Foi um interlocutor muito atento no período em que estive em Mato Grosso do Sul e me abriu muitas portas no que diz respeito a conhecimentos etnográficos sobre os Kaiowá (âmbito que não consegui integrar nesta investigação), ajudando-me a situar com maior profundidade aspectos que de outra maneira haveriam sido negligenciados nas minhas leituras de monografias e documentos.

A Tônico Benites, Kaiowá e antropólogo em formação, agradeço sua disposição a *intercambiar* comigo algumas idéias sobre meu estudo. Foi muito

aprazível isso ter acontecido no contexto de um *aty guassu* nas proximidades da cidade de Dourados. Nesse mesmo contexto, sou grato ao pesquisador Rubem Thomaz de Almeida, quem teve a paciência de me explicar vários assuntos importantes sobre os processos mais recentes de demarcação dos territórios Kaiowá.

Agradeço também aos organizadores dos simpósios e Grupos de Trabalho em que versões preliminares de alguns capítulos dessa dissertação foram apresentados: o Colóquio História e Arqueologia da América Indígena, no Centro de Estudos Mesoamericanos e Andinos da Universidade de São Paulo, no qual apresentei uma versão preliminar do Capítulo II. A Izabel de Matos (UFG), Ingrid de Jong (UBA) e Melvina Araújo (USP-CEBRAP), organizadoras e participantes do Grupo de Trabalho *Etnias y nación en América Latina: historia y comparación* na VII Reunião de Antropologia do Mercosul, no qual apresentei uma versão preliminar do Capítulo IV. Além da experiência acadêmica, agradeço o constante diálogo e amizade no período posterior ao congresso.

Meus últimos agradecimentos, os mais importantes, dedico a algumas pessoas muito especiais. Em primeiro, ao meu orientador, professor John Manuel Monteiro: por ter acreditado no meu projeto e no meu potencial desde o início, abrindo-me todas as portas (e as janelas) para estabelecer um rico diálogo intelectual. Compreendeu meus silêncios, às vezes demorados, quando precisei corrigir o curso da pesquisa (o que significou semanas e meses de isolamento na biblioteca), assim como me estendeu sua mão desinteressadamente em momentos difíceis de minha vida pessoal. Sua orientação foi sempre tolerante em relação às minhas incapacidades de toda ordem e, ao mesmo tempo, concedeu-me a autonomia intelectual necessária para transitar nos campos, novos para mim, da etnologia brasileira. Além de me orientar no mestrado, foi pilar fundamental no desenvolvimento de meu projeto de doutorado, instância na qual, espero, possamos continuar estreitando os laços.

Aos meus amados pais, Lito e Lola, e aos meus queridíssimos irmãos, Felipe e Nicolás. Sempre compreenderam, sem maiores questionamentos, os anos de ausência que têm significado minha opção pela antropologia. Sem o vosso apoio e incomensurável carinho jamais teria traçado o percurso que hoje me permite escrever este trabalho.

Finalmente, à minha amada companheira, Paula Gonzalez, que sempre me apoiou e faz com que minha vida floresça dia após dia. Com sua força e determinação, diante de acontecimentos muito duros que tivemos que passar, me inspirou para não desistir do caminho empreendido. Suportou pacientemente meus nervosismos e ansiedades relativas à pesquisa, respondendo sempre com palavras amáveis e entrega absoluta.

Meus estudos no mestrado foram financiados integralmente pela *Beca Presidente de la República para Estudiantes de Postgrado en el Extranjero* outorgada pelo Ministério de Planejamento do Chile. Agradeço a essa instituição

os financiamentos recebidos, que também incluiu todo o custo que significou a aquisição de material de pesquisa, realização de viagens e outros gastos que, em definitiva, viabilizaram a investigação.

“O tempo nunca morre. O círculo não é redondo”.

Milcho Manchevski, Antes da Chuva.

RESUMO

Esta dissertação consiste em um estudo histórico e comparativo de dois processos de territorialização indígena no contexto sul-americano. Em primeiro lugar, trata da situação dos Mapuche no Chile, enfocando tanto o processo de etnogênese no período colonial quanto a ocupação de seus territórios autônomos no período que vai de meados do século XIX ao princípio do século XX. Em segundo lugar, aborda a situação dos Kaiowá-Guarani no Brasil, analisando os aspectos formativos de suas identidades sociais no período colonial e descrevendo o processo de ocupação agro-econômica, no final do século XIX, e o posterior aldeamento promovido pelo Serviço de Proteção ao Índio, entre 1915 e 1928, na fronteira sul-mato-grossense. O objetivo central da pesquisa é dimensionar comparativamente os processos sociais e os conflitos ideológicos que tornaram possível a criação de contextos básicos de ocupação dos territórios indígenas por parte dos respectivos Estados. Para tanto, é utilizado como marco analítico o conceito de territorialização, definido, conforme J.P. de Oliveira Filho, como uma intervenção da esfera política hegemônica que prescreve um território determinado a um conjunto de indivíduos e grupos sociais. Nossa hipótese é que tais processos não estabeleceram modalidades unilaterais, estáticas e cabalmente impositivas de delimitação espacial, sendo a própria manifestação de uma identidade territorial mapuche ou kaiowá-guarani consequência de suas intensas relações interétnicas e intersocietárias. Um segundo objetivo, que advém do anterior, consiste em entender as conexões temporais entre os processos históricos de territorialização indígena e a configuração de uma etnopolítica no presente, a qual se articula nas demandas e reivindicações de “recuperação” dos territórios tidos como tradicionais. Todos os indícios históricos apontam que a perda da autonomia territorial significou para ambos os grupos, Mapuche e Kaiowá, um momento crítico de sua história recente, a partir do qual se redefiniram, no decorrer do século XX, e se redefinem, no presente, as condições de suas relações intersocietárias. A partir desse duplo movimento analítico, pode-se concluir que efetivamente é o território o âmbito estratégico-administrativo mais relevante na situação de incorporação de populações indígenas dentro (e por parte) do Estado-nação. Do ponto de vista indígena, no entanto, a cronologia de fatos históricos que caracterizam a perda de suas autonomias territoriais tem profundas implicações para o modo como esses grupos pensam e agem nas conjunturas do presente.

Palavras chave: territorialização, etnopolítica, Kaiowá-Guarani, Mapuche, história.

ABSTRACT

This work consists of a historical and comparative study of two territorialization of indigenous groups processes in South America. First, it deals with the situation of the Mapuche in Chile, focusing both the ethnogenesis process during the colonial period and the occupation of their autonomous territories in the period between the mid-nineteenth century and the beginning of the twentieth century. Second, it approaches the situation of the Kaiowá-Guarani in Brazil, analysing the formative aspects of their social identities in the colonial period; and describing the process of agroeconomic occupation, at the end of the nineteenth century, and the later settlement promoted by the Service for the Protection of the Indigenous (SPI - Serviço de Proteção ao Índio), between 1915 and 1928, in the borders of the Mato Grosso do Sul state. The main aim of the research is to comparatively measure the social processes and ideological conflicts that rendered possible the making of the basic contexts of occupation of indigenous territories by each of the two States. Therefore, we use as our framework the concept of territorialization, defined, following J. P. de Oliveira Filho, as an intervention of the hegemonic public sphere that prescribes an specific territory to a set of individuals and social groups. Our hypothesis is that such processes did not establish unilateral, static and entirely imposed procedures for the defining of borders. The manifestation of a mapuche or kaiowá-guarani territorial identity is a consequence of their intense interethnic and intersocietal relations. Another aim of the work, deriving from the first, consists of understanding the connection in time between the historical processes of indigenous territorialization and the configuration of an ethnopolitics in the present, this latter being expressed in demands and claims for the "recovery" of territories regarded as traditional. All historical evidence indicates that the loss of territorial autonomy was a critical moment in the recent history of both the Mapuche and the Kaiowá groups. From then on, along the twentieth century and in the present, they have been and are redefining the conditions for intersocietal relations. From this analytic double move one may conclude that the territory is in fact the most relevant strategic-administrative aspect of the incorporation of indigenous populations into (and by) the nation state. However, from the indigenous point of view the chronology of the facts that characterize their loss of territorial autonomy have deep consequences for the way these groups think and act in the present.

Keywords: territorialization, ethnopolitics, Kaiowá-Guarani, Mapuche, history.

LISTA DE FIGURAS

Figura 1	Território de ocupação mapuche	74
Figura 2	Organização sócio-territorial dos Reche centrais no século XVI	78
Figura 3	Mapa histórico de Arauco e de Valdivia, 1870	89
Figura 4	Cornelio Saavedra reunido com caciques Mapuche, 1869	90
Figura 5	Cartografia (1) TM da redução Bernardo Ñanco, 1906	104
Figura 6	Cartografia (2) TM da redução Bernardo Ñanco, 1906	104
Figura 7	Cartografia (1) TM da redução Juan Puen, 1897	104
Figura 8	Cartografia (2) TM da redução Juan Puen, 1897	104
Figura 9	Cartografia TM da red. Antonio Llabo e Margarita Maica, 1899	104
Figura 10	Cartografia TM da redução José Nahuelhual Catrileo, 1888	104
Figura 11	Cartografia TM da redução Andrés Millapi, 1911	105
Figura 12	Cartografia TM da redução Andrés Mulato, 1897	105
Figura 13	Cartografia TM da redução Nicolás Pueñ, 1908	105
Figura 14	Cartografia TM da redução Juan Catrín, 1911	105
Figura 15	Cartografia TM da redução Francisco Pichún, 1910	105
Figura 16	Cartografia TM da redução Manuel Catripan, 1912	105
Figura 17	Localização “tradicional” dos Kaiowá no Brasil	120
Figura 18	Organização sócio-territorial dos Guarani “históricos”	146
Figura 19	Áreas de Concessões à Mate Larangeira no Antigo Sul de MT	159
Figura 20	Pedro Lodesma e índios Caiuás	172
Figura 21	Índios Caiuás - Carreteiros de Ricardo Isnardi	173
Figura 22	Casa da aldeia Ibera-Moroty	173
Figura 23	Índios Caiuás em aldeia	174

LISTA DE SIGLAS

SIGLAS	SIGNIFICADO
ANI	Asociación Nacional Indígena
CAND	Colônia Agrícola Nacional de Dourados
CIMI	Conselho Indigenista Missionário
CML	Companhia Mate Laranjeira
CONADI	Cooperación Nacional de Desarrollo Indígena
FUNAI	Fundação Nacional do Índio
I.R. 5	Inspetoria Regional N°5, Serviço de Proteção ao Índio
MS	Mato Grosso do Sul
ONG	Organismo não governamental
PDC	Projetos de Desenvolvimento Comunitário
PKÑ	Projeto Kaiowá-Ñandeva
SPI	Serviço de Proteção ao Índio
TM	Título de Merced

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	01
- Proposições gerais	01
- Pressupostos teórico-metodológicos	06
- Origem da pesquisa	09
- Uso das fontes e elementos para comparação	11
- Organização dos capítulos	16
CAPÍTULO I – TERRITORIALIZAÇÃO, ETNOLÓGICA E COMPARAÇÃO HISTÓRICA: NOTAS TEÓRICO-METODOLÓGICAS	19
- A dimensão temporal do território	22
<u>Território como territorialidade</u>	22
<u>Para além da dicotomia estrutura/história (Sahlins e Wolf)</u>	28
<u>Território como processo de territorialização</u>	36
- Etnogênese, etnológica e “ideologias em produção”	43
- Da comparação histórica	52
CAPÍTULO II - O PROCESSO DE TERRITORIALIZAÇÃO MAPUCHE NO CONTEXTO DA FORMAÇÃO DO ESTADO-NACIONAL CHILENO	60
- Etnogênese e resistência no período colonial	65
<u>Diversidade reche e etnocídio picunche</u>	66
<u>Estabelecimento da Fronteira e grandes transformações do território</u>	70
<u>Transformações na organização sócio-territorial: “de Reche a Mapuche”</u>	75
- “Arauco tiene una pena”: a ocupação do território mapuche	81
<u>Antecedentes do conflito</u>	82
<u>“Pacificação” Mapuche</u>	86
<u>A guerra do Pacífico</u>	96
<u>A ocupação definitiva e os “Títulos de Merced”</u>	99
- As principais consequências do processo de territorialização	107
<u>A visão dos antropólogos</u>	109

CAPÍTULO III - O PROCESSO DE TERRITORIALIZAÇÃO KAIOWÁ-GUARANI E A FORMAÇÃO DA FRONTEIRA MERIDIONAL DO BRASIL COM REFERÊNCIAS AO CASO MAPUCHE	114
- Da história colonial guarani à formação do sub-grupo étnico kaiowá	121
<u>Os Kaiowá na história colonial</u>	125
<u>As transformações na organização sócio-territorial</u>	135
- A ocupação dos territórios kaiowá	148
<u>Antecedentes da ocupação</u>	148
<u>A guerra do Paraguai</u>	153
<u>A Companhia Mate Laranjeira</u>	157
<u>Atuação do Serviço de Proteção ao Índio</u>	163
- Comparação entre processos de territorialização	174
CAPÍTULO IV - ETNOPOLÍTICA E DISCURSOS SOBRE O TERRITÓRIO: OS PROCESSOS TERRITORIAIS MAPUCHE E KAIOWÁ NO PRESENTE	182
- Aproximações da etnopolítica	182
- Processos territoriais contemporâneos mapuche e kaiowá	187
<u>Transformações da etnopolítica mapuche</u>	191
<u>Transformações da etnopolítica kaiowá</u>	198
<u>Do território à terra indígena, e vice-versa</u>	204
- O papel dos intelectuais “nativos”	207
-Territorialização, tradição e etnopolítica: à guisa de conclusão	215
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS E DOCUMENTAIS	223
GLOSÁRIO	241
ANEXOS	244

INTRODUÇÃO

Proposições gerais

Esta é uma investigação que busca ampliar a compreensão sobre os processos de territorialização indígena no contexto sul-americano, tentando mostrar o valor da perspectiva histórica para o estudo das transformações sócio-espaciais em diversos contextos etnográficos (e etnohistóricos) da região. O que efetivamente será tratado, e que constitui a preocupação mais abrangente da presente pesquisa, é o processo de configuração de diversos campos intersocietários, nos quais convergem múltiplos agentes – grupos indígenas, sociedade nacional, funcionários estatais, órgãos tutelares, entre outros –, articulados em constantes procedimentos de definição sobre o uso e o controle de territórios cuja ocupação “original” é atribuída às populações indígenas descendentes de grupos étnicos considerados “pré-coloniais”.

Guardadas as particularidades de cada caso, é possível afirmar que a situação territorial das populações indígenas sul-americanas esteve profundamente marcada e influenciada pelos processos formativos dos diversos estados-nacionais da região. Ao longo das décadas se instauraram mecanismos políticos e jurídicos por meio dos quais diversos grupos indígenas foram “incorporados” ao processo de construção da nação, tendo como pano de fundo representações genéricas segundo as quais os índios, assim como os seus territórios, estavam submersos em um “estado selvagem”, ou mais próximos do “estado de natureza”; devendo portanto ser “domesticados” ou simplesmente eliminados, de modo a constituir-se uma nação civilizada. Muito embora essas representações genéricas não devam ser projetadas de forma totalizante – até porque a situação histórica desse tipo de contato intersocietário varia de acordo com cada sociedade –, existem indícios importantes na historiografia que

embasam a afirmação de que os mecanismos políticos e jurídicos dispostos para a integração do índio, principalmente no que tange à integração territorial, teve uma expressão muito mais sistemática e efetiva no período que vai de meados do século XIX às três primeiras décadas do século XX. Ao menos na experiência brasileira, inspirada principalmente pelo “indigenismo rondoniano”, ou ainda nas experiências argentina e chilena, caracterizadas pelas campanhas militares de extermínio e pela atuação de *comisiones radicadoras de indígenas*, há fenômenos e procedimentos que podem ser avaliados e compreendidos transversalmente.

É justamente aqui, diante deste cenário, que nossa pesquisa foi sendo delineada. Tentando vislumbrar um projeto capaz de responder de forma original ao desafio de relacionar diversos processos de territorialização indígena, ocorridos em contextos etnográficos e históricos específicos, decidimos elaborar uma pesquisa que objetivasse a comparação de pelo menos duas situações suficientemente relevantes no palco da etnologia sul-americana. Embora nesta escolha metodológica, como veremos, haja uma radicalização na originalidade da presente pesquisa - pois coteja dois processos de territorialização nunca antes relacionados de forma sistemática na etnologia sul-americana -, também são reveladas suas principais “incertezas”, na medida em que os contextos históricos, os tipos de materiais disponíveis para a investigação e até os “estilos de antropologia” voltados para a análise dos grupos indígenas envolvidos nesses processos, podem revelar-se diferentes ao ponto de não permitir uma associação direta entre as experiências. Esse foi o risco que tivemos que assumir durante todo o percurso investigativo.

Assim sendo, a presente dissertação ocupa-se, primeiramente, da situação dos Mapuche no Chile, partindo da exposição do processo de etnogênese no período colonial e concentrando-se, logo em seguida, na análise da ocupação efetiva de seus territórios autônomos, no período que vai de 1884 a 1930, período conhecido na historiografia com o paradoxal nome de “Pacificação

da Araucânia”. Em segundo lugar, aborda-se a situação dos Kaiowá-Guarani¹, situados no Brasil, contemplando de início os aspectos formativos de suas identidades sociais no período colonial; considerando, posteriormente, o processo de ocupação agro-econômica, no final do século XIX, e o consecutivo aldeamento promovido pelo Serviço de Proteção ao Índio (SPI), entre 1915 e 1928, na fronteira sul-mato-grossense².

Do ponto de vista indígena, trata-se, em ambos os casos, de uma fase particularmente difícil na experiência das relações interétnicas e intersocietárias: o momento em que seus territórios autônomos passam a ser oficialmente reconhecidos, demarcados e “inseridos” na jurisprudência dos correspondentes Estados-nacionais. Esse processo se tornou extremamente fortalecido em decorrência do sucesso militar alcançado pelo Brasil na Guerra da “Tríplice Aliança” (1864-1870) e pelo Chile na “Guerra do Pacífico” (1879-1884) – guerras essenciais para a constituição da atual geopolítica do hemisfério sul da América. No primeiro caso, o Brasil anexou um extenso território em detrimento do Paraguai, o qual começou a ser sistematicamente ocupado por atividades agro-econômicas intensivas (representadas principalmente pela extração da erva mate), para com isso consolidar o limite meridional do território nacional brasileiro. No segundo caso, a “Guerra do Pacífico” significou para o Estado chileno a anexação de um extenso território às custas do Peru e da Bolívia e a demarcação definitiva de suas fronteiras nacionais “externas”, ao mesmo tempo em que incentivou o processo de consolidação das fronteiras “internas”, representadas pelas ocupações autônomas de territórios indígenas, principalmente o dos Mapuche na zona centro-sul do território.

¹ Doravante, apenas “Kaiowá”

² No que concerne à grafia dos etnônimos “Mapuche” e “Kaiowá” (e todas suas derivações históricas), seguiremos a convenção da Associação Brasileira de Antropologia de 1953, segundo a qual os etnônimos devem ser escritos em letra maiúscula e os adjetivos correspondentes em minúscula, ambos sem flexão de gênero e número.

O objetivo central dessa pesquisa, portanto, é dimensionar comparativamente os processos sociais e os conflitos ideológicos que tornaram possível a criação de contextos básicos de ocupação dos territórios indígenas por parte dos respectivos Estados. Para tanto, é utilizado como marco analítico o supracitado conceito de territorialização, definido, conforme João Pacheco de Oliveira Filho (1998), como uma intervenção da esfera política hegemônica que prescreve um território determinado a um conjunto de indivíduos e grupos sociais. Isto pode ser caracterizado, ainda conforme Oliveira Filho, como

um *processo de reorganização social* que implica: i) a criação de uma nova unidade sociocultural mediante o estabelecimento de uma identidade étnica diferenciadora; ii) a constituição de mecanismos políticos especializados; iii) a redefinição do controle social sobre os recursos ambientais; iv) a reelaboração da cultura e da relação com o passado (OLIVEIRA FILHO, 2004 [1999], p. 22, grifo no original)³.

Nesse sentido, procuramos pensar o território como exercendo importante poder sobre a configuração da história e das diversas historicidades. É preciso, nesse caso, entender como as representações nacionalistas do passado - produzidas pelos agentes da nação, aos quais cabe o controle do sistema estatal - apropriaram-se das histórias locais, regionais e da memória dos grupos subordinados, e transformaram-nas através de estratégias de naturalização, idealização e particularização (ALONSO, 1994, p. 389). Desse modo, nos deparamos com uma antropologia da formação do Estado em relação às populações que “submete” (neste caso, populações indígenas) e que precisa considerar as formações contraditórias e complementares que aí atuam. Como bem aponta Alonso (1994), nem a formação do Estado, nem a oposição entre culturas podem ser entendidas fora do contexto da mutualidade formativa - em outras palavras, historicamente.

³ No Capítulo I é discutido com maior detenção o conceito de territorialização.

A hipótese que pretendemos elucidar aqui é de que embora esses processos de territorialização resultem, na maioria dos casos, em perdas da autonomia territorial dos grupos indígenas - o que implica transformações nos modos de organização sócio-espacial -, não necessariamente estabelecem modalidades unilaterais, estáticas e cabalmente impositivas de delimitação espacial, sendo a própria manifestação de uma identidade territorial mapuche ou kaiowá (historicamente e no presente) conseqüência de suas intensas relações intersocietárias. Isso implica tanto uma re-elaboração do tipo de relações presentes nesses contextos transformativos quanto uma nova relação com o passado. Acreditamos, portanto, que os processos de territorialização aqui descritos sejam os principais referentes históricos a partir dos quais ambos os grupos indígenas elaboram suas atuais configurações e interpretações do espaço territorial.

Assim sendo, o exercício de comparação histórica revela-se muito útil para desvendar a complexidade das estruturas e o dinamismo de diferentes contextos históricos. Não obstante, é necessário compreender também o papel desempenhado por essas histórias territoriais na construção de uma política contemporânea do espaço, que se expressa nos movimentos etnopolíticos de notável força na atualidade. Portanto, um segundo objetivo da dissertação consiste em entender as conexões temporais entre os processos históricos de territorialização indígena e a configuração de uma etnopolítica no presente, a qual se articula nas demandas e reivindicações de “recuperação” dos territórios tidos como tradicionais.

Este segundo âmbito da pesquisa discute em que medida certos aspectos da história são selecionados pela memória de membros dessas sociedades indígenas e incorporados ao acervo de conhecimentos sobre o seu próprio passado (Silva, 2005). Todos os indícios históricos apontam que a perda da autonomia territorial significou tanto para Mapuche quanto para Kaiowá, um momento crítico de suas histórias recentes, a partir das quais se redefiniram, no

decorrer do século XX, e se redefinem, no presente, as principais características de suas identidades sociais. A principal preocupação analítica escolhida para dar conta dessa “digressão” histórica, entretanto, recai sobre a noção de “território tradicional”, corriqueira na elaboração dos discursos das principais organizações e movimentos indígenas no presente.

Nesse sentido, proponho uma pesquisa com um duplo movimento: por um lado, ressaltar a importância de estudar processos históricos de uma perspectiva histórico-antropológica, tentando superar e corrigir alguns preconceitos da própria historiografia; e, em segundo lugar, abordar de forma detalhada como essas histórias ajudam a definir aspectos contemporâneos dos processos identitários e políticos nas relações intersocietárias. Trata-se, por um lado, de antropologizar a perspectiva historiográfica tradicional e, por outro, de pensar conjunturas do presente redefinidas a partir das interpretações conflitantes dessas histórias.

Pressupostos teórico-metodológicos

Em uma obra de recente publicação, traduzida para o português sob o título *História e cultura - apologias a Tucídides*, o antropólogo norte-americano Marshall Sahlins (2006 [2004]) desenvolve um interessante estudo comparativo que relaciona dois eventos bélicos ocorridos em tempos e lugares muito distintos: por um lado, a Guerra do Peloponeso, acontecida na Grécia do quinto século a.C., com o enfrentamento entre Atenas e Esparta; por outro, a Guerra da Polinésia, que teve lugar nas Ilhas Fiji em meados do século XIX, enfrentando os reinos de Bau e Rewa. Com a ousadia e a liberdade intelectual que o caracteriza, Sahlins vai estabelecer um diálogo que atravessa séculos e continentes para advertir, com grande ênfase, que “é preciso outra cultura para conhecer outra cultura” (p. 13).

O trabalho de Sahlins constitui, ao mesmo tempo, um ponto de referência e um ponto de inflexão em relação à nossa proposta. O ponto de referência explica-se na medida em que nossa pesquisa, de alguma maneira, advém de uma preocupação similar à sugerida por Sahlins, isto é, a comparação de contextos sócio-culturais nunca antes relacionados. Certamente, Sahlins nos ensina que é possível estabelecer diálogos comparativos entre contextos espaço-temporais muito distintos, uma vez que a atitude do pesquisador seja criativa e disciplinada.

O ponto de inflexão entretanto, consiste que, em termos teóricos, o trabalho de Sahlins representa tudo o que não foi feito nesta tentativa de cotejar processos históricos de territorialização indígena. Talvez este seja o lugar adequado para explicar mais claramente os alcances de nossa proposta. A comparação de contextos sócio-culturais sugerida por Sahlins parte do pressuposto de que a natureza desses contextos é a presença de “culturas”, as quais compõem campos cosmológicos próprios que interagem de vez em quando com outros campos cosmológicos, em determinadas circunstâncias⁴. A nossa perspectiva, pelo contrário, toma os contextos sócio-culturais e os problemas surgidos por uma redefinição do territorial em termos de *processos*, o que nos leva necessariamente ao deslocamento do foco nas culturas – concebidas enquanto sistemas normativos e regulares - para os processos identitários e históricos, sempre entendidos em redes de relações sociais. Trata-se, de modo geral, de questionar uma dinâmica separatista entre o “Nós” e o “Eles” e de identificar os espaços de interdependência nos quais se constitui qualquer manifestação do social (Wolf, 1987, 2003b; Alonso, 1994; Boccara, 1999a; Bartolomé, 2006)⁵. Nesse sentido, arriscando um trocadilho, poderíamos afirmar que *é preciso um*

⁴ Para ampliar esse ponto, ver Capítulo I.

⁵ Cabe deixar clara, portanto, a nossa reserva em trabalhar com cosmologias “nativas” sobre o uso e a concepção do espaço, ou “territorialidades” (considerando também como “nativa” a própria cosmologia estatal). Nosso recorte é no campo das relações intersocietárias e não nas representações simbólico-culturais dos atores sociais envolvidos nos processos de territorialização.

processo histórico para conhecer outro processo histórico. E ainda mais: é preciso um processo histórico para desmistificar uma cultura.

Uma visão da cultura como sistema simbólico e normativo - composto por um conjunto bem delimitado de conhecimentos, idéias e práticas – além de reduzir fenômenos dinâmicos em “etnias” fechadas e definitivas, “como se fossem divisões naturais do mundo social” (PERES, 2003, p. 36), torna-se inoperante para explicar aspectos mais abrangentes dos processos conjunturais e históricos que afetam as populações indígenas da região (Oliveira Filho, 1999; Boccara, 1999a; Saavedra, 2006). Assim, a “questão indígena” não pode ser entendida apenas em seus contextos particulares – internamente - mas dentro de um campo intersocietário em que as novas configurações *etnopolíticas* passam a se articular para além dos contextos específicos das “aldeias” ou das “comunidades”.

Essa atitude pode ser igualmente reposicionada em face da história. De modo geral, já não se trata de pensar os tipos de colonialismos históricos e as formas de dominação orquestradas pelos Estados-nacionais apenas como imposição, extermínio, domínio e subjugação. Trata-se, também, de deslumbramento, de ampliação das perspectivas ideológicas, de possibilidade de transformação e de criação de novas identidades atreladas às configurações identitárias anteriores (DILLEHAY, 2002, p. 166). A etnicidade, portanto, deve sempre ser vista como um processo de organização dinâmico, situacional, relacional e histórico⁶.

A interface com a história surge aqui não apenas pelo fato de estarmos focalizando dois processos históricos particulares: dos Mapuche no Chile e dos Kaiowá no Brasil. Trata-se mais precisamente de uma atitude metodológica que

⁶ Um estudo interessante e muito recente a esse respeito, centrado na situação da sociedade indígena de Pampa e de Norpatagonia no contexto argentino do século XIX, foi realizado por Ingrid de Jong (2008). O principal escopo desse trabalho é problematizar as representações históricas, em grande medida herdadas da historiografia tradicional, que assumem a existência de unidades étnicas particulares e homogêneas associadas a diversas condutas e posicionamentos políticos frente ao avanço do Estado.

visa reconhecer o caráter dinâmico, transformativo e relacional dos fenômenos humanos.

Origem da pesquisa

Supondo que faz algum sentido trilhar todo esse rumo para tratar do tema proposto nesta pesquisa, é preciso, antes de continuar, advertir ao leitor ou leitora sobre a trajetória da presente reflexão. A origem efetiva da investigação deu-se através de algumas conversas que tive, há alguns anos, com o professor Alejandro Saavedra da Universidade Austral de Chile, em Valdivia. Ele como docente, eu como estudante, compartilhávamos interesses comuns relativos à situação dos Mapuche no Chile, porém sem deixar de considerar a situação das populações indígenas em outros contextos americanos. Discutíamos que, diferente de outras disciplinas das ciências sociais praticadas na América Latina, a antropologia não havia conseguido criar espaços significativos de integração acadêmica que permitissem conectar problemas, teorias e metodologias próprios dos contextos regionais. Muito pelo contrário, foram sendo constituídos “feudos” de conhecimentos etnográficos, os quais respeitavam as fronteiras nacionais.

Assim, os antropólogos chilenos se especializaram quase que exclusivamente nos grupos mapuche, privilegiando abordagens extremamente politizadas e essencialistas; a antropologia (etnologia) brasileira, embora muito mais diversificada⁷, teve um grande investimento no estudo de sociedades isoladas e particulares nas chamadas terras baixas amazônicas; na Argentina, a prática antropológica referida às populações indígenas se constituiu praticamente como etnohistória, e assim por diante. Enfim, a falta de canais de comunicação apropriados entre os diversos “estilos de antropologia” sul-americanos, derivou em

⁷ No capítulo I, nas páginas 38-39, descreve-se com maior profundidade algumas das escolas antropológicas brasileiras que constituem esta diversificação.

um grande vazio conceitual na tentativa de abordar temas e problemas específicos de cada região.

Em alguma medida, as inquietações surgidas nessas conversas em Valdivia, e, principalmente, a oportunidade de haver realizado meus estudos de mestrado no Brasil, fizeram com que algumas dessas questões, mesmo que preliminarmente, viessem à tona no desenrolar da presente pesquisa.

É importante advertir, no entanto, que minhas experiências etnográficas, bibliográficas e ainda, documentais, em relação aos dois grupos indígenas estudados é bastante díspar. Minha aproximação dos estudos kaiowá é relativamente recente e tem privilegiado aspectos histórico-documentais. A inserção nos estudos mapuche, no entanto, começou a partir da minha participação sistemática em sucessivas campanhas etnográficas e arqueológicas entre os Mapuche do vale Purén-Lumaco, convidado pelo professor Tom D. Dillehay, desde 2001. Além disso, realizei uma monografia de conclusão, na área de antropologia, sobre os processos de construção da identidade étnica em duas comunidades mapuche da mesma região, o que me permitiu aprofundar aspectos etnográficos.

De lá para cá os temas que me foram tão caros nas minhas primeiras experiências etnográficas foram sendo matizados, atualmente, com as preocupações de índole histórica. Nestes últimos dois anos, portanto, foi possível construir um acervo de “leituras cruzadas” entre as experiências históricas dos Mapuche e dos Kaiowá. Resta agora saber se este esforço efetivamente permite ampliar as possibilidades interpretativas sobre os processos de territorialização indígena no contexto sul-americano.

Uso das fontes e elementos para comparação

Não é um mistério para ninguém, minimamente familiarizado com a literatura etnológica sul-americana, que tanto os Guaraní quanto os Mapuche representam duas situações excepcionais, pelo menos no contexto regional não-andino, em termos da riquíssima produção bibliográfica e documental registrada a seu respeito⁸. Aliás, seria uma tarefa infundável abranger o universo de informações existentes sobre esses grupos, sendo elas ainda das mais variadas índoles e naturezas. Este, portanto, é o primeiro desafio no momento de estabelecer critérios metodológicos de análise bibliográfico e documental.

No que tange ao tratamento do período colonial, foram privilegiadas algumas leituras consideradas básicas em ambos os contextos de pesquisa. No que respeita à historiografia kaiowá (ampliando para historiografia guarani como um todo), os trabalhos de Bartomeu Melià (1981a, 1981b, 1990), Branislava Susnik (1982), Hélène Clastres (1978), León Cadogan (1967), entre outros, foram investigados de forma sistemática, confrontando-os com pesquisas mais recentes sobre o mesmo período, como, por exemplo, as realizadas por John M. Monteiro (2006), Maria Cristina do Santos (1999), Rubem Thomaz de Almeida (1999, 2001) e Fabio Mura (2004, 2006). No âmbito da historiografia mapuche, entretanto, a obra de Guillaume Boccara (1998, 1999b) foi ponderada com maior profundidade, passando pelas revisões de Alejandro Saavedra (2006), José Bengoa (2000) e outros. Neste último caso foram considerados igualmente alguns materiais documentais na ilustração de aspectos específicos.

Já na parte mais substancial da pesquisa, referente aos processos de territorialização indígena nos contextos formativos dos respectivos Estados-nacionais (Chile e Brasil), no período que abrange desde meados do século XIX

⁸ Para respaldar esse ponto, conferir Melià *et al* (1987), para o caso da extensa bibliografia dos estudos sobre os Guaraní, e Centro de Estudios de la Araucanía (1993) para o mesmo fim no contexto dos Mapuche. Ainda sobre a situação excepcional dos Guaraní como objeto de inúmeras obras descritivas e analíticas, ver J.M. Monteiro (2006, pp. 475 e ss)

até as primeiras três décadas do século XX, tivemos de escolher entre diversas fontes documentais⁹ (principalmente administrativas), além de mapear uma extensa produção acadêmica e intelectual elaborada no próprio período estudado. Esses dois grupos de informações foram abordados como fontes primárias. Através dessas fontes documentais e bibliográficas foi possível transpôr dados para cotejá-los com estudos contemporâneos sobre esses mesmos períodos, o que nos obrigou, novamente, a realizar um levantamento exaustivo em ambos patamares analíticos e em ambos os grupos.

De modo geral, a leitura das fontes primárias no caso dos Kaiowá abrangeu os seguintes grupos de informações¹⁰:

- Manuscritos administrativos onde constam relatórios apresentados à direção do Serviço de Proteção aos Índios, Inspetoria Regional N° 5 (I.R. 5), por parte de vários funcionários do órgão indigenista estatal

- Vários relatórios da Província de Mato Grosso no século XIX (ver M.E. Monteiro, 2003, p. 48)

- Relatórios ao Ministério da Agricultura publicados pela editora Typographia Nacional, 1880.

- Vários números da “Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro”, que vão desde 1847 até 1905 (aprox.), com vários artigos sobre os

⁹ Ao longo da dissertação vários trechos extraídos da documentação histórica são citados. Preferiu-se, na maioria dos casos, manter os estilos gramaticais e ortográficos originais das fontes consultadas. Em ocasiões específicas, quando a clareza do texto ficou realmente comprometida, os textos foram adaptados, com sua devida indicação entre parênteses. Optou-se, igualmente, não traduzir as citações em língua espanhola, pois, em muitos casos, ajudam ao melhor entendimento do contexto histórico no qual essas informações foram produzidas.

¹⁰ Indicam-se aqui, do mesmo modo que na descrição das fontes mapuche logo em seguida, o universo de informações disponíveis no decurso da investigação. Deve-se advertir, no entanto, que nem todas essas fontes foram integradas igualmente na descrição e análise historiográfica dos processos estudados. Elencam-se todas elas com o intuito de oferecer uma dimensão um pouco mais abrangente das possibilidades documentais e bibliográficas disponíveis para abordar os temas escolhidos na dissertação; servem, igualmente, para deixar em explícito as próprias limitações do recorte documental nas descrições dos processos de territorialização mapuche e kaiowá.

Kaiowá produzidos por geógrafos, viajantes e historiadores (acessados indiretamente através de recopilações mais recentes)

- Clássicos da etnografia e historiografia Guarani, publicados desde os primórdios do século XX até a década de 1950 (Ver, por exemplo, Nimuendaju [1914], James Watson [1945, 1952], Virginia Watson [1944], Silva [1939], entre vários outros)

- Cartografia histórica recolhida no Museu Nacional.

- O conjunto mais valioso é representado pela documentação da I.R. 5, a qual prestava auxílio aos grupos indígenas localizados nos atuais estados de Mato Grosso do Sul e São Paulo durante a gestão do Serviço de Proteção aos Índios (SPI). O SPI foi o principal executor das políticas de aldeamentos e criação das reservas kaiowá. Nesse conjunto encontram-se principalmente relatórios administrativos, fotografias, relatos de viajantes, cartografia e depoimentos.

Em relação aos Mapuche, contamos com os seguintes grupos de informações documentais e bibliográficas:

- *Títulos de Merced* (TM) outorgados pelo Estado chileno aos Mapuche no processo denominado *Pacificación de la Araucanía*, ocorrido entre 1884 e 1927 (foram selecionados dez TM de um universo que compreende cerca de 2.961 TM no total). Nesses documentos consta a descrição pormenorizada das comunidades que são “beneficiárias” do processo de redução, através de cartografias, descrição das famílias extensas e formalização do mandato de redução.

- *Carpets Administrativas* do *Archivo Regional de la Araucanía*, especificamente as pastas relacionadas ao histórico fundiário das comunidades mapuche (selecionamos as mesmas pastas correspondentes aos TM escolhidos acima).

- *Carta General de la Colonización de la Provincia de Malleco*, datada de 1916.

- Documentos relativos à ocupação da Região da Arauco (compilação Cornelio Saavedra, 1870). Aqui constam principalmente documentos militares.

- Banco de dados de fatos noticiados divulgados em jornais da região de Valdivia e lugares adjacentes, contendo informações sobre a população Mapuche-Huilliche de 1897 a 1916¹¹.

- Clássicos da etnografia e história mapuche, abrangendo desde finais do século XIX até a década de 1950, escritos bem no momento em que o processo de territorialização estava sendo efetivado (ver, por exemplo, Guevara [1908, 1916], Latcham [1924], Coña [1930]).

Sempre com interesse comparativo, a leitura do material documental e bibliográfico foi privilegiando aspectos que resultaram instigantes na formulação de reflexões associativas entre os dois processos de territorialização indígena. Assim, o próprio trabalho preliminar com as fontes se tornou extremamente relevante na delimitação dos âmbitos temáticos (atributos) específicos que, *a posteriori*, conduziram a sistematização e escolha das leituras, a preparação e análise dos fichamentos e, finalmente, a organização dos tópicos que compõem os capítulos. Os principais âmbitos temáticos identificados são:

- *Relações de fronteiras*: As principais transformações territoriais que vários estados americanos sofreram nos últimos séculos estiveram imbricadas com os incessantes processos de expansão de suas fronteiras. Nesses contextos, a conduta territorial dos grupos “afetados” surgiram quando suas terras foram invadidas, tornando-se necessária a unificação do grupo para defender a autonomia ameaçada, em uma dinâmica na qual outras formas de territorialidade eram impostas. Tanto os Kaiowá quanto os Mapuche estão em uma, ou várias, situação(ões) histórica(s) de fronteira(s). Uma delas relaciona-se ao fato de desenvolverem suas etnicidades em contextos bi- ou multi-nacionais. Os Kaiowá

¹¹ Esses dados foram fornecidos e gentilmente disponibilizados pela professora Maria Eugenia Solari, da Universidade Austral do Chile. Os dados foram coletados no marco do Projeto em andamento Fondecyt 1040326.

se localizam no Brasil e no Paraguai. Os Mapuche se deslocam entre a Argentina e o Chile. Essa situação de fronteira pode limitar a compreensão dos contextos históricos aqui tratados, em vista da tendência corriqueira dos pesquisadores de projetar identidades nacionais em conjunturas onde não são necessariamente relevantes. Por outro lado, a situação de fronteiras nacionais define particularidades nos processos de disputas e reconhecimento da alteridade interétnica, o que se reflete diretamente nos processos de territorialização. Uma segunda situação de fronteira se relaciona à própria diversidade interna representada pelas facções étnicas (ou sub-grupos) entre os grupos guarani e entre os grupos mapuche. Os etnônimos das populações aqui estudadas são uma fonte muito rica para se pensarem essas fronteiras identitárias. Aqui aconteceram processos de etnogênese e apropriações de identidades pan-étnicas em detrimento de identidades locais, e vice-versa. Por fim, uma terceira acepção de fronteira diz respeito ao modo como se vem escrevendo a história dessas populações e as representações desse “outro” indígena. O Guarani genérico, por exemplo, representou para os “colonizadores” sulistas no Brasil, seja no contexto colonial, seja no independente, um “outro” radical - um ente no qual se depositava uma parte dos imaginários corriqueiros sobre populações indígenas em geral: selvageria, bestialidade, primitivismo. O mesmo acontece com os Mapuche na configuração das relações interétnicas no Chile. Esses índios representam uma fronteira cultural que se define na negatividade de ser “selvagem” e na positividade de “ser civilizado”. Por outro lado, para essas populações indígenas, a imagem da “civilização” reflete um estado de abandono de sua identidade étnica ou indígena, definindo uma posição de rechaço. É claro que ambos os movimentos acontecem apenas no âmbito dos estereótipos sociais (seja como discriminação negativa, seja como discriminação positiva), o que não significa, porém, que seja um elemento menor na delimitação de identidades sociais (étnicas e nacionais).

- *Estratégias de territorialização*: este segundo atributo é fundamental para reconstruir as dinâmicas específicas e as práticas a partir das quais foram

pensados e efetivados os processos de territorialização. Ainda que seja possível proceder a uma reconstituição relativamente completa desses procedimentos, por meio de documentos, não é esse nosso objetivo principal. Interessa-nos especificamente encontrar algumas engrenagens específicas, pouco trabalhadas pela literatura antropológica, a partir de elementos que desempenharam um papel fundamental na “resolução” dos conflitos surgidos em função dos territórios pleiteados. Para tanto, consideraremos três unidades de análise: em primeiro lugar, os procedimentos administrativos e burocráticos subsidiários do processo de territorialização; logo, os processos de medição e delimitação concreta dos territórios de aldeamento, reserva ou redução e, por último, a “cartografia de radicação”¹².

- *Conflitos bélicos como fixadores da memória histórica*: finalmente, em vista da importância tanto da guerra da Tríplice Aliança no processo de territorialização kaiowá quanto da guerra do Pacífico no contexto de ocupação da Araucânia, julgamos importante considerar esses eventos menos como contextos históricos e mais como fixadores da memória histórica. Portanto, na conexão entre memória e história, torna-se inconveniente invocar uma versão contextualizante do devir histórico; pelo contrário, devemos procurar o que permeia as evocações do passado. Certamente esses conflitos bélicos desempenham esse papel.

Organização dos capítulos

Esta dissertação está organizada em quatro capítulos. Embora eles dialoguem e se complementem, apresentam-se por separado, visando uma exposição mais clara e sistemática para cada um dos processos tratados.

¹² Estamos chamando “cartografia de radicação” ao material cartográfico surgido nesses processos de territorialização indígena. Trata-se de indagar sobre as técnicas de representação do espaço usadas pelos agentes envolvidos no processo de identificação e delimitação dos territórios indígenas.

No Capítulo I se procede a discussões teóricas e metodológicas sobre o valor de certos enfoques antropológicos no estudo de processos territoriais. Tendo como pano de fundo alguns debates de autores clássicos da antropologia, desenvolve-se, em primeiro lugar, uma crítica à noção genérica de “territorialidade”, caudatária de uma noção sistêmica e normativa de cultura. A partir dessa crítica e considerando o embate entre as noções de “história” e “estrutura”, travado nas obras de Marshall Sahlins e Eric Wolf, tentaremos abranger um campo teórico mais amplo para pensar o conceito de territorialização. Posteriormente, realiza-se um breve balanço em torno das teorias da etnicidade, procurando situar especificamente as noções de etnogênese e de etnopolítica. Por último, retomando todas as discussões anteriores, são dedicadas algumas páginas à avaliação do método comparativo na prática antropológica, encontrando na obra de Roberto Cardoso de Oliveira um interlocutor muito atento e original.

Os dois capítulos subseqüentes têm como pano de fundo a descrição, análise e comparação dos respectivos processos de territorialização indígena. Assim, o Capítulo II, concentra-se na exposição dos Mapuche no Chile. O Capítulo III dedica-se extensamente à situação dos Kaiowá no Brasil. Estes dois capítulos, no entanto, não são simétricos. Enquanto o Capítulo II, dos Mapuche, é relativamente autônomo, no sentido em que pode ser lido sem maiores referências comparativas, o Capítulo III, sobre os Kaiowá, é escrito em “referências” ao caso mapuche. Nesse sentido, as considerações e indagações mais associativas serão encontradas nesse capítulo.

O Capítulo IV, por fim, concentra-se na análise da etnopolítica contemporânea e da produção de discursos sobre o território por parte das atuais populações indígenas mapuche e kaiowá. Faz um rápido percorrido pelas principais transformações no âmbito das organizações sócio-políticas vivenciadas por esses grupos no decorrer do século XX e no presente. Em uma segunda parte, analisa-se o papel desempenhado pelos “intelectuais nativos” na produção de conhecimento especializado sobre sua própria situação histórica e sobre o

valor conceitual da noção de “território” na construção de suas demandas e reivindicações políticas. Escritas e reescritas em diferentes etapas, algumas idéias esboçadas no Capítulo I, por exemplo, são retomadas no Capítulo IV, mas com a inserção de elementos concretos de análise.

No final dos capítulos III e IV encontram-se reflexões que tentam extrair algumas considerações finais.

A partir de todos estes contextos, gerais e específicos, nacionais e locais, culturais e políticos, esperamos que a leitura comparativa proporcione algumas dimensões analíticas instigantes para pensar os dois processos históricos de territorialização indígena, pois é preciso uma perspectiva comparativa para entender questões mais amplas relativas às dinâmicas intersocietárias e territoriais em nível regional.

CAPÍTULO I

TERRITORIALIZAÇÃO, ETNOPOLÍTICA E COMPARAÇÃO HISTÓRICA:

NOTAS TEÓRICO-METODOLÓGICAS

“[...] el mundo de la humanidad constituye un total de procesos múltiples interconectados y [...] los empeños por descomponer en partes a esta totalidad, que luego no pueden rearmarla, falsean la realidad. Conceptos tales como “nación”, “sociedad” y “cultura” designan porciones y pueden llevarnos a convertir nombres en cosas. Solo entendiendo estos nombres como hatos de relaciones y colocándolos de nuevo en el terreno del que fueron abstraídos, podremos esperar evitar inferencias engañosas y acrecentar nuestra comprensión” (WOLF, 1987, p. 15).

Este primeiro capítulo busca situar o debate teórico-metodológico sobre o valor de certos enfoques antropológicos no estudo de processos de territorialização indígena, especificamente os que remetem ao conjunto de mecanismos políticos e jurídicos por meio dos quais as populações indígenas são “incorporadas” ao processo de formação nacional em diversos países da América Latina. Deste modo, procuramos explicitar alguns dos conceitos que serão utilizados na descrição e na análise comparativa dos processos de territorialização escolhidos para esta pesquisa.

A perspectiva adotada toma o território enquanto fenômeno dinâmico de representação social, cultural e política, bem como manifestação concreta (empírica) de processos interétnicos e intersocietários historicamente conjugados. Nesse duplo entendimento, procuramos superar a velha dicotomia entre

“estrutura” e “história”¹³ e avançar para uma leitura multifacetada sobre as relações de *espacialidade* configuradas em (e entre) diversas sociedades no contexto sul-americano. Interessa, portanto, analisar como, e em que medida, essa perspectiva traz questões relevantes para pensar nas dinâmicas territoriais indígenas em termos abrangentes e comparativos, demarcando um âmbito apropriado para pensar as relações estabelecidas historicamente entre grupos indígenas particulares e os contextos caracterizados pela atuação dos respectivos Estados-nacionais.

Com isso em mente, concordamos com João Pacheco de Oliveira Filho quando salienta que

[...] uma compreensão das sociedades e culturas indígenas não pode passar sem uma reflexão e recuperação críticas de sua dimensão histórica. Caminhando contra o senso comum, que sempre focaliza os indígenas como relíquias vivas de formas passadas de humanidade, a proposta aqui é considerá-los como **sujeitos históricos plenos**. O que significa que devem ser inseridos em eixos espaço-temporais e relacionados a conjuntos específicos de atores, com valores e estratégias sociais bem determinados (OLIVEIRA FILHO, 1999, p. 8, grifo meu)

Isso, contudo, exige um estudo bem depurado das conexões estruturais e históricas que interagem na construção de um campo intersocietário, no qual, por sua vez, diversas identidades sociais (entre elas as identidades territoriais) são conjugadas. Assim, é possível considerar o território como parte integrante de todos os grupos humanos, isto é, como força latente em qualquer expressão social, cuja manifestação explícita depende de contingências históricas particulares. Assim sendo, podemos afirmar, tal como nota Little (2002, p. 3), que

¹³ Esse alvo já vem sendo fixado por vários antropólogos contemporâneos, como, por exemplo, Boccara (1999), Fabian (1983), Oliveira Filho (1999), Sahlins (1985, 2006), Wolf, (1987); para citar somente uma parte mínima desses trabalhos, apontando enfoques teóricos diversos.

qualquer território é um produto histórico de processos sociais e políticos mais amplos.

Estas observações sobre como operar com o caráter histórico do território não têm, em hipótese alguma, a intenção de simplesmente homologar experiências particulares em um contexto diacrônico mais amplo. Trata-se, isto sim, de uma mudança de foco – de um deslocamento analítico que permita reconhecer concomitantemente as minúcias políticas e culturais de cada processo para, em seguida, tornar essas análises plausíveis de serem colocadas em eixos temporais e comparativos.

Para viabilizar tal análise é necessário considerar o território de um ponto de vista relacional. Isso significa, tal como apontado pelo geógrafo Rogério Haesbaert, incluir uma relação complexa entre processos histórico-sociais e espaço material com o intuito de superar leituras simplistas do espaço como enraizamento, estabilidade, delimitação e/ou “fronteira” (HAESBAERT, 2006 [2004], p. 82). Justamente por ser relacional, a análise desses processos precisa considerar fenômenos diversificados que se sustentam simultaneamente a partir de práticas culturais cotidianas, espaços de convivência social e ideologias políticas formalizadas. É claro que esses âmbitos estão imbricados de tal modo que muitas vezes não permitem sua visualização simultânea; mas isso não significa que se excluam. Trata-se, portanto, de transitar para uma antropologia que não considere os processos sociais ligados ao território apenas como expressões de uma racionalidade instrumental que busca fins, através de meios, em determinadas condições (como ideologias instrumentais); ou, no extremo oposto, apenas como manifestações de significações culturais particulares e ininteligíveis, inspiradas em estruturas subjacentes que nem sempre permitem um diálogo (nem se relacionam) com outros sistemas significativos. Só desta maneira poderemos afirmar que o território é efetivamente relacional, pois não só se define em um conjunto específico de relações sociais e suas representações, mas se

expressa também dentro de um conjunto de relações histórico-sociais e materiais. Aqui reside o “pomo da discórdia” que tentaremos enfrentar neste capítulo.

A dimensão temporal do território

Nesta primeira seção se delimitam os enfoques teóricos que, no decorrer da pesquisa, foram se tornando fundamentais para pensar o território em termos histórico-relacionais. Discutimos, em um primeiro momento, algumas das teorias antropológicas mais relevantes que se debruçam sobre a relação entre história e antropologia (processo social e regularidade cultural). Logo em seguida se discute e se define o conceito de territorialização.

Território como territorialidade

No *Dictionnaire de L’Ethnologie et de L’Anthropologie*, a preocupação antropológica com o território aparece subscrita ao

estudo dos mecanismos e práticas sociais que governam a organização territorial de uma sociedade, [(...) valorizando] especialmente o desempenho das estruturas familiares, aldeãs, comunitárias e tribais e a importância dos fatos de hierarquia social (BOUGREOT, 1992, p. 704, tradução minha).

Se aceitarmos textualmente essa definição, somos obrigados a situar nossas preocupações teóricas priorizando a análise dos sistemas de parentesco e aliança, assim como as regras de cooperação sobre o trabalho e as atividades rituais inseridas em um contexto sócio-espacial delimitado. Nesse sentido, o território é compreendido de forma dialógica: como estratégia a partir da qual os grupos humanos particulares se relacionam com seu entorno físico (enfoque nitidamente ecológico) e, principalmente, como elaboração significativa e simbólica que os grupos estabelecem a partir de seus contextos culturais

(representações simbólicas do espaço). O território é, portanto, objetivamente organizado e culturalmente inventado.

Em sintonia com a definição proposta por Bougreot, a antropologia claramente privilegiou uma concepção do território entendida em termos de sua dimensão simbólico-cultural, isto é, como “territorialidade”. O escopo desse tipo de enfoque consiste em observar as formas particulares de viver, organizar, interpretar e representar o entorno espacial em diversas sociedades e culturas, colocando o peso da análise em aspectos cosmológicos e representações sincrônicas. De início, é necessário perceber que a noção de “territorialidade” encontra-se intimamente atrelada a uma definição “clássica” de cultura, entendida como a capacidade de significar a realidade e construí-la a partir de símbolos, constituindo um âmbito inerente à conformação de um *logos* exclusivamente humano. Em um texto já clássico, intitulado originalmente *The Scientific Theory of Culture* (1948), o antropólogo polonês Bronislaw Malinowski define a cultura como “um composto integral de instituições; em parte autônomas e em parte coordenadas” (1948, p. 54, tradução minha). Segundo essa definição, a principal preocupação da ciência antropológica deveria ser o entendimento dos mecanismos por meio dos quais cada sociedade humana, com sua cultura característica, organiza-se como um sistema integrado e unificado, contrastando-se com outros sistemas igualmente integrados.

Advogando em favor de recortes particularistas – de preferência restritos a grupos indígenas geográfica e culturalmente distantes -, esses estudos partiam da premissa de que as sociedades tidas como primitivas se reproduziam sem maiores variações em virtude de sua sabedoria particular, a qual impedia qualquer modificação de sua cultura. Tal enfoque encontra-se ancorado na velha categorização dicotômica entre sociedades ditas tradicionais, submetidas às injunções do costume e da repetição, e sociedades ditas históricas, desnaturadas no momento em que se abrem para a história (BALANDIER, 1976, p. 173). Claude Lévi-Strauss, ávido investigador das sociedades indígenas sul-americanas, aplicou

as noções de “sociedades frias” e “sociedades quentes” para descrever o mesmo fenômeno, indicando, contudo, que sua função era descrever atitudes subjetivas dos diversos grupos humanos perante a história (LÉVI-STRAUSS, 1998, p. 108). O autor admite de forma enfática a impossibilidade de eliminar a história enquanto parte da natureza humana, pois “todas as sociedades são históricas da mesma maneira”, mas insiste em que “umas resolutamente admitem este fato, enquanto outras o repugnam e preferem ignorá-lo” (LÉVI-STRAUSS, 2004, p. 10). Desse modo, o mestre francês observa que não existe referência sobre o passado que não faça parte do presente, porquanto, para o ser humano, toda a experiência recordada é contemporânea. Assim sendo, justificar-se-ia para a antropologia uma opção metodológica voltada para o sincronismo.

Deve-se reconhecer a influência, tanto do estruturalismo francês quanto de outros corpos teóricos inspirados no sincronismo metodológico, na consolidação de uma crítica aos paradigmas de pensamento que viam na história um veículo para explicar diferenças culturais com a única finalidade de colocá-las em eixos de relações classificatórias e assimétricas, tendo como pano de fundo o maior ou menor grau de civilização. Nesse sentido, a noção de história que Lévi-Strauss tem em mente no momento em que se debruça contra ela, merece alguns esclarecimentos. O etnólogo francês não se interessou em criticar - pelo menos não diretamente - nem a “história dos homens” (ou historicidade), nem a “história dos historiadores” (história enquanto disciplina acadêmica), mas procurou contestar aquela acepção específica encontrada na idéia de *mundo histórico*, a qual inclui a totalidade dos modos de ser e das criações humanas no mundo. Aproxima-se, assim, a uma crítica da “filosofia da história” ou da história teorizada pelos filósofos. Esse eixo analítico é colocado extensamente nos últimos dois capítulos do *Pensamento Selvagem* (principalmente no último capítulo, intitulado *História e Dialética*), a partir da crítica à noção de “consciência histórica universal” apregoada por Jean-Paul Sartre (1976). Nesse texto, extremamente especializado e com muitas minúcias que não vem ao caso esboçar aqui, o autor tenta

demonstrar que o conhecimento histórico é tão parcial, esquemático e significativo quanto outro qualquer, e que

na medida em que a história aspira à significação, ela se condena a escolher regiões, épocas, grupos de homens e indivíduos nestes grupos, e a fazê-los aparecer, como figuras descontínuas, num contínuo[...] Uma história verdadeiramente total se neutralizaria a si mesma: seu produto seria igual a zero[...]. Mesmo uma história, que se diz universal, não é, ainda, mais do que uma justaposição de algumas histórias locais, no meio das quais (e entre as quais) os vazios são muito mais numerosos do que os espaços cheios (LÉVI-STRAUSS, 1976, p. 293)

Trata-se, assim, de anular qualquer efeito de uma concepção universalista e hierarquizada da história e de sublinhar a relevância das diversas estratégias de construção de historicidades. Destarte, podem existir tantas formas de historicidade quanto de parentesco ou de religião. Não é por acaso que em sua crítica sobre a produção historiográfica o autor irá chamar a atenção para a capacidade que vê no ser humano de imaginar uma pretensa continuidade histórica, quando a única coisa que realmente pode afetá-lo é a descontinuidade. Dessa forma, não é possível conceber uma história universal, mas apenas fragmentos justapostos que constroem histórias particulares¹⁴. Ao romper com a tradição evolucionista, o estruturalismo lévi-straussiano representou, e ainda representa, um dos maiores relatos verdadeiramente humanistas nas ciências sociais e na filosofia contemporânea¹⁵.

Apesar de todas essas críticas terem contribuído em alto grau para o desenvolvimento da antropologia enquanto disciplina diferenciada (da história,

¹⁴ Temos aqui, talvez, uma manifestação concreta do diálogo intenso que Lévi-Strauss manteve com o particularismo histórico boasiano, do qual se declarou caudatário em um primeiro momento, mas que logo iria criticar, privilegiando uma abordagem universalista.

¹⁵ Lévi-Strauss percebia muito bem que a história das guerras, a história dos grandes homens e a história das nações deveriam ser negligenciadas, em favor de problemas como o da origem e da difusão do botão (2004, p. 7)

principalmente), muitos também foram os problemas instituídos. O mais evidente, de meu ponto de vista, surge no momento de operar com exclusiva preocupação no âmbito das representações simbólico-culturais, o que levou a descartar qualquer importância dos contextos histórico-relacionais, bem como negligenciou os âmbitos informais que modelam, a maior parte do tempo, a vida social de qualquer população humana. Os antropólogos chegaram a descrever as sociedades que estudavam como se tudo acontecesse a partir do mito ou do ritual, descartando qualquer manifestação coloquial que levasse à informalidade (Driessen, 2000; Overing & Passes, 2000). A esse respeito, muitos argumentaram que Lévi-Strauss foi insuficientemente crítico no tocante às noções de “cultura” e “sociedade” (ver, por exemplo, Leach, 1988). Ele parece haver sido capaz de descobrir justamente aquilo que estava procurando sobre elas, sem maior preocupação de saber quem são elas, quais as suas fronteiras e, sobretudo, quais as suas conexões. Os fenômenos sócio-culturais eram reduzidos, portanto, a unidades e manifestações de *regularidade cultural*.

Ao instituir-se uma etnologia das regularidades culturais, procurava-se retalhar os fenômenos humanos para ajustá-los a um modelo preocupado com imperativos e estruturas mentais, e não com sujeitos, práticas e agentes. Assim, se a diferenciação e a separação mútua entre culturas e territórios fosse uma característica do que é humano (como pretendia o estruturalismo), evidentemente seria mais fácil encontrá-la entre os chamados primitivos, entre a “gente sem história”, supostamente isolada do mundo exterior e de outros povos similares:

[h]avia um certo grau de reconhecimento de que as comunidades nas sociedades modernas haviam-se tornado ao longo da história partes de totalidades ou todos maiores, mas pensava-se que as sociedades e culturas dos primitivos – selvagens e bárbaros – haviam-se formado ‘antes da história’, que existiam e perduravam fora do fluxo das mudanças históricas. Assim, ainda podiam ser compreendidas como diferentes, separáveis, limitadas, isoladas – um povo, uma sociedade, uma cultura (WOLF, 2003b, p.294).

Esse falso pressuposto metodológico explicaria por que, parafraseando Maurice Bloch, “o trabalho antropológico deixa-nos totalmente indispostos quanto às mudanças dramáticas e revolucionárias que acontecem nas numerosas áreas que eles [os antropólogos] estudam” (BLOCH, 1977, p. 281, tradução minha). O fato de milhares de sociedades ameríndias estarem explicitamente (e assumidamente) envolvidas em processos de transformação - mormente incitadas, mas não exclusivamente, por situações de contacto intersocietário com as diversas expressões das sociedades nacionais -, foi um âmbito bem menos considerado na construção dos objetos de pesquisa da antropologia “clássica”.

Ao se falar em sincronismo e regularidade cultural, estar-se-ia privilegiando uma abordagem do território (da territorialidade) cuja ênfase recai no caráter simbólico-cultural, ainda que ele não seja o elemento dominante, e muito menos esgote as características do território (Cf. HAESBAERT, 2006, p. 82). Tal ênfase ajudou a complexificar a compreensão das mais variadas formas de incorporação de referentes espaciais nos diversos grupos humanos. Entretanto, descartou sua dimensão material (político-econômica).

Contudo, o que acontece quando enxergamos processos que vão além de casos particulares e separáveis, que têm uma mobilidade que vai além do próprio controle social e territorial do grupo estudado, e quando esses processos em si mesmos são potenciais motores de transformação social?

Não há como seguir as várias ramificações que surgiram para responder a essa pergunta. A Escola de Manchester, por exemplo, a partir dos trabalhos de Max Gluckman, J. Clyde Mitchell, A.L. Epstein, Victor Turner, entre outros, ampliou as possibilidades analíticas ao abordar contextos mais dinâmicos e transformativos, principalmente na experiência africana. Deram destaque a temáticas relacionadas com urbanidade, fronteiras étnicas, interstícios sociais e relações de poder, o que ajudou a reler vários supostos teóricos que apareciam como premissas para a antropologia preponderante. Mais contemporaneamente, no que tange à discussão temporal, destaca-se a obra do antropólogo Johannes

Fabian , cujo principal trabalho, *Time and the Other. How Anthropology Makes Its Object* (FABIAN, 1983), debruça-se sobre as conseqüências teóricas e políticas dos usos do *tempo* e das temporalidades, elaborados pela antropologia, sendo este considerado o principal elemento na construção dos objetos de estudo da disciplina.

Não obstante, são duas as trajetórias acadêmicas - discordantes entre si, mas de algum modo complementares - que gostaria de expor brevemente nesta discussão sobre o embate entre história e antropologia e suas conseqüências para os estudos territoriais. Referimo-nos especificamente às obras de Marshall Sahlins e Eric Wolf, autores que, no decorrer de suas respectivas obras, conferem explicitamente maior atenção àquelas situações-limite entre estrutura e processo social, embora não tenham abordado o tema do território de forma direta. Sahlins importou-se de forma mais sistemática com a análise dos mitos e suas práticas (*mitopraxis*) em sociedades polinésias, dando ênfase ao papel desempenhado pela concepção de história dos nativos e suas conseqüências na conformação cultural. Sua obra representa, em certa medida, uma revisita ao pensamento lévi-straussiano, acompanhada da inserção do plano diacrônico. Wolf, por outro lado, interessou-se principalmente pela crítica à noção de cultura e sociedade implícita nas teorias antropológicas clássicas, introduzindo uma análise ampliada da influência do poder e das ideologias como motores da transformação e da coesão social.

Para além da dicotomia estrutura/história (Sahlins e Wolf)

Marshall Sahlins é talvez um dos antropólogos que enfrentou com maior veemência a relação problemática entre história e estrutura. Tendo como ponto de partida a reavaliação dos conceitos de “estrutura” e “evento”, trabalhados sistematicamente em suas obras *Cultura e razão prática* (2003), *Ilhas de história* (1985) e *História e cultura: apologias a Tucídides* (2006), o autor examina duas matrizes centrais na construção do conhecimento antropológico relativo à história,

a saber: a análise da influência e conseqüência de uma história universalista da *natureza humana*, que levou à não consideração da relevância do fato cultural no processo de interpretação histórica, e, em segundo lugar, a importância da *subjetividade* e do *determinismo cultural*, como “uma tentativa antropológica de integrar as principais oposições em questão [estrutura e evento], especificando as condições estruturais envolvidas no ganho de poder de certos indivíduos como agentes históricos significativos” (2006, p. 17). Assim, é possível dizer que o argumento norteador de sua obra em relação à história se baseia na possibilidade de compreender as contingências da ação humana na história e de afirmar, a partir daí, que a cultura não é um determinante da história, mas um organizador.

Em princípio, Sahlins compartilha da crítica a uma história universalista fundada na idéia de *mundo histórico*. Isso significa que a história não pode ser avaliada como um dado objetivo da realidade (naturalizado e materializado), mas como uma atitude perante a significação de temporalidades (como historicidade). Ao evitar reduzir a história de povos nativos a uma função de suas condições materiais, Sahlins se interessa por entender a produção da vida social como apropriação da natureza (ao modo do *bricoleur*), mas a partir de uma determinada forma de sociedade, e não de um conceito como o de *modo de produção*, o qual, em definitivo, não pode explicar qualquer variação cultural relevante. Esse fascínio inicial para com o estruturalismo levou-o a escrever, em 1976, um ensaio intitulado *O pensamento burguês* (em clara analogia ao célebre livro do etnólogo francês *O pensamento selvagem*), ensaio que procurava estabelecer uma síntese da teoria estruturalista aplicada à sociedade ocidental¹⁶. Surpreende, no que diz respeito ao tratamento dado à história, a semelhança das idéias de Sahlins e Lévi-Strauss. Observe-se, por exemplo, o seguinte trecho escrito por Sahlins na obra supracitada:

¹⁶ Das diversas etapas intelectuais experimentadas por Sahlins ao longo de sua vida intelectual, talvez a de maior produtividade e notoriedade teórica tem origem na sua leitura sistemática da obra de Lévi-Strauss, sobretudo depois de ter realizado um estágio docente na *Sorbonne*, na própria França. Ainda que as menções explícitas de Sahlins a Lévi-Strauss sejam quase sempre de teor crítico (Lanna, 2001), não se pode negar que a partir da década de 1970 seus trabalhos são claramente influenciados pelo estruturalismo.

A história é sempre estruturada pela sociedade; há somente modos mais ou menos dinâmicos de fazê-lo. E os princípios de estruturação histórica não diferem tanto em tipo como em local. Os povos tribais são capazes das mesmas transposições e reformulações do código simbólico, da geração de novas oposições a partir das velhas – só que lá isso se dá principalmente entre sociedades e de uma maneira que se apresenta como simples variação[...] ao confiar na razão simbólica, nossa cultura não é radicalmente diferente da elaborada pelo “pensamento selvagem”. Nós somos tão lógicos, significativos e filosóficos quanto eles” (SAHLINS, 2003, p. 218)

Por vezes, Sahlins levou muito a sério o esquema conceitual proposto pelo estruturalismo francês, chegando a redefinir seus principais postulados à luz de uma noção igualmente intransigente de cultura. Mais do que defender a idéia de *diversidade cultural* (e até certo ponto de *relativismo cultural*) na interpretação histórica, sua preocupação foi com a defesa da *relevância cultural* (SAHLINS, 2006, p. 10). Em face da história, entretanto, a cultura salientada por Sahlins, longe de ser um objeto em vias de extinção (Sahlins, 1997), torna-se um âmbito de modelação de acontecimentos que a significam. Nesse sentido – trazendo o debate para a antropologia –, também mostrou (a partir do já clássico relato das desventuras do Capitão Cook nas ilhas do Havaí), que é preciso uma cultura para conhecer outra cultura (ver Introdução). Ou seja, a chave de qualquer conhecimento antropológico estaria no encontro de cosmologias distintas, na *estrutura da conjuntura* que é alterada pelo evento. É por essa razão que o autor conclui que a história é submetida a transformações culturais, mas que o oposto é igualmente verdadeiro.

A *estrutura de pensamento*, sublinhada por Lévi-Strauss como motor da sociabilidade em qualquer época histórica, não é assimilável à noção de “cultura” que Sahlins tenta ressaltar em textos posteriores (1985, 1997, 2006). Quando Sahlins fala em cultura, fala também em agentes históricos, em sujeitos, em

eventos, em acaso, em lógicas de ação e em intersubjetividades - âmbitos que certamente escapam às preocupações e às perguntas do estruturalismo. A importância da *subjetividade*, entendida como o ganho de poder de certos indivíduos como agentes históricos significativos, rompe, de certa forma, com a idéia de uma estrutura totalmente subjacente e onipresente. Sahlins sugere que “as coletividades estão para as tendências assim como os indivíduos estão para os eventos” (2006, p. 123), em detrimento da idéia, segundo ele, expandida na antropologia e na história, da conformação de uma natureza histórica que automatiza prescritivamente as ações dos indivíduos. Assim, os eventos tornam-se necessariamente indicadores de temporalidade (significada, é claro, através da cultura) que podem mudar as estruturas. Tudo depende do tipo de mudança histórica em questão, quer se trate de uma tendência de desenvolvimento, quer de um evento revolucionário do tipo que muda a ordem das coisas (Sahlins, 2006)¹⁷.

Embora a obra de Sahlins tenha dado muito mais relevância à questão das transformações históricas e do contato interétnico, ainda não encontramos aqui uma resposta satisfatória para pensar âmbitos relacionais para além de regularidades culturais. Adam Kuper (2002), em um texto voltado para a análise da concepção de história em Sahlins (*Marshall Sahlins: história como cultura*), considera que a principal falência do antropólogo norte-americano reside em negligenciar e simplificar a discussão relativa ao poder como motor das transformações sociais¹⁸. A essência do argumento é que Sahlins reduz os

¹⁷ Isso leva a uma definição concreta de “tempo histórico”, que, nas palavras do autor, significa “algo como a densidade de eventos num dado intervalo de tempo, reconhecendo que a condição para o que conta como um evento seja a pertinência do acontecimento para o resultado final” (2006, p. 128). Contudo, não se trata de que esses acontecimentos sejam determinados apenas por atitudes volitivas conscientes e subjetivas, mas também não se trata de estrutura subjacentes, nem de mecanismos de poder maniqueístas.

¹⁸ Encontramos em parte da obra de Sahlins (1985, 2006) uma abordagem “digressiva” que tenta sentenciar algumas questões de fundo relativas ao uso do “poder” como categoria analítica nas ciências humanas. O autor lança mão de dois conceitos para tal digressão: a *leviantologia*, como definição de que as pessoas seriam “criaturas de alguma grande maquinaria social”, moldadas pelas relações de poder; e, a *subjetologia*, como expressão de indivíduos autônomos e “auto-impulsionados”, sendo as relações entre eles meros resíduos de um imaginário de sociedade. Serve-se do primeiro conceito para classificar o trabalho de Louis Althusser, Stuart Hall, A.L.Kroeber, Leslie White, e, principalmente, Michael Foucault. A vigorosa crítica feita a este último

processos econômicos e políticos a códigos culturais (KUPER, 2002, p. 254), descartando fenômenos de outra índole na conformação de diferentes traços de sociedade. Para Kuper, o fato de apreender o(s) ponto(s) de vista do(s) nativo(s) continua a ser importante, mas, para isso, é preciso superar uma concepção resolutamente idealista da cultura, pois

[...] nenhuma teoria sobre a mudança digna de mérito pode excluir interesses econômicos objetivos e forças materiais, as relações sociais que restringem as opções, a organização do poder e a capacidade que as pessoas que possuem armas têm de impor novas formas de pensar e de agir àqueles que não as possuem (KUPER, 2002, p. 257).

Não deixa de chamar a atenção que Sahlins, assim como Lévi-Strauss, trabalha consistentemente com um âmbito de substancialização analítica, conectada também à idéia de regularidade cultural. Mesmo em situações de “encontro de cosmologias”, quando estruturas da conjuntura são acionadas, presume-se que a ação dos agentes históricos remeta aos rearranjos de uma ordem, sempre nos padrões modelados irrestritamente pelo esquema cultural. Para Sahlins, a cultura é sempre o local da convergência. Essa escolha, de alguma forma, limita a ciência antropológica ao mesmo desígnio de sua origem disciplinar: desvendar uma *filosofia da ordem* nas sociedades ditas primitivas, privilegiando o âmbito da normatividade, tanto em nível sincrônico (Lévi-Strauss) quanto diacrônico (Sahlins).

Tal como salienta Jonathan Friedman (2001, p.113), a tendência a abstrair os aspectos ideacionais do processo social e a convertê-los em um objeto

centra-se na acusação explícita de ser ele um dos gestores e promotores de um “terrorismo culturológico nas ciências humanas e sociais” (2006, p. 139), ao colocar o indivíduo como um mero efeito de poder, e, ao mesmo tempo, a cultura e todas as instituições identificáveis pelo antropólogo, como um ente reprodutor dessas estruturas maquiavélicas. Nessa categorização, Sahlins aposta, talvez mais do que nunca, em uma capacidade simbólica como essência da cultura, sem a qual “as inclinações corporais humanas não teriam objetos determinados e as relações humanas careceriam de um padrão” (2006, p. 140).

autônomo de pesquisa termina por levantar enormes palácios teóricos sobre premissas parciais. Essa atitude, que podemos nomear de *substancialismo* (em sentido epistemológico e não ontológico), tem atestado as últimas décadas da pesquisa social, especialmente da antropologia. Sua importância é tal que tem institucionalizado um verdadeiro fundamento para a indagação científica da sociedade. Não é por acaso, assinala Friedman, a estreita relação que guardam a substancialização da cultura, o essencialismo do gênero humano e a investigação científica moderna.

Para fornecer um suporte analítico mais apropriado à nossa reflexão, gostaria de expor brevemente algumas idéias do antropólogo norte-americano Eric Wolf, cuja obra, concentrada principalmente em sociedades camponesas mesoamericanas, aborda criticamente a preeminência de uma tradição estrutural-culturalista no conhecimento antropológico. Seguindo a sugestão deste autor (1987, 2003b), é possível operar com outros pressupostos analíticos, que não o das regularidades culturais, para abranger a realidade cultural, política, territorial e histórica de qualquer grupo humano. Partindo da premissa de que as populações humanas não são tão homogêneas, nem ordenadas, nem autoperpetuadas no tempo, Wolf vai desenvolver uma dura crítica aos modelos nativos totalizados (e totalizantes), considerando-os unilaterais e arbitrários. Se a cultura, então, não é um conjunto de objetos regidos por normas, fica evidente que os grupos privilegiados pela antropologia não podem ser tão “nativos”, porque, como aprofundaremos nas seções seguintes, o próprio discurso da originalidade e da gênese cultural se esboça em um processo de construção constante. Também não são tão “totalizados”, pois não podemos pensar, mesmo em agrupações humanas pequenas, que todos os indivíduos e grupos de indivíduos agem da mesma forma frente às normas partilhadas socialmente.

O principal problema dos modelos de organização e ordem social, tal como detecta Wolf (2003b), é o uso esquemático de um conceito genérico de “comunidade”, cuja definição substancializada não permite considerar as

conexões intersocietárias. Esse conceito - operacionalizado, comumente, nas noções de cultura, sociedade, nação, entre outras -, não deve ser entendido como paraíso de sociabilidade e solidariedade; menos ainda definido como uma entidade moralmente integral que tira energia e virtude de sua própria constituição (WOLF, 2003a, p.353). Esta teria que ser fundada, ao contrário, na análise do que a “comunidade” realmente significa e como as diversas comunidades interagem entre si (HALL, 2002, p. 78). Não se trata, contudo, de afirmar que as “culturas” ou as “sociedades” não existem. Elas se tornam relevantes para entender como os grupos humanos adquirem alguma coesão. O problema surge, no entanto, quando a pesquisa etnográfica (ou etnohistórica) coloca em evidência que as condutas e as normas sociais não se constroem necessariamente em harmonia com um sistema significativo particular. Nesse sentido, as abordagens culturalistas podem se debruçar sobre questões de integração e ordem interna, mas não são uma estratégia igualmente válida para explicar, por exemplo, o levantamento militar de populações indígenas no México, a luta pelo território “tradicional” dos Mapuche ou o separatismo basco na Espanha.

Wolf observa, com bastante lucidez, que “na maioria dos casos, as entidades estudadas pelos antropólogos devem seu desenvolvimento a processos que se originam fora delas e vão muito além delas, que devem sua cristalização a esses processos, participam deles e, por sua vez, os afetam” (WOLF, 2003b, p. 296). Há muito que se dizer sobre esse argumento. Primeiramente, propõe-se uma abordagem na qual em lugar de unidades particulares claramente delimitadas privilegiam-se campos de relações, dentro dos quais espaços de interação e interstícios culturais são reunidos em processos constantes. O próprio Wolf se questiona a esse respeito: “se em todas as circunstâncias achamos conexões, por que nos empenharmos em transformar fenômenos dinâmicos e interconectados em coisas estáticas e desconectadas?” (WOLF, 1987, p. 17, tradução minha). A proposição, portanto, é de que o sistema de elementos, práticas e idéias que constitui uma cultura deve ser entendido em termos de seus processos (trans)formativos.

Uma segunda qualificação surge a partir do deslocamento de objeto proposto pelo autor, uma vez que se esboça uma bem fundamentada crítica ao estilo de escrita antropológica no qual os contextos políticos, sociais, econômicos e cosmológicos considerados “externos” à comunidade estudada são mencionados apenas em anexos ou notas de rodapé. Afinal, todo equívoco na construção do objeto de pesquisa residia, e reside, no desejo de descobrir para a antropologia uma tradição mais pura e exótica, imbuídos e enganados a partir da aplicação de termos simplistas de contradição interna (tradição x modernidade; prístino x aculturado).

Em um nível de abstração metodológica podemos traçar uma terceira questão. Para Wolf, a importância de distinguir entre o que as pessoas dizem e o que as pessoas fazem é ainda a maneira pela qual o conhecimento antropológico torna-se consistente¹⁹. As condutas e os discursos nem sempre são elementos congruentes nem equivalentes. Nesse sentido, é comum notar que os discursos carregam mais do que é permitido na ação. Por isso o ceticismo em relação ao valor explicativo dos discursos nativos é um assunto priorizado na proposta processual sistematizada por Wolf, pois os dados etnográficos (ou etnohistóricos) só podem ser considerados consistentes quando acompanhados de seus contextos históricos (de fala e de conduta).

¹⁹ É claro que Wolf não está propondo nada muito original nesse sentido. Já o antropólogo polonês Bronislaw Malinowski, em *Crime e Costume na Sociedade Selvagem* (2003 [1926]), tenta demonstrar, a partir de sua própria experiência etnográfica, que não é possível compreender as condutas de uma sociedade particular apenas considerando o valor da norma. As condutas eram reveladas ao ponto de serem privilegiadas nas descrições etnográficas. Também Pierre Bourdieu (1991), muitas décadas mais tarde, tenta analisar a normatividade das relações de parentesco retomando algumas das críticas esboçadas por Malinowski. Comenta que a organização social baseada nas relações entre parentes é parcialmente compreendida por parte importante da tradição etnológica. O uso freqüente de grandes teorias unificadas sobre aliança e descendência não faz muito sentido sobre algumas advertências, já que “propor realmente a questão das funções das relações de parentesco ou, mais brutalmente, da utilidade dos parentes, é perceber no momento que os usos do parentesco que podemos denominar genealógicos estão reservados para as situações oficiais, nas que desempenham uma função de ordenação do mundo social e de legitimação desta ordem” (BOURDIEU, 1991, p. 275; tradução minha). O mundo especializado do parentesco aparece aí como o local onde as relações de formalidade adquirem importância, mas sem pretender que as situações formais são explicativas da dinâmica total de uma sociedade.

Daí que podemos trazer uma esplêndida pergunta delineada na introdução de *Europe and the People without History*, “pode-se dizer com verdade que houve alguma vez um tempo em que as populações humanas existiram com independência das relações muito amplas, sem sofrer o influxo de grandes campos de força?” (WOLF, 1987, p. 33). Na tentativa de dar resposta a esse questionamento é que o programa teórico de Wolf se define em favor de uma explanação de como e quando as idéias convergem dentro de ideologias e como essas ideologias formalizadas, por sua vez, conseguem se tornar projetos para o desenvolvimento de poder em diferentes níveis de organização das populações humanas. Aqui, o que realmente interessa é ressaltar o poder da imaginação humana e como isso pode levar a processos realmente impressionantes e inesperados de transformação histórica. Afinal, as propriedades da cultura só podem oferecer sentido se pensadas como *ideologias em produção*.

Na próxima seção, intitulada *Etnogênese e etnopolítica*, o uso da noção de ideologia no contexto das relações interétnicas e intersocietárias será balizado com maior detalhe. Mas, antes, devemos assinalar as conseqüências do debate teórico esboçado nas páginas anteriores para a edificação do conceito de *territorialização*, escolhido como referente analítico no estudo dos processos territoriais dos Mapuche no Chile e dos Kaiowá no Brasil.

Território como processo de territorialização

Como tentamos demonstrar em nível abstrato, as comunidades etnicamente diferenciadas não são atores coletivos integrados de uma forma que lhes permita se tornarem unidades fechadas, autocontidas e autogeradas. Deve-se resistir, portanto, à tentação de essencializar uma “comunidade” – “é uma fantasia de plenitude em circunstâncias de perda imaginada” (HALL, 2002, p. 79). Assim, ao se tentar refletir antropologicamente sobre as principais transformações históricas dos territórios indígenas sul-americanos, âmbito da presente pesquisa, essa resistência deve ser mais uma vez acionada.

Vimos, também, que ainda em contraposição à análise sociológica, a antropologia só conseguiu dinamizar sua visão das sociedades assim chamadas “tribais” ou “primitivas” quando aplicou métodos e problemas próprios da história. O diálogo entre as duas disciplinas, no entanto, não foi automatizado. Nem sempre a história esteve disposta a lidar com as complexas categorias etnológicas que apregoavam a relativização das categorias temporais dadas como universais e, além disso, a basear sua análise em sociedades com modos próprios de narrar a história, de elaborar discursos, de fixar a memória e o passado (principalmente a oralidade). A história, nesse sentido, foi eixo de uma revisão crítica. Assim, os diferentes regimes de historicidade apregoados nos dispositivos do mito, do ritual, da doença, dos sonhos, dos espaços ecológicos e míticos, da toponímia, da narrativa, da dança, da música, entre outros, diminuíram a hegemonia do registro escritural, alvo tão característico e modelador da prática histórica tradicional. Vários trabalhos contemporâneos têm demarcado um programa de estudos rearticulando o diálogo interdisciplinar entre antropologia e história, assinalando as diversas complexidades surgidas nas mediações de temporalidade intra e interculturais em contextos etnográficos específicos²⁰.

Voltemos-nos para a especificidade dos estudos territoriais na antropologia sul-americana. Se a tendência mundial da antropologia sistêmica foi pensar o território enquanto territorialidade, o mesmo pode ser dito sobre o contexto americanista. Uma parte importante das etnografias de que hoje dispomos - principalmente as que enfocam os grupos indígenas concentrados nas chamadas “terras baixas” - segue esse modelo epistemológico²¹. É claro que tais

²⁰ Para o caso sul-americano, ver: Abercrombie, 1998; Gallois, 1994; Price, 1983; Taussig, 1993; Teixeira Pinto, 2002; Isacson, 1993.

²¹ Nessa linha, o atual e reconhecido etnólogo americanista, Eduardo Viveiros de Castro, desenvolve uma defesa do método estruturalista para pensar a cultura e o território no contexto ameríndio. Ponderando que sua pesquisa entre os Araweté é considerada uma das mais importantes etnografias entre populações indígenas amazônicas, parece-nos fundamental compreender como é definida sua concepção da prática etnográfica. Na opinião do etnólogo, “[...] além do imperativo prático e metodológico da totalização, [a etnografia] envolve também um necessário privilégio do ‘modelo nativo’, o único capaz de dar um sentido intrínseco aos fatos

estudos tiveram e têm um grande impacto etnográfico, demonstrando a diversidade de agrupamentos humanos em contextos ecológicos diferentes, bem como a complexidade de suas manifestações territoriais, associadas a práticas e representações sociais, culturais e rituais. Mas, como já notamos, existem alguns problemas na construção desse tipo de abordagem. O problema mais evidente é a marcada tendência de pensar os processos territoriais dessas populações apenas como manifestações de “localidade”, na qual predomina a persistência e a continuidade de elementos culturais que definem (genericamente) uma certa concepção espacial. A partir de seus estudos de caso (grupos específicos em contextos particulares), esboçam-se, de modo pouco rigoroso, teorias regionais de longo alcance, sendo que, ao mesmo tempo, esses mesmos antropólogos conclamam uma defesa exacerbada do relativismo cultural. Dessa forma, o território indígena se reduz às expressões simbólicas perduráveis na memória coletiva, ancorado em um sistema significativo particular e auto-sustentável, o que, decerto, desconsidera qualquer processo histórico mais “inclusivo” (SAAVEDRA, 2002, p. 48). Como veremos detalhadamente nos capítulos seguintes (II, III e IV), essa foi claramente a tendência analítica que predominou na construção de conhecimento sobre os grupos aqui pesquisados: Mapuche e Kaiowá.

Embora predominante, este tipo de abordagem não foi excludente. Outros movimentos teóricos apontaram efetivamente para processos transformativos e relacionais das sociedades ameríndias, dando especial atenção ao estudo dos conflitos interétnicos e intersocietários. No Brasil, por exemplo, cabe destacar o legado deixado por Darcy Ribeiro (“As fronteiras da civilização”,

(sem o qual a etnologia vira etologia), o único também onde a totalização tem um lugar teórico legítimo. **Esta ideologia nativa, que visa um horizonte de totalização sempre inacabado, não é senão aquilo que costumamos chamar ‘cultura’.** Em outras palavras: toda (boa) etnografia é necessariamente culturalista, isto é, ‘interpretativa’; o culturalismo é a metodologia estruturalista do fazer etnográfico (VIVEIROS DE CASTRO, 1992, p. 8; grifos meus). Não vamos nos estender, novamente, na crítica a este tipo de abordagem, pois já nas seções anteriores elencamos as conseqüências prejudiciais de operar com categorias totalizantes - e ainda privilegiando o “modelo nativo” - nos estudos antropológicos.

em *Os índios e a Civilização*, 1977 [1970]) e Roberto Cardoso de Oliveira (“Problemas e hipóteses relativos à fricção interétnica”, em *A sociologia do Brasil indígena*, 1972) (Cf. OLIVEIRA FILHO, 1998, p. 17), cujas obras fundaram um tipo de análise, mormente sociológica, sobre as dinâmicas adaptativas e transformativas das populações indígenas em contextos de expansão nacional. Tais estudos permitiram não apenas descentrar o foco analítico voltado para as populações indígenas enquanto unidades culturais, mas ampliaram os objetos de pesquisa para temas e agentes igualmente importantes na construção do campo interétnico. Assim, as mediações no campo indigenista, as transformações sócio-culturais e o próprio Estado passaram a ser questionados a partir de uma perspectiva antropológica.

No caso do Chile, para citar outro exemplo, os estudos antropológicos sobre populações indígenas, voltados quase exclusivamente ao estudo dos grupos mapuche, caracterizaram-se por uma abordagem um pouco mais atenta ao estudo relacional entre esses grupos e a sociedade chilena. Parece razoável presumir que tal característica advenha da presença muito ativa dos Mapuche na dinâmica da própria sociedade chilena, encontrando-se estes no mundo urbano, na política, nas toponímias e na fala cotidiana. A antropologia chilena, no entanto, privilegiou o estudo dos elementos considerados mais “originais” ou “tradicionais”, procurando algum indício do que era considerado verdadeiramente indígena (ver Capítulo II). Assim, qualquer elemento que se assomasse como externo nesse mundo particular era associado a um sentido de perda e aculturação (ver, por exemplo, Faron, 1961 e 1968)²². No entanto, em qualidade de exceção à regra, cabe destacar a extensa obra de Alejandro Lipschutz (especialmente o livro *La comunidad indígena en América y en Chile*, 1956), que objetivava explicar a situação das comunidades indígenas no Chile para além das explicações culturalistas, pois, considerava que os indígenas haviam se configurado como

²² No caso dos Guarani, como será melhor abordado no Capítulo III, os estudos de James Watson (1945 e 1953), assim como o trabalho do próprio Egon Schaden (1974 [1954]), são considerados representantes das teorias da aculturação nesse contexto etnográfico.

atores políticos fundamentais na sociedade chilena e a antropologia devia, portanto, associar as trajetórias e conflitos das múltiplas sociedades indígenas no continente para, desse modo, entender as particularidades de cada processo. Lipschutz - pensador incansável, “pai” da antropologia chilena e principal promotor do Instituto Indigenista Chileno - tinha previsto, já na década de 1950, que a emergência étnica na América Latina não se explicava tão somente considerando aspectos simbólico-culturais, mas reconhecendo as múltiplas forças sociais e políticas que atuam na relação dessas populações indígenas com o Estado²³.

Essas preocupações se evidenciam de maneira mais clara e renovada na obra do antropólogo brasileiro João Pacheco de Oliveira, trazendo o elemento territorial (as disputas territoriais) como ponto de partida da sua análise. Sua obra tenta (re)consolidar um deslocamento analítico que permita retomar a relação específica entre o território (entendido como meio básico de produção e sustentáculo da identidade étnica) e as populações indígenas, tendo sempre em consideração a mediação do Estado (OLIVEIRA FILHO, 1998, p. 17). Nesse sentido, continuando o raciocínio do autor, trata-se de pensar nos processos político-jurídico-administrativos através dos quais o Estado-nação constrói de forma arbitrária “objetos étnicos”, ativados dentro de um quadro político particular, cujos parâmetros são definidos pelo próprio Estado (OLIVEIRA FILHO, 1998, p. 23). Esse aspecto territorial - dinâmico e histórico – é considerado pelo autor como a dimensão estratégica mais proeminente para pensar tanto nos mecanismos de integração de populações etnicamente diferenciadas dentro de um Estado-nação, quanto nos processos identitários surgidos dessa interação (OLIVEIRA FILHO, 2004, p. 23).

Para dar conta de tais processos o autor propõe o conceito de *territorialização* – operacionalizado, também, em nossa pesquisa -, cuja definição fica claramente estipulada no seguinte trecho:

²³ Embora apenas apresentados, as contribuições desses antropólogos no contexto brasileiro e chileno demarcam o campo analítico que esboçaremos a seguir.

O que estou chamando aqui de *processo de territorialização* é precisamente o movimento pelo qual um objeto político-administrativo – nas colônias francesas seria a “etnia”, na América espanhola as “reduções” e “resguardos”, no Brasil as “comunidades indígenas” – vem a se transformar em uma coletividade organizada, formulando uma identidade própria, instituindo mecanismos de tomada de decisão e de representação, e reestruturando as suas formas culturais (inclusive as que o relacionam com o médio ambiente e com o universo religioso) (OLIVEIRA FILHO, 2004, p. 24, grifo no original)

No caso particular da nossa pesquisa - concentrada em processos históricos de territorialização e no processo formativo dos Estados-nacionais -, a “intervenção da esfera política” chega ao ponto de comprometer a autonomia político-territorial dos grupos indígenas, surgindo novas fronteiras espaciais, sempre prescritivas. Embora os processos de territorialização sejam expressões constantes (e duradouras) das relações de espacialidade entre o Estado e as populações indígenas, existem situações históricas particulares que são mais marcantes nessa interação. Tais situações fixam a memória histórica e se tornam palcos fundamentais na configuração de novas identidades.

Daí ser possível pensar uma dupla dimensão da idéia de territorialização: a que reafirma o complexo processo político intersocietário em que diversos agentes estão submersos sob a influência de campos de força; e a que o obriga a pensá-la em termos relacionais e históricos, salientando uma síntese particular e específica das prescrições espaço-temporais próprias do processo. Essas características refletem um campo epistemológico criativo que precisa lidar igualmente com as particularidades e generalidades dos processos estudados. Neste sentido, concordamos novamente com Oliveira Filho quando salienta que

Não há uma história específica das sociedades indígenas, uma subdisciplina que necessite de regimes e métodos de estudos

próprios. Como também seria um descaminho teórico e epistemológico pretender identificar a antropologia das sociedades indígenas exclusivamente ao paradigma sincrônico, considerando as indagações de natureza histórica como “exteriores” e manipuláveis apenas por um domínio – rebatizado e supostamente autonomizado – de uma outra disciplina (a História). (OLIVEIRA FILHO, 1999b, p. 105)

Aqui, o que poderia ser chamado de “antropologia histórica” torna-se uma estratégia metodológica totalmente frutífera, na medida em que permite enxergar dados empíricos específicos e relacioná-los a esquemas contextuais e processos históricos mais amplos que abrigam o fenômeno social integrando vários níveis analíticos.

Retomando algumas idéias de Eric Wolf, podemos afirmar que, definitivamente, o valor da dimensão histórica na antropologia é “compreender a cultura sempre ‘em formação’, aprender a compreender como, em meio a uma ação em andamento, os protagonistas combinam práticas velhas e novas em figurações sempre novas e renovadas” (WOLF, 2003c, p. 249). Isso não significa suprimir a relevância das particularidades culturais, mas reconhecer a completude das características intervenientes nos processos configurativos das populações humanas. Os instrumentais de pesquisa elaborados a partir desses novos parâmetros disciplinares devem necessariamente ampliar seus contextos de aplicação. Trata-se, em linhas gerais, de ponderar a situação histórica em que os processos territoriais adquirem novas significações, evitando representações unilaterais, estáticas e homogeneizantes. Todos os atores envolvidos – Estados-nacionais, populações indígenas, sociedade civil, entre outros – são capazes de representar e objetivizar o passado e se afirmam como coletividade de maneira situacional e estratégica.

Etnogênese, etnopolítica e “ideologias em produção”

Hoje em dia presenciamos uma proliferação dos conflitos de considerações étnicas. No contexto regional, novas formas de organização indígena promovem processos nos quais a defesa dos direitos étnicos e, principalmente, a reivindicação dos territórios tidos por tradicionais, tornam-se os principais elementos que configuram seus discursos e ações etnopolíticas. As maneiras de fazer isso, de modificar aspirações quase sempre urdidadas no contexto de seus grupos de pertença e transformá-las em projetos políticos mais amplos, são, é claro, resultado de constantes re-elaborações culturais, as quais assumem, a maior parte do tempo, uma explícita e estreita relação com o passado. Desse modo, uma etnia, assim como uma cultura, se reinventa e se redefine como um recurso dos atores sociais para lograr estrategicamente certos interesses, de tal modo que, vez após outra, são configuradas suas identidades étnicas. Tudo isso, porém, requer algumas esclarecimentos conceituais.

A noção de etnicidade, central na elaboração do problema de pesquisa, se refere a vários fenômenos que não deveriam ser confundidos apesar de suas inter-relações. Convergem assuntos diversos tais como grupo étnico, cultura étnica, grupo etnicamente diferenciado, identidade e consciência étnica, bem como vários outros. A noção de grupo étnico talvez seja a mais discutida pela antropologia contemporânea. Partindo dos marcantes estudos de Fredrick Barth (2000 [1969]), que enfatiza a autoadscrição e a adscrição por outros para definir as fronteiras dos grupos étnicos, e passando pelo trabalho de Bonfil Batalla (1988), que pressupõe tais fronteiras definidas pelo “controle cultural”, encontramos formulações capazes de estabelecer deslocamentos analíticos nos quais o foco da pesquisa torna-se, de fato, a identificação dos elementos que definem a fronteira entre os grupos, e não a substância cultural que as encerra. Tais fronteiras abrangem aspectos sociais, culturais e territoriais, os quais não

estão pré-estabelecidos pela cultura dos atores envolvidos, mas pelas próprias interações.

No entanto, a etnicidade não se refere a qualquer alteridade expressada em autoidentificação e sentimentos de pertença para com um *grupo de pertença* qualquer. Refere-se, especificamente, a certos elementos e características de ordem sócio-cultural que, enquanto tais, podem ser consideradas étnicas (SAAVEDRA, 2002, p. 233). Deste modo, mesmo que toda etnicidade tenha como base constructos culturais, lingüísticos e históricos, não se define necessariamente na persistência de uma cultura, de uma língua ou de uma história, já que estes podem ser parte da ação específica de uma população diversificada que procura cristalizar, à base de uma redefinição discursiva, uma identidade étnica que permita compor um sujeito social posicionado no quadro intersocietário mais abrangente. Esses elementos sócio-culturais muitas vezes são representados em forma de tradições, o que outorga à existência social de tal ou qual grupo um sentido de *longa duração*. Tal como apontado por Stuart Hall (2006, p. 70), a tradição funciona, em geral, “menos como doutrina do que como *repertório de significados*”²⁴.

Em contextos específicos, as fronteiras étnicas descritas por Barth são difusas ao ponto em que não é mais possível identificar os elementos sócio-culturais que definem as particularidades dos atores envolvidos nas disputas pelo reconhecimento étnico. Ali, a discussão a respeito da etnicidade se torna mais frutífera no âmbito das *identidades étnicas*, as quais independem, em certo modo, da existência de um grupo étnico particular. Esse âmbito conceitual, o das identidades, tornou-se a abordagem privilegiada dos antropólogos preocupados com o tema das etnicidades. Configura-se realmente uma nova dimensão para pensar nos processos de constituição social: mais móvel, mais dinâmica e menos

²⁴ No Capítulo IV foram retomadas algumas discussões relativas ao uso da *tradicionalidade* como justificativa central na configuração de demandas étnicas ou etnopolíticas. Especificamente, são discutidas as estratégias discursivas dos Mapuche e dos Kaiowá na construção de suas demandas etnopolíticas sobre o território, as quais aludem à existência de um *território tradicional*.

substantiva. A identidade étnica não se refere a indivíduos - que podem ser ou não representados como “nativos” - que carregam uma característica inata associada a sua etnicidade, mas se define em um campo no qual as identidades podem ser estrategicamente construídas, negociadas e interpeladas.

Trazendo o debate para o contexto ameríndio se torna necessário sintetizar algumas observações específicas. Um primeiro elemento importante a considerar é o caráter “forçado” e “prescritivo” que caracterizou – e caracteriza - os embates etnopolíticos entre populações indígenas e os Estados-nacionais. Não se pode deixar de considerar o fato de que a formação desses Estados esteve marcada pela aplicação de mecanismos de controle territorial extensivo, afetando milhares de grupos indígenas, muitos deles em posse de um território ainda autônomo, como ocorreu com as populações mapuche e kaiowá aqui estudadas. Violentos ou pacíficos, esses processos de territorialização - historicamente situados em um quadro político específico (OLIVEIRA FILHO, 2004, p. 23) – articularam formas inauditas de construção de objetos étnicos, sempre modelados de forma arbitrária pela intervenção do Estado.

Não podemos, entretanto, descrever essa intervenção estatal de forma simplória, acudindo à imagem recorrente do “índio miserável”, impelido a se tornar vítima de um processo unilateral e impositivo de dominação. O que está em jogo, destarte, é a necessidade de entender a configuração das populações ameríndias, em seus contextos históricos particulares, sem cair em abstrações tendenciosas para explicar, por exemplo, a *resistência indígena* ou a *subordinação indígena*. A imagem dos índios como unidades étnicas particulares e homogêneas, posicionadas de forma crítica e contrária ao Estado (também de forma homogênea), não é apropriada para transgredir realmente uma idéia substantiva de cultura. Como veremos nos capítulos a seguir, os Mapuche e os Kaiowá nem sempre atuaram de maneira conjunta para “enfrentar” os empreendimentos colonizadores “externos”. Muitas vezes os interesses particulares (setoriais) se tornaram mais importantes do que a “defesa” de uma identidade mapuche ou

kaiowá autoreferenciada, o que certamente coloca um desafio metodológico para o antropólogo interessado em assuntos históricos.

Um segundo ponto, tão importante quanto o anterior, é o substrato específico, a combinação de elementos identitários, que caracteriza os processos étnicos na região. Um elo fundamental para entender esse contexto é a imbricação generalizada entre identidades indígenas e identidades étnicas. Embora sejam duas fases distintas das identidades sociais ameríndias, que nem sempre respondem ao mesmo tipo de fenômenos, na prática, elas aparecem quase sempre associadas, preenchendo mutuamente um espaço significativo particular relativo às dinâmicas históricas que definem o sentido de alteridade dos grupos etnicamente diferenciados nas diversas situações coloniais. O indígena se torna étnico no momento em que os grupos aludidos reinterpretem o valor fundante dessa categoria - em princípio depreciativa, marginalizante e racista (racialista) - em favor da consolidação de uma unidade identitária mais abrangente, inspirada na idéia, também romantizada, de que os grupos ameríndios sofreram de formas mais ou menos similares os embates abusivos e expansionistas dos diversos poderes coloniais²⁵.

O indígena enquanto marcador de etnicidade (ou vive-versa) permitiu “driblar” a relação, antes irrenunciável, entre uma cultura específica (práticas culturais distintas) e a constituição de um grupo etnicamente diferenciado. A situação dos índios que vivem em áreas metropolitanas, o aumento considerável da população indígena segundo os cálculos dos censos nacionais, a criação de redes etnopolíticas nos níveis local, regional e inclusive mundial, os diversos

²⁵ Esse sentimento pode ser situado historicamente no processo de efervescência indianista, já na década de 1980, ocorrido principalmente nos países andinos. Centenas de organizações indígenas urdiram um discurso crítico contra o indigenismo oficial representado pelos Estados-nacionais (políticas indigenistas, atreladas aos órgãos tutelares e de proteção). Daí a famosa frase que virou lema desses movimentos: “se com a palavra ‘índio’ fomos submetidos, com a palavra ‘índio’ nos libertaremos”, o que demonstra o sentido de apropriação identitária em um contexto de redefinição das relações intersocietárias. No Capítulo IV retomaremos esta discussão a partir das experiências particulares dos grupos mapuche no Chile e kaiowá no Brasil.

processos de etnogênese, entre outros, passaram a ser elementos constitutivos tanto da etnicidade quanto da indianidade.

Há, no entanto, um grave problema, ainda pouco balizado nas abordagens antropológicas sobre etnicidade, que consiste na consolidação de uma tendência interpretativa que considera a “questão indígena” como um assunto primordialmente étnico ou interétnico. A consideração da identidade étnica de um grupo sem levar em conta as outras identidades sociais que o compõem pode resultar em um reducionismo tão grave quanto ao que incorre o culturalismo. Alguns antropólogos tendem a pensar que os grupos indígenas teriam apenas uma identidade social, a identidade étnica; ou, no caso de aceitar que possuem outras identidades – como, por exemplo, a camponesa ou a de classe - elas são consideradas secundárias e haveriam “ocultado” a identidade originária e principal (SAAVEDRA, 2002, p. 141). Nesse sentido, as pessoas são reduzidas à existência de apenas uma identidade coletiva – a qual será considerada como a identidade dessas pessoas -, e todos os seus comportamentos serão, portanto, associados a essa identidade. As interpretações etnicistas uniidentitárias podem chegar ao extremo de excluir as mobilizações indígenas do processo de emergência indígena, pois, supostamente, não teria um caráter étnico.

As diversas identidades sociais (ou o sistema de identidades sociais) de um grupo podem abranger aspectos tão amplos como sentimento nacional, pertença de classes sociais, gênero, grupos etários, adscrição política, entre outros, sem necessariamente se constituir como elementos contraditórios ou insustentáveis em relação à conformação de uma identidade étnica. Acreditamos, portanto, que as visões denominadas aqui como *eticistas* não fazem justiça ao fato de que muitos grupos indígenas se afanaram em lograr o contato com outros grupos étnicos, incluindo seus “colonizadores”, a fim de ampliar seus campos ideológicos, identitários e políticos (ver BROWN, 1984; citado em BOCCARA, 1999, p. 44).

Uma última observação, associada ao ponto anterior, é fundamental na tentativa de caracterizar as particularidades dos processos étnicos no contexto latino-americano. Trata-se, pois, do caráter extremamente dinâmico dos influxos identitários na conformação histórica dos campos interétnicos e intersocietários na região. Antes mesmo dos espanhóis e portugueses chegarem ao continente, no século XV, tais influxos eram representados pela presença de múltiplos grupos, “derivados de processos migratórios, conquistas, deslocamentos, fusões de coletividades menores, fissões de agrupamentos maiores, incorporações ou fragmentações políticas” (BARTOLOMÉ, 2006, p. 41). Já no período colonial, diversos e novos campos de força atuaram de modo que “alguns grupos desapareceram como resultado das compulsões militares, bióticas ou econômicas, mas também surgiram outros tantos devido a deslocamentos, congregações ou alianças” (2006, p. 41). Com o advento dos Estados-nacionais, entretanto, os processos de “extinção”, reparação, fragmentação e gêneses étnica, se mantiveram constantes, embora fossem outras as condições históricas que delimitavam tais transformações. Enfim, a identificação de todos esses processos demonstra que a capacidade de resignificação, adaptação e gênese étnica não é um processo exclusivo da modernidade, pois, em qualquer tempo histórico, as sociedades têm se (re)configurado em relação a outras sociedades.

Se todos os grupos humanos resultam de processos constantes de hibridação e transformação (Hall, 2002) - pois, como insistimos nas seções anteriores, não é possível definir grupos humanos apenas em termos de regularidade e fixação cultural -, torna-se necessário procurar um conceito que viabilize a compreensão de como os grupos logram uma coesão histórica. Para explicar esses processos dinâmicos de configuração de novas identidades étnicas em contextos históricos específicos temos adotado, portanto, o termo de “etnogênese” (Boccaro, 1998; Bartolomé, 2006; Oliveira Filho, 2004).

Em um artigo de recente publicação, o antropólogo argentino-mexicano Miguel Alberto Bartolomé (2006), debruça-se sobre os principais usos que esse

conceito vem tendo na antropologia sul-americana. O autor conclui que as etnogêneses

referem-se ao dinamismo inerente aos agrupamentos étnicos, cujas lógicas sociais revelam uma plasticidade e uma capacidade adaptativa que nem sempre foram reconhecidas pela análise antropológica. Na verdade, a etnogênese foi e é um processo histórico constante que reflete a dinâmica cultural e política das sociedades anteriores ou exteriores ao desenvolvimento dos Estados nacionais da atualidade. É o processo básico de configuração e estruturação da diversidade cultural humana. Suas raízes fundem-se nos milênios e projetam-se até o presente. (BARTOLOMÉ, 2006: 40)

Vislumbra-se aqui um modelo analítico amplo que privilegia o campo histórico de reconhecimento dos processos intersocietários e interétnicos. Pode-se explicar, por um lado, o surgimento de identidades particulares ou, ainda, a reinvenção de etnias já conhecidas. Por outro lado, essa noção ajuda a desfazer a idéia, coloquialmente difundida, de que os grupos indígenas, tal como são conhecidos na atualidade ou como são definidos historicamente, pré-existiam à chegada dos europeus na América. Obviamente, como será demonstrado nos capítulos a seguir, tais movimentos de gênese étnica estão imersos em complexos campos de força que prescrevem limites e mecanismos a partir dos quais essas novas identidades sociais são configuradas. Os processos de territorialização podem ser entendidos, em um sentido amplo, como processos de etnogênese, na medida em que definem procedimentos administrativos específicos a partir dos quais são prescritos os moldes e os limites das relações intersocietárias produtora de objetos étnicos.

A definição de Bartolomé (2006), no entanto, tem, a meu ver, um ponto de inconsistência. A idéia de “exterioridade” ou, ainda, de “anterioridade” com que o autor define as sociedades que potencialmente podem ser caracterizadas com o conceito de etnogênese, contradiz-se com a característica principal de nossa

definição de campo intersocietário, a saber, a preocupação com os interstícios sociais, de modo a não reproduzir a imagem de unidades bem delimitadas, autocontidas ou autogeradas. Em termos etnopolíticos, isso se refere à reconfiguração de sujeitos coletivos definidos a partir de projetos concretos, de ideologias em produção, as quais são “disputadas” em campos de força específicos.

Assim, a etnopolítica pode adquirir significados diversos. Em primeiro lugar, pode ser entendida como um grau de consciência étnica, perante a qual se configuram certos discursos, certas historicidades e certos preceitos valóricos tendentes a caracterizar a pertença de um ou vários sujeitos a um grupo étnico determinado. Em segundo lugar, refere-se à capacidade desses sujeitos de realizar ações concretas, coerentes a uma consciência étnica, dispostas a influir nas dinâmicas de relações interétnicas. Uma terceira acepção, não menos importante, define-se na intervenção de poderes administrativos estatais na construção de objetos étnicos. O indigenismo oficial, por exemplo, pode ser considerado como uma manifestação concreta de expressão etnopolítica nesta terceira definição.

Neste ponto da análise é possível afirmar, com maior certeza que antes, que aquilo que os antropólogos chamam de *cultura* ou *identidade* é, na verdade, *ideologia em produção, racionalização*, constantemente criada para conferir à existência prática da vida cotidiana um direcionamento imaginário, uma resolução fictícia (WOLF, 2003b, p. 303). Os atuais movimentos e organizações políticas que apelam para um reconhecimento étnico como cerne de suas demandas fornecem exemplos notáveis a esse respeito. Muito embora seja evidente que essas necessidades políticas respondam a processos dinâmicos e muitas vezes inauditos, não podemos deixar de observar que, de modo ordinário, seus discursos políticos expressam uma demanda que aparece como fazendo parte de uma essência inata; de uma força supranatural que investe de significados a vida das pessoas.

Deve-se levar a sério quando se diz, então, que *cultura* é uma *ideologia em produção*. As pessoas agirão de acordo com essa ideologia e, muitas vezes, consolidarão ações, esforços, organizações e até abdicarão das suas vidas por ela. De acordo com essa visão, não pretendo estabelecer que o sentido antropológico da *cultura* esteja reduzido ao “banho ácido do instrumentalismo” (SAHLINS, 1997, p.43). Uma ideologia, pelo contrário, está cheia de conteúdo, porém nem sempre é determinada pela racionalidade instrumental.

O leque de possibilidades aqui exposto, portanto, obriga a uma última consideração teórica que indique o que devemos entender quando falamos em *ideologia em produção*. Aqui retomamos, mais uma vez, a obra de Eric Wolf, em cuja trajetória intelectual, várias dessas questões foram, senão respondidas, encaminhadas a pontos de inflexão interessantes. Em *Envisioning Power. Ideologies of Dominance and Crisis* (1999)²⁶, última obra publicada em vida, encontramos agrupadas e melhor explicitadas várias de suas razões epistemológicas mais relevantes. O autor questiona-se sobre os mecanismos que permitem acionar os agentes sociais na história, visualizando uma resposta possível no campo das *ideologias*. Segundo Wolf, não existe uma interpretação analítica satisfatória que explique a forma em que o poder e as idéias misturam-se entre si, enquanto que as idéias não são apenas uma manifestação platônica da realidade. Isso cria um quebra-cabeça epistemológico, já que, para não confrontar esse problema, os cientistas sociais têm escolhido caminhos fragmentados e, especificamente em antropologia, fundou-se uma antropologia idealista em contraposição a uma antropologia materialista.

A primeira discussão conceitual desenvolvida em *Envisioning Power* é justamente a especificidade teórica das noções de *idéia* e *ideologia*. Para Wolf a noção de *idéia* abarca a gama completa das construções mentais que se manifestam nas representações públicas, residindo em todos os campos

26 Traduzido para o espanhol como “Figurar el Poder. Ideologías de Dominación y Crisis”, Wolf (2001).

humanos. *Ideologia*, por outro lado, é utilizada de uma forma mais limitada, no sentido que define configurações ou esquemas unificados que se desenvolvem para ratificar ou manifestar o poder. Portanto, a ideologia tenta definir um campo conceitual onde pode traçar a noção de poder. É preciso, ao mesmo tempo, nos afastar da idéia de *poder* entendida como máquina colossal que acumula ferocidade e capacidade de intervenção, concentrando-o para si mesmo. Deve-se considerar apenas como um aspecto de todas as relações entre as pessoas - “conceber o poder em termos de relações, em vez de imaginá-lo como um “pacote de poder” concentrado” (WOLF, 1999, p.5).

Tal alternativa teórica parece-me mais adequada para dimensionar de forma original os processos históricos de territorialização indígena propostos nesta pesquisa. As noções de etnogênese e etnopolítica, por sua vez, nos permitiram entender com maior detalhe os processos mais significativos das mudanças sociais, dos conflitos identitários e das relações de poder que atuaram e atuam na configuração da situação territorial tanto dos Mapuche quanto dos Kaiowá.

Da comparação histórica

A nossa pesquisa tem duas vertentes igualmente relevantes para o estudo proposto aqui: por um lado, trata-se de uma investigação histórica, na medida em que descreve e analisa dois processos históricos de territorialização indígena; por outro, consiste em um estudo comparativo, pois tenta cotejar esses processos com o objetivo de ampliar o leque de possibilidades interpretativas. Naturalmente, tais dimensões impõem desafios teóricos e metodológicos específicos, os quais tentaremos discutir aqui.

Atualmente, dizer que a antropologia é ou deve ser comparativa é uma afirmação um tanto tautológica. Efetivamente, não há *corpus* teórico nem metodológico na disciplina que não tenha se debruçado, de algum modo, com o

âmbito da comparação. É, segundo Clifford Geertz, o que nós – antropólogos - passamos a maior parte do tempo fazendo: “vendo coisas particulares contra o pano de fundo de outras coisas particulares, com isso aprofundando a particularidade de ambas” (GEERTZ, 2001, p. 128). Fazer o “estado da arte” da utilização do método comparativo na antropologia seria, portanto, uma tarefa necessária e empolgante, porém, impossível de abranger no espaço reduzido desta dissertação²⁷. O que faremos é apenas situar e discutir alguns procedimentos e problemas específicos derivados das expectativas da presente pesquisa.

Certamente, nem todos os modelos comparativos servem para abordar nosso problema de investigação. De modo geral, o método comparativo foi utilizado pela antropologia com o intuito de tornar a prática investigativa mais científica, importando modelos e procedimentos próprios das ciências naturais e, em particular, da anatomia macroscópica (Barth, 2000). Tal como nota Smelser (1976 *apud* Bucher, 1996), o argumento básico de uma comparação antropológica é, antes de tudo, que os elementos a serem considerados no procedimento analítico sejam e pertençam à mesma classe de fenômenos.

Guardadas as devidas diferenças, os diversos paradigmas clássicos da antropologia produziram modelos classificatórios para atingir âmbitos e estratégias particulares de comparação. Assim, por exemplo, os modelos evolucionistas, principalmente os desenvolvidos por Morgan, Tylor e Frazer, construíram vastos esquemas comparativos com a finalidade de classificar as diversas sociedades humanas, usando critérios tipológicos gerais que procuravam explicar o desenvolvimento da sociedade humana em termos análogos ao desenvolvimento do indivíduo. O critério comparativo era universal.

²⁷ Trabalhos notáveis nesse sentido são: Leach, 1975 [1969]; Radcliffe-Brown, 1978 [1952]; Lewis, 1956. Algumas sínteses mais contemporâneas encontram-se em: Cardoso de Oliveira, 2000; Barth, 2000 [1995].

Posteriormente, o método comparativo adquiriu novas representações. Um de seus grandes expositores, Edmund Leach, afirmou que a antropologia social ou cultural devia se ocupar de três tipos principais de problemas, a saber: 1) a descrição dos fatos etnográficos, 2) a reconstrução indutiva da história cultural de longo alcance, e 3) o desenvolvimento de proposições gerais sobre o comportamento humano culturalmente regulado (LEACH, 1975, p. 167). A comparação intercultural devia, para esse autor, ser um elemento básico tanto na segunda quanto na primeira área de atuação da disciplina. No texto *The Comparative Method in Anthropology* (1975), Leach questiona a abordagem comparativa do funcional-estruturalismo, representado por Radcliffe-Brown, pois considerava que esta se voltava para a identificação de tipos, ao modo do que acontece nos procedimentos zoológicos (Leach, 1975; Cardoso de Oliveira, 2006).

Com o advento do estruturalismo francês, entretanto, consolidou-se uma nova expressão do método comparativo. Baseado em análises sincrônicas se objetivava classificar sistemas sócio-culturais definidos como variações lógicas de uma base estrutural comum. Muito embora esse “tipo de fenômeno” estivesse representado por um sistema de comunicação (principalmente os mitos) mais do que por um fenômeno natural (Leach, 1975), o critério comparativo estava igualmente determinado pela existência de unidades fechadas, nas quais se devia procurar a combinação de elementos estruturais particulares para, posteriormente, explicar questões de integração social dentro do sistema estrutural mais amplo.

À procura de leis sociais igualmente abrangentes, trabalhos como os de Murdock (1975 [1957]), criador do método denominado *hologeistic sampled comparison* (Sarana, 1996), ou *cross cultural*, extrapolaram a dimensão quantitativa das sociedades humanas, para atingir hipóteses concernentes à conduta humana em geral.

Enfim, o propósito do método comparativo, à parte de tornar a antropologia uma disciplina mais próxima dos cânones científicos, era associar sistemas simbólicos produzidos em contextos etnográficos diversos, os quais, por

sua vez, tornavam-se inteligíveis no interior de contextos apreendidos como uma *ordem social* ou *sociedade* (STRATHERN, 2006, p. 35). Na tentativa de estabelecer regras e estruturas universais do comportamento humano, novamente se recorreu ao artifício das regularidades culturais com a finalidade de encontrar tipos de fenômenos mais ou menos comparáveis.

Isso leva-nos a fazer considerações sobre modalidades de comparação que não estejam ancoradas nesses pressupostos, pois, o que propomos aqui é uma pesquisa preocupada com processos sociais intersocietários e não com sistemas estruturais ou estruturantes. Isto será feito a partir de uma interessante discussão no contexto da antropologia brasileira.

Roberto Cardoso de Oliveira (2006) escreveu há alguns anos um breve ensaio em homenagem a Roberto Da Matta e sua obra medular, *Carnavais, malandros e heróis: para uma sociologia do dilema brasileiro*. Tomando como ponto de partida a tradição hermenêutica, o autor esboça uma interessante e instigante crítica da forma em que Da Matta concebeu, inspirado no modelo estrutural de Leach, o método comparativo aplicado à explicação de diversos contextos rituais no Brasil contemporâneo. Cardoso de Oliveira vai identificar que a análise de Da Matta se circunscreve ao domínio do que se poderia chamar de *oposições sócio-lógicas*. Oposições estruturalizadas: natureza / cultura; tempo histórico / tempo cósmico; hierarquia / igualdade; casa / rua; indivíduo / pessoa; ordem / desordem; etc. (2006, p. 217), as quais estariam comprometidas com a comprovação de um *discurso científico* que fixaria e reduziria a realidade etnográfica ao campo dos discursos “nativos”. Para Cardoso de Oliveira, portanto, um novo tipo de pesquisa comparativa poderia ser definida por um simples exercício de negação:

[...] elas *não* estariam destinadas a qualquer forma de generalização, nem buscando “leis societárias”, nem mesmo regularidades quaisquer que conduzissem o pesquisador à formulação de teorias gerais [...]; em segundo lugar, elas *não*

estariam circunscritas exclusivamente ao desvendamento de sistemas simbólicos, seja por meio de procedimentos estruturalistas, seja por qualquer outro que esteja voltado para *interpretações explicativas* sem dar guarida a *interpretações compreensivas* [...]; e, finalmente, elas *não* estariam submetidas a qualquer método, uma vez que a interpretação compreensiva focalizaria o “excedente do sentido” (CARDOSO DE OLIVEIRA, 2000, p. 219, grifos no original)

Os deslocamentos propostos pelo autor podem ser vistos como uma contundente crítica epistemológica não apenas à obra de Da Matta, mas à forma em que a antropologia adota o método comparativo como uma tentativa dirigida à comprovação de leis estruturais ou, ainda, históricas. Alguns anos antes, Fredrick Barth (2000 [1995], p. 200), que acreditava que as culturas e sociedades não são sistemas sociais tão homogêneos, já havia proposto, no mesmo sentido, que em lugar de tentar comparar descrições de dois ou mais casos - realizadas independentemente -, deveriam ser utilizadas análises comparativas, de modo ativo e recorrente, no estudo de cada caso específico. Dessa forma, a pesquisa etnográfica poderia ser considerada, em si mesma, uma tentativa constante de comparação.

A questão posta aqui, é se tais deslocamentos, tão habilmente formulados por esses autores, podem render algum ganho no processo de compreensão de fenômenos diversos, de modo que a estratégia de comparação não careça de sentido. Para os fins desta pesquisa, interessa refletir, portanto, até que ponto o foco em processos sociais (de territorialização) pode dinamizar o entendimento da prática comparativa em antropologia (e vice-versa). Ponderemos ponto por ponto as propostas supracitadas:

- Em primeiro lugar, deve-se concordar com Cardoso de Oliveira que a comparação não precisa estar destinada a qualquer forma de generalização ou formulação de teorias gerais. Partindo do princípio que os processos que o antropólogo pode comparar se encontram em campos intersocietários particulares

e situados historicamente, torna-se necessário não relacioná-los de forma indutiva a contextos abstratos e genéricos. O próprio conceito de territorialização, escolhido para nossa pesquisa, obriga-nos a identificar as interações que são processadas dentro de um quadro político específico (Oliveira Filho, 2004), o qual deve ser entendido em detalhes, seja através de indagações etnográficas, seja através de pesquisa etnohistórica. Ao comparar processos de territorialização, estamos de fato cotejando interações, interstícios sociais, campos de força, ideologias em produção, processos de etnogênese, entre outros fenômenos. É verdade que nos encontramos diante de um contexto analítico bem mais dinâmico, porém, muito mais difícil de interligar em um eixo comparativo. Não obstante, ao se cotejar dois ou mais procedimentos por meio dos quais uma administração colonial estrutura as sociedades nativas - para facilitar seu controle e transformá-las em coletividades organizadas -, torna-se possível atingir uma análise, não das similitudes ou diferenças dos processos, mas de como as características particulares de um caso pode ampliar o leque de possibilidades interpretativas do outro.

- Em segundo lugar, Cardoso de Oliveira não está errado ao achar que a estratégia comparativa não deve estar circunscrita ao exercício de desvendar sistemas simbólicos. Observamos insistentemente no decorrer do capítulo, que os estudos que privilegiam apenas o caráter simbólico-cultural na compreensão dos processos humanos tornam-se insuficientes no esforço de comparar processos histórico-relacionais nos quais esses sistemas simbólicos estão constantemente sendo (re)significados. Não se trata, portanto, de negligenciar o valor dos símbolos na construção da vida humana, mas de entender como essas representações (imaginadas e abstratas) tornam-se projetos concretos e ideologias em produção. Os grupos humanos não são, e nunca foram, substâncias que podem ser consumidas, mantidas, roubadas ou estreitamente classificadas.

- Portanto, quando Cardoso de Oliveira salienta que um novo tipo de pesquisa comparativa não estaria submetida a qualquer método, coloca,

novamente, questões instigantes para pensar a nossa proposta. Sem entrar na avaliação das razões dadas pelo autor para afirmar essa sentença – razões estas atribuídas à aplicação de uma *interpretação compreensiva* dos fenômenos comparados – interessa discutir o rendimento analítico de abandonar a comparação enquanto método em favor de uma estratégia mais criativa (“*momento não-metódico* da interpretação”). No caso específico desta pesquisa, como será apontado nos capítulos a seguir, não há um investimento muito notável em estabelecer conclusões definitivas e abrangentes na comparação dos processos de territorialização selecionados (embora alguns indícios sejam delineados). A pesquisa pressupõe alcançar grande rentabilidade analítica não nas avaliações comparativas, mas no próprio procedimento descritivo, no sentido de que ao construir as trajetórias específicas dos processos de territorialização - associando experiências locais, historiografias diferenciadas, fontes diversas, estilos de antropologia e contextos particulares – o pesquisador consegue permanentemente transitar e se retroalimentar de informações cruzadas, as quais são sistematizadas a partir dessa inter-relação. Assim sendo, é possível afirmar - aproximando-nos da proposta de Barth (2000) -, que a comparação encontra-se na elaboração de comparações na análise de cada caso específico. Portanto, o rompimento com o método deve dar continuidade ao estabelecimento de uma *estratégia metodológica contextual*, a qual não precisa se caracterizar como um conjunto de procedimentos organizados e predeterminados, mas que deve, ao menos no plano elucidativo, atingir uma compreensão mais associativa entre as situações históricas cotejadas. Com isto, no entanto, não estamos outorgando um valor exclusivo aos enfoques particularistas. As descrições locais são necessárias para compreender as dinâmicas concretas dos grupos, construir histórias de vida e lograr leituras etnográficas das particularidades que definem os diversos processos intersocietários. No entanto, a prática etnográfica e a construção da teoria antropológica a partir da comparação só podem ter sentido se os nomes dos lugares e as experiências concretas das pessoas são relacionados com

expressões mais gerais das disposições históricas de um contexto mais amplo (mas não determinante).

- As referências de Cardoso de Oliveira e de Barth, em relação ao método comparativo, são marcadas pela tentativa de transgredir os enfoques que buscam justapor culturas ou sociedades entendendo-as apenas como regularidades normativas. Contudo, o que se revela muito desafiante é a possibilidade de transgredir metodologicamente as abordagens de fenômenos sociais que não podem ser categorizados como unidades, mas como redes de relações historicamente constituídas. Atualmente é possível observar que tais processos sociais adquirem um formato de interconexões muito mais amplo, às vezes em nível mundial, o que, definitivamente, oferece à antropologia uma possibilidade de pensar seus objetos em termos de redes historicamente tecidas.

Em suma, toda estratégia comparativa contextual requer uma perspectiva histórica. Dito de forma mais enfática e direta: toda comparação é necessariamente histórica. Se a cultura está sempre em formação e freqüentemente inserida em campos relacionais mais amplos, faz muito mais sentido optar por uma estratégia comparativa, normalmente capaz de abranger essa dinamicidade, ainda que isso possa nos afastar do reconhecimento de explicações sistêmicas mais abrangentes. Entretanto, para levar adiante esse projeto teórico-metodológico, precisamos de uma corroboração empírica, de um exercício prático, tarefa que nos propomos fazer nos próximos três capítulos.

CAPÍTULO II

O PROCESSO DE TERRITORIALIZAÇÃO MAPUCHE NO CONTEXTO DA FORMAÇÃO DO ESTADO-NACIONAL CHILENO

“En dos o tres años más, puede seguirse avanzando la línea de frontera hacia el sur partiendo de la costa, i así sucesivamente hasta que haya desaparecido la actual anomalía de existir un territorio chileno al cual no alcanza el imperio de la constitución i de las leyes de la República; i concluya para siempre el antagonismo entre as dos razas, por la civilización de los bárbaros” (CORNELIO SAAVEDRA, 1870, p.14)

“Kuiñi tēfachi mapuche mētewe üdekefui pu wiñka. “Chemylafiiñ feichi pu wiñkañma ché; ká mollfũñ tēfá yeñ”, pikefuiñ. Kiñeke mu trürēmkefuiñ malondēnu tēfachi llëkülechi pu lojko pu wiñka meu Fei meu traulu eñn kewatukefuiñ, inautukefuiñ. Fei meu doi üdewiñkakefuiñ” (PASCUAL COÑA, 2002 [1930], p. 287) ²⁸

Este capítulo tem com principal objetivo descrever e analisar o processo de territorialização mapuche ocorrido no período que abrange desde meados do século XIX às primeiras décadas do século XX, o que resultou na incorporação formal dos territórios autônomos deste grupo indígena à administração do Estado

²⁸ “Os antigos Mapuche abominavam os estrangeiros [“wiñka”, “huinca” ou simplesmente “não-Mapuche”]. Eles diziam: ‘Nós não temos nada a ver como essa gente estranha; eles são de outra raça’. Algumas vezes caciques próximos dos *huincas* planejaram investidas contra eles; brigaram e sucumbiram. A partir disso cresceu ainda mais seu ódio contra eles” (tradução livre ao português baseado na tradução realizada ao espanhol pelo Padre Ernesto Wilhelm de Moesbach, 2002 [1930]).

chileno, após três séculos de convivência diplomática, relações comerciais e conflitos bélicos. Meu principal foco é discutir a dimensão ideológica deste processo - conhecido na literatura histórica como “redução”, “Pacificação da Araucânia” ou “erradicação mapuche” -, dando especial ênfase à descrição dos mecanismos acionados pelos diversos agentes - indígenas, Estado chileno, comissões técnicas e sociedade civil - para tornar esse processo possível. O foco nas ideologias, como dito no capítulo anterior, nos permitirá abranger um campo conceitual onde traçar os conflitos de poder. Em parte, trata-se de entender como as idéias se tornam projetos concretos. Tanto a gestão territorial conduzida pelo Estado chileno a partir das últimas décadas do século XIX, quanto a resistência oferecida pelos Mapuche a esse processo podem ser enxergadas como expressões concretas de projetos ideológicos beligerantes: ambas resultaram de concepções divergentes sobre o uso e significado do território (e do espaço, em um sentido mais amplo), ainda que essas concepções tenham sido elaboradas historicamente a partir de intensas relações interétnicas entre estes agentes. Ao mesmo tempo, sabemos que as respostas e adaptações dos atores envolvidos em um conflito desta natureza não são automáticas. Isto é importante não só para entender como se conformam os agentes na história, mas principalmente para observar suas contradições. Seria ingênuo pensar que todos os Mapuche agiram da mesma forma diante das políticas impostas pelo Estado chileno. O mesmo vale para descrever a atuação dos agentes do Estado.

Embora seja imperioso apontar várias questões que continuam a ser problemáticas e contraditórias na exposição “oficial” do período em questão, a minha intenção não é reproduzir um assunto historiográfico já bastante repisado pelos especialistas (para isso encontrar-se-ão obras mais bem documentadas e detalhadas²⁹). Ao invés disto, valendo-me de uma exposição bastante experimental - que admitirá, inclusive, algumas digressões históricas -, pretendo descrever os elementos mais significativos para compreender as conexões

²⁹ Entre eles: Saavedra (2002), Bengoa (2000), Aylwin (1995), Pinto (2003).

temporais que existem entre este processo histórico de territorialização, o processo formativo anterior (a etnogênese mapuche) e as mobilizações indígenas por terras durante todo o século XX e no presente³⁰.

A necessidade de realizar um balanço bibliográfico e documental justifica-se pelo fato de que este episódio se encontra profundamente enraizado na memória dos atuais Mapuche. Grande parte de suas organizações promove a reivindicação de direitos territoriais atentos à oportunidade de restabelecer, pelo menos em parte, a autonomia político-territorial suprimida pelo Estado chileno há quase um século. Tais exigências baseiam-se na atuação de vários intelectuais e acadêmicos, a maioria deles mapuche, que procuram rebater o significado outorgado pela historiografia oficial ao fato da incorporação indígena à sociedade chilena³¹.

Como veremos ao longo do capítulo, tratou-se de verdadeiras invasões e ocupações militares destinadas a conquistar um território considerado parte da nação soberana. De fato, como Alejandro Saavedra (2002, p. 60) recentemente expressou, os supostos “direitos territoriais” das emergentes sociedades chilena e argentina³² eram motivados, em especial, por pretensões expansionistas sobre territórios e populações que não foram plenamente integradas pelos espanhóis no período colonial. O contexto histórico-ideológico de meados do século XIX

³⁰ Tudo isso ficará muito mais claro quando discutirmos, no último capítulo desta dissertação (Capítulo IV), o processo de elaboração de estratégias para afirmação da identidade e reivindicação dos direitos sobre as terras.

³¹ Com “historiografia oficial” refiro-me especificamente à produção historiográfica de meados do século XIX até princípios do XX que se constituiu em marco oficial e referencial da história do Chile. Essa historiografia foi abertamente favorável à invasão dos territórios indígenas. Talvez a obra mais importante desse período seja *Historia general de Chile*, de Diego Barros Arana (1884–1902, 16 Vol.) Nas seções subseqüentes, esta e outras obras igualmente relevantes serão abordadas com maior atenção, na medida em que proporcionaram conhecimentos sobre os grupos indígenas que são fundamentais para compreender a atuação da sociedade civil e do Estado chileno no conflito. Cf. ARANA, D.B. **Historia general de Chile: 1884-1902**. 16 volumes. Santiago: Rafael Jover, 1894

³² Apesar de que meu interesse se focaliza na experiência dos Mapuche no Chile, farei algumas referências à experiência dos Mapuche na Argentina, pois ambos os processos de territorialização estão historicamente imbricados.

também favoreceu a implementação dessas políticas. As doutrinas do progresso estabeleceram-se como valor constitucional para a consolidação da nação chilena, o que parecia ser incompatível com o mundo indígena. A idéia primitivizante dos territórios ocupados pelos Mapuche contrastava com a aura de civilidade imposta pelos ideólogos da nação: se havia a possibilidade de integrá-los à administração do Estado chileno, era imperioso convertê-los à civilização. Enormes pressões por parte da sociedade civil e da classe política acabaram por instigar a ação militar na zona da Araucânia. No transcurso de cinco décadas, transformar-se-ia profundamente a complexa organização social e o controle territorial que caracterizou os Mapuche nas décadas finais do período colonial e no início da República.

Ora, com a finalidade de descobrirmos os diversos mecanismos implementados neste processo de territorialização, devemos ponderar diferentes níveis analíticos. O primeiro nível é estritamente histórico (ou, se se prefere, etnohistórico). Proponho-me recuar, tão brevemente quanto possível, para o complexo processo de etnogênese e resistência mapuche no período colonial, visando construir uma caracterização consistente sobre os graus de convivência interétnica e intersocietária entre o mundo indígena e a sociedade colonial. Sabemos que essa convivência favoreceu relações relativamente pacíficas, conformando-se uma linha de fronteira que demarcou a autonomia dos territórios indígenas (PINTO, 2003, p. 23), transformado profundamente suas identidades sociais. Tal como adverte Saavedra (2002, p. 56), sabe-se muito pouco ainda sobre as transformações deste grupo entre os séculos XVI e XIX e, como conseqüência, existe uma forte tendência a pensar a “cultura mapuche” sem a necessidade de precisar a temporalidade histórica que delimite um certo campo analítico espaço-temporal, remetendo a um tipo ideal reconstruído pacientemente pelos antropólogos³³. Invoca-se um tipo Mapuche genérico e a-histórico, principalmente quando se descreve temas ligados à cosmologia ou a crenças

³³ Alguns exemplos desse tipo de tratamento são Aldunate (1996), Bacigalupo (1994) e Grebe (1987;1998).

desses grupos (por exemplo, Grebe, 1998). Interessa, portanto, por em relevo as transformações deste grupo no período colonial, pois precisarmos entender quais eram as principais características dos Mapuche que décadas depois seriam “integrados” à administração do Estado chileno. Tudo isso será pormenorizado na primeira seção deste capítulo.

O segundo nível se encontra intimamente relacionado à descrição do processo de ocupação dos territórios mapuche. Não deixamos de pensar um modelo específico de territorialização indígena, o que nos obriga a uma descrição mais ou menos detalhada de suas particularidades, mas há a necessidade de pensar o assunto de forma mais abrangente. Queremos dizer que é impossível tirar qualquer tipo de conclusão desconsiderando a história formativa dos Estados-nacionais no contexto latino-americano de forma geral. Os países da região precisaram resolver o problema da soberania nacional, representado fundamentalmente na idéia de “integração territorial”: era fundamental fixar os limites que definiriam a geopolítica da região e, ao mesmo tempo, efetivar o controle sobre as populações localizadas no interior de cada fronteira. A “questão indígena” transformar-se-ia na principal preocupação, pois muitos desses grupos ocupavam vastos territórios, controlando o acesso aos recursos naturais em amplos espaços que nem sempre respeitavam as fronteiras internacionais. Como resultado, vários países da região – principalmente Chile, Argentina, Brasil, México, Venezuela, Colômbia e Paraguai – empreenderam políticas oficiais contra a autonomia territorial dos índios. As legislações surgidas destas políticas influenciaram-se entre si, o que determinou estratégias mais ou menos estruturadas para enfrentar a questão³⁴.

Finalmente, indicaremos de forma breve e sintética as principais conseqüências do processo de territorialização para a sociedade mapuche no

³⁴ Como será exposto no decorrer do capítulo, existem alguns antecedentes que demonstram o proeminente diálogo legislativo entre países que expressaram, na segunda metade do século XIX, suas expectativas de solucionar o problema da existência indígena em seus respectivos países. A discussão legislativa no Chile, por exemplo, baseou-se muito nas experiências venezuelana e argentina.

século XX. Neste nível, esperamos oferecer uma ponte analítica que nos permita retomar a discussão das conexões temporais entre este processo de territorialização e as atuais demandas por território das organizações indígenas, que serão abordadas no Capítulo IV. Do mesmo modo, cabe lembrar, tendo em vista a dissertação como um todo, este capítulo fornecerá os subsídios necessários para pensar comparativamente *a posteriori* o processo de territorialização kaiowá-guarani no sul do Brasil (Capítulo III). Por isso julguei necessário acrescentar alguns comentários que convidam o leitor a ultrapassar os limites deste capítulo em particular.

Etnogênese e resistência no período colonial

Os Araucanos, como foram popularizados por Alonso de Ercilla no célebre poema épico *La Araucana*³⁵, ou Mapuche, como são denominados genericamente na atualidade, sempre estiveram, em maior ou menor grau, envolvidos direta ou indiretamente em processos mais globais caracterizados por intensas relações interétnicas. Isso pode ser dito não apenas a partir o período formativo pós-hispânico, momento em que essa situação torna-se mais evidente por causa do próprio contacto com os europeus, mas também ponderando os processos do período pré-hispânico, no qual diversos grupos e facções étnicas na área valeram-se da guerra, das alianças, do intercâmbio econômico intensivo e da expansão territorial como mecanismos de consolidação de suas sociedades particulares.

É possível identificar com bastante exatidão um horizonte arqueológico relativamente homogêneo no território tradicional da Araucânia por volta do ano 500 d.C. (DILLEHAY, 1990), porém, talvez não seja apropriado assinalar que a

³⁵ Com quase 22.000 versos e publicado em três partes – em 1569, 1578 e 1589 – foi considerado por muitos o primeiro trabalho literário do Novo Mundo.

sociedade mapuche, tal como é conhecida hoje nos diferentes períodos históricos, pré-existisse à chegada dos europeus. Pesquisas recentes são enfáticas em demonstrar que a etnogênese³⁶ deste grupo se tornou possível somente a partir do imperativo das populações indígenas que habitavam a zona centro-sul do atual território chileno - denominadas genericamente pelos conquistadores como *Reche*, *Mapuche* ou *Araucanos* - de se organizarem militar e politicamente com o intuito de enfrentar o processo geral de conquista espanhola no território americano. O antropólogo Guillaume Boccara (1998; 1999b), autor de um importante estudo etnohistórico sobre as dinâmicas sociais específicas da área entre os séculos XVI-XVIII, estima que este foi um caso particularmente interessante de etnogênese, posto que as evidentes e paulatinas transformações que os Reche vivenciaram no decorrer dos primeiros séculos de contato colonial determinaram a estruturação de uma nova formação social e o surgimento de novas identidades, o que derivou na edificação de uma identidade mapuche autodeclarada. Portanto, deve-se entender o surgimento deste grupo como um processo complexo de etnificação, pois a natureza dos métodos empregados pelos agentes do sistema colonial surtiu efeitos tanto nas estruturas objetivas dos grupos indígenas (em suas economias e na organização sócio-política) quanto nas estruturas cognitivas dos indivíduos e coletividades (BOCCARA, 1999b, p. 459).

Diversidade reche e etnocídio picunche

Hoje em dia sabemos que, no tempo das primeiras ocupações espanholas na nascente Capitania Geral do Reino do Chile, o território compreendido entre os rios Petorca e La Ligua, pelo norte, até a Isla Grande de Chiloé, pelo sul, era habitado por várias facções étnicas ou grupos socialmente diferenciados que compartilhavam uma unidade lingüística (o *mapudungun*) e

³⁶ O conceito de etnogênese está sendo usado tal como esboçado no Capítulo I, isto é, como o dinamismo inerente aos agrupamentos étnicos, entendendo-os como um processo básico de configuração e estruturação da diversidade cultural humana.

alguns aspectos culturais. A região setentrional, entre os rios Petorca e Maipo, era o local ocupado pelo povo Picunche (“gente do norte”), grupo que havia sido submetido ao incanato e estava em um franco processo de transformação. Na planície central e na pré-cordilheira andina ao sul do rio Bío Bío residiam os Wenteche (“*arribanos*”) e nos vales e proximidades da cordilheira de Nahuelbuta estavam os Nagche (“*abajinos*”). Os Cuncos habitavam a área litorânea entre o rio Bueno e o Canal de Chacao. Os grupos que viviam nas atuais províncias de Valdivia, Osorno e Llanquihue eram denominados Huilliche (“gente do sul”). Os Pehuenche (“gente do *pehuen*³⁷”), que seriam mapuchizados posteriormente, localizavam-se nos vales andinos orientais e ocidentais, especificamente no Alto Bío Bío e Lonquimay. Outros grupos que ocupavam nichos geográficos mais restritos eram os Cholcholinos e os Maquehuanos³⁸.

À medida que os estrangeiros conquistadores – missionários, comerciantes e principalmente militares – ingressaram em território chileno, perceberam que as principais características desses grupos era a dispersão territorial, a ausência de chefaturas centralizadas e a inexistência de manifestações arquitetônicas como as encontradas entre os Incas. Além do mais, rapidamente foram considerados índios hostis e belicosos, posto que resistiram tenazmente ao avanço das comitivas européias enviadas pela administração do Vice-reinado do Peru na primeira metade do século XVI. “*El Adelantado*” Diego de Almagro, no comando de 500 soldados espanhóis, 100 escravos negros e

³⁷ *Pehuen* é a palavra reservada na língua Mapuche para denominar a semente da araucária (pinhão) da região andina (*Araucaria araucana* ou *Dombeya chilensis*). A semente representa até hoje uma das principais fontes de subsistência das populações localizadas no setor da pré-cordilheira dos Andes.

³⁸ As particularidades dos grupos recém mencionados não são especialmente tratadas nos relatos e nas crônicas do século XVI. O relato mais íntegro e cuidadoso a este respeito, fazendo referência às variações sociolingüísticas, foi escrito por Jerônimo de Bibar (1966 [1554?]), que delimitou e reconheceu quatro particularidades culturais: Picunche, Promaucaes, Araucanos e Huilliche. Ao mesmo tempo, identificou que essas variações provinham todas de um tronco lingüístico comum, o *mapudungun* (“língua da terra”), que era falado entre os rios Aconcagua e Toltén, com algumas modificações mais importantes ao sul, entre os Huilliche.

milhares de *yanacunas* (escravos Incas), foi o primeiro a sofrer a resistência armada indígena. Nas proximidades do rio Itata as populações locais impediram o avanço dos conquistadores, deflagrando-se uma importante batalha que seria posteriormente conhecida como *Reinogüelen*. A experiência negativa da derrota militar dos espanhóis para os índios “chilenos”, os conflitos políticos mantidos entre Almagro e Francisco Pizarro (Governador do Peru) e, principalmente, a destruição de Cuzco causada pelas rebeliões de grupos andinos, obrigou esses primeiros conquistadores retornar ao Peru, postergando por alguns anos a tarefa de integrar o território chileno à administração colonial.

Em um território aparentemente sem ouro nem riquezas e com índios considerados belicosos, a conquista do Chile se tornou uma tarefa secundária e pouco atraente para os europeus. Só em 1540, Pedro de Valdivia, o mais eficiente dos oficiais do governador do Peru Francisco Pizarro, retomou a empreitada abandonada por Diego de Almagro. Com apenas duzentos militares espanhóis e várias centenas de *yanacunas*, adentrou em território chileno. O próprio Valdivia, em uma carta dirigida ao Imperador Carlos V, escrita cinco anos após o início de sua longa viagem, reconhece as dificuldades iniciais do processo:

Sepa V. M. que cuando el Marqués don Francisco Pizarro me dio esta empresa, no había hombre que quisiese venir a esta tierra, y los que más huían della eran los que trajo el adelantado don Diego de Almagro, que como la desamparó, quedó tan mal infamada, que como de la pestilencia huían della; y aún muchas personas que me querían bien y eran tenidos por cuerdos, no me tovieron por tal cuando me vieron gastar la hacienda que tenía en empresa tan apartada del Perú, y donde el Adelantado no había perseverado, habiendo gastado él y los que en su compañía vinieron más de quinientos mill pesos de oro (VALDIVIA, 1929 [1545], p. 11-15).

Conforme as sugestões de alguns historiadores contemporâneos (Villalobos, 1989; Jara, 1971; Bengoa, 2000), baseados em inúmeros relatos de

cronistas do século XVI e XVII, Pedro de Valdivia se deparou nos vales centrais, primeiro, e nas selvas austrais, depois, com um conjunto de povos caçadores e coletores, mormente nômades, com um conhecimento muito elementar da agricultura e um sistema de criação reduzida de camelídeos (principalmente lhama e guanaco)³⁹. Estes grupos dispersos e numerosos, como já foi apontado acima, falavam uma mesma língua, embora culturalmente tivessem diferenças consideráveis. Especificamente nos vales centrais, Valdivia teve os primeiros contatos com os Picunche, grupo que vivia em pequenos povoados, formados por entre 10 e 30 choças, principalmente nos vales dos rios Aconcagua, Maipo e Mapocho. A conquista incaica do território Picunche, ocorrida oitenta anos antes da chegada dos espanhóis, havia estabelecido colônias de *mitimaes quéchuas*, o que, por sua vez, influenciou aspectos lingüísticos e sócio-econômicos na zona e facilitou o trabalho de assentamento e reconhecimento dos espanhóis (A. SAAVEDRA, 2002, p. 50).

No momento em que Valdivia fundou a cidade de Santiago de la Nueva Extremadura (atualmente Santiago do Chile), em 1541, nas proximidades do Rio Mapocho, os Picunche começaram a ser sistematicamente integrados à dinâmica da incipiente organização colonial, principalmente através dos sistemas de *encomienda*, de *mita* e, décadas mais tardes, de *hacienda*⁴⁰. Houve uma

³⁹ Trabalhos recentes (Dillehay & Saavedra, 2003; Dillehay, 2007) rejeitam essa interpretação proto-agrária atribuída aos Mapuche. A partir de evidências arqueológicas, em particular a presença de monumentos de terra, de campos cerimoniais de grandes dimensões, de bens funerários diferenciados junto a esqueletos humanos, de assentamentos agrícolas grandes e, às vezes densos; e, possivelmente, de fortalezas nos cumes das montanhas, entre outras várias evidências, poder-se-ia deduzir que, pelo menos em áreas específicas, existiu uma sociedade com um nível complexo de chefatura, inclusive antes da chegada dos europeus à região da Araucânia. A primeira grande publicação defendendo esta argumentação é *Monuments, Empires, and Resistance: The Araucanian Polity and Ritual Narratives*, de Tom Dillehay (2007). Ao mesmo tempo, o próprio Bengoa (2000, p. 23), em uma nota à sexta edição de seu influente livro *Historia del pueblo mapuche*, reconhece a necessidade de visitar “parcialmente” a concepção proto-agrária dos Mapuche no tempo da chegada dos espanhóis.

⁴⁰ Os três sistemas tinham como finalidade otimizar o trabalho agrícola e extrativo e sustentar a fundação de cidades no início do período colonial. A *encomienda* era uma instituição característica da colonização espanhola em toda América do Sul, estabelecida como um direito outorgado pelo Rei em favor de um súdito espanhol (*encomendero*). O *encomendero* tinha o direito de receber os tributos que os índios deviam pagar à coroa, em sua condição de súdito (pelo fato de ter sido

resistência militar importante por parte dos indígenas, mas todas as tentativas de recuperar os territórios usurpados e de expulsar os forasteiros de suas terras foram intensamente mitigadas pelo exército de Valdivia, causando milhares de mortes nativas. Tal como apontado por Saavedra (2006), este episódio pode ser considerado o primeiro, mas não o único, etnocídio das populações que logo iriam ser identificadas como Mapuche. Ao mesmo tempo, os Picunche que conseguiram sobreviver e que foram integrados aos sistemas de trabalho colonial transformar-se-iam em uma das bases formativas da sociedade chilena: o povo chileno. O processo de proletarização dos Picunche, como é definido por Louis Faron (1960), foi possível graças à mestiçagem e, principalmente, pela capacidade dos administradores europeus de neutralizar a organização social indígena. Assim sendo, surgiu uma nova identidade social, o “roto”, que no decorrer dos séculos desenvolverá uma identidade nacional que garantirá o processo de independência chileno, animará os conflitos bélicos contra o Peru e a Bolívia e ajudará na integração do território contra os interesses dos próprios Mapuche que mantiveram sua autonomia até finais do século XIX.

Estabelecimento da fronteira e grandes transformações do território

Durante todo o período colonial, no entanto, grande parte dos indígenas falantes do *mapudungun* localizados ao sul do rio Bío Bío não desapareceu. Muito pelo contrário, transformaram-se e, a partir do século XVIII, expandiram-se

introduzido ao sistema colonial). Uma vez que a produção de grandes excedentes não era uma característica da economia nativa, o pagamento era realizado *de facto* através de trabalho físico intensivo, o que derivou em uma forma de proto-escravidão. A *mita*, por sua vez, foi uma forma de trabalho indígena compulsório, inspirada na *mita* incaica, utilizada também na América hispânica para organizar o trabalho indígena, principalmente na extração de metais preciosos nas minas. Por último, a *hacienda*, instituída no decorrer do século XVII, era uma unidade econômica mais ampla, organizada em torno de um senhor da terra, cuja função era criar uma unidade econômica auto-sustentável capaz de produzir pequenos excedentes para serem trocados nas cidades. A *hacienda* transformou-se na segunda etapa econômica do período colonial, pois precisou de mão-de-obra mais especializada (indígena e mestiça) e uma dinâmica centralizada na produção intensiva, para além dos trabalhos extrativos. A *hacienda* seria o principal motor econômico do período colonial e representou uma nova forma de pensar a territorialidade ao norte do rio Bío Bío. Para um exame detalhado do funcionamento destes sistemas socioeconômicos e suas conseqüências na organização social Picunche, ver Faron (1960).

territorialmente para além da cordilheira dos Andes. Nasceu, portanto, uma fronteira física e cultural entre a sociedade colonial e as populações mapuche não “submetidas”, que seguia o percurso do rio Bío Bío, entre a lagoa Galletué, na Cordilheira dos Andes, e o oceano Pacífico à altura da cidade de Concepción. As cidades fundadas por Pedro de Valdivia ao sul desta fronteira - Concepción (1550), La Imperial (1551) e Valdivia (1552) - foram sitiadas e destruídas em múltiplas oportunidades pelos indígenas. O próprio Valdivia morreu na batalha de Tucapel⁴¹ na tentativa de mitigar a resistência armada dos habitantes locais. No entanto, tornou-se comum que proeminentes lideranças mapuche (*ulmen* e *toki*) como Anganamón, Lientur, Pelantaro, Colo Colo, Butapichón, Caupolicán e Lautaro começaram a estabelecer uma certa unidade entre os diversos grupos Mapuche, ou Reche, para além do espaço da aldeia, organizando rebeliões militares. Estima-se que na época havia uma população indígena de aproximadamente meio milhão de pessoas, habitando um território de 5,4 milhões de hectares (BENGOA, 2000)⁴².

Apesar dos extensos conflitos bélicos no século XVI, a população indígena localizada ao sul do Bío Bío não pode ser representada apenas em função da guerra contra os espanhóis. De fato, a partir da segunda metade do

⁴¹ A morte de Pedro de Valdivia se transformou em tema de grandes controvérsias na historiografia chilena. Existem diversas versões para explicá-la: antropofagia, decapitação, lançada, golpe de machado, ingestão de ouro derretido. Todas essas interpretações refletem, talvez, as posições conflitantes a favor ou contra seu legado: para alguns um grande genocida (ou etnocida) e para outros o verdadeiro descobridor de Chile. Tal como assinalado por Donoso (2007), “*todo héroe necesita de un final mítico que borre u oculte su ignominiosa muerte. Valdivia, por supuesto, no podía ser menos*”.

⁴² É muito difícil saber ao certo o número relativo de indígenas que habitavam a região de domínio autônomo mapuche. O cálculo utilizado por Bengoa para finais do século XVI baseia-se tanto na medição da densidade de população por quilômetro quadrado, tendo como referência os dados arqueológicos, quanto nos relatos dos cronistas e viajantes da época. Faron (1968, p. 10) estima um número similar (500.000). No entanto, Larraín, usando métodos similares, estima uma população de 925.000 pessoas, tentando contradizer os cálculos ainda maiores de Steward (1.050.000) e Hidalgo (1.000.000) por considera-los excessivos (citado em SAAVEDRA, 2002, p. 49). No próximo capítulo serão analisadas as estimativas feitas para os grupos guarani.

século XVII, a atividade bélica diminuiu drasticamente⁴³, dando lugar à vinculação econômica no espaço fronteiriço. As atividades comerciais, baseadas na troca, aumentaram de forma exponencial. O gado administrado pelas populações mapuche (principalmente a carne e o couro derivados) era permutado por produtos manufaturados e prata dos espanhóis. O intercâmbio de mulheres, de ponchos e de cavalos também fazia parte do circuito de troca.

O comércio realizado na fronteira é fundamental para entender a extensão territorial intensiva dos grupos mapuche em direção aos pampas argentinos - processo conhecido como “Araucanización de las Pampas” - o que originou, por sua vez, intensos contatos com outros grupos indígenas. Não se sabe exatamente se em tempo pré-hispânicos, ou em períodos anteriores ao século XVIII, a presença de grupos mapuche no lado argentino já era efetiva. A historiografia tradicional (Solis, 1991; Villalobos, 1985, 1989; Casamiquela, 1985) propõe que esse processo teria começado apenas no século XVIII, devido à necessidade de intensificar as relações econômicas na linha de fronteira. No entanto, alguns intelectuais mapuche (Marimán *et al*, 2006; Millalén, 2006) refutam essa teoria, pois, dizem, - a partir de certos indícios, como a existência de toponímia mapuche registrada pelos primeiros viajantes e missionários espanhóis na zona, os dados arqueológicos (cerâmica de tipo *Pitrén* nas zonas norte e centro da província de Neuquén datada de finais do primeiro milênio de nossa era), e a rica memória histórica indicando que a terra do leste (*puelmapu*) faz parte do território ancestral -, pode-se conjecturar que a ocupação dos pampas é bastante anterior ao século XVIII. Sem querer entrar nessa polêmica, o realmente relevante aqui é a constatação histórica de que a ocupação mapuche no lado argentino intensificou-se imensamente a partir do século XVIII, o que não tira o mérito da interpretação proposta pelos acadêmicos mapuche. Um fator decisivo para isso

⁴³ Uma periodização sistemática da atividade bélica entre espanhóis e Mapuche consta no texto de Villalobos (1985) *Guerra y paz en la Araucanía: periodificación*. O período que vai entre 1657-1682 é caracterizado pelo autor como um “*afianzamiento de las relaciones de frontera*” e logo depois, entre 1683-1861, como “*el gran desarrollo de las relaciones fronterizas*”.

acontecer foi a existência de um tipo de gado selvagem, ou *cimarrón* como era chamado no jargão colonial, cuja reprodução havia escapado do controle das nascentes estâncias argentinas, encontrando nos pampas um nicho ecológico ideal para sua reprodução sem a intervenção humana. O esquema dos Mapuche era coordenado em duas etapas: a *maloca*, primeiro, e o *conchavo*, depois. A *maloca* foi definida por Solis (1991, p. 8) como uma invasão indígena, um *malón*, *raid*, ou simplesmente como uma empreitada depredatória destinada a capturar prisioneiros ou propriedades. Os executantes desta prática eram chamados de *maloqueros*⁴⁴. *Conchavo* era a palavra usada na época para designar o comércio baseado na troca. Os responsáveis por estabelecer vínculos comerciais e efetivar a troca de produtos eram chamados de *conchavadores*. Isso significava que para chegar na linha de fronteira comercial no lado chileno o gado devia percorrer longas distâncias, tendo como principal obstáculo a imponente cordilheira dos Andes. As *malocas* tornaram-se cada vez maiores e melhor organizadas, pois as demandas na fronteira eram cada vez maiores. Do mesmo modo, a invasão de estâncias nas proximidades das cidades de Mendoza, San Luis, Córdoba e Buenos Aires marcou um ponto crítico na relação dos Mapuche com a sociedade colonial argentina, ocasionando vários conflitos, que no decorrer do século XIX tornariam-se mais críticos.

Uma fonte importante do poder de alguns chefes indígenas, que dependia não em pequena medida de uma reputação marcada pelo acúmulo de cavalos e gado, manifestava-se na capacidade de controlar os grupos indígenas pampianos a seu favor. Esses grupos foram mapuchizados através da língua e das alianças de parentesco, surgindo um novo cenário interétnico. Este contexto diversificou amplamente os modos de entender a identidade mapuche no que diz respeito ao território. As identidades territoriais locais fortaleceram-se. Os conflitos

⁴⁴ O *malón* era uma prática corriqueira entre os Mapuche. Em muitos contextos, foi entendida como uma prática ritual entre caciques aliados. Os caciques que tinham maior capacidade de organizar *malones* ostentavam maior respeito e riquezas. Nos períodos de conflitos com a sociedade colonial, primeiro, e republicana, depois, esses *malones* também eram praticados. Muitas mulheres chilenas foram raptadas e casadas com caciques mapuche como resultado dessas empreitadas

internos entre os próprios Mapuche se tornaram cada vez mais freqüentes, como também as alianças com segmentos da sociedade colonial, primeiramente, e chilena, em seguida. Ao mesmo tempo, uma identidade social mais global, a de indígena, passou a ser acionada em contextos específicos.

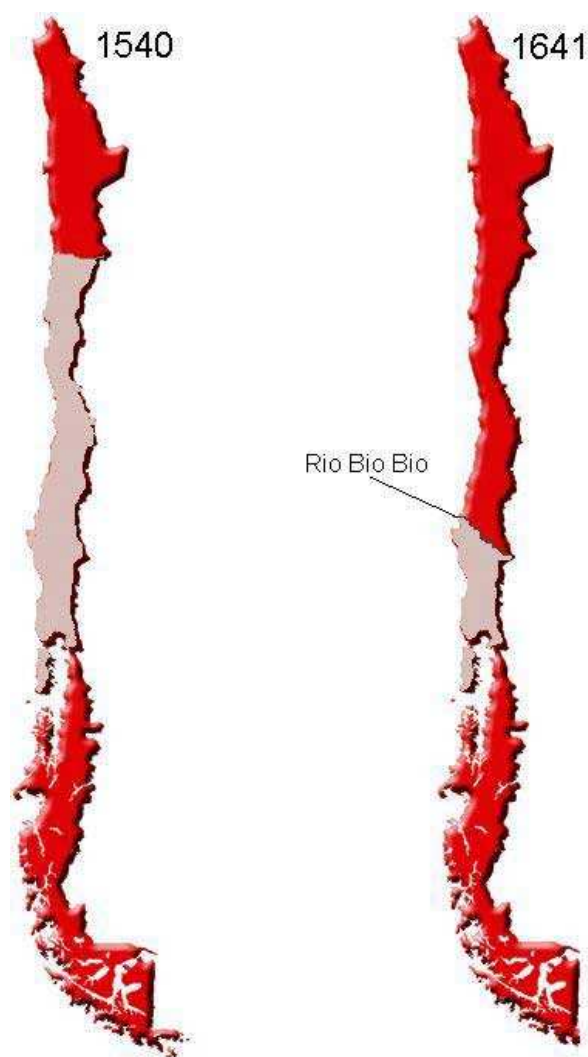


Figura 1. Território de ocupação mapuche no momento da chegada dos espanhóis e logo após do estabelecimento da linha de fronteira no rio Bío Bío (só no território chileno).

Por tudo isto, a noção de “fronteira” não deve ser entendida meramente como um conceito acadêmico para descrever uma situação de constituição de espaços de autonomia, de ocupação e de administração territorial, mas também como um conceito naturalizado tanto pelos Mapuche quanto pelos não-Mapuche nas relações de conflito e de acomodação⁴⁵. As relações foram organizadas a partir de numerosas Juntas de Índios, “*Parlas*” e Parlamentos - em um primeiro momento com os espanhóis e em seguida com os chilenos -, o que estabeleceu uma situação de relativa paz até a primeira metade do século XIX.

Transformações na organização sócio-territorial: “de Reche a Mapuche”

Interessa definir ainda como se constituiu uma identidade propriamente mapuche no processo de transformações coloniais, principalmente no tocante ao âmbito da organização social. Boccara (1999b, p. 428) adverte que no início do período colonial a caracterização dos Reche centrais a partir de uma tripla ausência – a falta de uma figura política forte, a inexistência de uma repartição espacial em povos e a falta de uma coordenação geral das diversas unidades sociais – faz parte de uma ideologia plasmada em todos os documentos da época. Nesse sentido, os habitantes nativos foram considerados pelos primeiros cronistas como povos simples, sobretudo se comparados com a tradição incaica encontrada no Peru e no norte de Chile. Entre todas essas “ausências”, no entanto, certamente havia um sistema social bastante complexo e organizado, o qual se expandia nos diversos grupos falantes de *mapudungun* (proto-Mapuche ou Reche centrais). Tomando como base os trabalhos do próprio Boccara (1998, 1999b), assim como as obras de Saavedra (2002) e Salas (1999), tentaremos esboçar de forma sintética as principais características da organização social dos Reche,

⁴⁵ De fato, a importância das relações de fronteiras para compreender as transformações da sociedade mapuche e da sociedade chilena no período colonial levou a fundar um movimento analítico e teórico chamado “*historia fronteriza*”, fortemente influenciado pelas idéias evolucionárias do historiador norte-americano Frederick Jackson Turner e promovido no contexto da historiografia chilena por Álvaro Jara e Sergio Villalobos.

para, logo em seguida, entender suas principais transformações no período colonial.

É sabido que no nível mais básico da organização social reche estava a *ruca* (casa ou choça), na qual costumava morar um senhor com sua esposa ou suas esposas, além de suas filhas e filhos solteiros. Ocasionalmente, alguns filhos casados e sua progênie permaneciam na casa do pai, transformando a *ruca* em um lugar de habitação da família polígama extensa. O nível seguinte era o casario, composto geralmente por entre 4 a 9 *ruca*s. Os membros masculinos de cada casario pertenciam a uma mesma linhagem, a do *ulmen* (cacique⁴⁶), via de regra o homem mais velho. Os reche centrais praticavam a residência virilocal, isto é, depois de se casarem, um casal estabelecia sua moradia no casario da família do esposo. Em vista de que unicamente os filhos homens nascidos do matrimônio primário (que era o preferido) obtinham pelo direito de sucessão as cargas e os títulos de seu pai, é possível supor que só eles permaneciam em seu casario de origem após matrimônio.

Boccara (1999b, p. 430) afirma que o nível de integração superior ao casario era o *quiñelob* (*kiñelov*), que integrava vários casarios. Os membros desse agregado cooperavam na realização de diversas atividades econômicas e se mobilizavam em caso de agressão externa. As comunidades, continua o autor, organizavam-se em um nível básico sobre o princípio patrilinear, mas isso não significa que se deva interpretar sua estrutura social como uma imbricação de segmentos de linhagem, linhagens, clãs e tribos, posto que não obedeciam a uma lógica segmentar, mas organizavam-se em uma trama social de múltiplos grupos consangüíneos e afins que estabeleciam alianças com o *ulmen* (cacique).

Em um nível superior ao *quiñelob* encontramos o *lof* (também descrito na literatura como *rehue*, *lebo* ou *lov*), unidade social fundamental para os

⁴⁶ O *ulmen* era uma das autoridades mais importantes dos reche. Seu poder e riqueza devem ser entendidos em termos do número de mulheres de que dispunham e de sua capacidade para convidar, reunir e sustentar sua influência política. O *ulmen* era a cabeça de um grupo de ascendentes e descendentes na linha paterna e de aliados em termos do intercâmbio de mulheres.

mapuche, uma vez que aí se resolviam as questões relacionadas à paz e à guerra (Boccaro, 1999b; Saavedra, 2002). Neste nível de organização a guerra era uma instituição central na produção material e simbólica do grupo, atuando como um *fato social total*. Isso demonstra, de certa forma, que antes da chegada dos espanhóis a guerra já era um mecanismo capaz de aglutinar aos Reche em contextos situacionais mais abrangentes, sendo esta a principal expressão da construção de identidades sociais particulares⁴⁷. Entre os séculos XVII e XIX, no entanto, o *lof*, estrutura permanente mais importante dos Reche centrais, mudou drasticamente. Segundo Salas, descrevendo a situação mapuche já no século XIX,

um *lof* “típico” consistia em um homem, suas esposas (freqüentemente duas ou até mais, até 15-20), suas filhas solteiras, seus filhos solteiros, seus filhos casados e seus respectivos filhos e filhas. Esta aproximação corresponde ao que podemos denominar “patrilinhagem mínima”. [...] Cada *lof* era chefiado pelo homem mais velho do grupo, o chefe genealógico, denominado *lonko* [*ulmen* em um período anterior], que devia organizar o trabalho comunitário e repartir os benefícios da participação na produção (SALAS, 1999, p. 62, tradução minha).

As principais transformações residiam na maior capacidade dos grandes chefes de concentrar alianças através do matrimônio, aumentando o caráter poligâmico dos grupos locais, ao mesmo tempo em que acumulavam riquezas e poder. A princípio, o *lof* era o âmbito permanente mais relevante na organização social dos Reche, mas no decorrer dos séculos vai perdendo relevância na construção das identidades grupais.

Vários *lof* formavam um *ayllarehue* (nove *rehues* ou nove *lof*), que, por sua vez, faziam parte de um *futamapu* (terra grande) ou confederação de

⁴⁷ Para uma reflexão mais profunda sobre o significado cultural da guerra, principalmente em relação às dinâmicas de incidência, as formas de controle da paz, a distribuição dos bens obtidos, os circuitos de exocanibalismo, dignidade e prestígio, ver Boccaro (1999b, p. 434-440) e Acevedo (1989).

ayllarehue. No século XVI, essas associações sócio-territoriais parecem ter sido unidades de aliança transitória em tempos de guerra que se tornaram estáveis apenas no período colonial, como uma das conseqüências diretas do estabelecimento da linha de fronteira no rio Bío Bío e a posterior expansão territorial para além da Cordilheira. No período colonial tardio, os *futamapu* chegaram a se constituir em três extensos territórios que iam da cordilheira dos Andes até o oceano Pacífico, agrupando os principais *ayllarehue* de cada zona. Segundo Boccara (1999b) na documentação o conceito *futamapu* só é identificado a partir do começo do século XVII, o que certamente descartaria a existência dessas “grandes terras” em tempos pré-hispânicos. Além disso, é muito provável que os *ayllarehue* fossem instâncias muito situacionais, ativadas apenas em períodos de extremo conflito ou perigo.

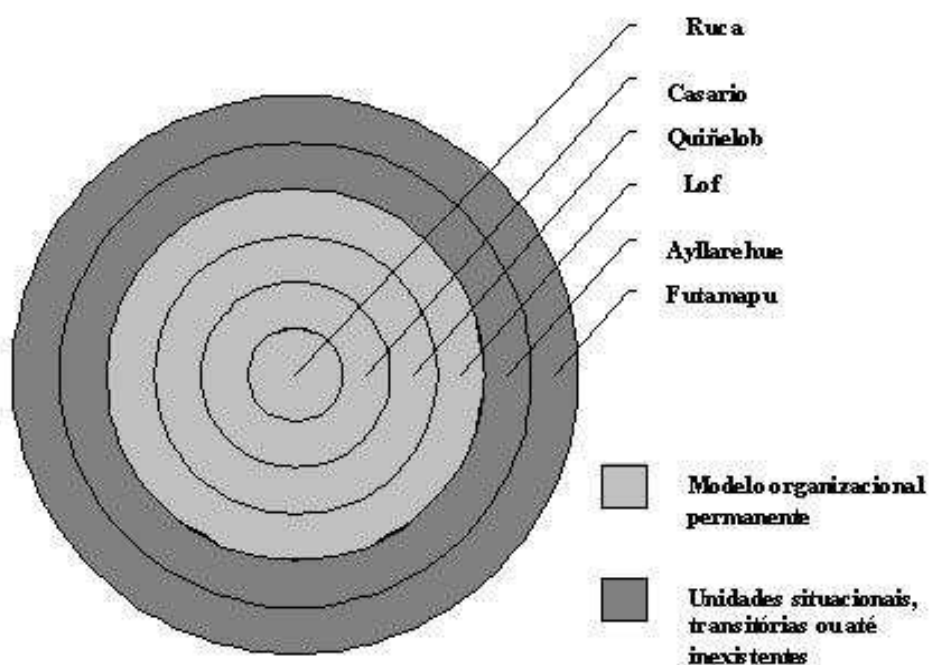


Figura 2: organização sócio-territorial dos Reche centrais no século XVI. No século XIX as unidades sócio-territoriais aqui representadas como situacionais e transitórias tornam-se permanentes.

A partir das mudanças mais notáveis na estrutura sóciopolítica e territorial dos Reche – que consistiram basicamente na institucionalização dos *ayllarehue* e dos *futamapu*, os quais de unidades temporárias e situacionais pré-hispânicas (ver Figura 2), ativadas apenas em períodos de guerra, passaram a ser agregados permanentes do sistema colonial tardio – pode ser situada, como quer Boccara, a “etnogênese mapuche”. A aparição de grandes chefes - que no período colonial tardio passaram a serem chamados de *lonko* - permite a instauração de alianças políticas e econômicas de amplo alcance, inclusive com os próprios espanhóis, através dos Parlamentos. A autoridade do novo cacicado ia muito além da guerra, ao contrário do que ocorria entre os Reche, e torna-se possível a concentração do poder político baseado na capacidade de produção de excedentes da economia de fronteira (sustentada pelo processo de *Araucanización de las pampas* e das transformações no âmbito geopolítico). As chefaturas passaram a ser hereditárias e a organização política se tornou cada vez mais hierárquica.

Por volta de 1810, quando o sistema colonial termina e se inicia a formação do Estado-nacional chileno, os Mapuche eram uma série de grupos autônomos que estavam em relações de conflito, aliança e acomodação⁴⁸. Três séculos de intensas relações interétnicas e intersocietárias com europeus e crioulos fizeram com que a própria organização social e territorial estivesse em constante adaptação e transformação. Houve a conjugação de uma série de

⁴⁸ Um fato particularmente revelador das relações de conflito interno é a participação ativa de grupos mapuche no processo de Independência chileno, seja em favor dos patriotas que procuravam instaurar a independência, seja em favor dos realistas que defendiam os interesses da coroa espanhola. Como será analisado na próxima sessão, os símbolos da “guerra araucana”, como é denominado o período de resistência mapuche contra os espanhóis no século XVI, foram retomados pelos crioulos independentistas para afirmar sua luta. Mas isso não garantiu a participação de todos os Mapuche em favor da causa da independência. Grandes chefes mapuche mantinham intensas relações políticas com administradores da colônia, o que lhes garantiu uma estabilidade política em todos os âmbitos. Além do mais, em 1803, fora celebrado, em conjunto com as autoridades espanholas, o Parlamento de Negrete, o qual reconheceu, mais uma vez, a fronteira territorial no rio Bío Bío. Nesse sentido, os Mapuche aderiram majoritariamente ao lado espanhol e lutaram contra os fundadores da nacionalidade chilena. Do mesmo modo, lutaram contra os próprios Mapuche que acreditaram no benefício da independência.

elementos nessas relações. Por exemplo, no contexto das relações fronteiriças, os Mapuche acabaram “indianizando-se”, o que não afetou sua autonomia territorial, mas acabou por modificar suas identidades sociais. As grandes mudanças ocorridas permitiram o surgimento de uma identidade mapuche autodeclarada, o que não significou necessariamente a consolidação de uma sociedade unificada.

Em virtude dessas transformações, portanto, é fundamental entender que a autonomia político-territorial dos Mapuche ao sul do Bío Bío não pode ser pensada como uma autarquia político-territorial. O sistema colonial espanhol transformou significativamente as populações mapuche (ou reche). Destruiu uma parte delas e potencializou a outra, a qual se expandiu e transformou até ser derrotada pelos Estados nacionais de Argentina e Chile no final do século XIX (Saavedra, 2002). Conforme descrevemos, a identidade mapuche foi construída historicamente em intensas relações interétnicas; isto é: estas populações foram capazes de adaptar-se às relações com a sociedade colonial e, ao mesmo tempo, mantiveram “o controle cultural sobre sua própria cultura” (Saavedra, 2002)⁴⁹.

Fica claro, portanto, que os Mapuche da segunda metade do século XIX não eram os mesmos do século XVI. Isto pode ajudar a melhor entender o grande conflito deflagrado nas décadas subseqüentes. Um conflito político entre um Estado nascente e expansionista e um grupo étnico (no sentido proposto por Bonfil Batalla) com diferentes níveis de organização político-territorial.

⁴⁹ Como essa asseveração Saavedra traz à toa a “teoria do controle cultural”, popularizada pelo antropólogo mexicano Guillermo Bonfil Batalla (1988), cuja proposta busca entender a capacidade de decisão sobre os elementos culturais de uma sociedade em particular. Como uma teoria voltada para a compreensão das transformações históricas produzidas pelas intensas relações interétnicas, Bonfil Batalla salienta uma classificação de três tipos de cultura: cultura de resistência, cultura de inovação ou cultura de apropriação. Ora, em um âmbito sincrônico, quando as decisões de uma cultura são próprias sobre elementos que também são próprios, pode-se tipificar uma cultura autônoma. Desse modo, *“un grupo étnico es aquel que posee un ámbito de cultura autónoma, a partir del cual define una identidad colectiva y hace posible la reproducción de sus límites en tanto sociedad diferenciada”*

“Arauco tiene una pena”: a ocupação do território mapuche

O advento da República não introduz mudanças significativas na situação dos indígenas. Bernardo O'Higgins, grande referência do processo de independência, promulgou, em 1819, um *Bando Supremo*, cuja motivação era reconhecer a liberdade dos Mapuche e sua igualdade em relação à população chilena. Por essa condição de “liberdade” se subentendia o respeito dos valores fundamentais de entrega absoluta pela defesa da pátria (democrática, cristã e constitucional), condição que, segundo eles, era encarnada historicamente pelos indígenas que haviam lutado pela integridade de seus territórios contra os espanhóis - o mesmo inimigo ideológico dos “heróis” da independência. Por seu lado, os Mapuche, que por volta dessa época possivelmente perfaziam cerca de 300.000 pessoas, continuavam vivendo em seus territórios ao sul do Bío Bío, mantendo sua autonomia territorial, suas autoridades, suas formas de vida e suas relações fronteiriças.

A partir de 1850, porém, a situação se modificou de maneira drástica. O Estado chileno julgou necessário empreender uma política agressiva de consolidação de suas fronteiras externas e internas. Por um lado, esta política foi representada pelos rotineiros impasses diplomáticos com as administrações nacionais do Peru e da Bolívia na região norte do país, o que desencadeou a guerra contra a Confederação Peru-Boliviana, entre 1837 e 1839, e, posteriormente, a Guerra do Pacífico, entre 1879-1884. Por outro, houve a necessidade de realizar a transição para a “unidade e soberania territorial da nação”, através da aniquilação dos espaços fronteiriços na região da Araucânia, que haviam persistido, sobretudo, devido à resistência manifestada pelos Mapuche com relação ao processo de instauração da República. No decorrer do século XIX a “questão indígena” tornou-se um tema político de alta significação para a construção da nação chilena.

Antecedentes do conflito

De todos os princípios propostos pelos precursores e dirigentes da nação chilena nenhum foi defendido com tanta firmeza quanto o que diz respeito à necessidade acelerar as exportações e consolidar o modelo de crescimento econômico “para fora”. Os grandes senhores da terra (caudatários do velho sistema da *hacienda* colonial), os empresários da mineração e os comerciantes, que formavam a elite econômica e política da nação nascente, acreditavam que o progresso seria alcançado apenas se as terras “virgens” e “prodigiosas” existentes na zona da Araucânia fossem incorporadas ao desenvolvimento agrário e mineiro do país.

Assim sendo, o problema das fronteiras internas, caracterizado pela existência de territórios mapuche ao sul do rio Bío Bío, tornou-se um tema muito inquietante para a administração nacional. Tal como adverte Pinto (2003), a principal preocupação se baseava em um paradoxo recorrente: se constitucionalmente o território chileno começava no deserto de Atacama e terminava no Cabo de Hornos, como entender o estatuto do território da Araucânia, habitado de forma autônoma pelos indígenas? Quão chileno era esse território? Quão chilenos seus habitantes?

Em um primeiro momento, alguns parlamentares intuíram que os “araucanos” eram uma “nação” diferente que devia gozar, por conseguinte, de um território independente, em vista de já haver o reconhecimento dos Parlamentos coloniais. Outros, não obstante, olhavam com receio para tal situação. Em 1823, discutiu-se pela primeira vez no Congresso nacional o fenômeno particular dos índios da fronteira. Naquela ocasião, a proposta que se tornou célebre foi a de trazer imigrantes para civilizar os Mapuche de forma paulatina. O assunto foi retomado só em 1828, quando se realizou o projeto de Constituição. Segundo Pinto (2003, p. 110), o debate foi aberto pelo deputado José Gaspar Marín, cuja argumentação pretendia demonstrar que não era possível incluir as populações

indígenas na categoria de “chilenos naturais e legais”, com a qual iniciava-se o texto constitucional:

Los araucanos i demás indígenas se han reputado como naciones extranjeras; con ellos se han celebrado tratados de paz i otras estipulaciones y lo que es más, en los parlamentos se han fijado los límites de cada territorio, cosas que no se practican sino entre naciones distintas i reconocidas i no puedo comprender al presente el Congreso se proponga darles leyes, no como a nación i si como a hombres reunidos, sin explorar su voluntad, sin preceder una convención i sin ser representados en la legislatura (MARÍN *apud* PINTO, 2003, p. 110-111).

É importante salientar que, nesse período, a ênfase da discussão radicava na condição jurídica do índio. No bojo desse debate, entretanto, a tese de Marín não foi muito popular e, pelo contrário, intensificou-se cada vez mais a idéia de que os Mapuche eram chilenos, mas que não haviam exercido seus direitos cidadãos, pois careciam de uma instrução que lhes permitisse participar da civilização. Entretanto, quando se passou a discutir especificamente a questão do território, ficou exposta a falta de clareza conceitual sobre como tratar o território entre Bío Bío e Chiloé perante a lei. Com todos esses antecedentes, o problema para os congressistas parecia não ser a presença dos Mapuche em si - a final, eles haviam inspirado os valores da nova república -, mas a impossibilidade de ocupar e explorar territórios que podiam eventualmente reverter em benefícios para o desenvolvimento econômico da nação.

A economia do Chile, por volta desses anos, seguiu um modelo exportador baseado principalmente na exportação de farinha de trigo e de matérias primas de mineração (prata e cobre). Entretanto, o desgaste das antigas fazendas coloniais nos vales centrais não permitiu projetar o aumento da atividade exportadora: precisava-se de mais e melhores terras e, principalmente, de condições políticas de exercer soberania sobre terras consideradas baldias – pelo

menos essas eram as razões esboçadas pelos principais comerciantes e políticos do país (PINTO, 2003, p. 112 e ss).

Nas décadas de 1840 e 1850, houve um movimento de regionalização político-administrativo destinado a organizar o território chileno em Províncias. Apesar das incógnitas sobre o estatuto dos territórios indígenas, o momento foi aproveitado para criar, no mês de julho de 1852, a Província de Arauco, que compreendia *“los territorios indígenas situados al sur del rio Bío-Bío i al norte de la provincia de Valdivia, i a los departamentos o subdelegaciones de las provincias limítrofes que, a juicio del Presidente de la República, conviene al servicio público agregar por ahora”* (Ley de 2 de Julio de 1852, *apud* AYLWIN, 1995, p. 10). Assim, o território indígena adquiriu um caráter legal, o que rapidamente permitiu a implementação de políticas concretas de ocupação. Isto, somado à plena capacidade jurídica dos indígenas, de acordo com o *Bando Supremo* promulgado por O’Higgins em 1819 - que os reconhecia como cidadãos chilenos e lhes permitia celebrar toda classe de atos e contratos -, impulsionou o assentamento da primeira leva de agricultores, militares e aventureiros ao interior da linha de fronteira, estes se valeram da compra e do arrendamento irregular de terras como principal mecanismo de apropriação.

Entretanto, tal como salienta Aylwin (1995, p. 12), os indígenas careciam dos conhecimentos jurídicos e de mercado para a realização dessas transações e muitas vezes desconheciam a língua em que eram realizadas. Deste modo, um tonel de água ardente, alguns poucos animais, uma faca com cabo de prata ou simplesmente o mútuo acordo servia para convencer o indígena da venda de um grande território além da linha de fronteira.

Tal situação era propícia ao florescimento de conflitos, pois, conquanto houvesse um reconhecimento legal do território indígena na divisão administrativa proposta pelo Estado, não havia qualquer regulamentação que permitisse sua apropriação. Isto aumentou a especulação e fortaleceu a expectativa de futuras regularizações das terras adquiridas de forma irregular. Nos

anos seguintes, a intensificação dos conflitos e os atos manifestamente abusivos contra os indígenas incentivaram o Presidente da República da época, Manuel Montt, a criar uma série de decretos destinados a regularizar a transferência dos terrenos indígenas⁵⁰.

De acordo com os antecedentes disponíveis, em 1856, habitavam a zona de domínio autônomo mapuche aproximadamente 13.000 pessoas não-indígenas, das quais 3.500 estavam concentradas nas cidades de Nacimiento e Negrete (Aylwin, 1995). Muitas delas viviam no *interland* da fronteira. Outras haviam adquirido propriedades amparadas nos decretos de Montt. As restantes arrendavam terras visando a compra posterior⁵¹. Notemos, entretanto, que os referidos decretos não impediram o significativo aumento de conflitos entre indígenas e colonos chilenos. Inúmeras vendas de terras a particulares podem ser verificadas na documentação da época⁵², todas feitas a partir de entendimentos individuais com os Mapuche e não por acordos com os chefes indígenas, o que

⁵⁰ O decreto mais importante nesse sentido foi o de 14 de março de 1853, que reconhecia “*que las ventas de terrenos indígenas sin intervención de una autoridad superior que proteja a los vendedores contra los abusos que pudieran cometerse para adquirir sus terrenos, i que dé a los compradores garantías contra las protestas u objeciones de falta de pago o falta de conocimiento que a veces sin fundamento se alega por los indígenas, son origen de pleitos i reclamaciones que producen irregularidad e insubsistencia de las propiedades raíces de esos territorios*” (Decreto de 14 de marzo de 1853 *apud* AYLWIN, 1995, p. 12). Promulgaram-se mais sete decretos entre 1854 e 1863, todos dedicados a aperfeiçoar o modelo de alienação de territórios. Um detalhamento destes corpos jurídicos e uma análise da perspectiva do direito encontra-se em Aylwin (1995, p. 13-17).

⁵¹ Em casos particulares, como no caso dos Huilliche de Valdivia, Osorno e Llanquihue, o processo de “infiltração” em seus territórios foi bastante anterior. No final do século XVIII algumas missões religiosas assentadas primeiramente na cidade de Valdivia conseguiram adentrar o território indígena e instalar suas missões. Além disso, alguns *lonko*, logo após o tratado das Canoas, em 1793, cederam territórios às autoridades coloniais entre os rios Rahue e Damas, até a cordilheira (AYLWIN, 1995, p. 07; FOESTER, 1993). Conseqüentemente, no século posterior, começou uma influente migração alemã ao sul do país, incentivada principalmente para o desenvolvimento das áreas rurais em torno ao sistema fluvial do rio Valdivia. Os Mapuche-Huilliche da área entraram em intensas relações de complementaridade e conflito com esses imigrantes.

⁵² Aylwin (1995) cita um documento elaborado pelo Ministério da Guerra, em 1864, no qual consta a existência de 450 escrituras de contratos de venda, de doação, de cessão, de ações e de direitos relativos à transferência de territórios indígenas a particulares na zona fronteira da nova província.

poderia ter garantido, segundo esses decretos, a legitimidade do processo de transferência.

O crescimento da ocupação fundiária na década de 1850 repercutiu na percepção dos principais chefes indígenas a respeito dos colonos chilenos. As principais lideranças das confederações Nagche e Wetneche se reuniram com a finalidade de organizar a defesa do território. Deflagrou-se assim, em 1859, o maior levante generalizado dos mapuche contra a ocupação chilena. O levante resultou na destruição das grandes *haciendas* e dos principais povoados, incluindo Angol, Negrete, Nacimiento e Los Angeles (AYLWIN, 1995, p. 17; BENGOA, 2000, p. 251-286)⁵³. Da perspectiva mapuche, a ordem foi restabelecida. Do ponto de vista dos chilenos, a empreitada indígena se transformou em uma justificativa para reagir de forma mais definitiva contra a “barbárie” que estas ações representavam.

“Pacificação” Mapuche

O relativo sucesso da investida militar indígena alarmou a classe dirigente chilena e provocou temor na população da fronteira. Além disso, nos primeiros anos da década de 1860, o Chile experimentou, por motivos diversos, uma primeira contração do modelo exportador⁵⁴. Essa dupla situação problemática criou as condições apropriadas para que se pensasse mais seriamente na integração das terras da Araucânia, o que já era compartilhado pela opinião pública. As terras mapuche deviam servir à soberania nacional – argumentavam os favoráveis à ocupação – porque havia necessidade de ampliar o território cultivável com a finalidade de competir nos mercados internacionais. Ainda,

⁵³ Embora a questão da defesa dos territórios tenha sido a principal motivação dos indígenas para participar do levante, não podemos deixar de considerar outros fatores concomitantes. Naquele preciso momento iniciava-se uma revolução contra a administração do Presidente Montt, promovida pelos federalistas assentados no sul do país. A proximidade dos Mapuche com estes federalistas também favoreceu o início do levante.

⁵⁴ Os principais motivos foram: as quedas das economias francesa e inglesa na Europa e, principalmente, a especulação financeira criada pela aparição no mercado da Califórnia, que começara um grande empreendimento de extração de ouro.

diziam, a integração dos territórios mapuche podia contribuir para a liberação de terras para colonização estrangeira, alvo buscado desde os primórdios da república pela necessidade de civilizar as paragens “contaminadas” pela ação dos índios⁵⁵.

Sendo assim, o Estado chileno autorizou, em 1862, a refundação da cidade de Angol (que havia sido destruída pelos indígenas) e o avanço sistemático do exército chileno para o interior da área indígena. Tais medidas, pensadas como represália ao levante ocorrido três anos antes, visavam restabelecer a ordem pública e, principalmente, instaurar um aparato burocrático que fosse capaz de administrar os conflitos no interior do território indígena. Para tal efeito, volta à cena um reconhecido Coronel do Exército, Cornélio Saavedra, que havia participado na contenção do levante indígena de 1859 como encarregado de operações da Araucânia e Intendente de Arauco, em 1860.

Cornélio Saavedra determinou uma mudança de estratégia em relação à política fronteiriça, pois admitia que a ocupação não era mais um assunto de guerra, mas de administração (PINTO, 2003, p. 191; C. SAAVEDRA, 1870). Suas idéias eram inspiradas em outros processos na América Latina, seja pela experiência venezuelana e suas legislações sobre a “redução” e “civilização” dos territórios indígenas, especificamente dos índios de Maracaibo; seja pela marcante experiência argentina que havia promovido políticas de extermínio e civilização

⁵⁵ Veja-se a seguinte descrição do historiador Jorge Pinto, referente às informações contidas nos jornais da época: "*En 1856, El Ferrocarril se refirió a la Araucanía como una zona de recursos inagotables, manantial de riqueza que se requería de brazos y capitales para consolidar una próspera agricultura (31 de mayo de 1856). Tres años más tarde, el mismo diario no tenía el menor reparo en sumarse a la campaña de ocupación, argumentando que era "la parte más rica de nuestro territorio" (23 de mayo de 1859). Por esos mismos días, El Mercurio de Valparaíso desató un verdadero vendaval en pro de la invasión de las tierras indígenas*" (PINTO, 2003, p. 139). Hoje sabemos que o argumento econômico usado para justificar a ocupação da Araucânia – o do incremento da atividade agrária - não condizia com os índices da época. Uma demonstração disso é a lista publicada por Benjamín Vicuña Mackenna no jornal *El Mercurio* de 26 de abril de 1882, onde se descrevem as principais fortunas do país. As provenientes da mineração, da indústria, do comércio e dos juros, representavam 84,3% do total; enquanto as do mundo agrário apenas 15,7% (cf. MEMÓRIA CHILENA, s/d, artigo “Empresarios del Siglo XIX”). No final do século XIX, a principal atividade econômica era a extração de salitre no norte de Chile, nos territórios integrados logo após a Guerra do Pacífico.

indígena (especificamente sobre grupos mapuche, tehuelche e ranquel dos pampas), concretizadas posteriormente no que hoje é conhecido como *Campaña del Desierto*. Cornélio Saavedra era um homem de caráter forte, muito instruído intelectual e militarmente. Com esses antecedentes, o Supremo Governo o nomeou *Comandante en Jefe* do exército de operações sobre o território araucano e depositou-se nele a responsabilidade de elaborar um plano de ocupação gradual, que foi apresentado naquele mesmo ano ao Congresso.

Orientado e motivado pela ação civilizatória que se propagava pelos países da região, C. Saavedra analisou o conjunto de problemas específicos e procedimentos administrativos necessários para que as áreas mapuche fossem paulatinamente integradas à administração nacional. Em 1870, publica *Documentos Relativos a la Ocupación de Arauco*, texto no qual foram sistematizadas as idéias plasmadas em diversos documentos oficiais que, segundo ele, justificavam a ocupação da área indígena. O primeiro documento publicado nesse texto ilustra bem o caráter carismático do militar para assumir a referida missão:

Cumpliendo con lo ordenado por V. S. en la nota de 7 del actual, núm. 613, someto a la consideración del Supremo Gobierno las bases que mi juicio deben servir para la reducción del territorio araucano i su incorporación al resto de la República. Esta esposición no es más que la repetición de las multiplicadas conferencias que con S. E. el señor Presidente i con V. S. he tenido sobre el particular.

Dispuesto como estoi a realizar el plan que propongo, espero sólo la resolución del Supremo Gobierno, para abandonar este puesto y pasar a tomar el mando del ejército de operaciones de la frontera a fin de no retardar los trabajos, que creo oportuno iniciar en el próximo mes de noviembre. (*Carta enviada ao Ministro de Estado no Departamento da Guerra com data 11 de outubro de 1861, apud C. SAAVEDRA, 1870, p. 06*).

Seu plano consistia basicamente no adiantamento da linha da fronteira desde o rio Bío Bío até o rio Malleco e sua proteção por uma série de fortificações, deixando apenas como território mapuche independente a área entre o rio Malleco e o rio Toltén (ver Figura 3). Conseqüentemente, as terras alienadas seriam subdivididas e habitadas por colonos chilenos e estrangeiros (C. SAAVEDRA, 1870, p. 10). Segundo o Coronel, o estabelecimento dessa nova linha de fronteira não demandava maiores sacrifícios por parte do Estado, posto que as operações militares dirigidas à consecução deste propósito seriam administradas em favor do diálogo amistoso com os principais chefes indígenas (ver Figura 4). Diante de tal

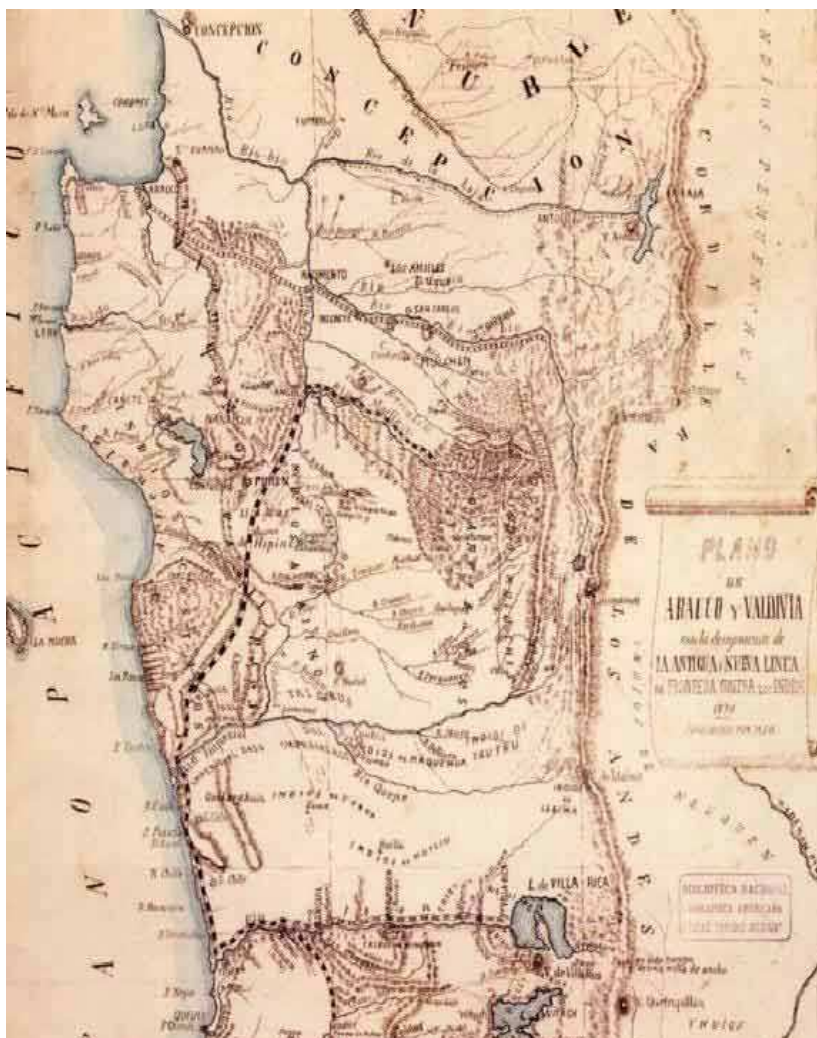


Figura 3: Mapa histórico de Arauco e de Valdivia, indicando a antiga e a nova linha de fronteira proposta por Cornelio Saavedra no Rio Malleco, 1870.

quadro, estipulava-se que entre os rios Bío Bío e Malleco a população indígena não superava os 500 indivíduos, sendo que uma parte significativa destes habitantes já era de “*asimilados con la raza civilizada*”. O próprio militar calculava em 350.000 as quadras cultiváveis no território que seria anexado no primeiro momento, sendo que 200.000 seriam administradas diretamente pelo fisco.



Figura 4: Cornelio Saavedra, principal ideólogo da Pacificação da Araucânia, reúne-se com caciques mapuche durante a primeira fase da Ocupação, 1869.

O plano de Saavedra, paradoxalmente popularizado como *Pacificación de la Araucanía*, foi apresentado em primeiro lugar ao Presidente Manuel Montt, que o rejeitou por considerá-lo pouco rentável. No entanto, logo após o incidente protagonizado pelo francês Orélie Antoine de Tounens, automeado rei da Araucânia e da Patagônia, declarando os territórios de seu “reino” sob proteção da França⁵⁶, o Presidente José Joaquín Pérez decidiu resolver definitivamente o

⁵⁶ Embora a história do francês, quase sempre caracterizado como um aventureiro insano, tenha passado a formar parte do anedotário de curiosidades da história do Chile, no período em questão sua atitude causou preocupação efetiva entre os políticos chilenos. Tounens havia arranjado o apoio de vários *lonko* ao interior da fronteira e chegou a proclamar uma constituição independente

problema da soberania do território nacional. Não só o plano de Cornélio Saavedra seria aceito pela nova administração, em 1867, como seriam fornecidos importantes recursos econômicos para garantir o sucesso da operação.

Ao institucionalizar-se o modelo de “pacificação”, previa-se o término do processo de ocupação espontânea que até aquele momento havia prevalecido na fronteira, substituindo-o por uma ocupação planejada e administrada pelo Estado (AYLWIN, 1995, p. 18). Devia-se garantir, além do anterior, os direitos de ocupação dos indígenas que habitavam em territórios específicos, demarcando-se claramente o espaço de posse efetiva. Esta proposta, nas palavras do próprio C. Saavedra, atizou a cobiça dos próprios indígenas, já que permitia controlar os crescentes conflitos surgidos das ocupações ilegais, nos quais sempre saíam desfavorecidos. Os territórios conquistados, entretanto, deviam ser primeiro medidos e administrados pelo Estado, para logo serem vendidos, leiloados ou colonizados com nacionais ou estrangeiros que pudessem trabalhar em benefício do país (Aylwin, 1995).

Contudo, no período estava sendo traçada, em instâncias decisórias superiores, uma nova legislação para os territórios indígenas. Em 1866, o Congresso Nacional decretou uma lei referente à regularização da ocupação dos territórios fronteiriços e indígenas, cuja principal intenção foi estabelecer o caráter fiscal dos terrenos integrados graças à ação militar de Saavedra. Esta lei estimulava o estabelecimento de povoados e o incremento da colonização estrangeira, assim como determinava o procedimento para definir, a partir do trabalho de uma comissão de engenheiros, quais seriam as terras de posse efetiva dos indígenas a serem regularizadas. Esta lei foi o precedente mais importante da ocupação definitiva da Araucânia, processo que viria a ocorrer entre

do novo “reino”. É verdade também que tentou envolver ao governo francês em seu projeto, mas o cônsul do referido país, logo de algumas avaliações, considerou o projeto de Tounens inviável.

1884 e 1927. Com Cornélio Saavedra, deu-se o primeiro grande passo e teve início a fundação de fortificações, cidades e povoados em territórios indígenas⁵⁷.

Não obstante, nem tudo aconteceu no âmbito das legislações e da ação militar. A imprensa conservadora da época desempenhou um papel igualmente relevante na difusão de uma *ideologia da ocupação*, pois foi a principal ferramenta usada para criar uma opinião pública contrária à existência de territórios indígenas autônomos. As teorias raciais estavam em voga e encontravam no Mapuche seu alvo predileto. O principal jornal que empreendeu sistematicamente uma campanha “primitivizante” e “barbarizante” dos indígenas foi *El Mercurio de Valparaíso*, em cujas páginas observam-se declarações como estas:

Han vuelto otra vez los indios a comenzar sus depredaciones en los pueblos de la frontera. La provincia Arauco es nuevamente amenazada por estos bárbaros y la inquietud y la alarma se han extendido en las poblaciones del sur. Al principiar esta luna han dado su primer malon, habiendo sacrificado familias enteras de indios pacíficos, matando e incendiando. Ya es llegado el momento de emprender seriamente la campaña contra esa raza soberbia y sanguinaria, cuya sola presencia en esas campañas es una amenaza palpitante, una angustia para las riquezas de las ricas provincias del sur. ¿Qué familia puede estar tranquila ni entregarse con confianza sus trabajos, si el día menos pensado una turba de malhechores salvajes llega sus puertas, incendia sus propiedades y las hace parecer en el martirio, sin respetar las mujeres, a los ancianos y a los niños? Un estado de cosa semejante es imposible que pueda permanecer por más tiempo sin herir de muerte los más caros intereses de la sociedad chilena, sin sublimar los sentimientos de la nación, sin evitar los ánimos

⁵⁷ Entre 1861 e 1883 se fundaram mais de 20 cidades e povoados na região. Essa atitude não se deveu a uma obstinação do Estado-nacional, mas se baseou na convicção de que a fundação de cidades permitiria assegurar a ocupação do território e, sobretudo, a irradiação da civilização.

exasperar cerrar (*este artigo foi publicado na edição de primeiro de novembro de 1860, apud, PINTO, 2003, p. 144*).

Em outros casos, a humanidade do “bárbaro” era reconhecida e, a partir daí, compreendia-se uma potencial força de transformação. Assim o pensavam, por exemplo, os missionários franciscanos que, aos poucos, foram atravessando as linhas de fronteiras e introduzindo-se nos territórios mapuche. Em outros casos, entretanto, não se colocava a questão da humanidade, uma vez que “*el indio es enteramente incivilizable*”. Dessa forma, insistia *El Mercurio*, em 1859, “*todo lo ha gastado la naturaleza en desarrollar su cuerpo, mientras que su inteligencia ha quedado a la par de los animales de rapiña, cuyas cualidades posee el alto grado, no habiendo tenido jamás una emoción mora*” (“*La Conquista de Arauco*” 24 de maio de 1859, apud PINTO, 2003, p. 154).

Todas estas idéias, vale observar, constituíam uma contradição evidente: os mesmos Mapuche que meio século antes inspiraram o imaginário épico da formação da nação eram agora colocados no lugar do “inimigo” e do ser indesejável (bárbaro, traíçoeiro e irracional).

A historiografia da época e os principais intelectuais chilenos também desempenharam um papel vigoroso na conformação desse imaginário. Benjamín Vicuña Mackena, por exemplo, compartilhava a idéia de que a essência do mapuche não era outra senão a barbárie⁵⁸. Nem sequer um dos maiores textos de história do Chile de todos os tempos, escrito por Diego Barros Arana e intitulado *Historia general de Chile*, é capaz de demonstrar com maior objetividade a relevância das populações indígenas na construção da nação. Analisando estes textos, não achamos muitas referências etnográficas ou etnohistóricas, principalmente porque nenhum deles sequer se deu ao trabalho de visitar os

⁵⁸ Pinto assinala que “*Los cuatro grandes historiadores de la época -Benjamín Vicuña Mackenna, Miguel Luis Amunátegui, Diego Barros Arana y Crescente Errázuriz-, emitieron juicios lapidarios acerca del indígena*”(2003, p. 171).

territórios habitados pelos Mapuche. Tratava-se de uma história dos estereótipos feita de fora.

Apenas dois textos escritos no século XIX merecem o título de “exceção à regra” pelas valiosas informações trazidas em seus relatos e análises sobre os Mapuche da época. O primeiro foi escrito em 1846 pelo geógrafo polonês Ignácio Domeyko que, baseado em suas experiências e viagens ao longo do Chile, chegou a conhecer de perto os Mapuche, oferecendo-nos o rico relato intitulado *Araucania i sus Habitantes*. Ainda que o autor fosse favorável à ocupação dos territórios indígenas, os relatos deixam entrever a magnitude das transformações advindas do processo embrionário de ocupação na área de fronteira:

Ya no existen aquellas reuniones en que los jefes de todas las tribus deliberaban sobre el bien de su pais i la eleccion de sus jefes. Han desaparecido los nombres de las pasadas autoridades de toquis i ulmenes. Vendidas o arrendadas las tierras de las fronteras han cambiado las divisiones políticas del territorio. Toda la nacion se halla hoi repartida entre la autoridad de los caciques, cuyo número ha aumentagdo tanto en los últimos tiempos, que hai ahora algunos entre ellos que apénas gobiernan diez o doce familias en su distrito. Los mas poseen todavia este título por herencia, pero hai otros que lo admitieron de parte del gobierno chileno en recompensa de los servicios prestados a la República en contra de sus hermanos. Hai algunos que son todavia ricos, i poseen muchos terrenos, mucho ganado, i muchas caballos; otros por lo contrario que poco se poder o prestijio para hacer valer su jurisdicción en tiempo de paz, i no siempre puede reunir sus vasallos en tiempo de guerra. Solo un eminente peligro, la invasion del territorio, o alguna venganza mortal uniria a los ciudadanos, i haria despertar en ellos el espíritu antiguo. Sus parlamentos o congresos, que se juntan de vez en cuando en algunas tribus de la Araucania, son parciales: las órdenes o voces que los caciques mas poderosos hacen correr i trasmitir unos a otros mediante sus

enviados, i en aquel mismo lenguaje oficial que se usa em los recibimientos de un huésped, estas órdenes se comunican hoi dia solo entre las tribus mas inmediatas i poco efecto tiene sobre las remotas. (DOMEYKO, 1846, p. 60-61).

José Toribio Medina representa uma segunda exceção à regra, por seu intuito de se aproximar de um estudo científico das populações indígenas que habitavam o território chileno, conferindo especial ênfase às populações mapuche. Em sua obra *Los Aborígenes de Chile* (1882) o pesquisador escreve detalhadamente sobre a cultura material, a organização social, as “lendas”, as variações lingüísticas e aspectos da cosmologia, entre vários outros assuntos, de forma bastante precisa.

Embora esses trabalhos tenham sido de suma importância para os pesquisadores dos Mapuche no século subsequente, na época em que foram publicados não causaram maior impacto. Brutalidade, barbarismo, imoralidade e covardia na guerra eram os temas que preocupavam a opinião pública sobre esse grupo indígena. Existiu, não obstante, uma espécie de protoindigenismo no próprio século XIX, que tentou implementar outras noções sobre o fenômeno indígena, mas nunca conseguiu se estabelecer como uma força política influente⁵⁹.

Contudo, pesando todas essas forças sociais, podemos dizer sem dúvida que se destacou e sobressaiu uma espécie de *ideologia da ocupação*, que legitimou a ação do Estado através de seu aparelho militar, a partir da projeção da idéia de que os territórios “selvagens” deviam ser domesticados. É impossível, portanto, pensar o contexto da ocupação compulsória posterior (a partir de 1884) sem considerar os antecedentes de uma ocupação mais paulatina, mas extremamente eficiente.

⁵⁹ Para uma detalhada análise desse protoindigenismo no século XIX no contexto do Chile, principalmente aquele concebido nas universidades e na *Revista Católica*, ver Pinto (2003, p. 160 ss.).

A guerra do Pacífico

Entre 1879 e 1884, concomitantemente ao processo inicial de ocupação da Araucânia, foi deflagrada a Guerra do Pacífico, ao norte do Chile. O grande território do deserto de Atacama, até então pertencente à Bolívia, foi reclamado pelo Estado chileno, pois havia interesses dos mais diversos envolvidos em sua administração. Logo em seguida, o Peru entrou no conflito, pois o Chile reclamava para si o território de Arica. Naquele momento, o Chile possuía um exército notadamente mais profissional (Bulnes, 1911). O conflito durou pouco menos de seis anos e teve como resultado a anexação de uma enorme extensão de territórios à nação chilena (que compreendia a província de Arica e todo o departamento de Tarapacá), a consolidação dos limites internacionais do país e, como consequência, o fortalecimento da soberania nacional.

Ora, tem sido pouca a atenção dada pelos historiadores e antropólogos às conexões entre esse conflito bélico e a posterior ocupação definitiva dos territórios mapuche. Isso, talvez, porque a guerra aconteceu em uma região geograficamente distante da Araucânia e porque o conflito bélico obrigou o exército chileno a abandonar, pelo menos por algum tempo, o processo de ocupação que havia sido iniciado por Cornélio Saavedra. Seja como for, a referência à guerra é um fato que aparece constantemente na memória oral dos atuais Mapuche, o que tem sido constatado nas minhas próprias indagações etnográficas. Tais memórias podem apontar ao efetivo recrutamento de vários indígenas da área da fronteira para participar diretamente na guerra. Após terem servido no exército, esses indígenas voltaram às terras austrais, em cujo seio também estavam sendo travados conflitos particulares. Essas evidências, que podem ser corroboradas pelos relatos dos velhos Mapuche, não constam nas histórias oficiais do conflito bélico (Bulnes, 1911), onde sequer a presença indígena na formação do exército chileno é mencionada.

Parece razoável presumir que no período da guerra do Pacífico a participação indígena no conflito foi encoberta por dois motivos: em primeiro lugar,

o Chile apresentava-se ao mundo como um país civilizado, branco e progressista lutando contra a “barbárie” dos Estados indígenas peruano e boliviano, que haviam sido corrompidos pela mestiçagem. Nesse sentido, era incongruente admitir que o exército chileno estava composto também por inúmeros índios - não apenas Mapuche, mas também Aymaras, Atacameños e mestiços da área da fronteira. Entretanto, na percepção dos países altioplânicos, quando analisadas algumas fontes históricas, a situação era diametralmente oposta à posição chilena. Observa-se em diversos opúsculos publicados em jornais bolivianos referências sistemáticas à origem indígena dos chilenos, sendo eles apelidados de “araucanos” ou “rotos”. O seguinte trecho, publicado no jornal *El Comercio*, da Bolívia, no dia 28 de fevereiro de 1879, corrobora nossa apreciação:

Mueran los cobardes **araucanos**, porque su puñal ha rasgado nuestra hermosa tricolor, porque **salvajes**, han consumado el crimen más infame en el suelo bendito de la patria. Antofagasta, Mejillones, Caracoles, pueblos inermes e indefensos, han caído a los pies de nuestros verdugos, bajo el poder estúpido de la conquista, de una conquista en el siglo XIX!... ¡A las armas, a las armas, ciudadanos! Vamos a defender los sagrados derechos de esta patria amada; corramos a reconquistar nuestra autonomía nacional. Nada importa la fuerza de nuestros enemigos. Nuestro patriotismo nos basta para vencer. Somos bolivianos y corre en nuestras venas la sangre de Murillo. Pues bien; vamos a vencer o morir [...]” (grifos meus).

Na mesma edição do jornal encontra-se um artigo intitulado *El filibusterismo araucano*, o qual descreve o caráter mesquinho e arisco que os Mapuche tinham passado à sociedade chilena. Apesar dessa preocupação das retóricas de ambos os lados em se referirem à condição “primitiva” e “selvagem” do outro, o fato mais relevante continua a ser a negação da participação de alguns Mapuche como soldados nas linhas de batalha.

O segundo motivo que poderia explicar essa situação, como dissemos em algum momento anterior, refere-se estritamente à imagem do Mapuche forjada no processo formativo da nação chilena. Se alguma vez havia servido para inspirar os valores da independência, no início do século XIX, agora era colocada na margem do indesejável. Sendo assim, nunca mais se exaltou a suposta belicosidade e bravura dos “araucanos”, entre outras coisas, porque naquele preciso momento estavam sendo ainda conquistados seus territórios.

Na região da Araucânia, no entanto, o conflito bélico também teve suas consequências diretas. Por volta daquela época, haviam sido fundadas as fortificações de Huequén, Cancura, Lolenco, Chinguaihue, Mariluan, Collipulli, Perasco e Curaco, ao longo do rio Malleco, e também algumas cidades. Uma vez começada a guerra, muitos desses lugares foram abandonados ou simplesmente ficaram no resguardo de um número insignificante de militares. Tendo conhecimento desses fatos, os Mapuche arremeteram contra vários povoados e fortificações estabelecidos na região da “nova” fronteira, destruindo-os e saqueando-os. As poucas forças militares que restaram nesses locais não deram conta dos constantes *malones* e, por isso, deflagraram-se contínuas batalhas entre os novos colonos e os indígenas. É interessante complementar, entretanto, que os levantes contra as fortificações e as cidades fundadas ao sul do Bío Bío não foram de responsabilidade exclusiva dos indígenas. Havia uma resistência à ocupação dos territórios mapuche não apenas por parte dos próprios índios, mas também de uma população numerosa e crescente, nem indígena, nem estritamente chilena, que havia nascido na linha de fronteira ou chegado a ela e ali conformado sua identidade. O outrora escasso controle estatal sobre a região implicava uma situação de “liberdade de ação” para muitas pessoas que, por diversos motivos, fugiam de qualquer controle estatal (viajantes, bandoleiros, prostitutas e especuladores, entre outros). Muitos deles viviam dentro do território mapuche e rejeitavam as padronizações formais do Estado, entre outros motivos, por medo de serem retirados de suas terras. Todos eles haviam sido também

prejudicados pelas empreitadas de Cornélio Saavedra. Eles lutaram junto com os Mapuche para tentarem retornar à ordem da velha fronteira.

A memória oral dos Mapuche viu-se extremamente marcada por todos esses eventos. Em 1884, terminou a guerra do Pacífico e o triunfo chileno foi visto como a consolidação definitiva das fronteiras internacionais. A sensação de vitória deixada pela anexação de territórios às custas do Peru e da Bolívia encheu de orgulho os espíritos nacionalistas da época e confirmaram que a única forma possível de solucionar o conflito na Araucânia era por meio de sua ocupação definitiva e da redução da população indígena. Sendo assim, uma parte do exército chileno retornou à linha da fronteira no rio Malleco para, finalmente, empreender o processo de ocupação definitiva.

A ocupação definitiva e os “Títulos de Merced”

Chegamos, por fim, à fase da ocupação definitiva da região da Araucânia, a saber, o momento em que as terras mapuche foram completamente inseridas no sistema de administração estatal, através da demarcação de “reduções”⁶⁰. A presença militar intensificou-se consideravelmente, tanto na linha da fronteira, quanto nas cidades fundadas no processo de ocupação anterior e, como resultado, os levantes indígenas foram rapidamente apaziguados. Entretanto, os órgãos burocráticos do Estado buscavam mecanismos que lhes permitissem dar continuidade ao plano proposto por Cornélio Saavedra suspenso temporariamente por causa da guerra do Pacífico.

Conforme regia a lei de 4 de dezembro de 1866 antes citada, o território indígena devia ser gerenciado por uma *Comisión Radicadora*, cujo trabalho consistia em localizar os Mapuche em espaços delimitados, com a finalidade de

⁶⁰ O uso da noção de “redução” no caso mapuche é muito diferente do definido para o contexto da história e da etnologia brasileira. Neste contexto específico, refere-se à imposição de um território de posse efetiva em “favor” de um número determinado de indígenas. Os conceitos “reserva” ou “aldeamento” talvez sejam os equivalentes mais apropriados para o contexto brasileiro.

liberar o resto do território para as colônias nacionais e estrangeiras que desejassem estabelecer-se na região. Essa comissão só foi criada em 1883, tendo como principal sede administrativa a cidade de Temuco e começando a funcionar efetivamente no ano seguinte. O procedimento empregado para tal efeito consta na *Memória de la Inspección Jeneral de Tierras i Colonización*, elaborada pelo Protetor de indígenas de Cautín, Eulogio Robles Rodríguez:

Se toma matrícula por el secretario de la de la Comisión de Títulos o por un ingeniero de ella i, a veces por su mismo Presidente, de los indígenas existentes en una zona dada. Practicando este trabajo, los indios matriculados deben comparecer a esa oficina con testigos que establezcan su calidad de tales i que declaren que han poseido más de un año el terreno que pretenden radicarse. Rendida la información se les estiende el título de merced que es notificado al señor Promotor Fiscal i al infrascrito. Cuando la adjudicación de terreno excede de trescientas hectáreas hai que elevar el expediente al Supremo Gobierno para que lo apruebe” (ROBLES, 1902, p. 170 *apud* AYLWIN, 1995, p. 37).

Os territórios fiscais eram, portanto, todos aqueles para os quais os Mapuche não podiam comprovar uma posse efetiva, sem considerar fatores associados à mobilidade espacial do mundo indígena. É claro, por conseguinte, que o processo de redução veio a transformar radicalmente a organização social e territorial dos Mapuche e significou a efetiva minimização de seus aparatos de subsistência cultural. Foram “integrados” violentamente à jurisprudência nacional, alterando-se assim sua autonomia nos planos político e territorial. O processo de ocupação definitiva significou, entre 1884 e 1927, a entrega de 2.961 *Títulos de Merced* (TM), referentes a 526.285 hectares – o que representa apenas 10% dos territórios ocupados pelos Mapuche no período anterior à redução – “beneficiando”

aproximadamente 85.000 Mapuche (BABAROVIC *et al*; 1987, p. 30)⁶¹. Os TM demarcavam unidades indivisas de territórios, caracterizadas pelo direito coletivo de uso da terra e outorgadas às “lideranças” de famílias extensas (*lonko*). Não obstante, as comissões que tiveram a tarefa de delimitar e medir as reduções nem sempre perceberam que essas famílias extensas estavam organizadas em unidades territoriais mínimas, ou *lof*, que não respondiam apenas a uma lógica interna de organização social, mas sobretudo a uma organização baseada em alianças progressivas com outras unidades territoriais mínimas. Mesmo assim, os procedimentos de demarcação eram extraordinariamente complexos e requeriam a participação de muitos especialistas dispostos a estabelecer um intenso diálogo com os indígenas para definir um território. Stuchlik (1999 [1976]) definiu as reduções como:

uma área circunscrita na qual mora um certo número de pessoas. O grupo que habita essa área tem recebido o direito coletivo de uso da terra em virtude de um documento de concessão denominado “Título de Merced”, outorgado em nome do chefe do grupo na data de emissão. Esse chefe pode ter morrido há muito tempo, mas a redução continua a ser identificada pelo seu nome; isto significa que a redução sempre leva o nome de uma pessoa e, em termos legais, é uma unidade indivisa de propriedade da terra, surgida a partir de uma disposição administrativa do governo chileno (STUCHLIK, 1999, p. 43-44, tradução minha).

Ao investigar a documentação relativa a esse processo de territorialização, é possível identificar uma diversidade enorme de estratégias de definição desses territórios. Os TM trazem informações riquíssimas detalhando o

⁶¹ Para sermos precisos, o primeiro caso de colonização segundo o procedimento proposto é feito em Malleco, em 1871. No mês de novembro desse ano, Cornélio Saavedra mandou uma comissão de engenheiros mensurar os territórios fiscais, propor um projeto de loteamento e proceder ao leilão entre os colonos (BENGOA, 2000, p. 257). Não obstante, esses procedimentos tiveram um caráter experimental, sendo efetivados apenas dez demarcações sobre um território de 1.518 hectares, entre 1874 e 1883 (AYLWIN, 1995, p. 37).

procedimento utilizado para a identificação de cada uma das terras e informações pormenorizadas sobre as pessoas “beneficiadas” pelo processo de demarcação (ver Anexo I). Como já foi dito, os indígenas deviam “justificar” a posse legal da terra levando em consideração os espaços efetivamente utilizados para as atividades econômicas de subsistência. Dependendo da quantidade de pessoas, da qualidade dos terrenos e do nicho ecológico onde se habitava, cada redução podia ter de 50 até quase 7.000 hectares. Geralmente, as reduções localizadas na faixa litorânea e na pré-cordilheira dos Andes se beneficiaram de uma maior quantidade de terras. No *Título de Merced* da redução Bernardo Ñanco, por exemplo, comunidade picunche encravada na pré-cordilheira dos Andes, constam 6.500 hectares de terreno para os 287 indígenas que a compunham. No caso da redução Manuel Catripan, correspondente ao Departamento de Valdivia (zona dos Huilliche), foram outorgados apenas 53 hectares a 4 pessoas. Essas variações na delimitação dos territórios de redução sugere, pelo menos, a existência de procedimentos técnicos variados e dotados de uma certa profissionalização⁶².

A propósito do que foi mencionado anteriormente, outra característica importante desses documentos é a elaboração de uma cartografia do processo de territorialização. As informações contidas nesses mapas são extremamente interessantes em dois sentidos. Em primeiro lugar, são a síntese gráfica de uma representação do espaço que tinha como objetivo informar os limites físicos da redução. Esses códigos de representação do espaço, na maioria dos casos, não eram conhecidos pelos indígenas, os quais manejavam outras formas de representação de seus espaços físicos e simbólicos. Os mapas atuaram, nesse caso, como uma imposição simbólica de representação do espaço, o que certamente comprometeu o diálogo entre engenheiros e Mapuche. Em segundo lugar, os mapas contêm informações riquíssimas sobre a paisagem cultural das

⁶² Para uma análise detalhada dos modos de demarcação dos territórios indígenas entre os Pehuenche do Alto Bío Bío, ver Molina (1995). O processo particular dos Nagche e dos Wenteche pode ser conferido em Bengoa (2000). Para o caso dos Huilliche é interessante o estudo de Vergara (1993).

unidades sociais mapuche. Os nomes dos lugares, por exemplo, eram na maioria das vezes informados pelos próprios índios, assim como a localização de eventos geográficos que poderiam ser invisíveis aos olhos de um geógrafo não-indígena. Nesse sentido, a cartografia da redução, se analisada considerando esses dois fatores, pode nos oferecer um contexto interpretativo muito proveitoso sobre as concepções de espaço atuantes no processo de territorialização (Figuras 5-16).

Parece razoável presumir que uma análise mais detalhada dos âmbitos de representação do espaço, seja na cartografia, seja nas informações técnicas contidas nos TM, nos levaria a concluir questões muito mais abrangentes sobre as formas de distribuição territorial no momento anterior da ocupação. Em alguma medida, cada um dos quase 3.000 *TM* sugere uma representação concreta de unidades socioeconômicas básicas da sociedade mapuche. Embora no procedimento não fosse considerada a mobilidade das comunidades indígenas, sobretudo no que diz respeito à consolidação de unidades territoriais mais abrangentes, tais como os *lof* e *futalmapu*; conferia-se aspectos mais específicos e igualmente relevantes, como a distribuição de elementos genealógicos, a utilização de nichos ecológicos específicos para atividades econômicas e o grau de dependência com a sociedades chilena, entre outros elementos.

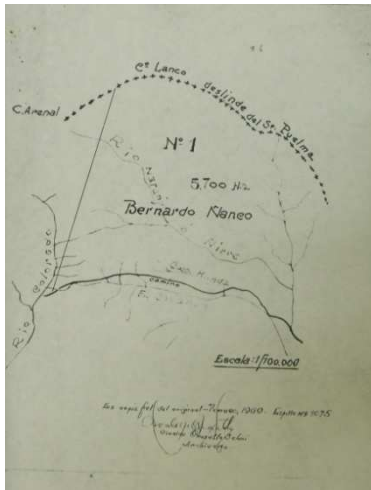


Figura 5: Cartografía (1) TM da redução Bernardo Nanco, 1906



Figura 6: Cartografía (2) TM da redução Bernardo Nanco, 1906

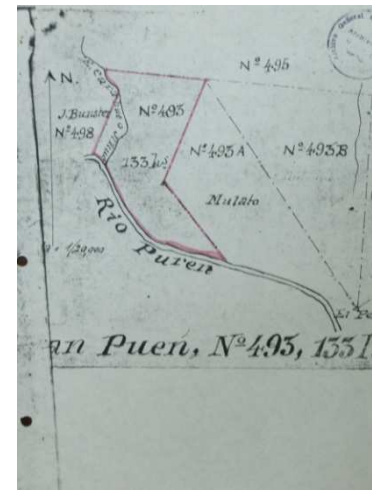


Figura 7: Cartografía (1) TM da redução Juan Puen, 1897



Figura 8: Cartografía (2) TM da redução Juan Puen, 1897

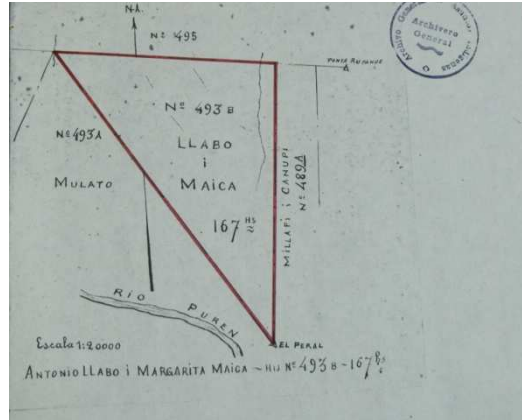


Figura 9: Cartografía TM da redução Antonio Llabo e Margarita Maica, 1899



Figura 10: Cartografía TM da redução José Nahuelhual Catrileo, 1888



Figura 11: Cartografia TM da redução Andrés Millapi, 1911



Figura 12: Cartografia TM da redução Andrés Mulato, 1897

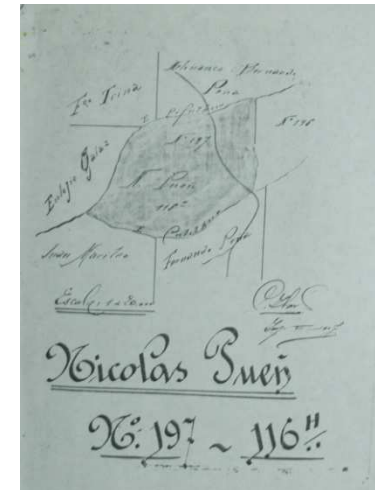


Figura 13: Cartografia TM da redução Nicolás Pueñ, 1908

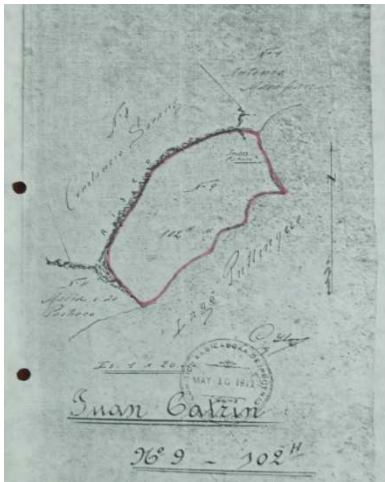


Figura 14: Cartografia TM da redução Juan Catrín, 1911

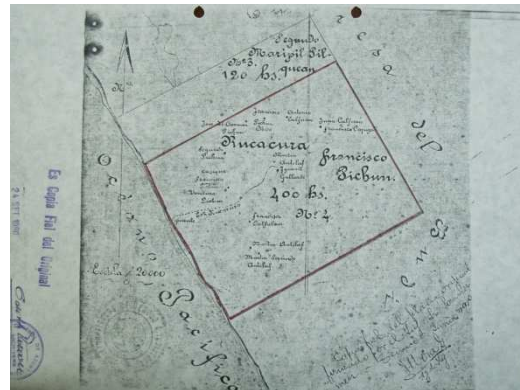


Figura 15: Cartografia TM da redução Francisco Pichún, 1910

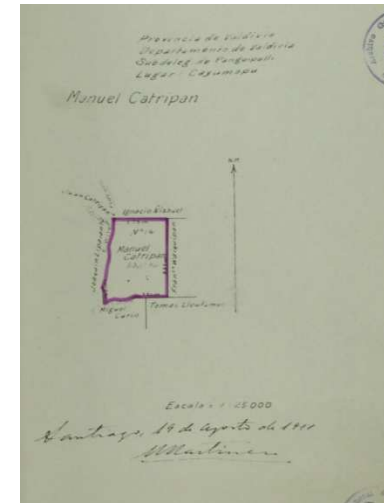


Figura 16: Cartografia TM da redução Manuel Catrípán, 1912

Na prática, as comissões técnicas que efetuaram a delimitação dos territórios indígenas eram insuficientes para abranger os diversos pedidos de demarcação. Em algumas áreas, principalmente em Malleco e Cautín, o processo era relativamente rápido, porém, nas zonas mais afastadas a situação tornava-se crítica e muitas áreas sequer foram visitadas pelas comissões. Isso motivou mais uma vez a introdução de especuladores comerciais que ocupavam terras de forma irregular, afastando os indígenas com o uso da violência ou outros recursos. Em seguida, quando as comissões chegavam, os indígenas não podiam provar a posse efetiva. O próprio Eulogio Robles chama a atenção a esse ponto na *Memória* correspondente ao ano 1904:

Estos individuos no están garantidos en la posesión de su suelo, pues se lo disputan aspirantes a colonos nacionales, quienes toman posesión de el de modo disimulado entrando a trabajar a medias con sus dueños, arrendándolos o como simples inquilinos; pero una vez que han desmontado el terreno, introduciendo mejoras o ocupándolo algún tiempo, se creen con derecho a pedirlo en calidad de colonos. De este modo se reduce la estención de terreno proyectado para la radicación de familias indígenas i cuando esta operación esté terminada se les deja bastante estrechas (ROBLES, 1904, p. 181 *apud* AYLWIN, 1995, p. 40).

Os esquemas projetados para adquirir terrenos de forma ilegal produziram inúmeros conflitos que não poderemos detalhar no espaço deste texto. Bastará mencionar um caso paradigmático, ocorrido nas proximidades de Osorno, que ainda está latente na memória dos atuais Mapuche. Trata-se da primeira ação programada por parte do aparelho repressor do Estado, que resultou na morte da maioria dos membros de 18 famílias indígenas que demandavam para si o território da fazenda Forrahue, apropriado pelo empresário Anastásio Burgos. Uma ordem judicial do Governo Supremo obrigara esses indígenas a abandonar a fazenda, pois haviam sido demarcados outros territórios para essas famílias. Não

obstante, como consta no jornal *La Aurora de Valdivia* de 17 de outubro de 1912, os indígenas manifestaram sua preferência por morrer antes de abandonar suas casas, o que, lamentavelmente, acabaria por realizar-se. Esse banho de sangue ficou impregnado na consciência histórica dos indígenas da região, pois representou o início de um período de repressões corriqueiras que se estenderia durante todo o século XX.

Após e paralelamente ao processo de redução, as terras liberadas começaram a ser dispostas para a colonização. O Estado chileno conseguiu realizar o velho desejo de povoar as terras rurais do centro-sul do país com colonos estrangeiros, em sua maioria italianos e alemães, com o objetivo de “civilizar” a região, outrora nas mãos dos “selvagens”. Esse processo foi muito acelerado nas áreas mais próximas às principais cidades da região (tais como Temuco, Purén, Lumaco, Traiguén, Cañete e Angol). Outras grandes extensões de territórios não dispostas para a colonização nacional ou estrangeira foram destinadas à concessão de terrenos para militares, à fundação de povoados e cidades e ao arrendamento de terras. O Estado chileno finalmente havia alcançado sua aspiração de resolver o problema da soberania nacional, embora isso tenha tido um custo muito alto para as populações mapuche.

As principais conseqüências do processo de territorialização

O processo de ocupação dos territórios autônomos dos Mapuche foi muito complexo e deixou profundas feridas ainda não cicatrizadas. Para o início do século XX, a documentação mostra um Estado nacional em plena posse da região. Existe uma polícia, os municípios controlam o ambiente urbano, são construídos hospitais e presídios, a educação formal ganha espaço, o correio, o telégrafo e a ferrovia agilizam as comunicações. Para o mundo mapuche, entretanto, esse processo significou, em termos gerais, a passagem de Mapuche

para indígena chileno; de agricultor incipiente, *maloquero* e *conchavador* para camponês; de cerca de 200.000 pessoas para aproximadamente 700.000; de habitante rural a urbano; de camponês a proletário e pobre urbano; e de *comunero* a pequeno agricultor. Para Alejandro Saavedra (2002, p. 57), essas transformações tiveram como principal consequência um acelerado, e não por isso pouco duradouro, etnocídio institucionalmente programado, que, por sua vez, resultou no desaparecimento também acelerado da cultura mapuche, configurando-se assim uma subcultura indígena de resistência. Os Mapuche, continua o autor, foram transformados, por meio da força, de membros de grupos étnicos com controle cultural em cidadãos submetidos ao poder político do Estado. Foi preciso, portanto, procurar novas formas de inserção social, desta vez nos esquemas de divisão do trabalho com que operava a sociedade de classes chilena, seja como bóias-frias nas fazendas agrícolas, seja como operários e mão-de-obra barata nos florescentes povoados e nas grandes cidades (MARIMÁN, 2006, p. 116-17).

O crescimento acelerado da população mapuche no decurso do século XX trouxe consigo a impossibilidade de subdividir a terra entre os herdeiros dos primeiros índios reduzidos. Além disso, 200 mil hectares, que representavam aproximadamente 40% das terras cedidas em TM, foram desapropriados e usurpados pela aplicação das leis indígenas de divisão de comunidades entre 1930 e 1990. Só para se ter uma idéia, se o processo de territorialização original concedeu uma superfície média *per capita* de 6,3 hectares, em 1949, essa quantidade diminuiu a 1,5 e em 1963 era de 1,8 hectares *per capita* (BAVAROVIC *et al.*, 1987, p. 50).

Apesar de tais registros poderem emergir como uma sentença de morte a respeito da subsistência desta população indígena no decorrer do século XX, a questão realmente instigante surge quando nos perguntamos sobre os mecanismos que permitiram e permitem que até o dia de hoje se expresse uma identidade mapuche autodeclarada. Assim como demonstramos que a identidade

mapuche surge em um contexto específico de transformações coloniais – o que foi fundamental para entender o processo posterior de territorialização –, com igual facilidade seria possível argumentar que a perda da autonomia territorial determinou uma nova dinâmica de produção das identidades sociais. Indubitavelmente, as forças sociais que aturam no referido conflito favoreceram a sociedade chilena; mas os Mapuche souberam “driblar” o discurso mais radical, que previa o extermínio efetivo dos indígenas, e foram capazes de construir novos espaços de configuração de sua indianidade. Nesse sentido, é mister elaborar uma análise das conseqüências do processo de territorialização mapuche a partir de uma abordagem que nos permita enxergar seus diversos desdobramentos na atualidade.

A visão dos antropólogos

Os primeiros estudos antropológicos de Guevara (1908; 1916 [1906]; 2002 [1912]) e Latcham (1924), bem como os admiráveis trabalhos etnográficos posteriores de Titiev (1951), Faron (1961) e Stuchlik (1999 [1976]), entre outros, estabeleceram diferentes perspectivas para pensar as conseqüências deste processo de territorialização indígena (“redução” ou “ocupação”).

Tomás Guevara e Ricardo Latcham desenvolveram suas pesquisas logo no início do século XX. Deve-se reconhecer o mérito de serem os primeiros antropólogos a chamar atenção ao fato específico da organização social dos mapuche⁶³. Seus estudos acompanharam o processo de instauração das reduções. Eles acreditaram que o estudo de aspectos ligados à organização social, à mentalidade (ou psicologia) nativa e à língua vernácula deveriam ser preferenciais, em vista da necessidade de resgatar aquilo que inevitavelmente se lhes apresentava como em estado de extinção. Além de reconhecer o grande

⁶³ Com isso, não queremos ignorar ou esquecer a contribuição de Rodolfo Lenz, que, entre 1895 e 1897, publicou a conhecida obra *Estudios Araucanos: materiales para el estudio de la lengua, la literatura y las costumbres de los indios mapuche o araucanos*, publicado pela Editora Cervantes, em Santiago do Chile.

esforço compilatório e tipológico de suas extensas descrições e informações de campo (esforço certamente inédito até aquele momento), devemos também apontar que elas se acomodaram à tendência observada em situações clássicas de colonialismo interno e externo, onde os antropólogos transitavam como meros tradutores de fatos culturais atemporais, desconsiderando os aspectos políticos-contextuais.

José Ankañ, apresentando a reedição do mais influente livro de Guevara, *Historias de Familias / Siglo XIX* (2002, p. XX), adverte lucidamente sobre a falsa consciência contida na obra-prima do autor quando olha para a relação entre a sociedade mapuche e a sociedade nacional como se fosse uma homologação ou mera sobreposição de um sistema cultural “inferior” por outro autoproclamado “superior”. Isso suporia que tudo que os primeiros tivessem de original e autêntico seria inevitavelmente perdido e que, se algo subsistisse, restringir-se-ia somente a certas parafernalias facilmente consumíveis. Lamentavelmente, entre as limitações de seus estudos, que também são as limitações de seu tempo, deram exacerbada ênfase a uma suposta rápida transição e desaparecimento geral da estrutura social mapuche em consequência do processo de territorialização. Parece-nos que suas previsões levaram-nos a interpretar muitos fenômenos sociais como vestígios vivos que deviam ser “coleccionados” antes do inevitável apagamento.

Anos mais tarde, Titiev reconheceu repetidas vezes a dificuldade de obter informações consistentes sobre os sistemas de parentesco e organização social locais, principalmente porque, de acordo com sua perspectiva, os Mapuche encontravam-se num processo de mudanças irremediáveis, que ele denominou “estado transicional da cultura”⁶⁴ (TITIEV, 1951, p. 37). A fixação do escopo de seu trabalho na compreensão de como essas mudanças generalizadas não representavam simplesmente o abandono total das práticas “tradicionais” levou a Titiev a sistematizar em detalhe algumas características do parentesco local

⁶⁴ “*Transitional state of Mapuche culture*”.

relacionadas aos vestígios orais de “nomação” ou “tratamento direto” entre membros pertencentes a uma mesma comunidade.

A partir da publicação da obra intitulada *Mapuche Social Structure*, de Louis Faron (1961), a interpretação do fenômeno da redução mudou radicalmente. O ponto de partida de suas propostas direcionava-se para o desvendamento das lógicas ou morfologias internas que regiam os comportamentos sociais e culturais dos Mapuche. Faron reconhecia que, no contexto específico dos Mapuche, devia-se considerar a instauração da redução como uma estrutura sócio-política adequada para a reprodução cultural. Em vez de pensar a redução como motor de mudança e fragmentação social, acreditou numa situação de relativo isolamento e externalidade em relação aos processos da sociedade nacional. Segundo ele, na época anterior à redução, a sociedade mapuche caracterizava-se por sua grande mobilidade sócio-política: algumas partes dos grandes grupos residenciais emigravam grandes distâncias para defender-se dos ataques das tropas chilenas, dos *malones* de outros grupos mapuche, ou à procura de melhores terras. A mobilidade teria constituído uma válvula de segurança para a fragmentação dos grandes grupos de residência, embora estivesse sempre ameaçada por fatores externos (FARON, 1961, p. 85).

Do meu ponto de vista, não podemos concordar com Faron nesse assunto. Faron negligencia, entre outras coisas, o fato de que em pouco tempo o aumento excessivo do número de habitantes - que lentamente começaram a esgotar o espaço vital mínimo - agilizou o processo de proletarização e campesinização forçosa. Isso levou irremediavelmente à retirada da “questão mapuche” do espaço analítico voltado para as comunidades “tradicionais”. Esse fato não é levado em conta por Faron, o que sem dúvida afeta a verificação de seus resultados. De forma não muito distinta do raciocínio de Titiev, Faron acreditava que as culturas modificam-se até o ponto de desaparecerem se os processos de aculturação forem muito abrangentes. A diferença, no entanto, reside no fato de o segundo ter visto regularidades culturais diferenciadas onde o

primeiro vira mudanças irreparáveis; ambos os autores, porém, não conseguiram fugir de uma visão extremamente essencialista da cultura. O trabalho de Faron foi mais uma tentativa de análise sincrônica funcional-estrutural e menos a reconstrução da etnologia mapuche em termos de suas implicações sócio-políticas de transformação e readequação em suas inter-relações com a sociedade nacional.

Sem dúvida, o pesquisador que conseguiu dar um passo além nessa discussão foi Milan Stuchlik, que em 1976 publicou o livro *Life on a Half Share*⁶⁵. O escopo fixado na introdução desse texto manifesta o desejo de superar essa falsa disputa existente entre priorizar as análises sobre as estruturas formais, por um lado, ou sobre as organizações informais, por outro, na conformação das práticas culturais específicas de uma população indígena. A proposta de considerar ambos os níveis de interpretação levou-o a pensar que na sociedade mapuche nunca havia existido um sistema social ou territorial totalmente organizado e unificado, isto é, que as unidades corporadas haviam sempre sofrido a intervenção de agentes que nem sempre buscaram a manutenção da ordem social. Tal ênfase enriqueceu as interpretações sobre o carácter móvel da organização social nativa, no entanto, o privilegio do conceito de organização social ainda implicava a idéia de uma cultura estática e autocontida, em contraposição a culturas dinâmicas e em mudança; ou melhor, no caso específico de Stuchlik, de culturas “em si mesmas” (internas) em contraposição a culturas “em relações externas”.

É aqui que podemos traçar nossa crítica sobre as transgressões da dimensão histórica nos estudos clássicos sobre os processos de territorialização indígena. Quando Julian Steward salienta que “os araucanos, mesmo como os hopi, os zuñi, os navajos e outros, cujas reduções retardaram o impacto da cultura européia, permaneceram num isolamento cultural” (em FARON, 1961, p. VIII, *prólogo*), devemos imediatamente reagir para recolocar a noção que guiou nossa descrição deste processo de territorialização: não podemos estudar qualquer

⁶⁵ Traduzido para o espanhol com o título de *La Vida en Mediería*.

aspecto da sociedade mapuche sem considerá-los como sujeitos históricos capazes de apropriarem-se de novos contextos de configuração de identidades sociais. Novamente, devemos buscar fugir das representações naturalizantes do processo de formação das sociedades.

CAPÍTULO III

O PROCESSO DE TERRITORIALIZAÇÃO KAIOWÁ-GUARANI E A FORMAÇÃO DA FRONTEIRA MERIDIONAL DO BRASIL COM REFERÊNCIAS AO CASO MAPUCHE

Descrevemos no capítulo anterior o processo de territorialização mapuche ocorrido no período de consolidação das fronteiras internas do Estado nacional chileno. Ali apontamos as transformações coloniais e as subseqüentes mudanças no contexto republicano como aspectos históricos fundamentais para entender a conjugação de fatores que, posteriormente, tornaram possível a ocupação da Araucânia e a “redução” dos territórios mapuche. O presente capítulo visa ampliar a discussão proposta no capítulo precedente valendo-se de uma análise comparativa, especificamente a partir da descrição do processo de territorialização guarani-kaiowá, ocorrido no contexto de formação da fronteira meridional do Brasil. Tal análise, como já foi apontado na Introdução, permite um caminho original para ampliar a compreensão sobre as estratégias adotadas pelos Estados da região no que concerne à questão indígena no período de formação de suas fronteiras nacionais, bem como sintetiza algumas discussões monográficas já existentes sobre o problema territorial desses grupos em particular.

Há vários motivos que justificam a comparação entre estes dois grupos, alguns dos quais já foram apontados na introdução desta dissertação. Ora, se fosse para escolher alguns elementos entre os muitos caminhos possíveis poderíamos indicar a profundidade histórica do contato colonial e o processo de perda de autonomia territorial em decorrência das políticas territoriais aplicadas pelos Estados brasileiro e chileno como os aspectos estruturais mais enfatizáveis de um ponto de vista comparativo. No final do século XIX e princípios do XX, Kaiowá e Mapuche sofreram a intervenção de seus territórios tidos por

tradicionais, configurando-se um contexto no qual a presença colonizadora, missionária ou governamental se tornou possível pela imposição de uma ideologia da ocupação fomentada pela idéia de que os índios nada podiam aportar ao progresso da nação. Os territórios indígenas passaram a ser alvo de empreendimentos agroeconômicos, favorecendo a formação de cidades e povoados para garantir a soberania nacional. É de se notar, igualmente, que ambos os grupos habitavam em territórios fronteiriços, o que pode ser entendido tanto no sentido do estabelecimento de fronteiras interétnicas conflitantes, quanto pelo fato desses grupos indígenas estarem localizados em territórios para além das fronteiras nacionais.

Estudar esse período comparativamente pode ser significativo não apenas para compreender as transformações das modalidades de relação interétnica das quais dependeram as interdependências comerciais, culturais e políticas no período colonial e no início da república – o que, como veremos, é válido tanto para os Mapuche quanto para os Kaiowá -, mas também para entender as condições em que o processo de avanço estatal ofensivo e a perda da autonomia territorial e política indígena se tornou um fato histórico concreto e plausível. Para tanto, retomaremos a proposta esboçada no excelente trabalho de Ingrid de Jong (2008) no qual se visa problematizar as representações históricas que assumem a existência de unidades étnicas particulares e homogêneas associadas a diversas condutas e posicionamentos políticos frente ao avanço do Estado. A unidade étnica aparece aqui, acima de tudo, como uma força que deve ser colocada em suspenso, para observar suas contradições e desenvolvimentos multifacetários. Assim sendo, tal como já foi feito na análise do processo de territorialização mapuche, procuraremos fazer uma reflexão sobre as transformações na organização política e nas configurações identitárias dos Kaiowá em função da formação de diversas unidades políticas que não são

necessariamente concomitantes à suposta coesão étnica com que são geralmente representados esses grupos⁶⁶.

A história particular dos Kaiowá - grupo de língua guarani, da família lingüística tupi-guarani - remete ao período colonial quando seu território ficava no limite entre as terras espanholas e portuguesas na região compreendida entre os rio Paraguai e Paraná e a serra de Maracaju, habitando preferencialmente nas bacias hidrográficas dos rios Brilhante, Dourados, Ivinhema, Iguatemi e Amambaí (ver Figura 17). Desde meados do século XIX e até o primeiro quartel do século XX, os processos de expropriação fundiária e de povoamento de seus territórios “tradicionais” e, principalmente, o controle do trabalho indígena através da imposição do *sistema do barracão* nas extrações da erva mate foram estratégias que serviram para a consolidação da fronteira sul-mato-grossense (hoje Mato Grosso do Sul – MS⁶⁷). A presença desses empreendimentos, como veremos, atingiu diretamente o *habitat* e a organização sóciopolítica dos Kaiowá, assim como suas formas de subsistência. Deste modo, à medida que as aldeias foram ocupadas pelos colonizadores e as novas iniciativas econômicas foram acionadas, as parentelas indígenas tiveram que se deslocar para outros lugares atuando como peões em fazendas da região e dispersar-se em pequenos grupos ou famílias nucleares. Esse processo, entretanto, não envolveu somente a sociedade kaiowá, mas grande parte dos grupos indígenas que habitavam, e ainda habitam, a região sul do Estado (Guarani-Ñandeva, Terena e *Kadiweu*, principalmente). A partir de 1915 começou a atuar na área o Serviço de Proteção ao Índio – SPI,

⁶⁶ No capítulo anterior vimos como a formação de uma unidade étnica autodeclarada – “os mapuche” –, principalmente no período colonial, não era necessariamente contraditória com diferenças internas na ordem da organização social e política. Em períodos específicos essas identidades mais localizadas eram acionadas para marcar a diferença em contextos de guerra ou de alianças com outras parcialidades ou com os próprios chilenos (por exemplo, no momento de fazer os *malones* a outros subgrupos mapuche). Da mesma forma, as identidades mais abrangentes também eram acionadas em contextos particulares e nem sempre tinham uma coerência interna.

⁶⁷ Em 1979 o Estado de Mato Grosso foi desmembrado em dois: Mato Grosso e Mato Grosso do Sul, o que indica que os Kaiowá estiveram sob duas administrações regionais diferentes desde a constituição da República Federativa do Brasil.

órgão indigenista oficial do Estado, que criou pequenas áreas reservadas para habitação dos índios e a subsequente liberação definitiva da maior parcela das terras para os novos colonizadores agrícolas. Como resultado disto observar-se-á, entre outros efeitos, o singular aumento demográfico como conseqüência da imigração de colonos vindos de São Paulo, Minas Gerais e Rio Grande do Sul e a consolidação posterior dos incipientes centros urbanos (Dourados, Amambaí, Miranda, entre outros).

Ao associar o processo kaiowá com o mapuche, procuramos explorar a hipótese básica de que a perda da autonomia territorial indígena emerge como um referente histórico fundamental para entender as atuais demandas territoriais elaboradas por estes grupos. A interpretação contemporânea destes eventos é um exercício constante não apenas de antropólogos e historiadores, mas também dos descendentes contemporâneos desses grupos indígenas (ver Capítulo IV). Neste sentido, como já foi feito no capítulo anterior para o caso mapuche, caberia oferecer uma nova leitura sobre as principais estratégias e mecanismos que interagiram no processo de territorialização kaiowá, visando compreender os conflitos ligados à conquista da fronteira Brasil-Paraguai.

A elaboração desse percurso analítico deve-nos guiar para uma sistematização de dados relativamente dispersos, encontrados em fontes documentais, em trabalhos historiográficos e em pesquisas recentes focadas na situação fundiária dos Guarani, em geral, e dos Kaiowá, em particular. Não se deve, entretanto, perder de vista que, embora nossa intenção tenha sido abranger o maior volume possível de bibliografia produzida a respeito deste grupo - visando trazer dados consistentes para efetuar a comparação –, no âmbito prático esse escopo se tornou bastante parcial. Além dos trabalhos considerados clássicos da etnologia guarani – Nimuendaju (1987 [1914]), Schaden (1974 [1954]), Cadogan (1962, 1967, 1992 [1959]), Melià, Grünberg & Grünberg (1976) – e dos trabalhos mais recentes focados na situação específica dos Kaiowá – Brand (1997), Thomaz de Almeida (2001), Pereira (1999, 2004), Mura (2006), Vietta (2007), para

destacar apenas alguns exemplos -, existe uma série de artigos, livros, resenhas e documentos que foram inacessíveis durante estes dois anos de pesquisa⁶⁸. Os estudos sobre Guarani têm uma imensa tradição na etnologia brasileira, paraguaia e argentina, o que certamente limitou minhas possibilidades de trabalhar com o universo da produção acadêmica a respeito. De qualquer forma, isso não deve ser visto como uma falha do presente trabalho, pois, tal como foi apontado por Vietta (2007, p. 29), muitos temas ainda carecem de um maior aprofundamento analítico, como é o caso das populações indígenas durante os processos de exploração econômica e do povoamento da faixa da fronteira sul-mato-grossense.

É, contudo, importante observar a esse respeito que durante as últimas duas décadas a produção acadêmica sobre os Kaiowá vem se consolidando a partir de um trabalho que ocorre paralelamente à “explosão” de demandas de demarcação de terras, o que definiu um envolvimento importante de historiadores e antropólogos diretamente no papel de peritos ou de consultores no processo de identificação de áreas indígenas. Nesse sentido, para além dos textos exclusivamente acadêmicos, estaremos atentos à produção intelectual surgida do que poderíamos chamar genericamente de “antropologia aplicada guarani”, concentrada na elaboração de laudos antropológicos e perícias judiciais. Do mesmo modo, como já foi dito na Introdução, uma das finalidades desta parte da pesquisa é a análise da documentação etnológica do Museu do Índio referente ao SPI, inspirada, em princípio, pela Comissão Telegráfica do Marechal Rondon responsável por levar o “progresso” pelo interior da jovem república. Isso será feito principalmente a partir da análise de alguns manuscritos administrativos nos quais constam relatórios apresentados à direção do SPI, Inspetoria Regional N° 5, por parte de vários funcionários do órgão indigenista estatal, bem como na consideração de vários relatórios da Província de Mato Grosso no século XIX recopilados no trabalho de M.E. Monteiro (2003).

⁶⁸ Para se ter uma dimensão da extensa bibliografia Guarani, principalmente no Brasil e no Paraguai até a primeira metade da década de 1980, ver Melià *et al* (1987). Uma excelente sistematização documental encontra-se em M.E. Monteiro (2003).

Enfim, no presente capítulo serão discutidos diversos tópicos relativos à história territorial dos Kaiowá, visando detalhar os aspectos mais relevantes para operacionalizar a comparação com o processo mapuche. O enfoque analítico está orientado por três indagações principais: em primeiro lugar avaliaremos brevemente a situação colonial com a finalidade de entender a constituição social, ou etnogênese, kaiowá. Acredito que este seja o ponto mais abstruso em relação aos estudos desta facção guarani, pois, como veremos, as evidências etnohistóricas estão focadas quase que exclusivamente no fenômeno das missões jesuíticas e das reduções guarani o que, segundo vários autores, não abrange especificamente a situação dos Kaiowá. Nesse caso, as transformações na organização social será um âmbito privilegiado para nos aproximar da discussão sobre a construção de identidades sociais antes do processo de territorialização indígena. Em segundo lugar, passaremos a relatar as duas fases do processo de territorialização kaiowá, considerando, na primeira fase, a ocupação agro-econômica viabilizada, principalmente, pela extração da erva mate nativa por parte da Companhia Mate Laranjeira e, na segunda fase, descrevendo a atuação, na região, do SPI, entre 1915 e 1928, demarcando reservas ou aldeamentos e liberando terras para a colonização. Por último, na terceira seção, serão retomadas algumas questões mais gerais e conclusivas em relação ao nosso objetivo comparativo.

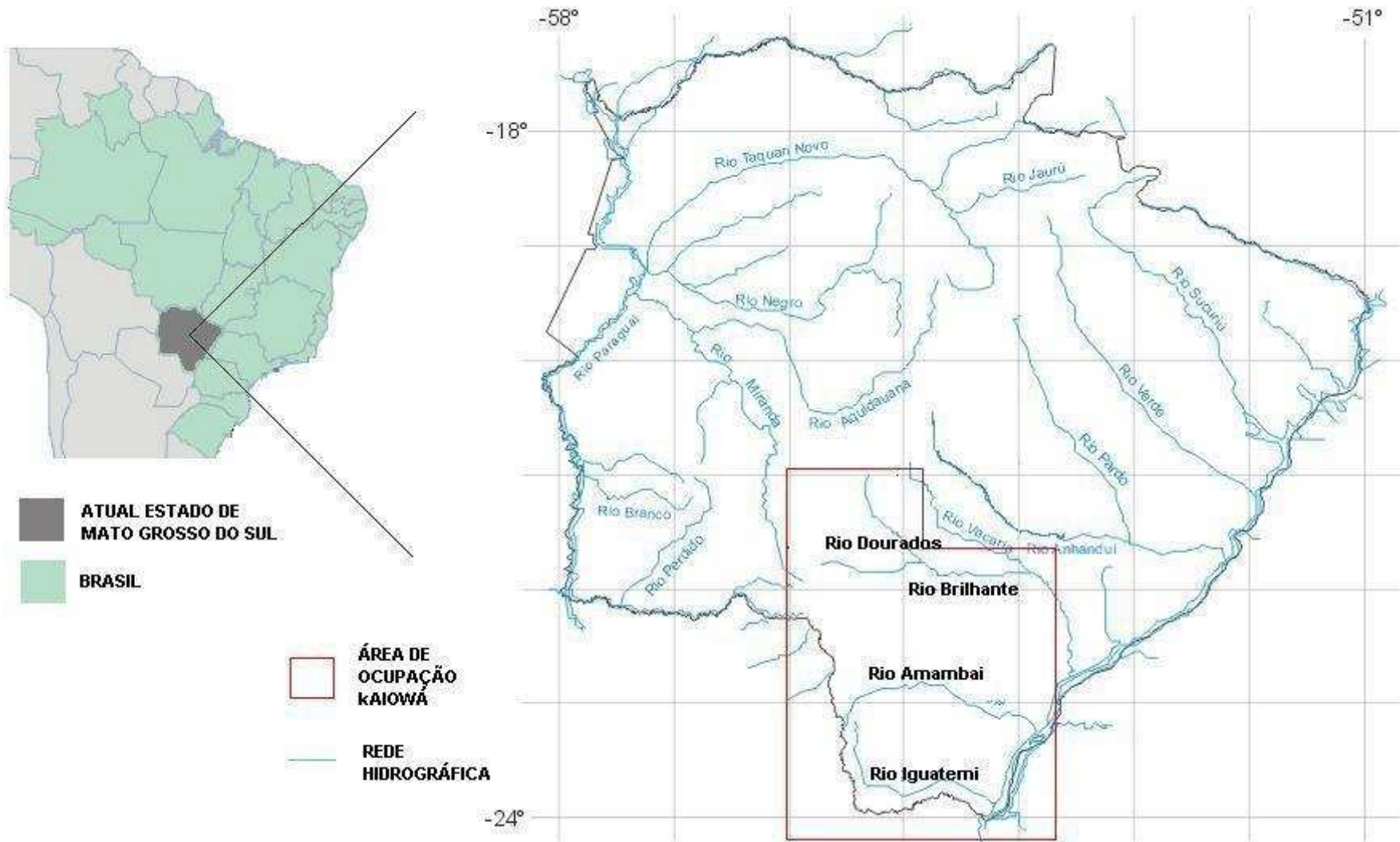


Figura 17: Localização “tradicional” dos Kaiowá no Brasil
 Fonte: Modificado de “Mato Grosso do Sul - Mapa Hidrográfico”
 Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística, obtido no portal www.ambientebrasil.com.br

Da história colonial guarani à formação do subgrupo étnico kaiowá

Um incômodo desencontro caracteriza os estudos etnológicos e históricos sobre os Kaiowá⁶⁹ no Brasil. Quando confrontadas as principais fontes etnográficas produzidas após a primeira metade do século XX, período no qual pesquisas importantes sobre os Guarani começam a ser realizadas⁷⁰, os Kaiowá, em particular, são caracterizados como um subgrupo étnico localizado na fronteira meridional do Brasil, especificamente no atual Estado de Mato Grosso do Sul, próximo da divisa com o Paraguai, o qual, junto com os Guarani-Ñandeva e Guarani-Mbyá, completa o universo do sistema cultural e lingüístico denominado genericamente “guarani”. Essa caracterização é fundada principalmente pela publicação da conhecida obra etnográfica de Egon Schaden *Aspectos Fundamentais da Cultura Guarani* (1974 [1954]), na qual o autor distingue configurações formativas distintas destes grupos localizados no litoral e no interior meridional do Brasil, reconhecendo ainda os elementos culturais básicos que compartilhavam historicamente (principalmente a língua). Este “descobrimento” foi muito significativo tanto para a história quanto para a etnologia desse grupo, pois, até então, havia uma grande tendência de esboçar uma imagem genérica do Guarani, quando na verdade o que havia era uma imensa

⁶⁹ Não existe um consenso na bibliografia especializada sobre a grafia deste etnônimo. Os pesquisadores vêm utilizando diversas designações, tais como: Kaiwá, Kayová, Kainguá, Cayuá, Cayvás, Kaa-thwua, Kadjová, Monteses, Guarani e Kaiowá, Avá Kaiowá, Paĩ-Tavyterã, Paĩ-Kaiowá, entre outros. Nós escolhemos “Kaiowá” pelo fato de ser esta a grafia mais comum encontrada nos textos contemporâneos referidos a este grupo.

⁷⁰ Para Viveiros de Castro (1987, p. XXII), a obra que inaugura a etnologia guarani contemporânea é *As Lendas da Criação e Destruição do Mundo Como Fundamentos da Religião dos Apapocúva-Guarani* de Curt Nimuendaju (1987 [1914]), pois ela definiu os contornos “de um campo no qual nos movemos ainda”. De acordo com o mesmo autor, no livro de Nimuendaju encontra-se registrada a “autêntica” descoberta etnológica, isto é, “a da persistência do complexo profético-migratório Tupi-Guarani, de profundas conseqüências na história da colonização do Brasil e do Paraguai [...]” Ao mesmo tempo, continua, “é com este ensaio também que se introduz na literatura o tema da “Terra sem Mal” (p. xxvi). Viveiros de Castro considera que os trabalhos posteriores de Alfred Métraux, Egon Schaden, Leon Cadogan, Pierre e Hélène Clastres, entre tantos, continuaram as reflexões e os problemas colocados por Nimuendaju (VIVEIROS DE CASTRO, 1987, p. XXVII). Retomaremos este ponto no final da presente seção.

diversidade de grupos mais ou menos diferenciados, configurados historicamente. De alguma maneira, isso definiu também o campo de ação dos atuais historiadores e antropólogos, cujos interesses começaram a ficar mais arraigados na compreensão de algumas dessas facções étnicas, abandonando sínteses explicativas mais amplas do que seria “o Guarani”⁷¹. Este ponto é extremamente importante para entender nossa eleição metodológica de comparar os Mapuche com os Kaiowá e não precisamente com os Guarani genéricos. O motivo mais importante radica em que efetivamente os Kaiowá tiveram uma história diferenciada do ponto de vista das relações interétnicas, tanto no período colonial quanto no independente (imperial e republicano). O conhecimento gerado sobre suas configurações sociais no sistema colonial, como veremos, é muito diferente ao que aconteceu com os Ñandeva, por um lado, e com os Mbyá, por outro, o que terá conseqüências particulares no processo de territorialização que descreveremos já no final do século XIX⁷².

“Kaiowá” seria uma corruptela da palavra *Kainguá*, *Ka'agua* ou *Caagua*, traduzido por vários autores como “habitantes da selva” ou “habitantes do mato”. Em parte da bibliografia etnográfica e histórica de língua espanhola esses grupos são distinguidos como “Monteses”, o qual refletiria um conteúdo etimológico similar⁷³. Deste modo, Melià, G. Grünberg e F. Grünberg (1976),

⁷¹ Para aprofundar sobre este ponto ver Thomaz de Almeida (2001), Mura (2006, 2004), M.E. Monteiro (2003), Brandão (1990). No Paraguai, assim como na Argentina e na Bolívia, é preciso desdobrar, ainda, os Guarani em outros grupos e sub-grupos.

⁷² Com isso não estou querendo dizer que uma vez criada uma identidade mapuche autoreferenciada no contexto colonial chileno tenham sumido as diferenças entre os distintos grupos e subgrupos que conformavam a sociedade mapuche como um todo. Ao contrário, muitas dessas diferenças inclusive se polarizaram em contextos particulares. Não obstante, no que tange ao tratamento dado pela administração colonial, primeiro, e republicana, depois, os mapuche sempre foram considerados de forma genérica e isso, como vimos, caracterizou de maneira particular tanto o processo de etnificação mapuche quanto o processo de territorialização descrito no capítulo anterior.

⁷³ Em sentido estrito a palavra “montés” é definida na língua hispânica para designar quem vive, se cria ou está no monte. “*Monte*”, por sua vez, não necessariamente se refere, como quer Thomaz de Almeida e Mura (2003a), à “floresta ou selva”. Sua principal acepção é “*Gran elevación natural de terreno*” (RAE). Talvez isso não mude o sentido da proximidade semântica que existe no

apontam o fato de que a “procura das matas” não seria apenas uma denominação pejorativa imposta pela esfera colonial, mas a representação explícita do “modo de ser” guarani (*ñande reko*)⁷⁴, caracterizado, entre outras coisas, pela constante tentativa de evitar, na medida do possível, o contato com o “civilizado”, quer na figura dos jesuítas nas reduções, quer na presença dos primeiros colonizadores. Os Kaiowá seriam, assim, todos aqueles índios politicamente não reduzidos e às margens do sistema colonial, isto é, os que mantiveram intacto seu modo de ser coletivo. A interpretação etimológica do etnônimo “Kaiowá” viria assim explicar o contexto mais específico desta facção guarani, explicando-se a carência de informação histórico-documental no período que vai entre o século XVI e o XIX. Tal como destacado quase unanimemente pelos atuais pesquisadores voltados para este grupo dos Kaiowá, a partir do momento em que os poderes coloniais (bandeirantes e jesuítas principalmente) cessaram de atuar, os indígenas dessa região teriam sido marginalizados da história, deixando uma lacuna de mais de duzentos anos de invisibilidade, tanto da parte das Coroas espanholas e portuguesas quanto, a seguir, dos Estados brasileiro e paraguaio (MURA, 2006, p. 66; THOMAZ DE ALMEIDA, 2001; BRAND, 1997).

Eis aqui onde o desencontro apontado acima pode ser enunciado e trazido à tona. Por um lado, a historiografia que se refere à formação do Brasil meridional no período colonial - marcada fortemente pela experiência jesuítica nas reduções e pelo material surgido dos bandeirantes paulistas (MONTEIRO, 2006, p. 476) -, reproduz a imagem de um Guarani servil - “*un aliado que en realidad es un dominado*” (MELIÀ, 1981b, p. 30) -, imbricado no sistema colonial e altamente

contexto específico dos Kaiowá entre “*monte*” (em espanhol), entendido como “selva” e “mato” (em português), mas isso deve ser mais bem explorado.

⁷⁴ Esta expressão, registrada pela primeira vez pelo padre jesuíta Antônio Montoya (1876 [1639]), tem sido considerada por vários autores (cf. Melià, 1981a; Brand, 1993) como o sistema moral mais profundo dos guarani, “o jeito próprio de viver”. Significa, segundo esses autores, o modo de ser e de estar no mundo, o hábito mais profundo, o valor essencial. Conforme veremos adiante (especialmente no capítulo IV), alguns intelectuais guarani põem em questão as interpretações mais fechadas sobre esse sistema moral, pois, reclamam, não admitem pensar as transformações históricas que afetaram, e continuam a afetar, os Guarani. É, com efeito, uma das discussões mais “quentes” em relação à cosmologia guarani no presente.

dócil ao processo evangelizador. Essa historiografia não reconhece as minúcias da complexa adequação dos diversos grupos guarani ao contexto colonial, primeiramente, e Independente, em seguida, negligenciando, assim, a compreensão dos fenômenos ligados ao estabelecimento de relações interétnicas que implicavam situações de emergência de fronteiras culturais e complexos processos de territorialização, resistência e etnogênese.

Por outro lado, a etnologia contemporânea voltada para os grupos Kaiowá nutriu-se de uma etnografia descolada de processos históricos mais profundos, esboçando uma idéia de que este grupo evadiu qualquer tipo de contato colonial, o que resultou em um suposto isolamento cultural que só viria a ser interrompido na atuação das frentes de expansão colonial agro-pastoril, logo após a Guerra do Paraguai, nas últimas décadas do século XIX.

Diante disso, parece-nos que ainda é possível abalizar, como John Monteiro já fez há quinze anos, que “a distância entre os Guarani “históricos” e os “etnográficos” é grande ao ponto de desautorizar a projeção de atributos destes naqueles” (2006, p. 476).

Talvez esse ponto tenha sido mais bem resolvido no âmbito dos estudos mapuche e de outros grupos indígenas com um intenso contato colonial. Conforme detalhado no capítulo anterior, pesquisas recentes vêm apontando para um tipo análise que procura aliar metodologias arqueológicas, etnohistóricas e etnográficas. Esta imbricação metodológica tem ajudado enormemente ao melhor entendimento das principais transformações dos grupos mapuche ao longo dos processos coloniais e republicanos, diversificando assim as possibilidades interpretativas sobre a organização social, a territorialidade e, inclusive, os sistemas de significados⁷⁵.

Certamente não podemos entender a história recente dos Kaiowá desconsiderando sua história colonial. Nas condições desta pesquisa, não

⁷⁵ Cf. Dillehay (2002, 2007) e Boccara (1998).

obstante, torna-se impossível encontrar as conexões mais proeminentes entre o período colonial e a conformação da identidade Kaiowá a partir do século XIX. Dada a amplitude do assunto apenas identificaremos as lacunas mais salientes na historiografia já existente e tentaremos delinear algumas possibilidades interpretativas.

Os Kaiowá na história colonial

No momento em que os europeus iniciaram o processo de conquista, as populações que logo seriam denominadas genericamente de “guarani” ocupavam uma extensa região litorânea entre as atuais regiões de São Paulo e Rio Grande do Sul, infiltrando-se pelo interior nas bacias dos rios Paraná, Uruguai e Paraguai. O Rio Tietê, ao norte, e o Paraguai ao oeste, fechavam seus territórios (Thomaz de Almeida e Mura, 2003a). A partir de certos dados arqueológicos, é sabido que os grupos guarani do século XVI haviam-se diferenciado culturalmente dos Tupi muitos séculos antes, provavelmente no século V, a partir do que é geralmente inferido que a formação social dos Guarani aconteceu no decurso de um milênio (Schmitz, 1979 apud Thomaz de Almeida e Mura, 2003a)⁷⁶. Esses grupos seguiam o padrão das terras baixas da América do Sul (Clastres, 2003 [1974]), incluindo as festas e casamentos entre membros das diferentes famílias como fator de estabilidade na coesão de um grupo, além do comércio e da guerra (Pimentel, 2006). Do mesmo modo, há indícios importantes de que esses grupos

⁷⁶ Este processo de formação social guarani deve ser analisado cuidadosamente. No capítulo II, quando salientados os dados arqueológicos relativos aos Mapuche, indicamos sobre a possibilidade de identificar com bastante exatidão um horizonte arqueológico relativamente homogêneo no território tradicional da Araucânia por volta do ano 500 d.C. (Dillehay, 1990); quase o mesmo período de tempo assinalado para os Guarani. Do mesmo modo, advertimos que esse tipo de vestígios não nos pode levar à interpretação de que os grupos mapuche, tal como são conhecidos hoje nos diferentes períodos históricos, preexistissem à chegada dos europeus. O mesmo pode ser dito no caso dos Guarani. Não há como se ter certeza de quais eram as dinâmicas identitárias pré-hispânicas destes grupos indígenas. Mesmo que os estudos arqueológicos revelem uma certa continuidade e coerência técnico-econômica a partir dos vestígios da cultura material, isso não indica nada ao respeito de elementos simbólicos na conformação de identidades sociais e de práticas culturais específicas.

praticavam o exocanibalismo ritual, sendo a guerra um fator importante no que diz respeito à organização política e territorial⁷⁷.

Não há um consenso em relação à quantidade de indígenas guarani que habitavam o território por volta dessa época. O conhecimento do tamanho, distribuição e densidade destes grupos no início do período colonial está sujeita às mais diversas interpretações de especialistas modernos. A estimativa mais conhecida e célebre é a de Pierre Clastres (2003, p. 98-115) quem, “mostrando-se afeito a hipóteses fortes” (MONTEIRO, 2006, p. 478), calcula a cifra de 1.404.000 índios guarani em um território de 350 mil km², o que equivale a uma concentração de população de 4 habitantes por km². A projeção de Clastres, ainda que questionável metodologicamente, procurava derrubar algumas teorias demográficas que não admitiam a possibilidade da existência de populações “avantajadas” na América do Sul para além do circuito andino (MONTEIRO, 2006, p. 478). No Itatim, região que logo seria ocupada pelos Kaiowá e pelos Nandeva, estimava-se uma população de 9.925 indígenas no século XVII, logo após a incursão bandeirante (Gadelha, 1980 *apud* Thomaz de Almeida e Mura, 2003a)⁷⁸.

⁷⁷ A guerra como um “fato social total” para o caso dos grupos proto-mapuche ou reche no período pré-hispânico e no início do período colonial foi salientada por Boccara (1999b) (ver Capítulo II). A discussão em torno da organização política e territorial dos “proto-Guarani” e, portanto, a discussão a respeito da chefia política e a configuração de conflitos bélicos no período pré e pós-colonial tem sido salientada por Monteiro (2006, p. 480). Este último adverte que o amplo debate suscitado a esse respeito tem importantes implicações para a experiência colonial dos Guarani, já que o surgimento de poderosas lideranças nos séculos XVI e XVII, muitas das quais chefiaram rebeliões contra o domínio espanhol, contesta frontalmente a noção de que os Guarani aceitavam pacificamente a dominação colonial, seja esta representada pela ação dos jesuítas, seja pelas empreitadas dos bandeirantes e *encomenderos*.

⁷⁸ É claro que no âmbito da demografia indígena no período de contato não há muita coisa resolvida. Chama a atenção, não obstante, que vários estudos conclamem atualmente uma “reivindicação demográfica” no que se refere às populações indígenas sul-americanas não imbricadas no sistema cultural andino. Nesse sentido, tanto no caso guarani quanto no mapuche observamos cifras que superam o milhão de indivíduos para caracterizar o contingente indígena no período inicial do contato. Se isso for comprovado, estaríamos diante de um desafio etnoarqueológico sem precedentes, pois surgiria a necessidade de explicar com maior atenção os processos de distribuição lingüística e cultural dessas “superpopulações” indígenas. Por outro lado, tal como sugere Monteiro (2006, p. 480) para a situação guarani, a existência de populações maiores e mais concentradas levanta questões instigantes sobre o desenvolvimento cultural e político destas sociedades no período anterior à conquista.

O sistema de colonização nesta área se caracterizou pela disputa entre as coroas espanhola e portuguesa, pois, acreditava-se que estas terras possuíam um grande potencial em riquezas minerais, além de serem estratégicas para o controle das vias hidrográficas no interior do continente. O Tratado de Tordesilhas, celebrado em 1494, não funcionou como um instrumento jurídico inteiramente taxativo na definição dos limites administrativos de cada coroa, até porque muitos territórios ainda não haviam sido percorridos pelas comissões expedicionárias de cada coroa. Assim sendo, o interesse estratégico pelo controle desta região determinou que tanto espanhóis quanto portugueses iniciaram um processo de ocupação intensiva na área. Diante disto, os contatos com os indígenas tornaram-se cada vez mais freqüentes, assim como os confrontos pela posse efetiva dos territórios e do controle da imensa mão-de-obra indígena.

A inexistência de minerais preciosos e a necessidade de estabelecer uma poderosa presença militar na área levou a espanhóis e portugueses a organizar sistemas de semi-escavidão indígena com a finalidade de gerar recursos, principalmente alimentícios, para subsidiar as populações localizadas nas vilas recém formadas (principalmente Assunção e São Paulo). Através da implementação do sistema de *encomienda* - o mesmo sistema que foi aplicado entre os Picunche dos vales centrais do Chile -, diversos grupos Guarani, ou Carijós como eram referidos na época, principalmente os mais próximos das áreas urbanizadas, seriam escravizados. Isso não se fez, aliás, sem lutas prolongadas. Os nativos se defenderam ferreamente na medida de suas possibilidades. Muitos outros migraram para outras terras fugindo do assédio europeu. A princípio os *encomenderos* se concentraram nas proximidades das áreas urbanas, mas rapidamente as expedições à procura de índios se transformaram num mecanismo de reconhecimento do território, o que produziu diversos conflitos entre ambas as coroas.

Paralelamente, a partir do século XVI, observa-se, na região, uma forte presença missionária jesuítica que objetivava a conversão dos índios ao

cristianismo. Este é certamente o período da história guarani mais conhecido pelos especialistas. Dispomos, com efeito, de uma literatura muito farta sobre este assunto, seja pela própria produção dos primeiros viajantes, seja pelo trabalho sistemático dos jesuítas que, vindos da França, Espanha e Portugal, constituem-se em ativos observadores e descritores das características culturais destes grupos. Aprenderam a língua e observaram as diferenças entre os diversos grupos. Tal como adverte Clastres (2003, p.99),

milhares de páginas foram [...] consagradas à descrição da vida cotidiana dos índios, suas plantas silvestres e cultivadas, sua forma de casamento, sua maneira de educar as crianças, de guerrear, de matar ritualmente os prisioneiros, as relações entre os grupos etc. Os testemunhos desses cronistas firmados em momentos e lugares diferentes, oferecem uma coerência etnográfica única na América do Sul, onde aparece com muita freqüência um extremo parcelamento lingüístico e cultural. Os Tupi-Guarani apresentam a situação inversa: tribos situadas a milhares de quilômetros umas das outras vivem do mesmo modo, praticam os mesmos ritos, falam a mesma língua. Um guarani do Paraguai se sentiria em terreno perfeitamente familiar entre os Tupi do Maranhão, distantes, entretanto 4 mil km.” (CLASTRES, 2003, p. 99)⁷⁹

Os jesuítas, que eram contrários à prática da *encomienda* e acreditavam na humanidade plena dos indígenas, decidiram “reduzir” as populações guarani nas chamadas missões com a ajuda de uma parte da administração colonial. Procurava-se facilitar a evangelização dos índios, ao mesmo tempo que se visava “protegê-los” das empreitadas de *encomenderos* e

⁷⁹ Sobre isso John Monteiro afirma: “A penetração dos jesuítas entre os Guarani e a articulação de um expressivo sistema de missões – as reduções – permanecem um dos capítulos mais interessantes e problemáticos da história do continente. Objeto de acirradas controvérsias desde o século XVII, as reduções estimularam uma ampla literatura que, por um lado, enxergava na experiência jesuítica a realização de autênticas sociedades cristãs e socialistas e, por outro, condenava a mesma experiência pelo seu despotismo e cerceamento da liberdade humana” (MONTEIRO, 2006, p. 486)

bandeirantes. Não obstante, a pressão constante destes últimos sobre as missões e a formalização dos Tratados de limites entre Espanha e Portugal na metade do século XVIII, fizeram com que as comunidades-missioneiras guarani fossem desmanteladas pela ação violenta dos invasores, criando uma situação muito tensa entre religiosos, militares e indígenas⁸⁰. É o momento no qual os Guarani, liderados por seus caciques, demonstram seu repúdio à nova intervenção de seus territórios, resistindo e lutando contra os embates dos exércitos espanhóis e portugueses (Gadelha, 1999). Logo após serem derrotados, alguns grupos permaneceram assentados nas áreas das missões submetidos ao poder colonial. Outros migraram em busca de novos territórios. O regime colonial representa assim, no momento de que nos ocupamos, uma primeira fase de readaptação territorial dos Guarani. A situação tornar-se-ia mais evidente nos séculos posteriores.

Os especialistas concordam, baseados especialmente na hipótese de Melià, G. Grünberg e F. Grünberg (1976), que os Kaiowá, em particular - ou Pãi-Tavyterã como são citados no texto -, foram “descobertos” pelo mundo colonial precisamente neste período, por ocasião da celebração do Tratado de Madri em 1750 e pela demarcação da fronteira entre Brasil e Paraguai em 1752. Este grupo, conforme esses autores, seriam descendentes dos antigos Itatim ou Itatines, descritos pelos jesuítas nos séculos XVI e XVII, os quais eram considerados “infiéis” do ponto de vista religioso e culturalmente “bárbaros” (Melià, Grünberg e Grünberg, 1976, p. XX). Uma parte destes Itatim teria sido reduzida pelos jesuítas a partir de 1632, mas outra haveria fugido para as matas evitando, assim, qualquer tipo de contato com os espanhóis, inclusive com os jesuítas nas reduções. Isso comprovaria, continuando o raciocínio destes e de

⁸⁰ Vários historiadores atribuem as constantes investidas dos portugueses – especialmente dos paulistas – contra as reduções ao fato de que estas missões ofereciam mão-de-obra já transformada e disciplinada pelos jesuítas, portanto mais bem condicionada para o trabalho exigido nos engenhos do Brasil (MONTEIRO, 2006, p. 490). A expulsão formal dos jesuítas ocorreu em 1759, logo após ser publicado o *Decreto de expulsão dos Jesuítas*.

outros especialistas, que a identidade dos Kaiowá vem do período anterior ao processo colonial e missionário, mas influenciadas por estes processos (cf. BRAND, 1997, p. 52).

Os registros de alguns viajantes e exploradores nos séculos XVIII e XIX, assim como relatórios técnicos produzidos em décadas posteriores, são fontes freqüentemente usadas pelos especialistas para demonstrar a existência de grupos residindo em certas áreas entre os rios Paraguai e Paraná, sem qualquer contato com o sistema colonial. Antônio Brand, por exemplo, cita os diários de campo da Comissão de Demarcação da América Meridional, em cujos registros encontra-se a seguinte referência: “[a] outra nação que se conhece habitante por aqui, são os Montezes, he gente a pé, vivem em os bosques, não duvidamos, que seria sua habitação esta montanha e assim não tínhamos suspeita delles senão quando se entrava entre os arvoredos” (*Academia Real de Ciências, 1841: 528, apud BRAND 1997, p. 52*). Elliot (1856, p. 434), também no século XIX, esboça uma descrição mais detalhada sobre os “habitantes do mato”:

[...] viveram por muito tempo dispersos e errantes, e por fim tomaram paradeiro nas matas que se estendem desde o Rio Iguatemy até o Ivinheyma ou Iguary, e desde os campos de Xerez até o grande Paraná. Naturalmente pacíficos, vivem por isso rodeados de inimigos, e circumscriptos a essas matas, seu único asylo. Ao sul tem os Paraguayos, ao oeste os Guaycurús, Terenas e Laihanas, que de tempo em tempo invadem seus esconderijos, arrebatam-lhes as mulheres e levam os filhos para o captiveiro; ao norte vagueiam os índios Coroados, e a leste tem o grande Paraná, e as hordas ferozes dos sertões dos Rios Ivahy e Iguassú *apud MONTEIRO, 2003, p. 17*)

Thomaz de Almeida e Mura (2003b) citam igualmente o clássico texto de G. von Koenigswald, *Die Cayuás* (1908), [não está nas referências] no qual se corroboraria a informação com respeito à atitude arredia destes índios de

“esconder-se” nas matas e lugares de difícil acesso, distanciando-se do branco e evitando o contato.

Conforme estas evidências, aceitas por quase todos os especialistas, os “*Caaguá*” ou “*Monteses*” além de serem aqueles índios que politicamente não foram “reduzidos” nas missões, eram também os mais “preservados”, pois conseguiram se afastar bem mais do que outros grupos da influência européia. Explicar-se-ia assim a particularidade dos Kaiowá pelo fato do afastamento e do isolamento cultural.

Tais observações, que já datam de muitos anos e que se consolidaram como uma interpretação válida para explicar a particularidade histórica dos Kaiowá no sistema colonial, podem ser rebatidas de vários pontos de vista. É paradoxal, em primeiro lugar, que não exista qualquer revisão crítica sobre as fontes que permitam afirmar a suposta situação de isolamento que este grupo étnico haveria manifestado nos primeiros anos de contacto. Autores como Melià, Brand e Thomaz de Almeida se valem de descrições produzidas por bandeirantes e funcionários coloniais nos séculos XVIII e XIX – quando os Kaiowá são “descobertos” – e de um sofisticado etimologismo do etnônimo “kaiowá” para inferir conclusões históricas mais amplas sobre o contato colonial inicial. A própria idéia de “descobrimento”, utilizada por esses autores, visa demonstrar, tacitamente, que os Kaiowá preexistiam à chegada dos europeus, sendo o afastamento e o isolamento os métodos por eles empregados para preservar as características de sua cultura.

No entanto, se avaliarmos com detalhe a formação da província do Itatim no decorrer dos séculos XVI e XVII é possível, sob o meu ponto de vista, identificar elementos para se pensar a figuração social dos Kaiowá com outros matizes. É sabido que a região do Itatim foi alvo de uma intensa atividade missionária no momento inicial da conquista. Não obstante, por motivos diversos ligados principalmente às constantes enchentes dos rios e às pestes que assolaram a região, as reduções aí criadas, localizadas especificamente nas

proximidades dos rios Apa e Paraguai, foram precocemente dizimadas. Como conseqüência destas catástrofes os jesuítas abandonaram as reduções ainda no século XVII (BRAND, 1997, p. 51), o que levou a caracterizar este extenso território como a província mais isolada e pobre do Paraguai (GADELHA, 1980, p. 53).

Nesse contexto histórico é bastante provável que as fontes produzidas por jesuítas e administradores coloniais tenham sido bastante fragmentárias. Contudo, não existe até a atualidade, salvo algumas exceções (ver, por exemplo, Gadelha, 1980), uma tentativa séria de observar as possíveis conexões entre esse material e as populações indígenas que habitavam o Itatim. Essa confusão e falta de atenção talvez se explique pela evidente dispersão da documentação em virtude das múltiplas administrações coloniais e republicanas que a região experimentou em distintos períodos históricos. Nesse sentido, pode-se concordar com Spensy Pimentel (2006) quando salienta que obter documentos históricos sobre as populações de que descendem os Kaiowá que habitam atualmente no Brasil está limitada pelo fato histórico da Guerra do Paraguai (1864-1870), pois toda a área de ocupação kaiowá e ñandeva no sul do atual Mato Grosso do Sul encontrava-se sob influência política do Paraguai (primeiro como província colonial espanhola, depois como país independente), enquanto, ao Norte e ao Leste, essas populações eram ameaçadas de captura pelos bandeirantes paulistas.

Aparentemente o recuo dos jesuítas permitiu efetivamente a conformação de sociedades com características culturais diferenciadas se comparadas com os Guarani das reduções, porém é difícil acreditar que este distanciamento tenha gerado uma situação de absoluto isolamento a respeito dos poderes coloniais e, menos ainda, em relação a outros grupos indígenas. Dito de outra forma, a preferência pelo mato como uma das principais características do “modo de ser” kaiowá (Brand, 1997) não significou o término das relações de contato. Os “habitantes das matas” tiveram que interagir igualmente com as profundas transformações nos âmbitos cosmológicos e organizacionais advindos

tanto do processo de evangelização nas missões, quanto das constantes empreitadas militares promovidas pelos paulistas-bandeirantes. Outro ponto importante é a profunda relação de hostilidade que surgiu a partir do século XVIII entre os povoadores do Itatim e os chamados Guaicuru, principalmente quando os primeiros começaram uma migração constante rumo ao sul de seu território. Os Mbaya-Guaikuru, segundo Thomaz de Almeida (1984), aliaram-se aos canoieiros Payagua do Rio Paraguai e começaram uma intensa atividade bélica contra os Kaiowá. Este fenômeno ficou bem registrado no que se poderia chamar de mitologia histórica dos Kaiowá (MELIÀ, GRÜNBERG & GRÜNBERG, 1976, p. 165).

Dessa forma, uma coisa é dizer que os Kaiowá se refugiaram nas matas com a finalidade de preservar sua cultura, que era a mesma nos tempos anteriores à chegada dos europeus (versão que certamente rejeitamos); outra coisa bem diferente é entender que tal estratégia de afastamento seja um produto específico da própria interação com os europeus, isto é, uma estratégia conscientemente elaborada com o fito de resistir tanto aos embates evangelizadores dos jesuítas quanto às expedições dos bandeirantes e *encomenderos*. A procura das matas, portanto, permitiu a manutenção de suas autonomias políticas e territoriais, mas ao mesmo tempo transformou aspectos importantes de suas organizações e identidades sociais. Observa-se neste âmbito uma séria lacuna histórica que certamente deverá ser preenchida com futuras pesquisas capazes de repensar a questão da etnogênese kaiowá (ou proto-kaiowá) no contexto colonial inicial.

A meu ver, as marcas deixadas pela explicação etimologista indicam uma evidente falta de demonstração do nível cognitivo das transformações sociais, já que as identidades indígenas são apresentadas apenas como receptáculos de uma moral essencializada que pode permanecer intacta se

garantido o insulamento cultural⁸¹. Seria preciso pensar a categoria “kaiowá”, tal como adverte M.E. Monteiro, (2003, p. 18), não como indicador de um grupo indígena propriamente dito, uma vez que o etnônimo seria o produto direto de um tipo de dominação colonial que não foi capaz de enxergar as particularidades culturais de cada facção étnica, mas como uma categoria que serviu para caracterizar alguns grupos isolados que no decorrer do contexto colonial foram se consolidando como um grupo étnico.

Tudo isso nos leva para o terreno mais amplo das discussões sobre os processos formativos das sociedades indígenas no período colonial, a saber, os chamados processos de etnogênese, que não são outra coisa, em última análise, senão o surgimento de identidades diferenciadas a partir de complexos processos de “etnificação”. O eventual contato interétnico (guerra, comércio, troca, relações de trabalho, de dominação) ou o estabelecimento de uma alteridade radical que se manifesta no distanciamento social e na delimitação de fronteiras político-territoriais certamente são motores de transformação social. Os Kaiowá não estiveram alheios a estes processos. A constatação que John Monteiro fez de que embora os Guarani ocupem um lugar de relevo na etnologia brasileira e sul-americana, não pode ser afirmado da mesma forma em relação à historiografia (2006, p. 476), ganha força maior ainda quando analisada a história particular dos Kaiowá. Referimos-nos, no capítulo anterior, ao caso mapuche e vimos que a autonomia territorial conquistada no período colonial - que significou, de fato, o controle de um amplo espaço no qual não existiu qualquer instituição espanhola - não definiu um contexto de isolamento cultural. Pelo contrário, demonstramos

⁸¹ Esse raciocínio é visto, por exemplo, em Bartolomeu Melià (1988). Suas pesquisas etnohistóricas são consideradas as mais cuidadosas e relevantes sobre as populações guarani, principalmente a partir do estudo da primeira documentação jesuítica. Ele próprio reconhece que entre os guarani “históricos” e os atuais ocorre um longo processo de mudança e adaptação cultural, marcada principalmente pela experiência das reduções (POMPA, 2003, p. 126). Mas a ênfase excessiva dada à ação missionária como fator primário e, às vezes, exclusivo no processo aculturativo, fez com que a experiência dos grupos não inseridos diretamente nesse sistema colonial fosse caracterizada a partir de sua suposta autenticidade cultural.

como essa situação de intensificação de relações de fronteira mudou substancialmente a morfologia social mapuche. O mesmo pode ser aplicado aqui.

Continuando com a lógica expositiva do capítulo anterior, nas páginas seguintes, tentaremos analisar brevemente como antropólogos e historiadores vêm pensando o âmbito da organização social kaiowá. Interessa entender quais foram as principais mudanças que permitiram a configuração de uma identidade kaiowá no decorrer do século XVIII, tentando associar modelos de organização com configurações territoriais. Esse esforço será de grande ajuda para, finalmente, entender em todas as suas dimensões o processo de territorialização no final do século XIX e princípios do XX. Do mesmo modo, com o intuito de operacionalizar nosso objetivo comparativo, serão feitas referências diretas ao caso mapuche, pois consideramos que existem muitos pontos de inflexão que enriquecerão a análise.

As transformações na organização sócio-territorial

Viveiros de Castro, na apresentação da primeira e única edição em português da clássica obra de Curt Nimuendaju *As lendas da criação e destruição do mundo*, afirma que

os diferentes povos Guarani (Mbyá, Ñandeva, Pãi-Kayowá) continuam cheios de mistério, pela complexidade de sua cultura, sua espantosa capacidade de desterritorialização – que sugere um descolamento entre a sociedade e qualquer suporte morfológico estável, apontando talvez a língua como o *locus* da ‘perseveração do ser’ Guarani (1987, p. XXVIII).

Já aqui é possível vislumbrar, tal como o próprio Viveiros de Castro (1987) adverte, os traços distintivos do estilo antropológico que predominará nos estudos guarani até os dias atuais: um enfoque resolutamente etnográfico, focado na caracterização do *ethos* e visão de mundo dos grupos. Certamente, o ensaio de Nimuendaju inaugura na literatura etnológica guarani o tema do profetismo, ou

das migrações proféticas, bem como o fenômeno da “cataclismologia” ligado à famosa saga da procura da “terra sem mal”. Todos estes âmbitos, efetivamente, têm sido alvo de diversos estudos durante o século XX, os quais privilegiaram claramente o discurso “religioso”, o “misticismo” e o “pessimismo” como fundamentos da filosofia da história guarani, abandonando assim as suas implicações sociológicas (POMPA, 2003, p. 100-1)⁸². Foge à proposta deste texto entrar na discussão pormenorizada sobre cada um destes temas – o que, de todo modo, seria uma tarefa impossível de abranger no marco desta dissertação -, mas surge a necessidade de entender como esta característica tão própria dos estudos guarani (e tupi) vem influenciando particularmente os estudos sobre a organização sócio-territorial dos Kaiowá. Para tanto, as visões críticas expostas continuamente, resumem muito bem as limitações de um foco excessivo no âmbito mítico-religioso no contexto dos estudos guarani.

Em um instigante artigo intitulado *Clastres e Susnik: uma tradução do “Guarani de papel”*, a historiadora M. Cristina dos Santos (1999) elabora uma interessante crítica sobre o que ela considera um excessivo fascínio encontrado em certas obras clássicas – principalmente as escritas por Pierre Clastres, Hélène Clastres e Branislava Susnik -, pelo estudo dos âmbitos cosmológicos citados no parágrafo anterior (profetismo, “cataclismologia”, “terra sem mal”). A autora propõe que esse fascínio é inversamente proporcional ao que se pode demonstrar no campo etnográfico (p. 217), pois os escritos desses autores se baseiam em documentos e observações etnográficas muito parciais e seletivas, somente utilizadas com a finalidade de comprovar as visões e/ou interpretações levantadas por suas hipóteses (p. 218). É isso o que autora vai definir como a prevalência de um “Guarani de papel”, fazendo referência à falta de uma etnografia mais profunda e de um maior grau de historicização dos processos estudados.

⁸² As obras mais marcantes que deram continuidade às reflexões iniciadas por Nimuendaju nesta linha de pensamento são: Cadogan, 1992 [1959]; Susnik, 1982; Hélène Clastres, 1978 e Pierre Clastres, 2003 [1974], Métraux, 1979 [1928] e o já citado trabalho de Melià, G. Grünberg e F. Grünberg (1976).

Na mesma linha, a antropóloga Cristina Pompa dedica um capítulo de seu livro *Religião como tradução – missionários, Tupi e Tapuia no Brasil colonial* (2003), para analisar a construção do profetismo tupi-guarani enquanto objeto antropológico. Discutindo o trágico destino da última migração “mística” dos Apapocuva, descrita por Nimuendaju, a autora dirige uma consistente crítica à pouca precisão histórica nas obras “clássicas” que abordam temas ligados às grandes migrações nas quais vários grupos guarani (e tupi) estiveram envolvidos no momento da chegada dos europeus ao continente. O “pecado original” identificado nesses autores - principalmente em Métraux (1979 [1928]) – é a tentativa de reconstruir o quadro da cultura guarani e tupinambá da época colonial, partindo do pressuposto de uma substancial identidade entre as duas sociedades (POMPA, 2003, p.101). A autora conclui, portanto, que a sugestão de classificar separadamente os Guarani contemporâneos – sugestão esta proposta por Schaden (1974), para estudar etnograficamente os três grupos guarani (os Ñandeva, os Mbyá e os Kaiowá) - deve ser projetada para os estudos Tupinambá e Guarani dos séculos XVI e XVII, já que as situações históricas pelas quais passaram separadamente também são diferentes. O objetivo da autora é procurar uma caracterização histórica que lhe permita uma abordagem mais dinâmica sobre os diversos movimentos migratórios, assim como melhor entender as evidentes diferenciações entre os Guarani e os Tupi no período colonial.

Enfim, observa-se uma clara tendência nos estudos “clássicos” em trabalhar com modelos de organização social atemporais e genéricos, tendo como pano de fundo os princípios metafísicos mais gerais que acabamos de descrever e questionar. Evidentemente as questões colocadas por Pompa e Santos se referem ao mesmo desencontro já apontado entre as pesquisas históricas e antropológicas referentes aos Guarani. Não se quer com isso negar o caráter “escatológico” ou “religioso” que seguramente caracterizou a formação social deste grupo em vários momentos históricos (inclusive no presente), porém deve-se tomar cuidado em fazer projeções cosmológicas que, além de serem difíceis de comprovar etnográfica ou historicamente, são tratadas como etéreas e imutáveis no tempo.

Nossa linha aqui, direcionada mais para uma compreensão histórica das transformações sociais kaiowá no período anterior ao processo de territorialização, procura “driblar” essa discussão mais abstrata inaugurada pela obra de Nimuendaju, tentando nos concentrar apenas na descrição das unidades sócio-territoriais mais relevantes que são identificáveis nos diversos períodos históricos de contato guarani. Basta-nos, por hora, responder a este desafio, cotejando alguns trabalhos etnográficos publicados recentemente sobre o assunto, destacando-se principalmente os de Mura (2006) e Pereira (2004), os quais com metodologias e preceitos teóricos diferentes trazem questões relevantes para caracterizar as principais unidades sócio-territoriais identificadas historicamente.

Tomando como referencia as pesquisas de Susnik (1982) no Paraguai, é possível identificar que a organização ou estrutura sócio-espacial mais abrangente dos Guarani no tempo pré-hispânico era expressa por uma ampla unidade territorial denominada *guára*, caracterizada pela união de diversas famílias extensas (*te'yi-óga*) que se complementavam situacionalmente em períodos de guerra ou para celebrar festas religiosas. Segundo a autora, o conceito de *guára* era de grande importância para os antigos Guarani, pois plasmava a consciência de uma unidade sócio-territorial mais abrangente, definindo as possibilidades de mobilidade territorial das famílias extensas, na procura de novas e melhores roças (p. 24-8)⁸³. Em Monteiro (2006), encontra-se uma interessante e detalhada discussão sobre a possível relação entre a existência destas grandes unidades sócio-territoriais e a consolidação de poderosas chefias, as quais além de governar extensos territórios no decorrer dos séculos XVI e XVII, organizaram militarmente os Guarani contra o domínio espanhol. Este fato, argumenta o autor, contesta formalmente a visão de que este grupo se caracterizava por sua passividade em relação à dominação espanhola (p. 480). Do mesmo modo, Monteiro admite que a tendência nas fontes de

⁸³ Montoya chegou a definir o *guára* como uma “*Utilidad de pertenecer a cosas, y personas, y tiempos, constar de materia y forma, para de persona, tiempos, y cosas, patria, parcialidad, países, región* [...]” (1639, p. 129, adaptado ao espanhol moderno).

identificar territórios com estas características tem levantado a possibilidade de se pensar a existência de cacicados importantes nessa região, o qual mudaria substancialmente a forma de entender o desenvolvimento histórico deste grupo no momento do contato⁸⁴. Essas unidades ficaram seriamente comprometidas com a chegada dos europeus, a instauração dos sistemas de *encomienda* e a consolidação das missões. Pelo mesmo motivo, muito pouco se sabe ainda em relação às principais características desse sistema sócio-espacial e não dispomos de elementos suficientes para detalhá-lo.

Se o *guára* representa a unidade sócio-territorial mais abrangente, o *che ypyky kuera*, ou “fogo doméstico”, constitui a unidade sociológica mínima. Segundo Pereira (2004, p. 56), “o pertencimento a um fogo é pré-condição para a existência humana entre os kaiowá”. O fogo prepara os alimentos, protege contra o frio e em torno dele as pessoas se reúnem ao amanhecer e ao anoitecer. “Para o Kaiowá”, continua o autor, “é impensável a condição de saúde física e estabilidade emocional fora da sociabilidade livre e descontraída que ocorre no círculo de parentes próximos”. O fogo é o espaço da convivialidade por excelência⁸⁵. As características estruturais do fogo kaiowá permitem a aproximação comparativa não só com unidades sociológicas de outras formações sociais amazônicas, como quer Pereira ao relacionar o fogo kaiowá com a descrição de Descola sobre os Achuar (p. 60), mas com a própria estrutura da *ruca* mapuche descrita no capítulo anterior. Como vimos, na *ruca* costumava morar um homem com sua esposa ou suas esposas, além de suas filhas e filhos

⁸⁴ O mesmo ocorre quando analisados alguns dados arqueológicos e etnohistóricos dos antigos *reche* (ou proto-mapuche) em certos locais na região da Araucânia no Chile. Já citamos o trabalho de Dillehay (2007) centrado no vale Purén-Lumaco, no qual se demonstra a existência de comunidades pré-hispânicas com um alto grau de centralização das atividades político-econômicas e com uma agricultura bastante desenvolvida, além de montículos artificiais construídos, entre outros motivos, com a finalidade de delimitar unidades territoriais. Não obstante, não é possível definir um conceito na língua vernácula para nomear este tipo de organização espacial, pois, como demonstramos, a configuração dos *ayllarehue* e dos *futalmapu* (unidades político-militares para além das relações de famílias extensas) só se institucionalizam no decorrer do período colonial.

⁸⁵ Para uma análise detalhada, esboçada a partir de um trabalho etnográfico muito rico, ver Pereira (2004, p. 55-82).

solteiros. No caso do fogo kaiowá, acontecia praticamente o mesmo padrão, mas também era incorporada a figura do *guacho*, ou seja, o filho ou filha adotiva, que normalmente era parente próximo – sobrinho, neto, primo em algum grau, ou outro - de um dos cônjuges. Segundo Pereira (comunicação pessoal) a existência do filho adotivo estava associada aos fogos de maior prestígio, com pretensões políticas, pois havia o interesse de reunir mais pessoas e fazer o grupo familiar crescer numericamente.

Uma agrupação de fogos, interligados por relações de consangüinidade, afinidade ou aliança política, formavam o *te'yi-óga* ou simplesmente *te'yi* (família extensa) (PEREIRA, 2004, p. 56), isto é, uma unidade formada pelo casal, filhos, genros, netos, irmãos, constituindo uma unidade de produção e consumo (Thomaz de Almeida e Mura, 2003c). Mura (2006, p. 140) opina que a família extensa é a unidade central na organização social, política, religiosa e tecno-econômica dos Kaiowá, pois é a partir desta instituição que se configuram todas as relações sócio-políticas. A principal característica dessa unidade era o caráter bilateral na conformação da parentela, pois, como adverte o autor

A tendência dos líderes das famílias extensas é a de manter tanto quanto possível unida a maior parte de seus filhos, de ambos os sexos, no espaço territorial de sua jurisdição, embora aspectos normativos indiquem a necessidade moral de reter as filhas, exportando os filhos. Esta contradição, porém, é só aparente, necessitando-se de mais detalhes para se chegar a uma compreensão adequada dos mecanismos de construção das relações familiares e comunitárias (MURA, 2006, p. 141).

Segundo o próprio antropólogo, o líder da família extensa (*tamõi* ou *jarí*) aglutinava parentes e os orientava política e religiosamente e, por isso, sua moradia era um local centralizador e ao redor da qual se movimentava toda a família. A característica bilateral na conformação da parentela permitia aglutinar a força de trabalho nas roças e nas coletas, sendo esta a unidade sócio-econômica

básica na distribuição e organização dos alimentos. Sem uma regra de residência fixa após o matrimônio, o casal escolhia onde viver, privilegiando, na maioria dos casos, o lugar onde se dispunha de mais parentes. Isso difere bastante do que acontecia entre os Reche centrais (Capítulo II), em cujo seio se praticava e privilegiava a residência virilocal. A aplicação desta regra de residência era um dos principais motores de conflitos entre a família receptora do casal e os parentes da noiva, pois muitas vezes a noiva era “roubada” a partir da prática dos *malones* (assaltos), sem pagar qualquer retribuição à família “doadora”. Como vimos, no decorrer dos séculos esta prática se intensificou cada vez mais, surgindo parentelas muito poderosas e ricas, em detrimento de outras que sofriam constantemente o roubo de suas mulheres. Esse tipo de hierarquização entre as parentelas parece ter ocorrido de forma menos radical entre os Kaiowá. Embora não contemos com documentação histórica que nos permita dizer ao certo de que maneira as famílias extensas interagem entre si, pode-se presumir que constituíam unidades bastante estáveis do ponto de vista econômico, pelo qual suas relações com outras parentelas estavam marcadas mais por uma interdependência no âmbito ritual do que a necessidade de uma complementaridade econômica.

Dessa forma, uma rede de parentelas aliadas formava o *tekoha*, traduzido habitualmente como “lugar onde realizamos nosso modo-de-ser” - isto é, *teko* significando “modo-de-ser” e *há* como sufixo nominador, indicando a ação que se realiza, conduta (PEREIRA, 2004, p. 120). Um número variado de famílias extensas (*te'yi-óga*) ocupavam a casa comunal, sendo estas em média de 3 a 5 *te'yi*. Em casos extremos podiam chegar a mais de uma dezena, dependendo da habilidade e prestígio do articulador da comunidade que, segundo Pereira, era sempre um líder religioso (comunicação pessoal). Na maioria das vezes os homens mais velhos entre todas as famílias extensas (*tamõi*) eram os principais

líderes destas comunidades⁸⁶. Segundo Pereira (2004), referindo-se ao caso específico dos Kaiowá, além da habilidade religiosa dos chefes, era fundamental que o pretendente ao cargo tivesse habilidade de reunir os parentes e resolver, pelo aconselhamento, os problemas de convivência. Estes conflitos eram gerados principalmente pela ausência de regras fixas para a residência e para a transmissão da chefia, o que promovia uma intensa atividade política nas comunidades, com muito espaço para articulações e acusações de todo o tipo. Apesar da existência destas disputas internas, o *tekoha*, diferentemente do *guára*, era uma unidade estável, embora seja provável admitir a existência de importantes transformações no decorrer do período colonial e independente.

Parece razoável presumir que a permanência dessa unidade sócio-territorial através dos séculos de contato fez com que os historiadores e antropólogos achassem um campo profícuo para melhor entender as transformações na organização social dos Guarani e as especificidades de cada subgrupo. Como consequência, a bibliografia que pode ser usada para discutir este âmbito é muito vasta, partindo de registros históricos produzidos no início do período colonial⁸⁷ e deparando-nos, na atualidade, com uma extensa discussão etnológica⁸⁸. Sem entrar nos pormenores deste longo debate, interessa apenas ressaltar alguns elementos que irão favorecer nossa tarefa de caracterizar a organização social kaiowá no momento em que o processo de territorialização começa ser acionado já no século XIX.

⁸⁶ Thomaz de Almeida e Mura (2003c) alegam que não era rara a existência de líderes femininas, denominadas *Jari* (avó) – sendo esta uma característica mais própria dos Nandeva.

⁸⁷ O primeiro registro deste conceito está em Montoya (1639, p. 363), e foi definido da seguinte maneira: “**Tecó**, ser, estado de vida, condición, estar, costumbre, ley, habito. Cherecó, mi ser, mi vida. Tecoá, cogerles su costumbre, imitar. Cherecoá, me imita. Ahecoá, yo le imito. Aheco á rucá, hazer que le imite. Nande remieco árãmã lefu Chrifto ñ.y. el que hemos de imitar es Jesu Cristo nuestro Señor.

Tecoá, suerte, caer suerte. Cherecoá ibi catupiripe, cayome la suerte en buena tierra. Chriftianos reco pipé pendeco á. Cayoos la fuerte de Cristianos ; entre Cristianos. Tecó catupiri pipê chereco á, cayome muy buena suerte. Cherori catú ibi catupiri pipê nde recoári, huelgome q os aya caído en suerte tan buena tierra.” (Adatado ao espanhol moderno)

⁸⁸ Considero entre as mais significativas para nossa discussão Melià et al. (1976), Mura (2004; 2006) e Pereira (1999; 2004).

De forma geral, a caracterização dos *tekoha* no período anterior ao processo de territorialização tem sido construída a partir de uma projeção de trabalhos etnográficos realizados nos últimos 30 anos. Isso, acusam novamente os especialistas, devido à falta de documentação relativa aos Kaiowá nos séculos XVII e XVIII. Assim sendo, a caracterização de uma unidade que agrupa entre 4-5 famílias extensas, com população estimada em torno de 500 a 800 indivíduos, predominando o âmbito religioso sobre o político, é aceita de forma bastante consensual. Dissidências mais manifestas só surgem quando analisadas as transformações deste sistema sócio-territorial após a deflagração da Guerra do Paraguai (1864-1870), no momento em que são redefinidas as fronteiras entre os países em conflito e começa, usando a expressão cunhada por Mura (2004; 2006), a “relação compulsória com os brancos”. A partir daqui, aparentemente, os autores constroem interpretações diferentes para explicar as mudanças históricas dos *tekoha*. Se para Melià *et al* (1976) e para Pereira (1999) a principal característica dessa unidade sócio-territorial continua a ser sua vocação religiosa, para Mura (2004; 2006), contradizendo a versão desses autores, o é tanto a dimensão política (interétnica) quanto a religiosa e territorial. Mura propõe que o *tekoha* deve ser definido

como resultado e não como determinante, isto é, vê-lo como um processo continuado de construção e entendimento do território por parte dos Guarani, **a partir da relação compulsória que estes mantêm com os brancos**. Portanto, o *tekoha* seria uma unidade política, religiosa e territorial, onde este último aspecto deve ser visto em virtude das características efetivas – materiais e imateriais – de acessibilidade ao espaço geográfico e não mera projeção de concepções filosóficas pré-constituídas” (MURA, 2004, p. 130; grifo meu).

Esta é uma crítica de grande valor na tentativa de abrir o debate para uma visão processual da cosmologia territorial kaiowá no decorrer do século XX, até porque sua principal preocupação em relação à descrição da organização

social é evitar as projeções de um conhecimento produzido em “situações históricas” (Oliveira Filho, 1988) específicas, por exemplo, o contexto colonial, para entender indagações etnográficas do presente. O autor admite que é possível enfocar as mudanças e/ou a continuidade de determinadas características sociais ou territoriais, não a partir de uma suposta cultura guarani, mas considerando as variações históricas das configurações dos contextos analisados (MURA, 2006, p. 35).

Entretanto, o autor não consegue colocar no mesmo patamar analítico a situação dos Kaiowá no período anterior ao avanço das frentes colonizadoras no final do século XIX. É como se a história do contato e uma visão mais dinâmica do processo formativo dos Kaiowá começasse apenas com a “relação compulsória com os brancos”. Esta noção alimenta uma idéia a meu ver equivocada, que é pensarmos a dinamicidade das culturas apenas como resultado de um contato compulsório e assimétrico, neste caso particular, entre o Estado-nacional brasileiro e a população kaiowá na fronteira meridional. É claro, como veremos com detalhe na próxima seção, que essa relação “compulsória” com as frentes de expansão nacional trouxe consigo mudanças visíveis na organização sócio-territorial, o que certamente afetou a configuração dos *tekoha*. Contudo, estas transformações podem ter acontecido não apenas no contexto dessa relação “compulsória”, mas na própria conformação de uma identidade kaiowá – uma etnogênese - no período colonial e independente. Através da unificação de parentelas dispersas, do estabelecimento de alianças de maior abrangência e, principalmente, a partir da configuração de um sentimento étnico em forte alteridade com o “mundo dos brancos”, os Kaiowá (ou Paĩ-Tavyterã) foram se configurando como um grupo étnico particular, o que certamente transformou aspectos importantes de sua organização social.

Apesar de que nada disso possa ser afirmado categoricamente, pois de fato carecemos de documentação que confirme nossa hipótese, o que quero apontar são duas questões que considero fundamentais: em primeiro lugar, deve

ficar claro que todos os autores voltados para a questão histórica dos kaiowá se baseiam essencialmente no mesmo *corpus* restrito de materiais primários para explicar as características e particularidades deste grupo no período anterior ao processo de territorialização, oferecendo ainda respostas muito parciais sobre as prováveis transformações que permitiram o surgimento de uma identidade kaiowá autoreferenciada. Triunfou, de certo modo, uma explicação etimologista que se acomodou no seio dos estudos históricos kaiowá. Minha proposta é que a falta ou escassez de documentação para esse período não define uma situação de isolamento e imobilidade cultural relativas a esse grupo, nem uma caracterização de suas unidades sociais em termos estáticos. Talvez esse seja o maior desafio para os futuros estudos etnohistóricos focados nesta questão.

Em segundo lugar, acredito que o estudo sistemático das transformações históricas dos *tekoha* seja uma das possibilidades analíticas mais empolgantes para enfrentar o desafio de descrever o que estou chamando aqui de etnogênese kaiowá. Julgo extremamente provável que a configuração social deste grupo tenha se consolidado a partir da interação de diversos *tekoha*, os quais foram se aglutinando cada vez mais na procura de uma complementaridade econômica, política e religiosa ameaçada constantemente pela presença colonial. Surge um território kaiowá nesse processo de grandes mudanças e, nas décadas posteriores, esse território passaria a ser redefinido constantemente a partir da interação desses índios com as frentes de expansão colonial. É claro, portanto, que essa complementariedade não se restringiu ao âmbito das relações exclusivas dos *tekoha* aliados, mas considerava também a interação com outros subgrupos guarani nas fronteiras do espaço colonial.

Em um âmbito mais geral, evidentemente as questões apresentadas nesta breve descrição das unidades sócio-territoriais no período anterior ao processo de territorialização podem ser consideradas apenas aproximações hipotéticas amparadas em projeções de trabalhos etnográficos mais ou menos recentes e em inferências históricas traçadas a partir de um corpo teórico que nos

leva a pensar que os Kaiowá não eram apenas grupos isolados que ficaram à margem do sistema colonial, preservando, desse modo, sua cultura.

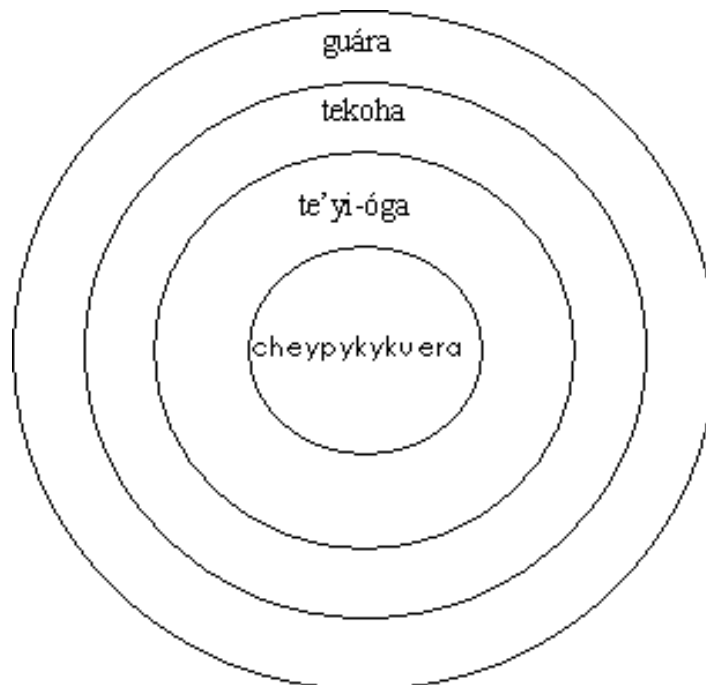


Figura 18: organização sócio-territorial dos Guarani “históricos”

A descrição das quatro unidades sócio-territoriais introduzidas nesta discussão podem ser representadas a partir de uma visão concêntrica da organização político-territorial dos Guarani “históricos” (ver Figura 18)⁸⁹, tal como foi feito também para analisar o processo mapuche⁹⁰.

⁸⁹ Sobre os Guarani “etnográficos”, as descrições são muito mais detalhadas e atualmente existem várias pesquisas dedicadas a esta questão. Pode-se confrontar o trabalho de Pereira (2004) como um exemplo extremamente valioso nesse âmbito de discussão. Entre cada uma das unidades aqui descritas (as quais, na minha opinião, são as principais no período colonial) o autor define uma série de estágios intermediários, dando relevância à descrição das principais características dessas unidades no presente.

⁹⁰ Naturalmente, esses esquemas concêntricos são apenas representações gráficas que ajudam a sistematizar um contexto muito mais complexo que associa modelos de organização social com uso de espaços determinados. Contudo, espero que as explicações oferecidas no corpo do texto sejam claras ao demonstrar que o caráter concêntrico é mais uma abstração analítica que facilita a leitura dos modelos de organização sócio-territorial que a constatação imutável de uma realidade etnográfica ou histórica. Muitos desses planos organizativos atuam de forma imbricada e, para serem compreendidos, devem ser referidos a seus contextos mais dinâmicos.

A leitura deste esquema pode considerar dois aspectos ainda não devidamente mencionados: em primeiro lugar, a projeção de uma organização sócio-territorial dos guarani “históricos” (construída a partir da leitura de trabalhos etnográficos e históricos) não necessariamente corresponde à caracterização dos Kaiowá “históricos” de forma específica. O risco de assumirmos essa analogia, como já advertimos anteriormente, baseia-se na pouca documentação histórica de que dispomos para realizar um trabalho mais consistente sobre as particularidades desse processo. Requerem-se ainda vários trabalhos históricos capazes de preencher o vazio deixado por uma historiografia despreocupada pelas particularidades dos diversos grupos que interagiram no período colonial.

Em segundo lugar, o esquema ignora uma característica fundamental na configuração social dos antigos Guarani associada à imensa capacidade de se mobilizarem em migrações constantes especialmente entre regiões litorâneas e zonas do interior do continente. A efervescência profética e a procura da “terra sem mal” foram descritas por vários autores como os principais motores desses enormes deslocamentos históricos (Métraux, 1979 e Hélène Clastres, 1978, por citar alguns exemplos). Atualmente essa mobilidade caracteriza de forma muito marcante aos grupos Mbyá de várias regiões do litoral sul brasileiro⁹¹. Os Kaiowá, no entanto, pelo menos a partir do século XIX, se caracterizaram por flutuar em um território mais restrito, porém ainda bastante amplo.

Fazendo um paralelo com as transformações na organização social mapuche, é possível observar várias similitudes e diferenças na lógica concêntrica que escolhemos para descrever as principais unidades de organização social e suas expressões em contextos territoriais. Fica muito claro a partir da leitura comparada que os avanços nos estudos etnohistóricos mapuche são bastante mais consistentes em demonstrar as principais mudanças históricas no âmbito das identidades sociais. No processo mapuche tornam-se explícitas as mudanças mais importantes dessas unidades sócio-territoriais - que consistiram basicamente

⁹¹ Cf., por exemplo, Garlet (1997).

na institucionalização dos *ayllarehue* e dos *futamapu* como agregados permanentes do sistema colonial tardio -, o que permitiu a consolidação de uma identidade mapuche autoreferenciada, em um território que permaneceu autônomo até o final do século XIX. Esta trajetória nos permitiu comprovar que os Mapuche do século XIX eram muito diferentes se comparados com os Reche centrais do início do período colonial. Isso, em parte, porque a instauração da linha de fronteira não significou a supressão das relações interétnicas; pelo contrário, elas se intensificaram, estruturando um contexto muito dinâmico de complementaridade, cooperação e conflitos.

No contexto dos Kaiowá (ver Figura 18), essas transformações não puderam ser comprovadas historicamente, pois, como vimos, nossas inferências se encontram ainda no plano estritamente hipotético. A leitura do processo mapuche, entretanto, fornece algumas pistas interessantes para desterrar definitivamente a explicação etimologista da configuração social kaiowá. A principal menção a ser feita nesse sentido se refere à improbabilidade de conceber contextos de autonomia político-territorial como manifestações de isolamento cultural. Não há como avaliar ainda as principais transformações no âmbito das identidades sociais dos grupos que viriam a ser identificados como “kaiowá” a partir do século XIX, mas certamente essas transformações aconteceram concomitantemente às grandes mudanças advindas dos processos históricos que caracterizaram a configuração da fronteira sul do atual Brasil.

A ocupação dos territórios kaiowá

Antecedentes da ocupação

A afirmação de que a Independência do Brasil, proclamada em 1822, ocorreu em um tempo curto e sem grandes abalos não deve ser interpretada como um indicador de que nada mudou nesse processo de transição (FAUSTO, 2006, p.

147). Com efeito, o debate político se concentrou na elaboração de uma Constituição capaz de criar mecanismos administrativos que diminuíssem a dependência econômica e política que ainda existia em relação à coroa portuguesa. Do mesmo modo, o problema da soberania territorial, tema este não resolvido de maneira definitiva no período anterior, foi se tornando cada vez mais latente, uma vez que a maioria dos países latino-americanos proclamavam, nessa mesma época, suas independências políticas, reclamando para si territórios soberanos. Destarte, uma das primeiras preocupações do nascente Estado monárquico brasileiro foi o remanejamento da administração territorial, âmbito que permanecia ainda muito ambíguo em certas regiões fronteiriças.

Nesse contexto é criada, no mesmo ano da Independência, a Província de Mato Grosso, cuja delimitação se inspirou na antiga administração da Capitania do mesmo nome, criada em 1748. Este fato histórico não deixa de ser importante para a questão que nos ocupa neste capítulo, pois, com a criação da província, surgem os primeiros planos sistemáticos de ocupação das regiões mais afastadas. A ação governamental relativa às fronteiras se tornou uma política prioritária, incluindo nesse processo a intensificação dos contatos com populações indígenas diversas.

De fato, as primeiras informações consistentes conhecidas sobre os Kaiowá em forma particular aparecem em relatórios administrativos da nascente Província, principalmente a partir do registro de viajantes que participavam em expedições de reconhecimento nas primeiras décadas do século XIX. Em 1845, o político e militar João da Silva Machado, mais conhecido como Barão de Antonina, mandou uma expedição com a finalidade de explorar vários rios da região, para descobrir uma via que ligasse o porto de Antonina à cidade de Cuiabá, entre Paraná e Mato Grosso (M.E. MONTEIRO, 1981, p. 9; cf. também BRAND, 1997, p. 55). Alguns anos depois, essas expedições atingiriam os rios de Mato Grosso, encontrando os primeiros registros mais detalhados dos índios que aí moravam. João Henrique Elliot, um dos principais homens do Barão de Antonina, escreveu:

a oito léguas abaixo da barra do Vaccaria com o Ivinheima, encontramos muitos vestígios de índios na margem direita: n'este mesmo dia, dobrando uma volta, os avistámos de repente lavando-se no Rio: Seriam cincoenta, e correram para o mato da barranca, ficando alguns mais corajosos por verem sómente uma canôa com quatro pessôas dentro. Confiados na fortuna que nos têm seguido passo a passo em todas estas explorações, nos approximámos à praia, e saltando em terra os abraçamos, e os brindámos com mantimentos, muitos anzóes, facas, e alguma roupa que traziamos de resto. Eram Caiuás da mesma familia d'aquelles que encontrámos nas margens do Rio Ivaahy em 1845, tinham o labio inferior furado, e traziam dentro do orifício um botoque de rezina, que à primeira vista alambre, cobriam as partes que o pudor manda esconder com panno de algodão grosso; os cabellos eram compridos e amarrados para traz. [...] falei algumas palavras de língua guarany, e entenderam-me perfeitamente [...]. Estes índios pareciam de boa índole, fáceis de reduzir, e podem ser muito úteis aos navegantes: resta que o governo dê boas providencias a respeito, para que os não hostilizem, matando uns, captivando outros, e affugentando o resto. (ELLIOT, *apud* M. E. MONTEIRO, 1981, p. 10)

Estas informações são valiosas porque esboçam algumas características importantes sobre os modos de vida dessas populações indígenas no período anterior à ocupação mais sistemática por parte de colonos brasileiros. Nas imediações dos rios Iguatemi, Ivinheima e Ivaiguari eram identificados os principais núcleos de habitação kaiowá, constando que eram definidos como uma “nação bastante numerosa de índole pacífica, dada a vida sedentária e agricola, dotada de constância, qualidade raríssima entre os Indígenas” (*Relatório do Diretor Geral de Índios da Província de Mato Grosso, 1848; apud* M. E. MONTEIRO, 2003, p. 24-25). Ainda assim, desconhecia-se totalmente o número de pessoas que representavam esses índios. Em 1880 foi publicada a *Memória*

justificativa dos trabalhos que foi encarregado à Província de Matto Grosso segundo as instruções do Ministério da Agricultura de 27 de maio de 1879, em cujas páginas aparece um quadro muito interessante sistematizando a ocupação indígena no Estado. No documento são registrados os nomes das etnias, o número de pessoas que as compõem e os lugares onde habitam. Das várias etnias nomeadas neste documento (por volta de 30), os Kaiowá (ou “Caiuás”, como aparece grafado no texto) são os únicos que aparecem habitando o território nas imediações do rio Iguatemi, sem contar, porém, com o número de indivíduos identificados como tais.

Outros relatos, também ligados a partir das expedições organizadas pelo Barão de Antonina, eram bem mais precisos em descrever a disposição espacial das aldeias e os costumes cotidianos desses índios⁹²:

(...) Chegamos enfim ao aldêamento, impropriamente assim chamado, porque as casas acham-se disseminadas e como por bairros. Entramos em um rancho coberto de folhas de caetê, sendo outros cobertos de folhas de jerivá. A aldêa é collocada entre as suas roças ou lavouras, que abundam especialmente em milho, mandioca, abobora, batatas, amendoins, jucutupé, carás, tingas, fum, algodão, o que é tudo plantado em ordem; e toda época é própria fora a sementeria (...)

(...) O vestuario e traje d'estes indios Cayuaz, é o mesmo que usavam e ainda usam os índios de S. João Baptista no aldêamento do Rio Verde no município da Faxina. Armados de virotes, flechas e porretes, trazem em geral o beijo inferior furado, onde mettem um botoque de rezina, que pela sua crystalização imita o alambre. (...)

(...) os terrenos que habitam vão até o Iguatemi junto à Serra de Maracajú, que tem d'aqui um caminho por terra que vai ao Paraná,

⁹² O trabalho de Maria Cristina Wissenbach (1995) explora em detalhe as expedições organizadas pelo Barão de Antonina no Brasil Meridional. Relata como eram planejadas as expedições, quais os roteiros e o caráter das relações com as populações nativas.

ao qual se deve seguir sempre pela terra firme e boa, desviando os pantanos; pela margem do Ivinheima tem muitos capinzaes, e que d'aqui em quatro dias se sabe n'uma grande agua, mas que encontrando por ahi os indios cavelleiros, de quem se temem e com quem têm guerra aberta, não têm ido lá mais vezes” (LOPES, 1850, p. 320-32; *apud* M. E. MONTEIRO, 2003, p. 24)

Já aqui se podem notar os traços distintivos da política que a Província de Mato Grosso viria a institucionalizar décadas mais tarde em relação aos índios e seus territórios. A ocupação do extremo sul da região havia começado a se consolidar com a instauração da Colônia Militar de Dourados, em 1861, nas proximidades do rio Dourados. Construíram-se estradas, fundaram-se pequenos povoados e, principalmente, começaram as primeiras migrações de colonos rurais. Todos esses fatores influíram na pressão sobre a terra indígena.

Na documentação registram-se alguns procedimentos oficiais destinados a reservar os grupos Kaiowá e Ñandeva, procurando aglutiná-los nas proximidades dos principais povoados e, por certo, liberar áreas para a incipiente colonização. Em 1855, por exemplo, o governo do Paraná tentou estabelecer, contíguo às ruínas da antiga redução jesuítica de Loreto de Pirapó, um aldeamento de índios kaiowá, em atenção às condições de salubridade (Watson, 1944). O próprio Barão de Antonina, em 1854, promoveu a migração de 400 a 600 índios kaiowá e ñandeva para o aldeamento de S. Pedro de Alcântara, também na região do Paraná, na margem esquerda do rio Tibagi (BRAND, 1997, p. 58)

Por volta dessa época, os Kaiowá eram estimados em cerca de 40.000 pessoas (M.E. Monteiro, 2003) e já eram vistos pelo governo como um problema embrionário caso continuassem a viver “espalhados” pela Província, habitando territórios que poderiam ser potencialmente dispostos para colonização agrícola.

A guerra do Paraguai

Essas primeiras tentativas não muito bem-sucedidas de territorialização indígena foram abruptamente interrompidas poucos anos mais tarde, entre 1864 e 1870, em vista da deflagração do conflito bélico entre o Paraguai e a aliança dos três países limítrofes (Brasil, Argentina e Uruguai). Considerada por muitos historiadores o maior e mais sangrento conflito bélico internacional ocorrido nesta parte do continente, a “Guerra do Paraguai” – também conhecida como “Guerra da Tríplice Aliança”, “Guerra Grande” ou “Guerra do 70” - teve marcantes conseqüências para as populações indígenas da região.

Estima-se que no período anterior à guerra, conforme Relatório Provincial, Mato Grosso possuía 37.826 habitantes e 8.868 índios catequizados, sem mencionar as nações em estado “selvagem”⁹³. Cinco anos depois (1849) a população da Província era calculada em 54.558 habitantes livres, escravos e índios⁹⁴. O relatório de Levensger, vice-presidente da Província em 1863, calculava a população mato-grossense em 35 mil indivíduos livres, 6 mil escravos e 24 mil índios⁹⁵. Todas essas estimativas não consideravam com a mesma importância os territórios mais austrais do Estado, visto que os conflitos fronteiriços entre o Brasil e o Paraguai estabeleciam uma situação ambígua para a região.

Uma vez finalizado o conflito bélico, o censo de 1872 registrou em Mato Grosso uma população aproximada de 60 mil habitantes, incluindo 15 mil índios. Corrêa (1999) propõe que se comparados estes dados em relação à década de 1860, se aprecia um claro decréscimo de aproximadamente nove mil habitantes

⁹³ Cf. “Discurso Recitado pelo Exm. Presidente da Provincia de Mato-Grosso, Ricardo José Gomes Jardim, na abertura da sessão ordinaria da Assembléa Legislativa Provincial, em 1º de Março de 1845”, *apud* Corrêa (1999, p. 115).

⁹⁴ Cf. “Relatorio do Presidente da Provincia de Mato-Grosso, O Major Doutor Joaquim José de Oliveira, na Abertura da Assembléa Legislativa Provincial, em 3 de Maio de 1849” *apud* Corrêa (1999, p. 115).

⁹⁵ Cf. “Relatorio do Vice-Presidente da Provincia de Mato-Grosso, Chefe de Esquadra Augusto Levensger na Abertura da Sessão Ordinaria da Assembléa Legislativa Provincial em 17 de Outubro de 1865” *apud* Corrêa (1999, p. 115).

indígenas, penalizados pela guerra e suas seqüelas. O *Album Graphico do Estado de Matto-Grosso*, publicado em 1914, estimou em 30% a perda das comunidades nativas em decorrência da guerra entre 1864-1870. (*apud* CORRÊA, 1999, p.115)

Tais conseqüências estão fixadas nas memórias históricas dos índios, relacionando este trágico evento com as grandes transformações do território e das relações interétnicas. Esses processos têm sido relativamente bem documentados no caso dos Terena e dos Kadiweu, povos que se destacaram na historiografia clássica por sua “bravura” e mobilidade no momento de enfrentar o campo de batalha. Mas, surpreendentemente, apesar da magnitude e da proximidade do conflito, nem a literatura etnológica especializada, nem a documentação analisada até o momento trazem indícios relevantes sobre qualquer tipo de participação direta dos Kaiowá nos acontecimentos relatados. Com efeito, a guerra é constantemente mencionada pelos especialistas mais como marco contextual externo à configuração da nova territorialidade que surgia na região – o que haveria certamente afetado de forma indireta os Kaiowá - e menos como um elemento constitutivo da própria memória territorial dos índios.

Diante da falta de informação específica sobre a participação dos Kaiowá no conflito armado (seja no lado brasileiro, seja no paraguaio), talvez pudéssemos aventar algumas hipóteses inferindo interpretações em relação a outros estudos consagrados à questão da participação de outros grupos étnicos no conflito bélico. Um interessante exemplo disso é o texto de recente publicação de Pereira & Eremites de Oliveira (2005) sobre os Terena. Este grupo, vizinho dos Kaiowá, participou de várias formas na guerra, seja na resistência armada nas tropas sob comando de Solano Lopes, seja como fornecedores de informações e alimentos aos soldados brasileiros. A partir do trabalho de Pereira e Eremites de Oliveira (2005), pode-se concluir que a resistência armada foi possível porque os indígenas tiveram acesso às armas de fogo deixadas pelos soldados brasileiros na cidade de Miranda quando fugiram dos inimigos. É claro que a participação desses índios no conflito foi em muitos momentos aleatória, respondendo a fatores

conjunturais das relações interétnicas do momento e não a um sentimento de nacionalidade propriamente dito. Ainda assim, a participação dos Terena esteve sujeita às promessas de delimitação de territórios e acesso facilitado às mercadorias dos “brancos” por parte do Estado brasileiro assim que a Guerra terminasse, recompensas estas que nunca chegariam a se concretizar.

Os Kadiweu, descendentes dos antigos Mbayá-Guaikuru, também participaram ativamente do conflito bélico. Através de uma aliança estabelecida com os brasileiros, este grupo pretendia, em troca de seus serviços guerreiros, garantir o direito de uma reserva indígena. De fato, segundo consta no trabalho de Giovani José da Silva (2005), os índios mais velhos na atualidade relatam que quando o conflito chegou a seu fim, seus antepassados receberam uma área de aproximadamente 538.536 hectares da Reserva. A imbricação entre esta guerra e a memória histórica dos descendentes kadiweu está bem sintetizada no seguinte trecho:

A Guerra do Paraguai é, sem dúvida, o acontecimento da história das relações com o branco mais contemplado pela memória deste povo. Razão de orgulho nacional, reconhecem um desempenho glorioso na sua participação nesta guerra. É evento que posiciona os Kadiwéu frente à nação brasileira. É marco fundamental na reivindicação de direitos territoriais. (PECHINCHA, 1994 *apud* SILVA, 2005, p. 3-4)

Nos dois casos citados à guisa de exemplo⁹⁶, vemos de que maneira a memória social está estreitamente relacionada à construção da identidade étnica.

De volta aos Kaiowá, existe um certo consenso entre os pesquisadores quando argumentam que a participação destes índios na guerra foi apenas tangencial. Segundo Brand *et al* (2007), o conflito bélico não teria afetado da

⁹⁶ Com efeito, escolhemos estes “exemplos” já que a participação direta dos Terena e Kadiweu na referida guerra tem sido mais bem explorada. Ver, por exemplo, os trabalhos apresentados nos Anais do XXIII Simpósio Nacional de História (2005), especificamente no Simpósio Temático “Guerras e Alianças na História dos Índios: Perspectivas Interdisciplinares”.

mesma forma os Kaiowá em comparação, por exemplo, com os Terena. Teria, sim, vindo alterar o isolamento territorial que, segundo eles, caracterizava uma parte significativa dos *tekoha* localizados principalmente na região da Grande Dourados.

Ainda devemos reforçar o questionamento, como fizemos ao princípio, sobre a insistência em caracterizar os Kaiowá apenas como uma sociedade que procurava, ou procura, o isolamento em relação ao “mundo dos brancos”, como fundamento de seu “modo-de-ser”. Por enquanto, em relação ao conflito bélico recém descrito, carecemos de argumentos informados pela documentação que nos permitam ir além na reconstrução deste evento particular. No espaço desta pesquisa, no entanto, ao contrário do que se fez em trabalhos anteriores, não interessa ressaltar tal ou qual repercussão conjuntural do conflito bélico entre a população kaiowá (embora seja claro que a participação mais ou menos direta destes índios na guerra ainda exija pesquisas mais aprofundadas). O importante a ser destacado pode ser resumido em dois pontos ou inferências: o primeiro diz respeito ao papel desempenhado pela guerra na fixação de uma memória histórica da ocupação militar da fronteira meridional e à incipiente idéia de “brasilidade” na fronteira, talvez inédita para os Kaiowá. A presença de um exército numeroso, por exemplo, deve ter sido uma das primeiras representações concretas de um “outro”, chamado “brasileiro”, diferente desse “outro” colonial, com características e capacidade de mobilizar um sistema militar complexo e hierarquizado para defender um objetivo específico apelando para uma identidade nacional. Haveria, nesse sentido, uma nova idéia circulando para os Kaiowá. Por estarem localizados exatamente no espaço de litígio fronteiro disputado entre o Brasil e o Paraguai (espaço de trânsito livre para os grupos kaiowá e ñandeva antes do conflito), foram fazendo-se mais visíveis expressões relacionadas às soberanias nacionais em disputa, o que certamente delimitou, ou começou a delimitar, novas espacialidades fronteiriças. As velhas fronteiras coloniais, já integradas às dinâmicas territoriais desses índios, davam lugar a um novo tipo de fronteira inspirada, também, na identidade nacional. Deste modo, em resumo, nossa

primeira inferência é que a Guerra do Paraguai definiu um âmbito de fixação da memória histórica (uma temporalização no sentido exposto na Introdução) fundamental para compreender e balizar a própria historicidade nativa em relação às transformações advindas após esse conflito armado, ou em decorrência dele.

O segundo ponto diz respeito às conseqüências imediatas resultantes da culminação do conflito bélico. “A guerra com o Paraguai mostrou às autoridades governamentais a necessidade e a urgência em radicar o elemento branco nas regiões próximas à fronteira e estabelecer postos militares para deter a infiltração de estrangeiros” (M. E. MONTEIRO, 2003, p. 29). A formação de localidades ou povoados foi uma das estratégias mais importantes para fomentar o processo de soberania nacional. Surgiram, assim, as localidades de Albuquerque, Coimbra, Miranda e colônias militares como Dourados, Forte Príncipe da Beira; ao mesmo tempo, a necessidade de ativar uma economia extensiva na região propiciou o aparecimento de cidades tais como Entre Rios, Aquidauana, Campo Grande, Maracajú, Coxim, entre outras. A relevância da prática de fundação de pequenos núcleos urbanos e militares teve conseqüências diretas sobre os processos de aldeamento que viriam a se efetivar décadas mais tarde.

A Companhia Mate Laranjeira

Finalizada a Guerra do Paraguai várias comissões de limites percorreram a região ocupada pelos Kaiowá, com a finalidade de terminar os trabalhos de demarcação das fronteiras entre Brasil e Paraguai. Nessas expedições, são encontradas grandes quantidades de ervais nativos e, também, extensos territórios ocupados por indígenas que poderiam, eventualmente, servir como mão-de-obra para os diversos trabalhos extrativos. Poucos anos depois, esta atividade se tornou a principal atividade econômica da região, consolidando-se assim uma ocupação econômica, a qual poderíamos caracterizar como a primeira grande fase da territorialização kaiowá.

Os Kaiowá, no período anterior à instauração da indústria da erva mate,

[...] ocupavam uma faixa de terras de mais de 100 quilômetros de cada lado da fronteira do Brasil com o Paraguai, tendo como divisa o rio Apa ao norte e o rio Paraná ao sul. Era nessa vasta região, que do lado brasileiro correspondia a grande parte da serra de Maracajú, que a população kaiowá radicava suas parentelas, cujas aglomerações formavam as aldeias, por eles denominadas de tekoha. O tekoha tinha tamanho variável, dependendo do número de parentelas que reunia, pois cada parentela dispunha de uma porção de terra de uso exclusivo para o desenvolvimento de suas atividades produtivas e rituais. Era comum que os Tekoha também estivessem inseridos em redes de alianças mais amplas, de caráter político e, principalmente, religioso (PEREIRA, 2007, p. 3).

Essa distribuição espacial seria enormemente afetada, pois a marcha empreendida pelos colonizadores para a nova fronteira jurídica e militar do Sudoeste prendia-se à idéia de “terra livre”, “selvagem”, uma vez que possuídas pelos índios (LEITE LINHARES *apud* CONCEIÇÃO E BIANCHINI, 2000, p. 13). Tome-se em conta que a modalidade adotada para a exploração da erva nativa não foi precisamente a ocupação extensiva e massiva de colonos vindos de outras regiões do Brasil. Embora isso também tenha ocorrido de forma periférica, a principal estratégia de consolidação do mercado local foi a concessão de grandes espaços territoriais para alguns produtores monopolistas.

Tratava-se, mais especificamente no Brasil, da concessão outorgada pela administração do Estado de Mato Grosso a Tomáz Laranjeira, que autorizava a extração de todos os ervais do Estado, compreendidos entre o Ivinhema, o Paraná, a linha de fronteira paraguaia e o alto de Maracajú, garantindo, assim, direitos exclusivos sobre esses enormes espaços territoriais nos primeiros anos da década de 1890, a partir da Resolução Legislativa nº 76 (Thomaz de Almeida, 1999; Corrêa Filho, 1969; Conceição e Bianchi, 2000; Brand, 1997, 2001; Arruda 1997). Seria fundada, assim, a Cia. Mate Laranjeira - CML O início das atividades

extrativistas mobilizou grandes quantidades de índios no trabalho nos ervais (Thomaz de Almeida, 1991; Brand, 1997) e exerceu pressão sistemática sobre as terras efetivamente ocupadas pelas populações indígenas (ver figura 19).

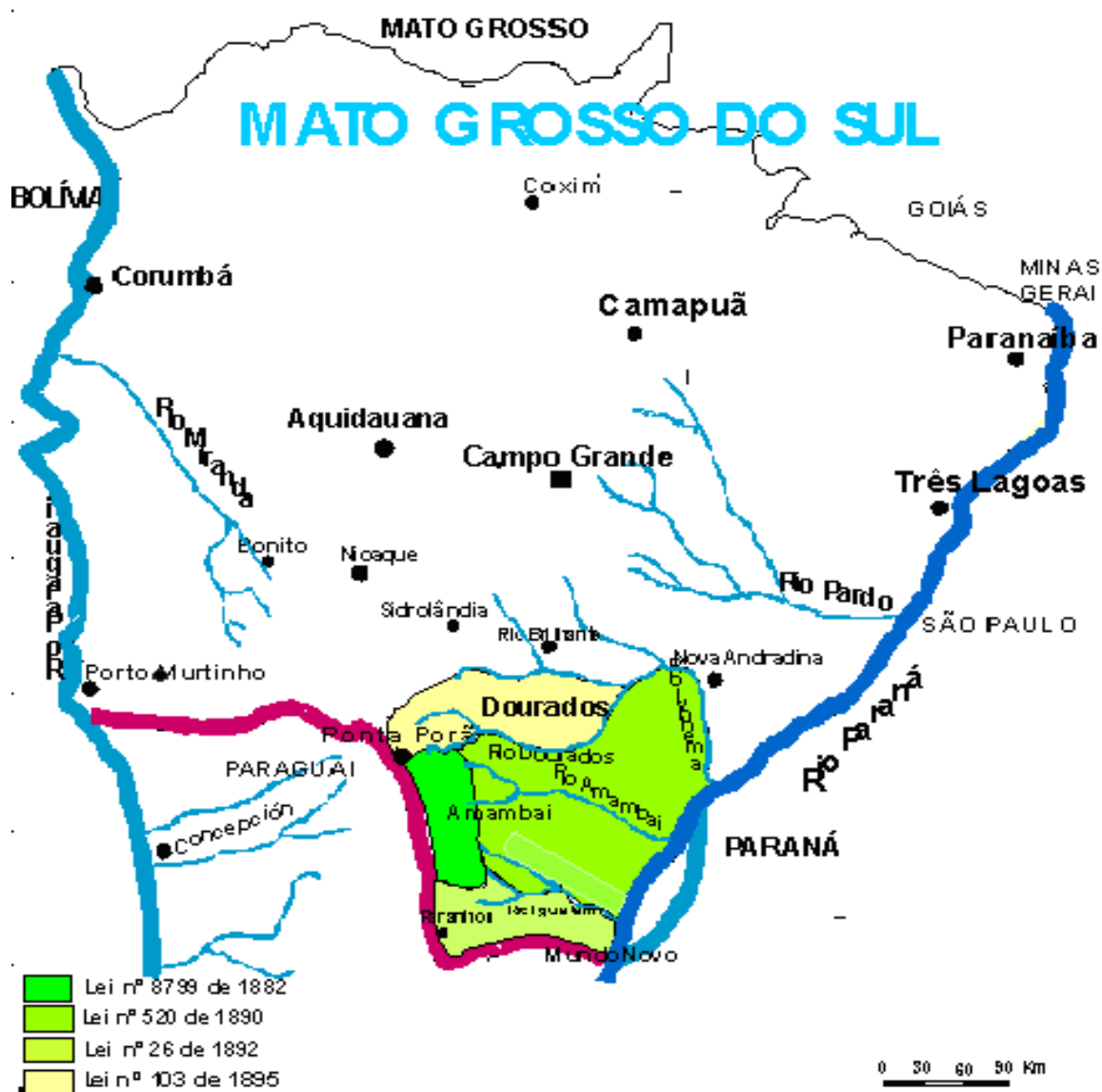


Figura 19: Áreas de Concessões à Mate Laranjeira no Antigo Sul de Mato Grosso. Fonte: Jesus, 2004, p. 39, baseado em informações de Arruda, 1986, p. 213-222.

Um detalhamento exaustivo da participação dos índios nas diferentes fases do trabalho durante o período em que a CML esteve atuando poderia levar-

nos longe demais na nossa análise. Interessa apontar apenas alguns indícios relevantes referentes à constituição de novas relações econômicas que influíram na própria noção de territorialidade kaiowá.

Em primeiro lugar, é interessante destacar o grande impacto da Companhia no contexto político regional. Tal era sua proximidade aos poderes do Estado que é difícil discernir onde começavam os interesses de um ou de outro. A estrutura era montada através de arrendamentos de terrenos devolutos do Estado de Mato Grosso à CML, os quais eram renovados a partir de negociações políticas estreitas e que chegaram a definir um território de 5.000.000 hectares efetivamente explorados no final do século XIX (Arruda, 1997). No momento em que os territórios eram arrendados, a autonomia sobre eles era de absoluta responsabilidade dos administradores da CML, que estabeleciam os regimes de trabalho e as formas de exploração dos ervais. Neste caso, como assinala o próprio Arruda (1997), a autonomia administrativa chegava a tal ponto que a CML funcionava como um Estado dentro de outro Estado. Desse modo, uma dimensão pouco explorada, e muito obscura na documentação, é a participação real que esses índios tiveram no sistema de extração. A documentação é dúbia em dois sentidos. Em primeiro lugar, os historiadores divergem em relação à quantidade de trabalhadores usados nas tarefas extrativas: enquanto alguns historiadores expressam cifras muito parcas (por volta de 3.000 trabalhadores), outros falam em cerca de 20.000. “Outro fato obscuro” – assinala Fabio Mura – “é a pouca diferenciação que os historiadores encontraram, nas fontes, entre paraguaios e índios, que eram contratados para trabalhar nas fases mais pesadas” (2006, p. 74-75). Essas informações demonstram a dificuldade de sabermos em detalhe a distribuição dos grupos e subgrupos étnicos, principalmente kaiowá e ñandeva, que participaram deste sistema sócio-econômico extrativista, embora possamos encontrar alguns indícios muito relativos sobre a proporção e o número de trabalhadores kaiowá em algumas áreas de extração de erva no *Relatório do auxiliar Genésio Pimentel Barboza referente ao ano de 1927 e encaminhado ao inspetor Antonio Martins Vianna Estigarribia* (SPI, 1927, Mf 341 – Fg 1210-1249).

Nesse documento consta a informação de que a “proporção de índios caiuás empregados na elaboração de herva, sobre o operário, é, em média, de 75% na região de Iguatemy” (SPI, 1927, fg. 1223). Um primeiro aspecto a chamar atenção é a diferenciação entre operário e “caiuás”. Provavelmente os primeiros eram chamados dessa forma pelo reconhecimento de sua condição não-indígena (migrantes brasileiros de outras regiões), enquanto os segundos representavam efetivamente os membros desta etnia concentrados no Brasil. No entanto, uma terceira categoria, a do “paraguaio” – citada por Mura linhas acima -, é muito problemática, pois, nessa época, era um termo utilizado no contexto brasileiro principalmente para identificar as pessoas falantes da língua guarani. É possível estabelecer uma vinculação entre esses paraguaios e os Kaiowá estabelecidos no Brasil para além de questões lingüísticas. Muitos índios que ficaram no lado paraguaio da fronteira não cortaram os laços de parentelas com os índios estabelecidos no lado brasileiro, provocando constantes migrações de população indígena de um lado para outro. Se os “paraguaios” eram chamados assim apenas pelo critério da procedência, provavelmente estaríamos em presença de uma proporção ainda maior de índios kaiowá nas lavouras extrativas.

A alta concentração de índios trabalhando na extração de erva fez com que os padrões de assentamento de suas aldeias mudasse completamente. Se antes os critérios para escolher um lugar para construir a moradia tinha como requisito a proximidade de um rio, a fertilidade da terra para as roças e, principalmente, a possibilidade de interconexão com os *te'yi* (famílias extensas) restantes que conformavam cada *tekoha*; com a consolidação do trabalho intensivo, esses critérios se reduziram à construção de núcleos habitacionais nas proximidades dos pólos de atração, geralmente em malocas temporárias.

O que fica claro nas pesquisas voltadas para uma análise mais específica das condições de trabalho nos ervais são alguns dados referentes aos mecanismos de recrutamento utilizados pela CML, no intuito de captar trabalhadores a baixo custo e cabal disposição. Essas estratégias consistiam

basicamente no emprego da dívida como sistema de atração (Arruda, 1997; Brand, 1997). A CML oferecia dinheiro e mercadorias produzidas nos centros urbanos como forma de pagamento antecipado, o que endividava os trabalhadores, obrigando-os a cumprir extensas jornadas de trabalho para pagar a dívida contraída, sempre superior à capacidade real de trabalho. Este sistema foi conhecido como *esquema do barracão* (Mura, 2006) e foi, talvez, um dos fatores que permitiu um crescimento acelerado dos monopólios extrativistas. Daí a relevância da expressão de Silva (1939), que assinalou, bem no período de declínio da CML, que “[o] Guaraní é a razão de ser da extração da erva, a cuja faina, quando se entrega, não mede a extensão de sua força (...)” (p. 107). Nem podia ser de outra forma, sob semelhante sistema de exploração trabalhista. Devemos considerar, também, o efeito da aparição de produtores independentes que nas duas primeiras décadas do século XX começaram a inserir-se no sistema de extração da erva. Eles também usavam força de trabalho indígena, como o confirmam vários documentos do SPI após 1915.

Embora a erva mate tenha sido a maior indústria da fronteira na época, devemos considerar outros elementos da economia regional que exerciam, mais ou menos diretamente, influência sobre as populações kaiowá. Silva (1939) observa que a criação de gado de toda espécie, principalmente de vacum, era uma das atividades que oferecia maior renda ao Estado de Mato Grosso, sendo utilizadas grandes quantidades de terra para o sucesso de sua produção. Os índios não integraram estes animais dentro de suas economias domésticas, embora no decorrer do século sofreram a cada vez maior invasão de seus territórios por parte de fazendeiros voltados para a criação de gado. Do mesmo modo, a indústria do tanino e a produção de charqueadas ou saladeiros, ambas atividades centradas em Porto Murinho, foram atividades incipientes de grande atração de população rural, entre as quais vários Guarani.

Todos os grandes empreendimentos econômicos aqui citados permitiram a criação de uma infra-estrutura mínima de estradas, cidades,

indústrias, postos militares, postos administrativo-burocráticos, e outros, que acabaram por aproximar as relações cotidianas de índios e não-índios tanto no contexto rural quanto urbano. Segundo Mura (2006, p. 77), citando o trabalho de Thomaz de Almeida e criticando abertamente os trabalhos de Schaden (1974) e Watson (1945, 1953), não existem evidências para afirmar que as novas atividades econômicas implicaram uma mudança radical dos estilos de vida kaiowá. De fato, esboça o autor, eles teriam passado progressivamente a transformar a organização das unidades domésticas, tornando-as mais flexíveis e adaptadas às novas circunstâncias. Tal colocação é interessante uma vez que permite consolidar a crítica aos trabalhos clássicos de Schaden (1974) e Watson (1945, 1953) norteados pelo paradigma da aculturação, em cujas obras transparece claramente a idéia de que o contato com os não-índios tornaria inevitável o desaparecimento cultural dos Guarani em geral. Hoje fica muito claro que isso esteve longe de acontecer.

Não obstante, os constantes deslocamentos à procura de trabalho nos ervais, a formação de novas aldeias, o convívio mais próximo com as cidades, o surgimento do capitaneado nas reservas⁹⁷, entre outros fatores, nos fazem duvidar da radicalidade de tal interpretação, pois esses eventos foram fundamentais para compreender a emergência de novas configurações do espaço. Elas ainda se mantinham em um âmbito de configuração informal, embora atingissem grande parte da população indígena da região.

Atuação do Serviço de Proteção ao Índio

Com a criação da República Federativa do Brasil, em 1889, as terras consideradas devolutas, a saber, as que estavam sob controle estatal sem qualquer uso público, se tornaram a principal fonte de poder econômico e político da administração brasileira na região. A maioria destas terras havia sido

⁹⁷ “Capitão” é um cargo político criado pelo antigo SPI, presente até o dia de hoje nas comunidades Kaiowá, cuja função é mediar as relações da comunidade com os órgãos oficiais.

desapropriada de populações indígenas, passando o Estado a ter o privilégio administrativo sobre grande parte da região.

Como vimos na seção anterior, a Província de Mato Grosso privilegiou o modelo de arrendamentos de terras devolutas para grandes empreendimentos extrativistas, mas tal estratégia consolidou grandes concentrações de terra sob controle de pouquíssimos empreendedores, o qual começou a inquietar o governo central. Era este um fato que certamente ameaçava a soberania territorial do Estado. Eis o caso, por exemplo, da companhia administrada por Thomaz Laranjeira descrita na seção anterior, cuja extensão territorial chegou a superar os 5.000.000 de hectares⁹⁸.

Ao mesmo tempo, os índios haviam sido intensamente explorados como força de trabalho na extração da erva mate, através do *sistema do barracão*, o que era notadamente contraditório às políticas indigenistas de espírito rondoniano adotada pelo Estado brasileiro a partir de 1910⁹⁹.

Foi preciso tomar medidas mais radicais tanto para organizar essas relações econômicas, políticas e sociais mantidas no âmbito das relações informais (e que prejudicavam especialmente os índios) quanto para estabelecer uma presença mais durável na configuração da soberania nacional da fronteira meridional, tentando romper com o monopólio territorial dos grandes empreendimentos extrativistas. Assim sendo, em 1910, o Serviço de Proteção aos Índios e Localização de Trabalhadores Nacionais (SPI), através da Inspetoria

⁹⁸ Só para se ter uma referência comparativa: o território mapuche autônomo no contexto chileno-colonial-tardio chegou precisamente a ter uma extensão aproximada de 5.000.000 de hectares (ver Capítulo II). Provavelmente o domínio territorial dos Kaiowá e dos Nandeva antes da ocupação extrativista tenha sido próximo desta cifra.

⁹⁹ Por espírito rondoniano refiro-me à conhecida tática de pacificação dos índios idealizada pelo militar Cândido Rondon, considerado um dos maiores indigenistas da história americana e que inspirou a política indigenista brasileira na primeira metade do século XX. Segundo Antônio Carlos de Souza Lima (1992, p. 160-161) “[...] tratava-se de atrair e pacificar, conquistar terras sem destruir os ocupantes indígenas, obtendo-se assim, a mão-de-obra necessária à execução dos ideais de Couto de Magalhães, de desbravamento e preparação das terras não colonizadas para posterior ocupação definitiva por brancos, por meio de populações ‘aclimatadas aos trópicos’. Realizar-se-ia o duplo movimento de conhecimento-apossamento dos espaços grafados como desconhecidos nos mapas da época, e a transformação do índio em trabalhador nacional”.

Regional Nº 5 (I.R. 5), começou a atuar na área enquanto representante dos interesses da política indigenista oficial promovida pelo Governo central em toda a região de Mato Grosso. O SPI foi criado sob o mandato do Ministério de Agricultura, Indústria e Comércio e tinha como objetivo principal garantir tratamento diferenciado às populações indígenas no contexto de relações interétnicas conflitantes (Giroto, 2007). Era uma instituição que visava civilizar os índios sem destruí-los, obtendo-se, assim, um processo pacífico de “integração” ao sistema de vida proposto pela nação. Apesar desse processo assumir um caráter essencialmente positivista, no sentido de que se acreditava cabalmente na necessidade de civilizar e colonizar os espaços “bravios” do território nacional - o que implicava, é claro, os territórios indígenas -, não houve qualquer homogeneidade na atuação de seus funcionários que, dependendo dos graus de engajamento com as situações particulares nas quais viviam os indígenas, agiram de formas muito diversas em relação aos vários conflitos.

A I.R.5., concentrada na região de São Paulo e no sul da Província de Mato Grosso, começou a atuar entre os Guarani (Kaiowá e Ñandeva) apenas em 1915, quando foi necessário estabelecer os primeiros aldeamentos para radicar algumas populações kaiowá, especialmente as que estavam localizadas próximas às principais cidades. Entre 1915 e 1928, o SPI instituiu oito áreas indígenas (ou reservas), com a finalidade de resolver definitivamente os problemas de organização do território em função das atividades extrativistas de erva mate¹⁰⁰. Esse processo será descrito constantemente como uma segunda fase de territorialização histórica dos Kaiowá, agora promovida diretamente pelo órgão burocrático do Estado.

Ainda que a CML tivesse diminuído radicalmente a quantidade de terras em arrendamento na época do início da atuação do SPI¹⁰¹, um segundo fator

¹⁰⁰ Essas novas terras indígenas são: Amambaí (instaurada em 1915), Dourados (1917), Caarapó (1924), Sossoró, Pirajuy, Limão Verde, Takuapiry e Yvy-Yvy (estas últimas instauradas em 1928).

¹⁰¹ Segundo Arruda (1997, p. 42), entre 1916 e 1930 a quantidade de terras efetivamente arrendadas não excedia os 1.500.000 de hectares.

interveio nas relações entre indígenas e empreendedores. O papel desempenhado pelos produtores independentes de erva mate, nas três primeiras décadas do século XX, questão pouco estudada pelos especialistas¹⁰², incentivou ainda mais uma vontade crescente de “liberação” de territórios ocupados pelos nativos. Diante disso, e com o fito de regulamentar o uso e o usufruto das terras devolutas, editou-se a Resolução Nº 930 em 1925. A Resolução indicava que cada requerente podia solicitar territórios nunca superiores a 3.600 hectares, sendo que a cada requerente poderiam ser concedidos no máximo dois lotes de 3.600 (Arruda, 1997). Como veremos mais detalhadamente a seguir, esta Resolução afetou profundamente o caráter das reservas demarcadas pelo SPI.

Na documentação pode-se observar certa contradição no caráter do planejamento desses aldeamentos. Ao mesmo tempo em que a instituição estava inspirada em uma concepção paternalista e protecionista para com as populações indígenas, acabava sendo uma instância de vínculos extremamente eficazes entre os poderes econômicos e políticos da região. O caráter protecionista se manifestava principalmente na preocupação de alguns de seus funcionários em controlar a exploração da força de trabalho indígena nas áreas de extração de erva¹⁰³. Outras preocupações se relacionavam à motivação de liberar terras para a especulação imobiliária e posterior ocupação agropecuária (PEREIRA, 2007, p. 5). Este foi o duplo movimento que sedimentou as políticas de aldeamento dos Kaiowá.

Observam-se na documentação duas estratégias que guiaram a eleição dos territórios para a implementação das reservas. Em primeiro lugar, como agenciadores de índios para o trabalho da extração de erva-mate, o SPI escolheu pontos onde essa atividade já estava consolidada há várias décadas. A criação

¹⁰² O estudo de Jesus (2004) sintetiza e releva a participação dos produtores independentes na economia regional, mas dá pouca ênfase à participação indígena neste contexto.

¹⁰³ O *Relatório do auxiliar Genésio Pimentel Barboza referente ao ano de 1927 e encaminhado ao inspetor Antonio Martins Vianna Estigarribia* (SPI, 1927) oferece muitas informações a esse respeito.

das três primeiras reservas, Amambai (1915), Dourados (1917) e Caarapó (1924), responderam a este critério. O engajamento entre funcionários do SPI e ervateiros fica explícito na documentação produzida pelos funcionários do SPI. Por exemplo, no *Relatório do auxiliar Genésio Pimentel Barboza...* (SPI, 1927), já citado anteriormente, se descreve, entre outras coisas, a situação específica do Posto Indígena Francisco Horta, atualmente Reserva de Dourados, o qual era caracterizado “[...] o mais antigo de nossos postos hervateiros e está situado nas proximidades de Dourados, com cujo patrimonio se limita (Município de Ponta Porã)” (fg. 1239)¹⁰⁴. As reservas indígenas eram, antes de tudo e acima de tudo, núcleos de obtenção de mão-de-obra organizada para os trabalhos nas fazendas extrativas (ver descrição dos outros Postos no Anexo II). Além de concentrarem uma grande quantidade de população, várias dessas reservas terminaram albergando membros de outras etnias (principalmente Terena e Ñandeva) conformando-se contextos nos quais as várias etnias passaram a compartilhar uma situação político-econômica e social definida pela realidade circundante, o que os aproximou em termos identitários, ainda que sob conflitos (GIROTTI, 2007, p. 59)

Uma segunda estratégia de aldeamento resultou da ação particular de um funcionário do SPI, Pimentel Barbosa, que, “após visita à reserva de Dourados, em 1923, denunciou à 5ª Inspeção Regional a necessidade urgente de serem encontradas outras terras para os índios em questão” (MURA, 2006, p. 81-82; cf. PIMENTEL BARBOZA, 1923). Em 1927, o próprio funcionário iniciou uma viagem de reconhecimento tanto das populações kaiowá e xavante, quanto das áreas plausíveis de serem indicadas para atrair os Kaiowá e Ñandéva que ainda estavam fora das reservas. No relatório elaborado logo após a viagem, ele traz, à guisa de apresentação, as razões que investem à I.R. 5 para atuar em “favor” desses índios:

¹⁰⁴ A finalidade desse relatório era identificar novos terrenos plausíveis de serem demarcados como novas reservas para os índios kaiowá e xavante. A partir da informação obtida por Barbosa em 1927, criar-se-iam mais 5 reservas:

[...] há uma razão altamente patriótica que colloca essas tribus [Kaiowá e Xavante] no mesmo plano de merecerem, com a mesma igualdade, todo o apoio e amparo dessa Inspeção: libertal-as do domínio dos hervateiros paraguayos, fazendo cessar o regimen de escravisação em que vivem, por meio de uma fiscalisação efficiente, instituindo nucleos em terras que o Estado lhes reserve nos quaes possam ser creadas escolas primarias para o cresido numero de menores e distribuídas aos adultos as ferramentas indispensáveis aos trabalhos rudimentares da lavoura, como se faz nos postos já organizados (SPI, 1927, fg 1213)

No intuito de esmiuçar os mecanismos que atuam nesses processos de territorialização, interessei-me particularmente pela descrição que Barbosa faz a propósito da configuração do aldeamento conhecido como “Patrimônio União”. Passo a reproduzir um trecho dessa descrição:

Desde 1914, no Governo do Exmo. Sr. General Caetano de Faria e Albuquerque, foram reservadas as terras destinadas aos índios Caiuás, aldeados na margem do Paunday.

Para medil-as só em 1923 foi designado o então Capitão Nicolau Horta Barbosa que, preocupadissimo com os serviços múltiplos da Secção de Construcção da Linha Telegraphica Estrategica, não teve oportunidade de levar a effeito esse serviço.

Em 1926, chegando ao meu conhecimento que o Sr. Adolpho Justi requerera, medira e obtivera título provisorio de uma parte dessas terras reservadas, dei-vos conhecimento desse facto, do que resultou me determinardes seguir com urgencia até aquella localidade, assim de verificar até que ponto tinha fundamento a denuncia recebida.

Desde minha inspecção vos dei conhecimento em relatorio especial, acompanhado de planta de reconhecimento e estudo meticoloso da questão, com a conclusão de que tinha, efectivamente, fundamento o facto denunciado, achando-se a area

Justi evidentemente encravada dentro dos limites determinados pelo decreto que reservára aos índios aquellas terras (SPI, 1927, fg. 1245-1246).¹⁰⁵

O interessante deste documento é que fornece subsídios para inferir as estratégias adotadas pelos funcionários no processo de demarcação desses aldeamentos. Fala-se da elaboração de “plantas de reconhecimento”. Sabemos que a elaboração destas plantas incluía medições sistemáticas, tanto em locais com grande concentração de índios, quanto em espaços de menor presença indígena. Os funcionários deviam pautar-se, como apontamos anteriormente, pela Resolução N° 930 de 1925, a qual permitia apenas a demarcação de territórios não superiores a 3.600 hectares. Ao serem acolhidas sob o amparo desta legislação, as terras indígenas eram consideradas como “terras devolutas”, isto é, terras “públicas” sem nenhuma utilização pública específica e que não se encontravam, por qualquer título, integradas ao domínio privado. Sob essa apreciação, o processo técnico de demarcação era reduzido ao fato de identificar áreas mais apropriadas para o estabelecimento das reservas (pensando nos fatores anteriormente apontados) e na simples medição prescrita dos 3.600 hectares. Fatores tais como as concepções nativas do espaço (*tekoha*, *te'yi*, *tekoha guasu*, *guára*), a distribuição espacial das famílias extensas, a configuração de redes de relações sociais entre as lideranças, entre outros elementos, foram completamente negligenciados pelos funcionários do SPI no processo de demarcação, pois estiveram interessados apenas nas possíveis acomodações para que os ervateiros continuassem a explorar a força de trabalho indígena (de forma mais controlada) e mediante a aplicação de uma legislação que não comportava nenhuma diferenciação de base étnica.

Diferentemente de outros processos de territorialização indígena na América Latina, que produziram uma grande quantidade de material cartográfico, etnográfico e administrativo, no caso dos Kaiowá apenas se conta com material

¹⁰⁵ Reproduzido na íntegra no Anexo II.

administrativo muito imbricado na *doxa* institucional promovida pelo Estado brasileiro. Porém, ainda em comparação com outros processos de territorialização indígena na região, podemos observar, claramente, que a ação do SPI representou apenas uma instância de formalização de uma situação que já estava deflagrada nas relações interétnicas cotidianas no contexto da fronteira meridional do Brasil. Isso talvez explique, também, o caráter pouco conflitante desse processo. Assim sendo, a criação das reservas não pode descolar-se do processo de ocupação agropecuária e da participação dos índios nesse sistema econômico-social.

Ainda devemos assinalar um ponto importantíssimo que nos ajudará a compreender o decurso dos conflitos territoriais no século XX. Tanto o processo de aldeamento promovido pelo SPI quanto as políticas de atração de índios para essas reservas colidiram com a freqüente constatação da existência de índios kaiowá nunca diretamente abrangidos pelas políticas de territorialização aqui descritas. Esses são os famosos “índios desaldeados”, que persistem até hoje no panorama dos conflitos territoriais na região. Perguntar por esses índios desaldeados é interessante porque permite a reavaliação do processo como um todo, na medida que questiona a abrangência das políticas indigenistas relativas a este grupo particular. Já no *Relatório do inspetor interino da I.R. 5, Antonio Martins Vianna Estigarribia, encaminhado ao diretor do Serviço de Proteção aos Índios, José Bezerra Calvacante, em 7 fev. 1928* (SPI, 1928, Mf. 341 – Fg. 1061-1065), observa-se uma preocupação com a situação destes índios não integrados ao sistema de reservas. Estes índios em situação “irregular” configuraram um tipo de devir paralelo em termos da organização social e territorial dos Kaiowá, mantendo, é claro, intensas relações com os índios aldeados. Muitos deles viveram às margens da ação direta dos órgãos indigenistas, embora ela os atingisse de forma indireta.

Torna-se evidente que o processo de territorialização kaiowá, nas suas duas fases descritas, impôs visíveis transformações em seu sistema social, como

resultado das novas dinâmicas econômicas na região, da perda do território, de alterações nos padrões demográficos e de residência. Os constantes deslocamentos à procura de trabalho nos ervais, a formação de novas aldeias, o convívio mais próximo com as cidades, entre outros fatores, foram fundamentais para compreender a emergência de novas configurações do espaço. Não se trata especificamente de uma resignificação cultural, pois efetivamente nesse processo houve “perdas” importantes. Trata-se, em um sentido mais apropriado, de uma transformação perseguida e mobilizada pela necessidade de interagir com os novos contextos sociais surgidos das intensas relações interétnicas. Os Kaiowá não estiveram, e não estão, atualmente todos de um lado contra a pressão “externa”. Desde o período colonial, como tentamos mostrar, este grupo arranhou estratégias para reivindicar uma existência social caracterizada pela significação de contextos interétnicos quase sempre hostis (mas nem sempre). Foram esses arranjos os que permitiram construir uma identidade étnica autodeclarada, a mesma que vem sendo transformada constantemente até o presente.

Embora as fontes históricas utilizadas para descrever os processos de territorialização não se debrucem com maior detalhe sobre a interpretação que os próprios grupos indígenas construíram sobre esses processos, é importante não fomentar a idéia de que os índios foram seres indefensos diante de um destino adverso. Não podemos negar a existência de relações assimétricas de poder ocorridas, principalmente, no campo das relações interétnicas (mas também intraétnicas), mas o poder não se expressa homogeneamente, nem seus desdobramentos são unívocos. Claramente, dentro das narrativas indígenas há marcadores que a história oficial, a partir das práticas específicas, não considera, e são estas “ausências” as que devem incitar nossas indagações antropológicas sobre a história indígena. Essa é a dinâmica, acredito, que define o modo como as populações kaiowá confrontaram os diversos contextos advindos no transcorrer do século XX (quando podemos destacar a intensificação de agentes colonizadores, tais como a Missão Evangélica Caiuá, a fundação da Colônia Agrícola Nacional e a usurpação de terras nas reservas, para citar algumas), até chegar aos nossos

dias e constatar que os Kaiowá, ainda que “confinados”, “aldeados”, “humilhados” e “discriminados”, continuam a ser uma força social que, em constante transformação, caracteriza o cenário multiétnico da região.

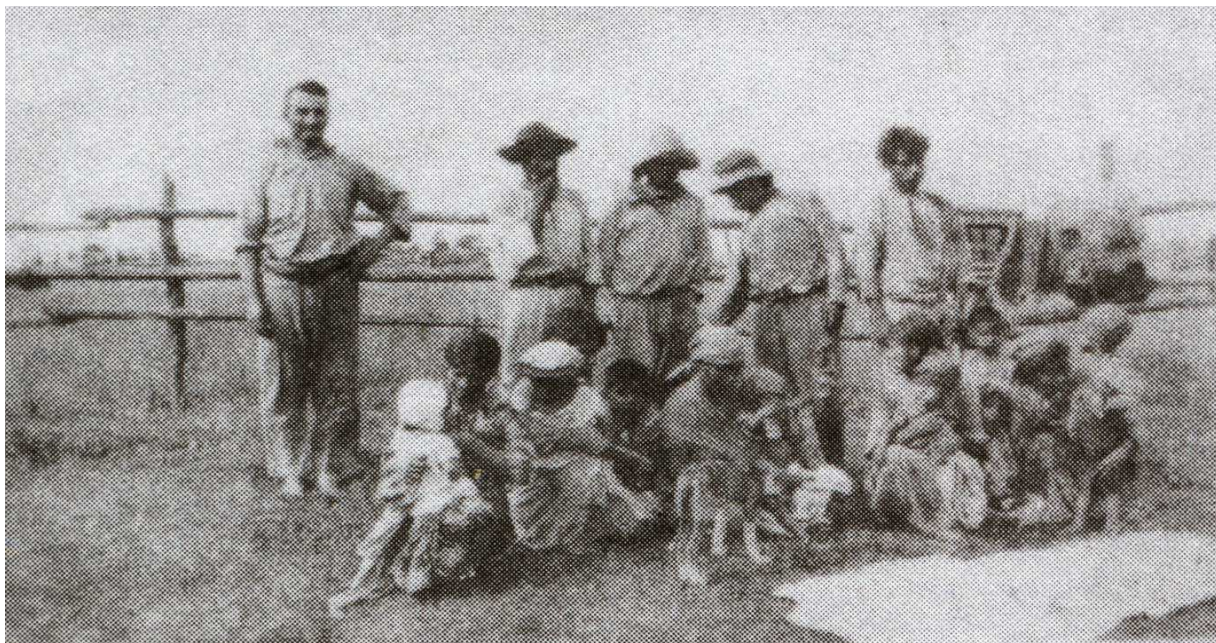


Figura 20: "O Sr. Pedro Lodesma, correntino, que tem consigo grande turma de índios Caiuás, no serviço da herva." Fonte: SPI, 1927, p. 130¹⁰⁶

¹⁰⁶ A inclusão destas quatro fotografias, datadas todas na década de 1920, pretende apenas oferecer ao leitor ou leitora uma idéia de que lugares e de que pessoas se fala ao longo deste capítulo, e não implicam qualquer outro tipo de análise. As duas primeiras se relacionam com a participação dos Kaiowá no sistema extrativista da erva mate, as duas últimas com seus aldeamentos.



Figura 21: "Índios Caiuás - Carreiros de Ricardo Isnardi." Fonte: SPI, 1927, p. 130.



Figura 22: "Tipo de casa da aldeia Iberá-Moroty. (Sassoró)". Fonte: SPI, 1927, p. 140.



Figura 23: "Grupo de Índios "Caiuás" em aldeia." Fonte: SPI, 1927, p. 150.

Comparação entre processos de territorialização

Procuramos, neste capítulo, operacionalizar uma descrição do processo de territorialização kaiowá que permitisse efetivar algumas comparações com o caso mapuche estudado no capítulo anterior. Vários pontos específicos foram tratados no decorrer do capítulo em notas de rodapé ou em breves comentários analíticos (especialmente na primeira parte do texto, dedicada à questão das transformações sócio-territoriais no período colonial), mas ainda torna-se necessário sintetizar algumas questões mais gerais.

No que tange às dinâmicas formativas desses grupos, nosso principal objetivo foi historicizar os processos de conformação de suas identidades sociais, principalmente de suas identidades étnicas, pois a elaboração de um estudo antropológico sobre os processos sociais envolvidos na relação desses índios com os nascentes Estados-nacionais, já no século XIX, não pode partir atribuindo-lhes

características genéricas e atemporais (como se fossem os mesmos índios do momento anterior ao contato). Nos dois grupos selecionados para esta comparação – mapuche e kaiowá – o processo de formação social, ou etnogênese, é identificada no período colonial. Em âmbito global, tentamos traçar um diálogo sobre a configuração sócio-territorial básica dos Kaiowá “históricos”, ordenando-a de maneira a compor um modelo concêntrico que permitisse visualizar as principais similitudes e diferenças com o modelo mapuche. Notamos que os especialistas de ambos os grupos coincidem em definir as unidades sócio-territoriais mais básicas de cada grupo (as nucleares), como âmbitos marcados pelo parentesco e pela economia doméstica. No âmbito das esferas intermediárias, primam interpretações que associam tanto atividades políticas quanto econômicas, em contextos situacionais e acionadas pelas relações de aliança. Não obstante, quanto às unidades sócio-territoriais mais amplas, predominam diferentes enfoques. Nos estudos sobre os Kaiowá, e sobre os Guarani em geral, ganham destaque as análises concentradas nas atividades religiosas (cosmológicas, proféticas, “escatológicas”), as quais explicariam em si mesmas as configurações sociais mais abrangentes, propulsoras de identidades mais amplas. De nosso ponto de vista, a explicação para tal preferência se encontra nas profundas lacunas historiográficas para entender o processo formativo específico das identidades sociais kaiowá e de outros grupos e sub-grupos guarani no período colonial pós-expulsão dos jesuítas. Provou-se, assim, que a distância entre os Guarani “históricos” e os “etnográficos” é tão profunda quanto fictícia, mas não por isso menos limitante.

Na descrição do processo mapuche, entretanto, foi possível demonstrar, valendo-nos da obra de Boccara (1998, 1999b), que as grandes transformações no âmbito sócio-territorial, especialmente nas esferas mais abrangentes, desencadearam o surgimento de uma nova identidade social, os Mapuche, diferentes dos Reche dos séculos XVI e XVII e não excludente de particularidades regionais e de conformações sociais mais localizadas. A partir dessa perspectiva, informada por um detalhado trabalho historiográfico, foi

possível concluir que os Mapuche no momento anterior ao processo de territorialização não podem ser entendidos alheios às intensas relações interétnicas no contexto colonial, mesmo eles tendo conservado um território autônomo entre os rios Bío Bío e Toltén. Transpondo essa leitura ao contexto dos estudos kaiowá, tentamos chamar a atenção sobre a fragilidade da explicação etimologista apregoada por Melià, Grünberg & Grünberg (1976), a qual ressalta o suposto isolamento voluntário que esses índios escolheram com o intuito de se afastar da “ameaça” que representava a intervenção das missões jesuítas e as expedições dos bandeirantes paulistas nos seus territórios. Percebe-se claramente a ambivalência dessa explicação no momento que é utilizada para justificar um sistema “autenticamente” indígena. Além disso, gerou-nos certo desconforto a maneira reificada como as categorias mais importantes usadas para entender o território kaiowá (*tekoha, te'yi, guára*, etc.) são tratados em boa parte da bibliografia recente.

Uma visão mais dinâmica da história formativa dos Kaiowá começa, da perspectiva de alguns especialistas, nos meandros do que foi concebido como a “relação compulsória com os brancos”. Tanto a ocupação agro-econômica da região, representada pelos empreendimentos extrativistas da erva mate, quanto a criação de reservas entre 1915 e 1928 pelo SPI, são colocados como os marcos fundacionais dessa questão. Nosso interesse principal foi justamente descrever esses processos de territorialização, para o qual encontramos bastante informação. No entanto, tentamos ao mesmo tempo incorporar a análise dos processos formativos anteriores, mesmo em níveis hipotéticos, pois não perguntar-nos sobre o imobilismo aparente a partir do qual são caracterizados habitualmente os Kaiowá “históricos” (antes do contato “compulsório” com os brancos), ajudaria a preservar uma interpretação errada sobre a suposta invisibilidade histórica desse grupo¹⁰⁷. Isso fica muito bem demonstrado na

¹⁰⁷ Vietta (2007, p. 28) estima que essa invisibilidad se projeta aos processos mais recentes referentes à formação da fronteira Brasil-Paraguai. Segundo a autora, dois são os fatores que explicam tal invisibilidade: por um lado, a pouca resistência oferecida pelos Kaiowá, raramente

discussão específica sobre a instituição das Reservas. É possível identificar diferentes níveis conceituais para descrever tal situação. Pereira (2007) as concebe como “áreas de acomodação”, Brand (1993, 1997) como espaços de “confinamento”; já Mura (2006) desenvolve a noção de “aldeamento compulsório”. Gostaria de deter-me unicamente no mais usado desses conceitos, o de “confinamento” ou “confinamento compulsório”, que talvez seja o que apresenta maiores problemas teóricos. Confinamento é um conceito desenvolvido para caracterizar a situação de reclusão espacial da população guarani em pequenas reservas, induzido ou forçando o abandono dos *tekoha* originários¹⁰⁸. Brand (1997) considera que o principal problema do processo de aldeamento seria a desestruturação progressiva das famílias extensas, sendo os índios obrigados a permanecerem reduzidos em suas pequenas áreas demarcadas. Isso iria contra um certo “modo-de-ser” kaiowá baseado no deslocamento territorial e na conformação de redes extensas de comunicação entre as famílias extensas. Embora a desintegração dessas redes de famílias extensas (*te'yi*) seja inegável, as respostas adaptativas dos próprios índios ao contexto do aldeamento admitem uma grande originalidade. Pimentel aponta que, do ponto de vista indígena,

o processo por que foram levadas as famílias indígenas dos fundos de fazenda para as reservas demarcadas ficou conhecido como *sarambipa*, ou *sarambi*, palavra traduzida pelos informantes como “esparramo” e, segundo Brand (Cimi-MS *et al*, 2000: 108), repetida pelos mais diversos índios nos relatos sobre a época. Deve-se notar, por isso, que, do ponto de vista dessas famílias, acontece nesse momento um fenômeno mais relevante que o “confinamento”, como os estudiosos brancos definiriam mais tarde: é o espalhamento de pessoas ligadas por meio do parentesco por áreas muito distantes (PIMENTEL, 2006, p. 27).

bélica, aos novos exploradores e povoadores. Por outro lado, a situação marginal destes índios em relação às garantias legais sobre as terras ocupadas.

¹⁰⁸ A noção de “confinamento” foi usada pela primeira vez por Egon Schaden (1974), para descrever a situação dos guarani que se encontravam em reservas.

O “esparramo”, continua o autor, “significou para esses índios uma verdadeira catálise em sua sociabilidade”, isto é, deveram assumir um acelerado processo de incorporação de novas parentelas e novas configurações espaciais, mas não precisamente adaptadas ao “antigo” formato dos *te'yi*.

Quando analisamos as diversas interpretações sobre o processo de territorialização mapuche, nos deparamos com sínteses conceituais bastante próximas às propostas por Brand no caso dos Kaiowá: quando as “reduções” não eram vistas como “reservatórios” culturais de sociedades culturalmente íntegras (Faron, 1961) – posição não muito popular entre os pesquisadores -, prevalecia a idéia de que os espaços territoriais desagregados desencadeariam a inevitável desaparecimento do mapuche (Titiev, 1951). Tanto a idéia de “confinamento” quanto a de “redução” remetem a um campo semântico associado a noções de “limitação”, “subjugamento”, “diminuição” e “restrição”, o que deixa de fora a possibilidade de uma interpretação mais dinâmica desses processos. Além do mais, essas noções são entendidas como uma imposição unilateral (de mão única) de campos de força, externamente dirigidos e homogenizador, o que se contradiz com a enorme capacidade desses indígenas de se apropriarem de novos contextos de configuração de identidades sociais, sobretudo quando implicam novos campos de significação sobre o uso do espaço material e social.

Isso não nos desarticula de uma análise relativa aos campos de poder que atuam nessas configurações. Como vimos, a principal consequência da intervenção do Estado nos territórios mapuche e kaiowá foi a perda de suas autonomias territoriais. Os “territórios indígenas”, que eram unidades espaciais autogestionadas e autossignificadas, se convertem em “terras indígenas”, impostas pelo Estado e eminentemente prescritivas.

Contudo, ambas as estratégias de territorialização assumiram formatos muito diferentes. No caso dos Mapuche houve marcadamente uma intervenção estatal mais centralizada, pois no contexto chileno esses indígenas representavam, e ainda representam, a imagem de indianidade por excelência. A

ocupação dos territórios mapuche se tornou uma política de Estado e mobilizou todas as entidades administrativas do país. Como vimos, foram demarcadas mais de 3.000 reduções (adjudicadas através de um *Título de Merced*), as quais foram delimitadas a partir de critérios relativos ao uso “real” dessas terras por parte de cada *lof*. A imbricação entre as técnicas geográficas usadas pelas comissões de demarcação e a capacidade dos *lonko* (chefe de cada família extensa mapuche) de negociar e identificar os limites de seus territórios diante de tais comissões permitiu a elaboração de um diversificado material documental e cartográfico. É possível dizer que esse processo de territorialização, que durou quase 50 anos, atingiu grande parte da população mapuche.

No caso dos Kaiowá, como vimos, a política de intervenção formal de seus territórios esteve marcada pela atuação do SPI, criando oito reservas amparadas na Resolução Nº 930 em 1925 a qual não permitia territórios superiores a 3.600 hectares, podendo ser requeridos no máximo dois lotes de 3.600. Ainda, de maneira diferente ao que descrevemos no processo de demarcação das reduções mapuche, a escolha das áreas para a constituição das reservas kaiowá foi totalmente arbitrária e não considerou o reconhecimento dos territórios de ocupação tradicional indígena (GIROTTTO, 2007, p. 53). Como resultante desse contexto, muitos *tekoha* se desintegraram radicalmente, conformando-se um cenário de profundas transformações na vida social do grupo. Outro elemento importante é o caráter interétnico que assumiram algumas das reservas. O SPI, com o intuito de acelerar o processo civilizador, estimou que Terena e Ñandeva também podiam compartilhar o espaço vital nas reservas, surgindo contextos interétnicos forçados e, por vezes, muito conflitantes¹⁰⁹. Esse

¹⁰⁹ O caso mais paradigmático é a Reserva de Dourados (ex Posto Francisco Horta), a qual foi criada em 1917, compreendendo uma superfície de 3.539 hectares (GIROTTTO, 2007, p. 53). Embora no início foi projetada apenas para abrigar índios Guarani, no decorrer do processo de “aldeamento compulsório” foram sendo alocados também índios Terena, os quais eram considerados pelo SPI como “mais desenvolvidos”. Eles, do ponto de vista do órgão indigenista, facilitariam o processo educativo dos Kaiowá (Giroto, 2007). A reserva de Dourados hoje em possui a maior concentração de índios do país, contando com mais de 12 mil índios em uma área que se manteve desde o momento da demarcação.

processo teve como principal conseqüência uma maior pressão sobre as precárias terras, diante do qual não poucos índios decidiram abandoná-las e voltar para os territórios ainda não ocupados pelos empreendimentos agro-pecuários existentes no Estado de MS. Esse fato estabelece uma diferença substancial à hora da comparação com o processo mapuche. Os “índios desaldeados” são, inclusive na atualidade, uma proporção importante dos índios kaiowá em geral. É difícil saber ao certo qual era a proporção de índios kaiowá que não foram trasladados às reservas nas primeiras décadas do século XX¹¹⁰. Nas décadas seguintes, os desaldeados se assentavam nas beiras dos principais rios, mormente em espaços reduzidos, trabalhando como bóias frias nas fazendas. Na atualidade, esses índios, são encontrados em acampamentos mobilizados para a reocupação da terra, nas periferias de cidades do interior do MS e nas beiras das estradas (os chamados “Índios de corredor”) (Pereira, 2007).

Enfim, é possível concluir para os dois casos analisados que a dimensão estratégico-administrativa para se pensar a incorporação de populações etnicamente diferenciadas dentro (e por parte) do Estado-nação é a territorial. Do ponto de vista indígena, no entanto, a cronologia de fatos históricos que caracterizam a perda de suas autonomias territoriais tem profundas implicâncias no modo em como esses grupos pensam as conjunturas do presente. De alguma forma, os processos de territorialização descritos são os principais responsáveis dos problemas fundiários por que passam atualmente estes grupos; mas, ao

¹¹⁰ Alguns indícios são encontrados no *Relatório do inspetor interino da I.R. 5, Antonio Martins Vianna Estigarribia, encaminhado ao diretor do Serviço de Proteção aos Índios, José Bezerra Calvacante, em 7 fev. 1928*. p. 73-77. (SPI, 1928, Mf 341 – Fg 1061-1065). Aí se estabelece que “nas margens dos rios Iguatemy, Yjouy, Piraiuhi, Sacarão, Seriguelo, Serro Perón e outros, das aldeias e grupos de índios localizados naquela região, tendo constatando a existencia de tres grandes aldeias e vários grupos de índios dispersos por aquellas localidades. Essas aldeias são: a de Serro Perón, considerada uma das mais antigas habitações dos caiuás, situada entre a principal cabeceira do rio Iguatemy e seu tributario da margem direita, denominado córrego Lagoa. Comprehende essa aldeia um total de cerca de duzentos índios, que ocupam terras devolutas do Estado e vivem de pequenas lavouras e serviços de elaboração de herva matte, para os hervateiros da região.” (fg. 1062-1063). Já no *Quadro estimativo da população indígena que vive fora dos postos da I.R. 5* (Mf. 21 – Plan. 314), a população de indígenas desaldeados, entre Kaiowá e Nandeva, é estimada em 2.180 pessoas.

mesmo tempo, são os canalizadores de uma nova existência indígena, que luta por seus direitos territoriais e que se expande ideologicamente através de diversas interfases com a sociedade chilena e brasileira.

CAPÍTULO IV

ETNOPOLÍTICA E DISCURSOS SOBRE O TERRITÓRIO –

Os processos territoriais mapuche e kaiowá no presente

Es la dinámica indígena misma la que demuestra el carácter artificial de las viejas dicotomías (tradición/modernidad; prístino /aculturado; etc.) ya que en este caso lo tradicional resulta bastante moderno y lo moderno bastante tradicional (BOCCARA, 1999, p. 48)

Aproximações da etnopolítica

A comparação entre os processos históricos de territorialização indígena, apresentada nos Capítulos II e III desta dissertação, provou-se reveladora tanto para os Mapuche quanto para os Kaiowá. Reveladora não no sentido de atingir uma compreensão totalizadora (e totalizante) dos fenômenos estudados - o que, decerto, não faz parte de nossa proposta -, mas sim no fito de compor uma reflexão articulada de dois contextos nunca antes relacionados sistematicamente na antropologia sul-americana. Sendo assim, as “leituras cruzadas” nos permitiram costurar uma análise das interfaces e conjunturas mais relevantes na construção de um campo político intersocietário – algo que se aproxima ao que Wolf (2003b, p. 297) delimitou como o estudo de conjuntos culturais – e conjuntos de conjuntos – continuamente em construção, desconstrução e reconstrução, sob o impacto de múltiplos processos que operam sobre amplos campos de conexões culturais e sociais.

Nesse percurso analítico, no entanto, notamos que os campos de conexões não se expressam apenas nas dinâmicas intersocietárias próprias de

certos grupos étnicos em determinados períodos históricos. Cabe aqui destacar, além disso, um âmbito relativo ao “acoplamento” de conhecimentos ativados no presente e associados à constituição de um saber histórico determinado, neste caso, sobre os processos de territorialização descritos. Ou seja, se o território é historicamente construído, se deve ao fato de que existem contextos e agentes específicos que reivindicam uma certa memória histórica e que a posicionam no marco dos conflitos intersocietários no tempo presente. Nessa direção, a oposição presente/passado perde qualquer sentido (Cf. GRÜNEWALD, 2004, p. 148), pois a caracterização desses campos e a definição da relação entre eles só pode ser entendida em função de sua indispensável imbricação, sem a qual a própria reconstrução histórica pretendida nesta dissertação careceria de sentido.

Refiro-me mais especificamente às atuais reivindicações sobre o território presentes nos discursos dos Mapuche e dos Kaiowá, articuladas e esboçadas nas suas diversas organizações etnopolíticas. Nas últimas décadas, o território certamente passou a ocupar um lugar de destaque na configuração de suas organizações. Com efeito, a noção de território não apenas se tornou uma expressão capaz de canalizar as demandas mais amplas desses grupos, mas se configurou, igualmente, como domínio de reconhecimento étnico. Assim sendo, alguns antropólogos perceberam o contraste e as diversas formas contextuais de aplicação de uma noção que, seja pela sua capacidade de abranger outras noções corriqueiras no discurso ameríndio (tais como “desenvolvimento”, “autonomia”, “autodeterminação”, entre outras.), seja pelos significados culturais diversos atribuídos a ela, precisa ser compreendida em diversos níveis analíticos. É claro, ainda, que o tema não se esgota enfatizando apenas a crescente saga de conflitos fundiários - emergentes e consumados - entre populações indígenas e os estados-nacionais da região, embora este seja um indicador relevante na eleição de estudar os processos históricos e territoriais.

O tema deste último capítulo, portanto, radica em entender as conexões temporais entre os processos históricos de territorialização indígena e as atuais

demandas e reivindicações do território, já que todos os indícios apontam que a perda da autonomia territorial representou tanto para os Mapuche quanto para os Kaiowá, um momento crítico marcante de sua história recente, a partir do qual se redefiniram as condições das relações intersocietárias e interétnicas. A proposta é analisar comparativamente a situação política em que essas populações indígenas expressam suas demandas, referindo-se, na maioria das vezes, à existência de um território tido por tradicional, que vem sendo, segundo suas próprias narrativas, sistematicamente usurpado, alienado e minimizado por parte de diferentes atores representantes da sociedade nacional. Tentamos, portanto, caracterizar os processos contemporâneos de territorialização indígena, uma vez que estamos em presença de um constante processo reorganização social, definido por identidades étnicas e sociais diferenciadoras, em cuja dinâmica prevalece um discurso de afirmação da cultura em relação com o passado (OLIVEIRA, 2004, p. 22).

Desde o ponto de vista indígena, a categoria *território tradicional* surge como a principal ferramenta discursiva tendente a rejeitar e criticar a imposição de um espaço físico vital através de mecanismos políticos coercitivos e prescritivos. Muito embora a noção de “tradicionalidade” se encontre enraizada e conjugada inicialmente no marco de uma concepção estreita e naturalizada do que se entende por cultura, ela é operacionalizada de modo a construir uma estratégia efetiva de enfrentar a situação de interação com a sociedade nacional não-indígena. As sociedades indígenas na América do Sul vêm-se constrangidas a apelar para o resgate de uma dimensão cultural traçada no passado, enfocando suas expressões características e próprias, embora sempre reconstruídas, trazidas de tempos imemoriais. Se bem que este trânsito de práticas culturais consideradas tradicionais não deva implicar necessariamente que sejam antigas ou ancestrais, elas são sempre apresentadas como tais, sendo esta a estratégia consciente à qual se recorre para preservar características e âmbitos de uma história comum compartilhada. Essa noção emerge, portanto, como condição necessária para ativar uma organização etnopolítica que “reinventa”

constantemente suas identidades sociais. Assim sendo, julgamos apropriado pensar a etnopolítica como um dispositivo que torna o discurso da tradicionalidade moderno e vice-versa (Boccaro, 1999), pois, dessa forma, podemos dinamizar o entendimento das lógicas subjacentes - individuais e coletivas - que atuam nos atuais processos de territorialização indígena.

Faz-se necessário assinalar, porém, dois pontos básicos que justificarão e contextualizarão nossa análise. O primeiro advém das condições transversais que definem os graus e interstícios das relações interétnicas estendidas em nível regional (neste caso, sul- ou latino-americano). Essas manifestações são coerentes com um processo, mais ou menos simbiótico, de conformação do que são as representações sobre as perdas de autonomia ou controle cultural das sociedades indígenas que habitam ou habitaram o continente. Não nos referimos à perda de traços originais (ver GALLOIS, 2000, p. 123; CARNEIRO DA CUNHA, 1987), mas à impossibilidade concreta de manter uma autonomia efetiva sobre suas dinâmicas culturais próprias¹¹¹. Entendemos que esses processos geram relações intersocietárias plausíveis de serem abordadas regionalmente (e comparativamente), pois os resquícios do colonialismo europeu, por um lado, e o embate com os estados-nacionais, por outro, são parte do imaginário histórico da grande maioria das populações indígenas da região. Portanto, o que aqui chamamos “etnopolítica” se expressa também como resultado de uma criação coletiva, que apaga as particularidades étnicas de cada grupo e as conjuga em uma identidade indígena regional. Daí a importância de não confundir as identidades étnicas com as identidades indígenas, e menos ainda com as identidades culturais; cada uma delas responde a um campo conceitual próprio, ainda que possam confluir em alguns contextos específicos.

Isso leva ao segundo ponto: em uma análise de contingência, vemos como as demandas etnopolíticas pelo território são canalizadas, por parte dos

¹¹¹ Com algumas ressalvas, a teoria do “controle cultural”, proposta pelo antropólogo mexicano Guillermo Bonfil Batalla (1988), parece-nos pertinente para explicar e entender a dinâmica dos elementos culturais próprios e alheios expostos a situações de contato interétnico.

estados-nacionais, para a construção de um senso comum que renega uma potencial autonomia efetiva dos territórios indígenas. A existência de um Estado-nacional hegemônico carrega consigo a impunidade pela ação coercitiva na virtualidade de qualquer tentativa de transgressão de sua *doxa* política - também baseada na preservação de seus limites e integridade territorial. Nesse sentido, o indigenismo estatal (quando presente) tende a relegar os índios a um estado primevo e a-histórico de existência (Gallois, 2001), o que além de anular qualquer possibilidade de estabelecer uma relação simétrica, reduz a “questão indígena” a um protecionismo paternalista e folclorizado. Os territórios indígenas transformam-se, nessa perspectiva, em espaços de preservação de um imaginário estático e primordializado de cultura.

Para aprofundar estas questões organizamos o capítulo da seguinte forma. Em um primeiro momento, concentrar-nos-emos na descrição analítica de alguns eventos que caracterizam os processos territoriais contemporâneos dos Mapuche no Chile e dos Kaiowá no Brasil, tentando compreender o marco conjuntural que sustenta a construção das atuais demandas e reivindicações territoriais de suas organizações. Não se pretende aqui detalhar esses movimentos políticos, mas apenas nomear os eventos mais importantes nos últimos anos. Em seguida, descrevo e analiso alguns trabalhos escritos por “intelectuais nativos”, envolvidos nas referidas organizações, que teorizam sobre a noção de território no âmbito das ciências sociais e da história. Este ponto é extremamente interessante, pois se trata de profissionais indígenas que desafiam à própria disciplina antropológica (e histórica) a respeito das formas em que são construídos os conhecimentos sobre o território, questionando vários princípios das disciplinas históricas e antropológicas. Veremos as particularidades de cada caso, sublinhando o modo de elaboração desse conhecimento e sua formalização no espaço da academia. Finalmente, na última seção, apresento uma pequena reflexão conclusiva que retoma criticamente a noção de *território tradicional* a partir da análise da dinamicidade do referido conceito e da tentativa de abrir o debate para uma antropologia histórica.

Processos territoriais contemporâneos mapuche e kaiowá

Estamos viviendo un importante momento en nuestro Pueblo. Paso a paso hemos ido reconstruyendo nuestro Mundo Mapuche y la punta de lanza de esta reconstrucción son nuestras identidades territoriales. Estas aparecen como una forma desde donde se hace posible volver a controlar nuestros espacios, recuperar nuestros derechos y construir propuestas representativas de nuestra particularidad como pueblo y de las diversidades dentro de nuestra cultura.

[...] En las Identidades Territoriales encontramos un referente fundamental para mantener y recuperar nuestras prácticas religiosas, fomentar nuestras economías locales, en base a las potencialidades y limitaciones propias de los sistemas agroclimáticos en que vivimos¹¹².

Com esta proclamação, no mês de julho de 2002, nove organizações mapuche da Região da Araucânia se reuniram durante quatro dias para discutir e refletir sobre seus processos de desenvolvimento territorial. Nessa reunião foram representadas diversas unidades territoriais das comunidades atualmente localizados no centro-sul do Chile. O resultado do encontro se expressou em um documento que teoriza sobre as noções de “território”, “identidades territoriais” e “desenvolvimento”, e que analisa as possibilidades de uma autonomia política “efetiva” no contexto de suas relações formais e informais com a sociedade chilena. O documento alega que para conseguir a referida autonomia é necessário ativar uma estratégia de resgate das formas de organização política *tradicional* dos territórios. Sabendo que a referência histórica concreta dessa argumentação é

¹¹² Fragmento extraído do documento final: “Reflexão coletiva das organizações: identidades Lafkenche, Calafquenche, Nangche, Wenteché, Huilio, Makewe e Pewenche”, 2003. <http://www.gobernabilidad.cl/modules.php?name=News&file=print&sid=245> último acesso 08/02/2008

a recuperação efetiva dos territórios pré-reducionais, isto é, antes da implementação formal dos *Títulos de Merced*, este texto estabelece mecanismos por meio dos quais seria possível dar conta de tal objetivo político, através de ações concretas.

Este documento, embora muito importante para entender as atuais conjunturas políticas das organizações mapuche, representa apenas um exemplo de inúmeros outros esforços das mais diversas organizações mapuche na busca de uma definição política clara e conjunta em relação ao território. Segundo Marimán *et al* (2006, p. 253), existem atualmente entre os Mapuche três posturas autonômicas que içam o âmbito da recuperação do território tradicional como principal bandeira de luta: a do *Centro de Estudios y Documentación Mapuche Liwen*, a da organização *Ad Mapu* e o de *Aukiñ Wallmapu Gülam* (Conselho de Todas as Terras). Todos esses movimentos se consolidaram a partir da década de 1980, quando ocorre um processo de relativa desvinculação das principais organizações mapuche dos partidos políticos de esquerda, no período de maior resistência popular à ditadura militar de Augusto Pinochet. Esses grupos adquiriram maior autonomia para enfrentar o processo de transição à democracia, no início da década de 1990, período no qual uma série de doutrinas e concepções jurídicas sobre os direitos indígenas começaram a ser discutidas.

No caso dos Kaiowá, algumas instâncias similares surgiram nos últimos anos, associando diversos grupos guarani em diferentes contextos nacionais. No mês de fevereiro de 2006, por exemplo, lideranças e representantes dos grupos Ñandeva (Avá), Kaiowá (Pai Tavyterã), Mbyá, Guaraíos (da Bolívia) e Ache (do Paraguai) reuniram-se em São Gabriel, Rio Grande do Sul - Brasil, para celebrar a Primeira Assembléia Continental Guarani. O evento tinha como principal objetivo comemorar os 250 anos da morte do líder Sepé Tiraju, bem como pretendia congrega formalmente - e provavelmente pela primeira vez na história - representantes das diferentes etnias classificadas pela literatura antropológica como Guarani. No mês de abril de 2007, deu-se continuidade ao referido encontro,

comemorando-se a II Assembléia Continental em Porto Alegre. Nas duas assembléias, ressaltou-se como ponto principal a necessidade de reivindicação dos territórios tradicionais, com o objetivo de oferecer uma solução definitiva aos conflitos fundiários atuais, principalmente no Paraguai e no Brasil. No “Documento Final” da Primeira Assembléia Continental Guarani lê-se: “Realimentados e fortalecidos pelo espírito e pelo sangue de nossos antepassados, conscientes de que *esta terra sempre pertenceu ao nosso povo e que dele foi roubada*” (2006, grifo meu). Já na Segunda Assembléia o “Documento Final” é mais explícito na consideração do território como bandeira de luta:

A falta de terra é o principal problema que atinge nosso povo. Não vivemos sem a terra e a terra não vive sem o nosso povo, formamos um único corpo. A falta de terra não permite que vivamos de acordo com nossa cultura. Nossos jovens são obrigados a buscar trabalho em outros locais, não sobrando tempo para aprender com nossos velhos” (2007, grifo meu).

O discurso dos Kaiowá que de certa forma presenciaram ou são conscientes do processo de perda das terras ocupadas por suas parentelas, revela que estes índios mantêm viva a memória da forte pressão que receberam tanto dos fazendeiros quanto do Estado brasileiro no decorrer do século XX (PEREIRA, 2004, p. 171).

Como explicar esta saga de movimentos em prol dos direitos históricos dessas populações indígenas? Qual é o significado subjacente à freqüente alusão a um território tradicional que deve ser recuperado? Quais os antecedentes históricos que delimitam essas reivindicações territoriais? A quem se dirige a demanda? A partir de uma simples análise de conjuntura, poderíamos afirmar que esse tipo de manifestação é coerente com um processo regional mais amplo caracterizado pela articulação de movimentos políticos historicamente considerados marginais – entre eles os movimentos indígenas - que encontram espaços de expressão mais abrangentes no âmbito de uma crise generalizada da hegemonia dos estados-nacionais. Mas não é só isso. É bom não esquecer que

existe, também, uma explicação mais específica. A recente “explosão” da “questão indígena” no contexto latino-americano está estreitamente relacionada com o que poderíamos chamar *processo de reetnização*, resultante das experiências de participação política de inúmeras organizações e movimentos etnopolíticos que contribuíram para dignificar o étnico e outorgar um sentido positivo à condição de indígena (Bartolomé, 2004). O fato mais importante que ocorreu nas últimas três décadas, do ponto de vista das populações indígenas, foi a composição de novos espaços de organização que ultrapassaram as esferas de suas próprias comunidades, alcançando círculos mais abrangentes de expressão de suas reivindicações e demandas. A questão não se limita, portanto, a transcender o espaço da aldeia, da reserva ou da comunidade, mas sim de “driblar” a relação exclusiva com o Estado através do órgão de tutela. As comunidades indígenas passaram a articular sua etnopolítica em aliança com ONGs e missões religiosas, através de projetos (geralmente ambientalistas) com verbas de agências multilaterais e governos estrangeiros. Desse modo, a revalorização das culturas indígenas, acompanhada de uma crítica reiterada aos sistemas de opressão e dominação (colonialismo, capitalismo, imperialismo), estabeleceu um novo contexto para pensar as relações interétnicas na região. A defesa e recuperação da terra, o reconhecimento da especificidade étnica e cultural, a igualdade de direitos frente ao Estado, a luta contra a repressão e a violência, o estatuto da indianidade frente aos direitos humanos, a valorização da tradição e a reparação histórica, entre outros, são temas instituídos nessas novas instâncias de expressão política.

Para entender como estas “novas” instâncias políticas se inserem em nossa pesquisa, torna-se necessário elencar brevemente alguns elementos históricos mais recentes no período posterior aos processos de territorialização que nos permitam entender a configuração das atuais organizações e movimentos etnopolíticos em ambos os casos estudados.

Transformações da etnopolítica mapuche

No caso Mapuche¹¹³, as primeiras mobilizações etnopolíticas no contexto das reduções, já no século XX, são atribuídas à atuação da *Sociedad Caupolicán Defensora de la Araucanía*, a partir de 1913, apoiada pelo Partido Democrata e pela Igreja Anglicana. Pressionados pelas constantes intrusões de pequenos e grades fazendeiros em seus já reduzidos territórios, essa organização surgiu como uma tentativa de deter o avanço à usurpação das terras, pois em muitos casos os posseiros particulares insistiram em eliminar o elemento indígena no processo de colonização das terras da Araucânia. Os dirigentes da *Sociedade Caupolicán* procuravam uma resposta à discriminação e aos múltiplos abusos que se cometiam em suas comunidades, bem como buscavam estabelecer uma instância de inserção nas dinâmicas da sociedade chilena enquanto movimentos sociais (SAAVEDRA, 2006, p. 283-284). Outro movimento importante na época foi a *Federación Araucana*, nascida em 1916 em um intenso diálogo com a *Federación Obrera de Chile*. Em princípio com um marcado tom anarquista, esta organização apontou para a formação de uma “República Indígena”, uma vez que o proletariado conquistasse o poder (SAAVEDRA, 2006, p. 284). Anos mais tarde, em 1926, é criada pelo padre Guido Beck de Ramberga a *Unión Araucana*¹¹⁴. Essa organização, amparada pela Igreja Católica, visava sobrepujar a influência do Partido Comunista e dos anarquistas no movimento mapuche da primeira metade do século XX. Já em 1938, surgiu uma instância política mais abrangente, com maior presença na cena nacional, e que foi capaz de unir a *Federación Araucana*, a *Sociedade Caupolicán* e a *Unión Araucana*. Tratou-se da *Corporación*

¹¹³ A maioria das informações sintetizadas a seguir correspondem à obra de Alejandro Saavedra (2006) *Las Transformaciones de la población mapuche en el siglo XX*. Recomendamos para maior aprofundamento sobre este tema, igualmente, o texto de Foerster & Montecino (1988), *Organizaciones, líderes y haciendas mapuches (1900-1970)*.

¹¹⁴ Se a presença missionária no período anterior ao processo de territorialização não foi muito marcante na sociedade mapuche, na primeira década do século XX a situação mudou de forma importante. Duas grandes missões se instalaram na Araucânia, mormente as dos freis capuchinos e as dos missionários anglicanos. A ação das missões religiosas visava “salvar” os índios integrando-os adequadamente à sociedade chilena, apagando a tradição e os costumes considerados pagãos (BENGOA, 2000 [1985], p. 380).

Araucana, cujo principal objetivo foi promover a criação de uma subsecretaria indígena ligada ao Estado. Venancio Coñuepán, seu principal líder, transformou-se em uma das figuras políticas mapuche mais importantes na história recente. Foi eleito deputado pelo Partido Conservador e ocupou o cargo de Ministro de Terras e Colonização, criando assim a *Dirección de Asuntos Indígenas* na década de 1950.

O movimento conduzido por Coñuepán, altamente influenciado pelos políticos conservadores da época, começou a ser contestado pelas organizações políticas mapuche regionais, localizadas nas áreas de maior conflito¹¹⁵. Como consequência disso, em 1953, durante o governo de González Videla, nasce a *Asociación Nacional Indígena (ANI)*, cuja intenção era lutar efetivamente – e não apenas burocraticamente – pela defesa da terra, mobilizando as comunidades ameaçadas pelos fazendeiros. Eles apostavam para uma mudança substancial no âmbito social, econômico e político da sociedade chilena, pois, acreditavam, era a única forma de abolir a discriminação racial contra o índio e de criar as condições de “conquistar” os territórios usurpados pelo Estado chileno (SAAVEDRA, 2006, p. 286). A ANI, na década de 1960, assume dois postulados principais: em primeiro lugar, proclama que o movimento mapuche se deve constituir como um movimento pan-mapuche, isto é, formando uma organização que agrupasse todos os Mapuche do país, com o fim de alcançar sua completa emancipação. Em segundo lugar, estabelece que o movimento mapuche não devia negar sua inserção no movimento camponês mais geral, pois se estimava que muitas das lutas empreendidas pelos camponeses chilenos pobres eram também as

¹¹⁵ Em décadas anteriores e também por essa mesma época, haviam-se formado outras organizações em nível local, sendo as mais importantes: a *Moderna Araucanía* em Cunco (1916), a *Sociedad Araucana Tucapel* em Traiguén (1938), a *Sociedade Araucanos Colo-Colo* em La Unión (1937), a *Federación Araucana Manuel Quepil*, a *Sociedade Araucana Cunco* (1938), a *Sociedad Araucana Futahuillimapu* em Rio Negro (do grupo Huilliche em 1938), O *Centro de Araucanos los Hijos de Arauco*, em Temuco (1938), entre outras organizações (Cf. SAAVEDRA, 2006, p. 284 e FOESTER & MONTECINO, 1988).

motivações das comunidades mapuche nas reduções¹¹⁶. A partir das diversas mobilizações na primeira metade do século XX, inaugura-se uma nova etapa na relação sociedade mapuche e Estado/sociedade chilena, inspirada no discurso de recuperação da história passada e na luta pelo bem-estar social associada principalmente ao problema das terras usurpadas. Os Mapuche passaram a reivindicar seus direitos não apenas em sintonia com sua condição indígena, mas também enquanto cidadãos chilenos. Isso significou, do mesmo modo, que a situação mapuche transcendeu o âmbito da comunidade local, adquirindo um complexo processo de politização nos diferentes nichos ocupados por estes grupos (inclusive nos grandes centros urbanos).

Entre 1960 e 1973, ocorre uma eclosão dos movimentos e organizações mapuche e camponesas em decorrência do processo de Reforma Agrária produzido sob a ação de três grandes forças político-sociais. Embora a situação de conflito e perda territorial indígena não tenham sido consideradas em sua especificidade pela Lei de Reforma Agrária, abriu-se um caminho que permitiu transformar a estrutura agrária, beneficiando, em muitos casos, às populações indígenas. Nos primeiros anos (1958-1964), com o conservador Jorge Alessandri Rodríguez na presidência, implanta-se formalmente a Reforma, mas sem conseqüências reais na distribuição das grandes fazendas, cujos donos ainda exerciam um poder político estratégico¹¹⁷. Era uma época de crise generalizada do modelo nacional-desenvolvimentista, e o *alessandrismo* representou uma fracassada tentativa de substituição do modelo vigente.

Entre 1964 e 1970, no entanto, a situação mudou de maneira importante. O *freismo*¹¹⁸, com seus ideais humanistas e com sua vinculação

¹¹⁶ A imbricação do movimento mapuche com o movimento camponês se consagrou em 1961, momento em que a ANI decide se afiliar à *Federación Campesina e Indígena*.

¹¹⁷ É por esse motivo que a Reforma Agrária no período de Alessandri é conhecida como “*reforma del macetero*” (“reforma do vaso”), pois significou apenas uma reforma nominal, sem conseqüências nas estruturas de posse da terra.

¹¹⁸ *Freismo* é uma denominação usual na historiografia chilena para denominar o governo democrata cristão de Eduardo Frei Montalva, nos anos citados acima.

explícita à “Aliança para o Progresso”, iniciou efetivamente a expropriação de alguns territórios em poder de grandes fazendeiros, os quais eram considerados ameaças, por suas grandes extensões, para a autonomia do Estado. Na prática, expropriaram-se todos os terrenos maiores que 80 hectares de regado básico, ou terrenos abandonados e/ou mal explorados. No final da década de 1970, se haviam expropriado em todo Chile 1.319 terrenos que representavam uma superfície de 3,408,788 hectares (SAAVEDRA, 2002, p. 106). Muitas organizações mapuche, principalmente as vinculadas à igreja católica, visualizaram nesse processo a possibilidade de recuperação de suas terras usurpadas. Este movimento reformista, por sua vez, considerou a população indígena em termos de sua imbricação com o movimento campesino e não pretendeu estimular políticas especiais para a condição particular desses índios.

Por fim, entre os anos 1970 e 1973, período governado pelo presidente Salvador Allende no contexto da “via chilena ao socialismo”, o país vivenciou um intenso e acelerado processo de transformações sociais. A Reforma Agrária neste período tomou uma direção definitiva, revolucionária, no sentido que conduziu à substituição definitiva do sistema latifundiário, caudatário do velho sistema da *hacienda* colonial. Sob esta perspectiva, não só se intensificou a expropriação de territórios, mas esta prática permitiu a participação direta da população mapuche na consolidação de uma recuperação dos territórios originalmente demarcados nos *Títulos de Merced*. A *Unidad Popular*, em um intenso diálogo com o movimento mapuche, implementou uma política indígena destinada a resolver suas demandas territoriais. Assim sendo, o Estado desapropriou de forma explícita terras em favor das comunidades, chegando a restituir mais de 70.000 hectares dos territórios mapuche usurpados em apenas um ano (CORREA, MOLINA e YAÑEZ, 2005, p. 297). Neste período, se desapropriaram 3.182 terrenos com uma superfície total de 5.296.756 hectares, isto é, praticamente duas vezes mais em relação aos períodos anteriores de Reforma (Saavedra, 2002). Foi uma época, também, na qual os sindicatos rurais adquiriram uma notoriedade histórica inédita, abrangendo grande parte das organizações mapuche regionais.

Uma análise detida dos acontecimentos ocorridos nesse período da história de Chile nos permite asseverar uma tese fundamental: logo após o processo de redução da população mapuche, entre 1884 e 1930, a década do 1960 e inícios de 1970 significou a maior mobilização coletiva dos Mapuche na recuperação de territórios usurpados. Este grupo indígena, tanto nas áreas urbanas quanto nos territórios “tradicionais”, se politizou significativamente em termos de diversas ideologias políticas (revolucionárias, reformistas, moderadas, entre outras) próprias dos camponeses e operários pobres chilenos. Ao mesmo tempo, este período permitiu recolocar em debate a relevância de sua etnicidade, entendida como marcador do sistema de identidades sociais próprias deste grupo. Ambas as identidades, a étnica e a política, demonstraram não ser necessariamente contraditórias em termos históricos e até o dia de hoje representam duas maneiras complementares e estratégicas de articulação de suas relações inter e intrasocietárias.

A emancipação da “questão mapuche”, entretanto, sofreu um grande revés a partir das nefastas conseqüências sociais e políticas promovidas pelo golpe militar ocorrido no mês de setembro do ano 1973. A partir da instauração do governo militar, com Augusto Pinochet à cabeça, as agrupações mapuche, assim como todos os movimentos sociais surgidos nos períodos anteriores e que lutavam por seus direitos sociais, foram duramente reprimidos. A principal conseqüência no mundo rural foi o processo de Contra-Reforma Agrária, alcançando um caráter especialmente violento para as comunidades mapuche. Na visão dos militares, o movimento indígena estava implicitamente associado aos movimentos da esquerda revolucionária e, como tais, sofreram a perseguição de suas lideranças com as conseqüentes torturas, mortes e desapareções. Em 1978, se dita a Lei 2.568, na qual as terras das reduções, que antes eram indivisas em sua condição de *Título de Merced*, passam a ser alienáveis, isto é, plausíveis de serem vendidas, alugadas ou expropriadas pelo Estado ou por particulares. O governo militar impôs um regime econômico baseado na exploração de recursos naturais, abrindo passo acelerado aos interesses de empresas florestais

internacionais que ocuparam milhares de hectares de mata nativa ao sul do Chile, incluindo muitas terras das reduções mapuche. Da mesma forma, os militares acreditaram na urgência de dissolver as comunidades mapuche, pois, advertiam, cada indígena devia desfrutar (como qualquer outro chileno) de suas terras particulares. Foi, claramente, uma política de individualização de interesses que de alguma forma estavam subsumidos na idéia de comunidade ou redução¹¹⁹. É claro que as demandas mapuche, e de todos os movimentos sociais, foram silenciadas de maneira radical. Já não se tratou de avançar, recuperar ou reivindicar, mas de sobreviver.

Com a transição negociada à democracia, em 1990, surge uma nova fase dos movimentos etnopolíticos mapuche. Como vimos no início deste capítulo, o “resurgimento” do etnicismo não é uma questão exclusiva do contexto aqui estudado, mas de uma situação histórica latente em grande parte da América Latina. A ditadura militar reprimiu duramente os movimentos mapuche e os sucessivos governos “democráticos” da *Concertación de Partidos por la Democracia* foram obrigados pelas circunstâncias mais gerais a situar o indígena no projeto de integração nacional e de “reparação histórica”. Sendo assim, em 5 de outubro de 1993 foi aprovada a Lei Indígena 19.253, cuja missão era garantir a pronta solução dos problemas fundiários indígenas ainda vigente, criando-se, para tanto, a *Coorporación Nacional de Desarrollo Indígena* (CONADI). As esperanças postas nesta lei como ferramenta para a proteção e a defesa dos direitos indígenas se esvaneceram de maneira drástica nos anos seguintes a sua promulgação, pois as administrações dos Presidentes Patricio Aylwin, Eduardo Frei, Ricardo Lagos e Michelle Bachelet (todos do mesmo conglomerado político social-democrata) deixaram muito claro que os direitos das populações indígenas ainda estavam subordinados ao desenvolvimento produtivo vinculado à economia

¹¹⁹ Para uma análise detalhada do processo de parcelamento das terras mapuche no período militar ver Bengoa (1999). Para aprofundar sobre a repressão dos movimentos e organizações mapuche no período do governo militar (1973-1989), levando em consideração as mortes, torturas e desaparecimento de muitos de seus dirigentes, se recomenda Morales (1999).

mundial e ao modelo neoliberal, tal como foi demonstrado no emblemático caso Ralco (Cf. J. AYLWIN, 2007, p. 19)¹²⁰.

No final da década de 1990, e nos primórdios do século XXI, algumas organizações mapuche, principalmente o *Consejo de Todas las Tierras* e a *Coordinadora Arauco Malleco*, decidiram mudar a tática de reivindicação de suas demandas perante o Estado, passando a privilegiar os conflitos (recuperação de territórios) e as mobilizações combativas, a partir da ação contínua de movimentos de caráter autonômicos e indianistas. Mobilizaram-se contra a ocupação das plantações florestais e contra os projetos de construção de estradas e barragens, bem como reinventaram o discurso do território tradicional fixado na recuperação efetiva dos territórios no período anterior à redução. Tratou-se, como diz José Aylwin (2007), de uma medida de desobediência civil. O mais surpreendente nesta nova fase é que com o resurgimento da “questão indígena” houve igualmente o renascimento da intolerância que acompanhou as relações interétnicas e intersocietárias durante todo o século XIX e XX. Hoje em dia, a maior parte das ações reivindicativas dos Mapuche são violentamente reprimidas pela polícia, causando a morte de estudantes e habitantes das reduções. Junto com essa ação repressiva, a partir do ano 2000, o Estado chileno estimou necessário aplicar a Lei Antiterrorista, caudatária da ditadura militar, para perseguir e condenar os Mapuche envolvidos em ações de protestos relativos aos conflitos territoriais. Os Mapuche contemporâneos vivem um novo e violento processo de territorialização, estimulado pela inserção de grandes empreendimentos econômicos em suas terras com a complacência do Estado. Apesar de tudo, insistem através de suas organizações e movimentos sociais em lutar pela recuperação de seus territórios

¹²⁰ O caso da construção de uma barragem em Ralco, território mapuche-pehuenche na Região do Bío Bío, foi a conjuntura que recolocou a “questão mapuche” como um evento comunicacional relevante na sociedade chilena pós-ditadura. Esse evento mobilizou a opinião pública a se posicionar sobre a situação das populações indígenas no país e atraiu a atenção de mídia internacional. A resolução do conflito foi negociada a partir da expropriação dos territórios das comunidades de Quepuca-Ralco e Ralco-Lepoy e o pagamento de uma milionária indenização às irmãs Quintremán, que foram os ícones mais visíveis da resistência indígena nesse momento. Hoje, a barragem inundou grande parte da área pleiteada e outros projetos hidroelétricos ameaçam às populações mapuche-pehuenche.

tradicionais, pois vêm nisso a única forma de alcançar uma autonomia político-territorial capaz de reverter a situação de marginalidade em que se encontram.

Transformações da etnopolítica kaiowá

A situação atual dos Kaiowá no Brasil se configurou de forma bastante diferente. Com a criação dos postos ou reservas indígenas, entre 1915 e 1930, uma porção considerável desses índios passou a viver em aldeias, as quais se apresentavam como alternativa da política oficial do Estado brasileiro no intuito de “civilizar” os índios e inseri-los na vida nacional. Dessa forma, a reserva era concebida como uma área predeterminada, que podia ou não coincidir com uma ocupação indígena efetiva segundo seus próprios padrões “tradicionais” de ocupação territorial. Ao cabo, a reserva se constituiu como uma unidade administrativa sob controle de cidadãos particulares ou clérigos missionários designados pelo órgão indigenista (THOMAZ DE ALMEIDA, 2001, p. 22). No entanto, vimos no capítulo anterior que nem toda a população kaiowá se adiriu à situação de reserva, identificando-se outras modalidades de assentamento que não estavam diretamente associadas a esses espaços físicos, reconhecidos como terras indígenas (Pereira, 2007)¹²¹. Ao longo do século XX, esses índios “desaldeados” realizaram trabalhos assalariados nas fazendas e usinas de álcool, atuaram como funcionários públicos, venderam artesanato e produtos agrícolas, entre outras atividades secundárias, o que alterou significativamente o ritmo das atividades sociais, políticas e rituais, quando comparadas com o modelo tradicional, detalhadamente descrito por Meliá, Grünberg & Grünberg (1976) (Cf. PEREIRA, 2004, p. 168).

Uma primeira impressão é que o problema fundiário Kaiowá (e também Nandeva) era, segundo palavras de Thomaz de Almeida (2001, p. 24), ou desconhecido, ou considerado “solucionado”, pela criação das oito reservas. Ao

¹²¹ O texto de Pereira (2007) estabelece uma tipologia sobre como foram criados na história recente esses tipos de assentamento fora dos postos.

mesmo tempo, os índios “desaldeados” se acomodaram às atividades tecnô-
econômicas desenvolvidas pelos colonos, que foram ocupando as terras no sul do
Estado, determinando um modo nada agressivo de se relacionar com os
empreendimentos não-indígenas que invadiam os territórios. Assim sendo, entre
os anos de 1930 e 1975, a reivindicação de direitos territoriais, ou as demandas
ao órgão tutelar indigenista (SPI) para garantir o bem-estar das comunidades, não
foi uma característica marcante das organizações e movimentos kaiowá.

De todo modo, alguns eventos nesses anos foram fundamentais para
entender o que iria ocorrer décadas mais tarde, quando as organizações
indígenas finalmente movimentar-se-iam em prol de seus direitos. Um evento
particularmente importante foi a criação das Colônias Agrícolas Nacionais (CAN),
em 1941, as quais buscavam consolidar o estabelecimento de uma nova ordem
social no mundo rural, calcada na pequena propriedade e no cooperativismo,
ocupando os “espaços vazios” no interior do Brasil (VIETTA, 2007, p. 97). Foi uma
política impulsionada pelo governo de Getúlio Vargas, que visava, além do
anterior, deter os monopólios de grandes fazendeiros, principalmente nas zonas
fronteiriças, e incrementar o povoamento dos chamados “sertões”. O reflexo dessa
política nacional teve sua manifestação particular no sul do atual Mato Grosso do
Sul na instauração, em 1943, da Colônia Agrícola Nacional de Dourados (CAND),
através do decreto nº 5.941. Foram dispostos aproximadamente 300.000 hectares
para colonização em toda a área de Grande Dourados, e as famílias instaladas no
interior da área delimitada foram beneficiadas com títulos de propriedade. A ampla
propaganda ao projeto da CAND atraiu imensa quantidade de colonos, os quais
foram também incrementando o número de habitantes nos centros urbanos de
MS. O principal exemplo disso foi a cidade de Dourados, que por volta de 1950,
manteve um crescimento de 611% (VIETTA, 2007, p. 102).

Nesses anos se sucederam diversos despojos territoriais em regiões
ocupadas pelos Kaiowá, sendo os índios conduzidos às reservas demarcadas em
décadas anteriores. Segundo Mura (2006, p. 85), o intenso loteamento desses

amplos espaços territoriais teve como consequência o aldeamento de muitos índios kaiowá nas reservas mais próximas das terras desapropriadas, o que conduziu a um inchaço das terras indígenas¹²². Segundo Pimentel, esta onda de colonização, que integrou a economia local ao agronegócio de larga escala, estabeleceu um modo de exploração do solo que impossibilitou a convivência entre a grande propriedade e a subsistência dos grupos indígenas (2006, p. 26). No tocante especificamente à situação da organização social indígena, a situação se tornou realmente sensível no momento em que o problema da posse da terra nas reservas e o radical desmatamento ocorrido nos anos de 1960 e 1970 esgotaram as alternativas reais destes índios se deslocarem procurando espaços autônomos. Como bem descreve Mura (2006),

[...] famílias indígenas (muitas vezes inimigas entre si) eram assentadas em um mesmo lugar, obrigadas a conviver em espaços cada vez mais reduzidos, o que ocasionou um aumento da eficácia da intervenção dos agentes coloniais (incluindo os missionários), permitindo a construção de estruturas de poder que tiveram significativas consequências na organização interna das reservas. Efetivamente, ocorreu que o papel de “capitão” indígena, introduzido pelo SPI para mediar as relações com os índios, passou a ser entregue exclusivamente nas mãos das famílias que se coadunavam aos interesses desses agentes, gerando inúmeros conflitos e desencadeando ações violentas. (MURA, 2006, p. 88)

Deste trecho se extrai que no âmbito da complementaridade entre os papéis políticos, desempenhados pelos capitães, e os papéis religiosos, executados pelos caciques e por pastores evangélicos, começaram a existir fissuras irrecuperáveis, pois os interesses e as alianças com o mundo externo se efetivaram, em muitos casos, a partir de interesses particulares e não comunitários. Entretanto, os *te'yi* tradicionais sofrem transformações importantes,

¹²² O processo de superpopulação nas reservas só aumentaria no decorrer das décadas. Não obstante, a reserva de Dourados (ex-posto Francisco Horta) foi e continua a ser, como vimos no capítulo anterior, o caso mais dramático e paradigmático a esse respeito.

e as parentelas começaram a se organizar em casas abrigando famílias nucleares ou indivíduos, e não na casa comunal, como antigamente. Segundo José Maria Trajano (2005, p. 57), isto foi consequência não somente das dificuldades de convivência que surgiram a partir da diminuição do prestígio dos chefes de parentelas, mas também à tendência das atividades econômicas que se tornaram cada vez mais individualizadas a partir do assalariamento, o que garantiu certa independência econômica a determinados membros da parentela.

As diminutas terras e o aumento das necessidades criadas para a administração das reservas indígenas (investimento em escolas, funcionários, postos de saúde, centros comunitários, entre outras coisas), levou a uma transformação nos modos de organização indígena. Deste modo, é no final da década de 1970, quando surgem manifestações mais orgânicas de uma etnopolítica kaiowá, associada, igualmente, às demandas do grupo ñandeva (e, em menor medida, dos grupos mbyá). Um marco desse deslocamento foi o projeto Kaiowa-Ñandeva (PKÑ), possivelmente a mais antiga iniciativa da sociedade civil no sentido de se aliar à luta dessas populações por seus territórios. Este projeto estava inserido no campo de ação indigenista, porém aparecia como uma proposta alternativa às ações oficiais da Fundação Nacional do Índio – FUNAI (que no período militar, em 1967, passou a substituir o recém extinto SPI) e à intervenção de algumas agências missionárias, principalmente o Conselho Indigenista Missionário (CIMI), que começou atuar na área a partir de 1978. Segundo Mura (2002), a inserção do PKÑ se caracterizou pela intenção de dar continuidade, com uma postura crítica e uma metodologia antropológica, aos Projetos de Desenvolvimento Comunitário (PDC) que vinham sendo implementados pelo órgão tutelar desde 1975. Thomaz de Almeida, por sua vez, descreve que os PDC estavam articulados com uma ideologia desenvolvimentista, a qual promovia a “produtividade” como principal objetivo a atingir nas comunidades beneficiadas (2001, p. 56-57). Vale dizer, nesse sentido, que o PKÑ, para além da questão do trabalho e da subsistência, previa a “reconstrução” no novo contexto fundiário do sistema econômico próprio dos Guarani. Os indígenas

deveriam ser “produtivos a seu próprio modo, em uma experiência contrária às práticas nas quais os agentes se arvoravam ‘ensinar’ como devem se organizar” (THOMAZ DE ALMEIDA, 2001, p. 68). Nessa perspectiva, cabia às comunidades indígenas fixar novos escopos que seriam privilegiados para esboçar suas demandas, através de uma nova forma de justificar sua existência histórica nos territórios pleiteados. Este foi o palco no qual as crescentes demandas fundiárias começam a ser sistematicamente colocadas pelas organizações indígenas, surgindo grandes lideranças que lutaram pelos direitos não somente dos Kaiowá, mas dos índios do Mato Grosso do Sul e, inclusive, no Brasil. Talvez o caso da liderança guarani Marçal de Souza, nascido em Ponta Porã em 1920 e posterior habitante das proximidades da cidade de Caarapó, seja o mais representativo sobre o fenômeno aqui descrito. Em 1980, Tupã, como era conhecido entre os indígenas, se transformou no ícone visível da luta pela resolução dos conflitos fundiários, responsabilizando o Estado brasileiro e, principalmente, os fazendeiros, pela situação precária em que se encontravam não apenas os Guarani, mas também os povos indígenas no Brasil. Em 1983, Tupã foi assassinado a tiros pelo fazendeiro Astúrio Monteiro de Lima e seu filho Líbero Monteiro, convertendo-se assim em um dos mártires contemporâneos na luta pela terra.

Atualmente os Kaiowá dos postos indígenas e das terras demarcadas nos últimos 20 anos pela FUNAI têm se organizado em torno das demandas territoriais. Dois aspectos devem ser salientados nesse sentido. Em primeiro lugar, os conflitos pela posse da terra passaram de um assunto de administração local e relativamente pouco conflitante na metade do século XX para um assunto que no decorrer das décadas se tornou altamente sensível para os interesses do Estado. A partir da Constituição Federal de 1988, tal situação se tornou ainda mais clara. Os conflitos são noticiados através das mídias locais e, eventualmente, suas demandas são conhecidas em nível nacional. Hoje em dia as demandas kaiowá são ouvidas, recepcionadas e apoiadas por organizações não-estatais que oferecem um campo de força mais abrangente na consolidação de um movimento etnopolítico. Ao mesmo tempo, e talvez isto seja o mais interessante, surge um

campo de constituição de novas identidades, associado ao reconhecimento, mais ou menos recente, de uma identidade pan-guarani, caracterizada pelos encontros sistemáticos entre representantes dos grupos kaiowá, ñandeva e mbyá no Brasil, e de outros grupos guarani da Argentina, do Paraguai e da Bolívia.

Por fim, o segundo elemento a ser salientado diz respeito ao profundo grau de engajamento que existe entre os movimentos etnopolíticos kaiowá no Brasil e antropólogos (e historiadores) voltados à análise desse grupo. Embora tal situação não seja exclusiva deste contexto etnológico – muitos antropólogos que estudam os Mapuche, por exemplo, também estão intimamente envolvidos nos processos políticos das comunidades – suas conseqüências têm sido mais manifestas, principalmente no que tange ao âmbito dos estudos de demarcação de territórios em conflito, à elaboração de laudos antropológicos e à formação de recursos humanos sensíveis ao tema indígena. A atuação do Núcleo de Estudos e Pesquisas das Populações Indígenas, associado ao Programa Kaiowá-Guarani da Universidade Católica Don Bosco, em Campo Grande, tem sido uma das instâncias notadamente comprometidas com a produção de conhecimento em prol da defesa dos territórios indígenas. Este Programa, coordenado e dirigido pelo historiador Antônio Brand, cujo envolvimento com os Kaiowá começou no final da década do 70 a partir de sua participação no CIMI, permitiu criar um acervo de conhecimentos historiográficos, cartográficos e etnográficos usados nos processos de demarcação de territórios demandados pelos indígenas. Do mesmo modo, os trabalhos de Rubem Thomaz de Almeida – principalmente os voltados para a análise do PKÑ, no qual, além de pesquisador, o autor se desempenhou como agente político fundamental – também podem ser caracterizados nessa direção, embora suas visões teóricas e formas de engajamento político sejam diferentes às propostas por Brand.

Na seção seguinte, analisaremos o caminho contrário: antropólogos e intelectuais “nativos” que a partir de uma perspectiva acadêmica pensam sua própria sociedade e cultura, se utilizando de conceitos e conhecimentos que

ampliam o *feedback* entre academia e processos etnopolíticos. Mas antes disso, torna-se necessário esboçar algumas reflexões associativas dos processos recém descritos.

Do território à terra indígena e vice-versa

Talvez este seja o lugar apropriado para avaliar brevemente as dimensões dos movimentos indígenas aqui comparados. Presencia-se, na atualidade, situações relativamente similares de organizações e movimentos voltados para a recuperação do território, baseados em uma história comum compartilhada, sempre em redefinição, que coloca a perda da autonomia territorial como elemento histórico principal a ser revertido através de uma etnopolítica configurada no presente. Vimos, no entanto, que as trajetórias dos movimentos e organizações indígenas aqui descritas devem ser analisadas em seus contextos particulares a partir dos quais se sucedem diferenças basais que ainda devem ser explicitadas.

A primeira questão se refere às proporções e alcance desses movimentos no contexto da sociedade nacional. No Chile, como já foi dito, os movimentos etnopolíticos mapuche estiveram profundamente submersos nas dinâmicas sócio-políticas próprias da sociedade chilena, sempre procurando espaços de expressão de sua etnicidade. No entanto, pelas particularidades históricas desse grupo, foi se constituindo uma idéia de que “o mapuche” era, em alguma medida, “o indígena”, pois não existiram e não existem no país outros grupos indígenas capazes de atingir com tal força (numérica e política) a *doxa* política proposta pelo Estado no que tange à natureza das relações intersocietárias. Nesse sentido, as ações etnopolíticas mapuche sempre têm repercussão nacional, forçando a sociedade chilena a criar um posicionamento a propósito das formas em que se devem estabelecer as normas de convivência social com a diferença.

A situação dos Mapuche no Chile, bem como a de outros indígenas em diversos países da região (Peru, Bolívia, Equador e Colômbia), destoa bastante da existente na conformação do indigenismo brasileiro. A relevância da “questão indígena” no Brasil nunca foi justificada a partir da representatividade censitária que as populações indígenas tiveram na história recente frente à população nacional brasileira. Embora nos últimos anos tenha acontecido um surpreendente incremento dos indivíduos que se autopercebem como indígenas, o Brasil, junto com a Argentina, continua a ser um dos países da região com menor índice de população indígena em relação à população nacional. A situação só muda quando nos despojamos do prisma quantitativo para atingir uma análise mais qualitativa, na qual fica evidente que o fenômeno indígena no Brasil contemporâneo surge basicamente enquanto expressão de diversidade cultural. A partir dessa lógica, os Kaiowá se constituem apenas como uma expressão peculiar e localizada de um sistema muito mais amplo de línguas, formas de vida, cosmologias, historicidades, entre outros elementos, que conformam o fenômeno indígena no Brasil. Isso pelo menos em um âmbito teórico, pois sabemos que no cotidiano essas diferenças são quase sempre apagadas em função de um imaginário estático e primitivizante do “ser indígena”.

Tudo isso para dizer que, em termos comparativos, devemos tomar cuidado em extrapolar e igualar esses processos etnopolíticos, principalmente quando os interlocutores desses processos são diferentes, bem como são distintos os contextos históricos em que se expressam.

Apesar das profundas diferenças na ordem e no significado dos movimentos etnopolíticos mapuche e kaiowá no presente, ainda são possíveis algumas análises conjuntas. É importante observar, em primeiro lugar, que desde a instauração dos modelos de integração territorial e da implantação de uma administração cívico-nacional nas áreas indígenas, passamos a lidar, tal como adverte Oliveira Filho (1998), com uma categoria jurídica e não sociológica – “terra indígena” –, caracterizada a partir de certas noções institucionalizadas que visam

ao reconhecimento formal por parte do Estado-nacional de certos grupos que desejam aceder, a partir de estratégias específicas de posse da terra, a um espaço determinado dentro do território nacional sob certas condições prescritivas. Essas condições forjam-se sempre a partir de um ato discriminatório, que é o fato de essas terras serem reconhecidas formalmente como “públicas” (Paixão Linhares, 1998), isto é, no âmbito de propriedade e autonomia do Estado-nacional, cedida, por meio de doação ou empréstimo, a esses grupos em determinadas conjunturas políticas.

Assim sendo, o acelerado e violento processo de redução mapuche e o paulatino processo de aldeamento kaiowá – sem esquecer as particularidades próprias de cada procedimento – são expressões históricas concretas que explicam em parte as transformações das próprias categorias indígenas do espaço. Isso se deve ao fato de esse processo de territorialização determinar o conjunto de indivíduos e grupos sociais negociadores dessa definição. Daí se explica também que a elaboração de demandas e reivindicações das atuais organizações indígenas, mapuche e kaiowá, se direcionem explicitamente à figura do Estado-nacional.

Portanto, os discursos esboçados por movimentos como a Assembléia Continental Guarani ou a Coordenação de Identidades Territoriais Mapuche (citados acima), valem-se do âmbito do território para condensar várias – se não todas – demandas políticas suscitadas a partir da relação assimétrica estabelecida pelos respectivos Estados-nacionais desde os primórdios do século XX. O discurso que reivindica os territórios e as formas tradicionais de organização se expressa justamente no lugar onde as transformações sociais também são exigidas.

O papel dos intelectuais “nativos”

Sem dúvida, os atuais contextos intersocietários e interétnicos mudaram o nosso continente. Os indígenas não apenas ficaram relegados às aldeias tidas por tradicionais, mas passaram a transitar nas áreas metropolitanas, participando ativamente na vida nacional, envolvendo-se em política, tornando-se funcionários públicos, e reivindicando o indígena como uma vertente que se opõe aos grandes imperialismos opressores da condição indígena. Segundo o antropólogo mexicano Guillermo Bonfil Batalla (1981), as principais idéias que compartilham os grupos ameríndios, pelo menos na sistematização de seus discursos políticos, relacionam-se com: a negação do “Ocidente”, um pan-indianismo entendido como a afirmação de que na América existe uma só civilização índia, uma re-valorização das culturas indígenas, uma crítica assídua dos sistemas de opressão e dominação (colonialismo, capitalismo, imperialismo), entre outros elementos. Além do mais, efetivamente, o “tradicionalismo” é concebido como uma arma da luta pela sobrevivência. Em inúmeras circunstâncias os fatores de luta são estendidos a demandas concretas, as quais se expressam em: a) defesa e recuperação da terra; b) o reconhecimento da especificidade étnica e cultural de cada grupo; c) a igualdade de direitos frente ao Estado; d) contra a repressão e a violência; e) contra o “planejamento familiar”; e f) turismo, artesanatos e respeito às expressões culturais (BATALLA, 1981, p. 36-49). Todos esses fatores não respondem, como se poderia pensar de forma superficial, a discursos externos à vida cotidiana dessas populações, e sim a processos complexos de posicionamento das sociedades indígenas em relação à população não-indígena, e sobretudo em relação aos Estados-nacionais onde estão inseridos.

Deste modo, os direitos à autonomia e à autodeterminação política vêm sendo reivindicados há muito tempo por lideranças e organizações indígenas em toda a região. Hoje, a mesma exigência é colocada em relação ao conhecimento

acadêmico formalizado voltado para o estudo de sociedades indígenas. Intelectuais “nativos”¹²³ acusam, e com razão, que uma parte considerável do conhecimento acadêmico institucionalizado referente às populações ameríndias atua como dispositivo de controle e dominação. Um sociólogo mapuche de destaque, Rodrigo Levil, expõe da seguinte maneira essa situação:

A ambos lados de la cordillera la historia y las ciencias sociales referidas a los *mapuche*, construida desde la perspectiva *mapuche* y con investigadores *mapuche*, está avanzando de manera firme, pero sosteniendo siempre una lucha permanente con factores estructurales y endémicos que van desde los modelos y métodos de análisis hasta los espacios y fuentes de financiamiento para desarrollar un trabajo académico, todo lo cual, como se sabe, está construido y estructurado de acuerdo a los requerimientos que los sistemas de dominación precisan para ser validados” (p. 221) [...] [Los Mapuche] hemos caído en el juego de creerles a estos maestros y profesores que nos han formado en las escuelas, en las iglesias o en las universidades y nos hemos convencido de que ellos pueden definirnos a nosotros mejor que nosotros mismos” (LEVIL, 2006, p. 248)

Essas menções críticas ao conhecimento acadêmico não decorrem apenas de uma atitude moral, mas das circunstâncias peculiares em que esses profissionais atuam: como intelectuais marginais que precisam se justificar em um meio hierárquico e meritocrático (a academia), e como porta-vozes políticos de processos nos quais eles próprios estão imersos.

O que nos interessa nessa conjuntura é que os próprios intelectuais indígenas (principalmente historiadores e antropólogos) vêm refletindo sobre o

¹²³ Note-se que o uso do termo “intelectuais nativos” é apenas um conceito operacional para designar os intelectuais indígenas que atuam no âmbito do conhecimento formalizado na academia, mais especificamente no âmbito das ciências sociais e da história. Obviamente, trata-se de um termo apenas ilustrativo, pois reconhecemos que a vida intelectual dessas populações está longe de expressar-se apenas no âmbito acadêmico.

tema proposto neste capítulo, a saber, sobre os processos contemporâneos de territorialização indígena e sobre os movimentos políticos que reivindicam territórios tradicionais. Contudo, existem importantes diferenças nas trajetórias desses intelectuais, em decorrência dos aspectos particulares de cada processo aqui comparado.

Em primeiro lugar, uma situação muito peculiar, singularíssima mesmo, é a quase nula existência de intelectuais kaiowá no Brasil, e guarani em geral, que estejam produzindo conhecimento acadêmico sobre seus próprios processos históricos e culturais. Apenas alguns jovens começam a estudar em universidades regionais, principalmente em MS, priorizando o estudo de áreas aplicadas (saúde, engenharia, educação e cursos técnicos), e, eventualmente, interessando-se pelo estudo de ciências sociais ou história. Ainda assim, temo-nos defrontado com alguns textos muito interessantes, ainda não publicados, que trazem questões fundamentais para a reflexão (ver adiante).

Em contrapartida, a participação de intelectuais mapuche na vida acadêmica chilena é muito mais visível: um número substantivo ocupa importantes cadeiras de ensino em universidades do sul do Chile. Atualmente, muitos jovens mapuche estudam em prestigiosas universidades nacionais e estrangeiras, escolhendo áreas relacionadas principalmente à antropologia e às ciências sociais. A produção de literatura acadêmica de autores mapuche, tratando de temáticas relacionadas aos Mapuche, vem aumentando consideravelmente e sempre esteve presente em algum grau no decurso do século XX.

Com base nessas considerações, talvez possamos falar, em seguida, de como esses discursos “nativos” formalizados se situam em relação aos tópicos que ressaltamos neste texto, isto é, a noções de autonomia, autodeterminação, transformações e recuperação dos territórios tradicionais.

No contexto mapuche, um exemplo interessante que ilustra essa transfiguração discursiva, entre vários possíveis, é a recente publicação de *¡Escucha, Winka!, Cuatro Ensayos de Historia Nacional Mapuche* (2006), que

reúne trabalhos de quatro importantes intelectuais mapuche sobre a história de diferentes etapas formativas dessa sociedade indígena: a sociedade mapuche pré-hispânica, os Mapuche antes da conquista militar chileno-argentina, os Mapuche no decurso do século XX e, finalmente, a sociedade mapuche atual. Todos os artigos, consagrados à análise histórica, dialogam estreitamente com concepções sobre o território nos diversos períodos analisados, pois, para esses autores,

[!]a cultura mapuche en su conjunto: lengua, costumbres, creencias, nociones de tiempo y espacio, organización sociopolítica y territorial, **solo tienen coherencia y sentido en su origen en la ocupación y relación con el espacio territorial histórico** (*Wallmapu* o país *mapuche*). De esta manera el proceso de conformación de los elementos culturales *mapuche*, su homogenización en sus aspectos esenciales ha de haber sido el resultado de dinámicas de relaciones e intercambios permanentes en el tiempo y en el espacio, tanto internamente como con otras culturas y pueblos. (MARIMÁN *et al*, 2006, p. 28, grifos meus)

No âmbito do conhecimento mapuche, diz Millalén (2006, p. 31), a noção *mapu* (“terra”) contém tanto uma referência do tangível, do material, quanto uma dimensão espacial que permite situar todas as dimensões da vida no universo. Assim sendo, sugere o autor, os territórios atingidos hoje pelos efeitos cumulativos das sucessivas políticas de desintegração territorial não só reduzem os espaços concretos de subsistência econômica, como também definem uma relação extremamente significativa: a terra reduzida corresponde a um sistema cultural enfraquecido.

Bem sabemos que a forma segundo a qual um grupo social se estabelece fisicamente no espaço não é um dado fixo e imutável. Sucede, porém, que o convívio interétnico obrigou a criar novos espaços de existência social que, simultaneamente, foram sendo domesticados pelos Mapuche. O acelerado processo de urbanização ocorrido durante o século XX, por exemplo, demonstrou

que esses territórios não se projetam apenas em contextos tidos como “tradicionais”, mas se ampliam ou se estreitam a partir de conjunturas específicas e de intensas relações interétnicas.

Esse fato histórico vem sendo reconhecido pelos próprios intelectuais mapuche, que, longe de superficializar o conflito intersocietário, tornando-o um simples choque de costumes (como a antropologia da aculturação o fazia), dinamizam e ampliam o contexto de significados advindos dos processos de contato. Assim, são capazes de reconhecer, a despeito de vários antropólogos não-mapuche que estão convencidos do contrário, que um separatismo étnico é um caminho inviável tanto teoricamente, quanto em termos políticos:

El peligro de un movimiento con estas características [etnonacional] es que puede llevar a una cristalización de la cultura, cuando ésta es dinámica y se caracteriza por dar respuesta a los nuevos contextos; si esto no ocurre la cultura va quedando en desuso. La tendencia de cristalización de la cultura se utiliza como mecanismo diferenciador, donde el otro no se distingue por su autodefinition, sino por las prácticas culturales y ceremoniales que utiliza” (MARIMÁN *et al*, 2006, p. 258)

Compreender a dinamicidade dos processos culturais é uma preocupação constante desses pensadores, na medida em que permite ampliar o leque de possibilidades interpretativas em relação às mudanças constantes das estruturas que definem sua existência social. Reconhecer esse fato, não obstante, não determina uma explicação definitiva em termos políticos. Ao contrário, o processo de perda dos territórios, reconhecido como fato histórico, coloca esses intelectuais em um palco onde se prioriza a exigência de pensar saídas concretas para enfrentar uma situação de dominação que é evidente e inegável no contexto das atuais relações intersocietárias. Afinal, ainda que os processos de dominação não sejam unidirecionais, nem concebidos como máquinas maquiavélicas de poder, os Mapuche continuam, em seus contextos cotidianos, sendo discriminados, assediados, explorados e exotizados. Nesse sentido, os discursos

intelectuais procuram estabelecer saídas concretas para enfrentar essa condição histórica. Para os autores de *¡Escucha Winka!* essa resposta se encontra na solidificação de sua autonomia política:

Para nosotros, la autonomía representa una aspiración por recuperar nuestra “soberanía suspendida” con la invasión y la conquista de los Estados chileno y argentino; ésta es una forma de gobierno, una manera de ejercer una administración propia en nuestros territorios. La autonomía es un instrumento jurídico-político para generar gobierno, por lo que debe poseer: a) un territorio, b) una población, c) instrumentos jurídicos y d) un aparato burocrático. La autonomía es una herramienta para el autogobierno y el ejercicio de la autodeterminación” (MARIMÁN *et al*, 2006, p. 253)

É interessante ressaltar os graus de engajamento que existem entre esses trabalhos acadêmicos e os movimentos políticos que se articulam em volta das reivindicações pelo território. Analisaremos as conseqüências teóricas desse engajamento na próxima seção, mas vale a pena assinalar que essa situação oferece um âmbito original para pensar o papel que desempenham as ciências sociais “não-nativas” na contingência política dos processos sociais que estudam.

No caso dos Kaiowá, esse engajamento entre intelectuais “nativos” e movimentos políticos é ainda incipiente, mesmo porque a escassa produção intelectual em termos acadêmicos, como assinalamos anteriormente, é também embrionária. Mesmo assim, cabe destacar o trabalho de Tónico Benites (Kaiowá de MS), intitulado *Mbo'e kuation ñemoñe'ê ha japo kuation ñe'ê (Fazendo o papel falar e produzindo sua fala)* (2003), muito interessante para compreender o conteúdo mais expressivo das demandas políticas guarani em um contexto de transformações constantes. O texto, que é uma Monografia apresentada ao Curso Normal Superior na Universidade Estadual de Mato Grosso do Sul, está voltado para a análise da escola entre os Ava Kaiowá, mas teoriza, ao mesmo tempo,

questões importantes sobre a própria dinâmica dos processos territoriais no decurso do século XX.

O principal objetivo de Benites (2003) é demonstrar que a existência social, e inclusive cultural, dos Ava Kaiowá independe das profundas transformações nos seus modos de vida ditos tradicionais. Além de rechaçar qualquer vestígio teórico das teorias da aculturação, o autor propõe que o celebrado “modo-de-ser-guarani” não denota uma fixação cultural imutável que se projeta no tempo e no espaço como um modo ideal de “ser-no-mundo”. Da perspectiva do autor, é impossível e indesejável para os Guarani ter como objetivo uma existência social baseada em um modo-de-ser “tradicional”. Como pessoas que se adaptam continuamente às condições do presente, cogita o autor, os Guarani não podem se pensar a si próprios como meras reminiscências do passado. Para que fique claro este ponto, gostaria de trazer uma citação de seu texto. É um pouco longa, mas esclarecedora:

Encontrei muitas vezes na literatura que os Ava Kaiówa haviam perdido a identidade e que não eram mais índios, e que era necessário resgatar a cultura para que não desaparecêssemos e, ainda, que esse resgate teria que ser realizado na escola. Essas opiniões me deixaram confuso e isso me levou a pesquisar sobre o assunto. Ao término da pesquisa, pude concluir que os Avá Kaiowá atuais são homens de seu tempo, que vivemos de maneira diferente dos nossos ancestrais, pois, como seres históricos que somos, mudamos com o tempo, interagindo em condições históricas diferentes. Entre o teko ymanguare, modo de ser antigo, e o teko pyahu, modo de ser atual, existe tanto continuidade quanto muitas mudanças. Porém, isso não quer dizer que os Ava deixaram de ser Ava; apenas são seres de seu tempo, um tempo atual tão diverso que possibilita, inclusive, a produção de um teko reta, modo de ser múltiplo, que permite experimentar uma variação de possibilidades nunca vista antes na vida dos Kaiowa (BENITES, 2003, p. 5) [...] Hoje temos um amplo leque de possibilidades de

escolhas à disposição dos Ava, sendo possível encontrar grupos ligados à igreja pentecostal, às práticas desenvolvidas pelo ñanderu, relacionando-se com as destilarias de álcool, e, ainda, organizando e participando de bailes. Isto proporciona o desenvolvimento de modos de ser específicos para cada grupo, com a possibilidade de indivíduos circularem transversalmente por todas estas situações. Esta complexidade comportamental indica a existência do que os Ava definem hoje ser um teko reta, isto é, um modo de ser múltiplo. Deve ser levado em conta, porém, que embora a maioria dos indivíduos considere este tipo de situação como um problema, a diversidade de teko não implica a fragmentação da unidade étnica, nem na tendência a abandonar uma ou outra maneira de ser. Pode-se observar que a exigência plenamente ava de opor grupos entre si, garantindo assim a autonomia de cada um, permite às famílias extensas articular todos esses fatores combinados, que constituem uma importante característica desse tipo específico de organização social e político-comunitária (BENITES, 2003, p. 21)

Reconhecer uma capacidade dinâmica na articulação das culturas é extremamente significativo no esforço de posicionar historicamente as demandas políticas dessas populações. O valor do trabalho de Benites, assim como do trabalho de Marimán *et al*, é a constatação de que os conflitos de considerações étnicas não podem ser compreendidos enfatizando apenas o âmbito da identidade étnica. Outras identidades sociais confluem na construção do “modo-de-ser” dessas populações indígenas, e cada uma delas está em constante redefinição.

O papel que desempenham os intelectuais nativos na construção de demandas e reivindicações pelo território são muito variáveis. Nos exemplos aqui citados, que podem ser ou não representativos do trabalho de outros intelectuais “nativos”, vemos uma sutileza conceitual que, com certeza, contribui para a avaliação dos processos políticos em que eles mesmos estão imersos. Ainda entre os Mapuche, o trabalho desses intelectuais, independentemente de suas

tendências, tem ajudado a solidificar uma identidade pan-mapuche, que vem sendo extremamente importante na consolidação de suas organizações políticas.

Para esses intelectuais está claro que as culturas não são feitas apenas de tradições, embora elas sejam conclamadas como uma dimensão válida na construção das reivindicações indígenas. Verifica-se, assim, que os maiores problemas teóricos em termos de uma definição da “tradicionalidade” radicam ainda em um tipo de antropologia que suscitou, e continua a suscitar, algumas idéias limitadas em torno da capacidade transformativa e adaptativa dessas populações. Abordaremos essas limitações na última seção, a seguir.

Territorialização, tradição e etnopolítica: à guisa de conclusão

Julgo importante, à guisa de conclusão, oferecer ao leitor ou à leitora algumas reflexões finais relacionadas à noção de “território” e às suas implicações para a construção de representações etnopolíticas. Como já foi dito, o apelo à tradicionalidade nas reivindicações territoriais mapuche e kaiowá, através dos intelectuais nativos e das organizações sociais, responde mais a uma estratégia conscientemente desenhada na elaboração de seus discursos e menos a uma aplicação pueril desprovida de qualquer análise crítica. Seja como for, o problema epistemológico traçado na própria disciplina antropológica é suficientemente representativo para que essa questão seja colocada em debate.

Surpreende, portanto, que algumas idéias formuladas em vários trabalhos de renomados antropólogos e historiadores não-indígenas reivindiquem uma tradição autêntica que os próprios intelectuais nativos vêm criticando e contestando. No caso mapuche, por exemplo, o trabalho de José Bengoa, reconhecido especialista sobre essa etnia, aproxima-se assustadoramente do que poderíamos denominar “terrorismo culturalista”, quando adverte que:

O discurso mais profundo da cultura mapuche é anti-moderno, vai contra o desenvolvimento, convida à ‘conversão’, a arrepender-se por ter caído no maior pecado: ‘ahuincarse’¹²⁴, não ser mais mapuche, não respeitar a tradição herdada (BENGOA, 1997, p. 127; tradução minha. Citado também em Boccara, 1999).

Vemos o quão problemática é uma idéia dessas. A possibilidade de transformação não é considerada como uma característica desse grupo. A única opção de existência social para os Mapuche, seguindo o raciocínio do autor, fica restrita à “tradição”, que, ao mesmo tempo, aparece como estática e homogênea. O dinamismo adaptativo, e mesmo transformativo, da sociedade mapuche é negligenciado, negando que a construção de suas identidades sociais (entre elas a identidade territorial) compreendida a partir de um longo passado de contatos interétnicos que também podem carregar uma resposta ao colonialismo dos estados-nacionais.

O longo processo de contato intersocietário dos Kaiowá com a sociedade nacional brasileira e paraguaia também implica uma expressão diversificada sobre as maneiras de se apropriarem dos discursos da tradição e das demandas territoriais a eles relacionadas. Não obstante, o discurso da tradicionalidade guarani permanece um eixo analítico priorizado e substancializado em algumas pesquisas acadêmicas sobre o território. Antônio Brand, por exemplo, tratando de explicar a mobilidade territorial desse grupo, observa que:

a vivência das palavras da tradição, herdada dos antigos, parece ter sido, historicamente, o motor principal a impulsionar a busca de novos espaços para novas aldeias e, portanto, a constituição de novos territórios quando os anteriores não mais satisfaziam as exigências deste modo-de-ser (BRAND, 1997, p. 2).

¹²⁴ *Huinca* significa, em *mapudungún*, simplesmente “não-mapuche”, embora na atualidade tenha implicada uma carga semântica negativa. “*Ahuincarse*”, como é usado na citação, é uma espanholização que significa “transformar-se de mapuche em chileno: “*achilenar-se*”

E continua:

Entendo que história é, na expectativa dos Kaiowá/Guarani seguidores do sistema tradicional, ainda um confronto entre as palavras da tradição (*tekoyma*) e os desafios advindos da realidade atual, especialmente aqueles resultantes da perda do território e correspondente confinamento dentro de Reservas, onde a continuidade de sua economia, de sua relação com a terra, sua religião e organização social estão cada dia mais ameaçadas. (BRAND, 1997, p. 22)

Brand (1993, p. 4) sugere que o ressurgimento de um movimento indígena entre os kaiowá está articulado ao modo-de-ser kaiowá enquanto motivador e orientador desse enfrentamento. Mais do que um conflito de terra, continua, trata-se do enfrentamento de dois modos de ser distintos e “excludentes”. Se nos restringirmos a essa visão, fenômenos contemporâneos como a situação dos Kaiowá que vivem em zonas urbanas de Dourados e Amambai, para citar um exemplo, não poderiam ser considerados relevantes ou interessantes para se pensar o modo-de-ser desses índios (se ainda tivessem o “privilegio” de serem chamados assim pelo fato de morarem longe de seus territórios “tradicionais”).

Sem dúvida, os conceitos (ou pré-conceitos?) esgrimidos por esses profissionais, podem atingir negativamente as aspirações políticas dos movimentos indígenas que se reconhecem a si próprios como grupos inseridos em contextos de mudanças constantes, e pode explicar, em parte, o receio que muitos indígenas têm em relação ao trabalho dos cientistas sociais.

Não obstante, de uma perspectiva externa às sociedades ameríndias e ao debate antropológico contemporâneo, ainda é possível identificar, principalmente nas concepções elaboradas coloquialmente sobre os índios, uma noção de tradição forjada nos moldes de uma idéia primordializada de cultura, a partir da qual se compõe a institucionalização formal e informal dos estereótipos

representativos na convivência intersocietária (a maioria deles preconceituosos e pejorativos). Nesse sentido, o índio, “morador da selva, detentor de tecnologias mais rudimentares e de instituições mais primitivas, pouco distanciado portanto da natureza” (OLIVEIRA FILHO, 1999: 115), é representado a partir de um imaginário vindo de sua potencial animalização. Os grandes etnocídios e processos de dominação sobre populações indígenas partiram dessas representações animalizantes (ou menos humanas), auspiciosamente ajustadas ao sentimento coloquial. Do mesmo modo – e o que é pior – as próprias políticas protecionistas e de assistência, proclamadas pelos estados-nacionais, ainda se baseiam nesse tipo de representações. É verdade, como adverte Gallois (2001), que eles, os índios, “procuram se adequar à imagem do bom selvagem e usam fartamente em seus discursos termos emblemáticos como os de “mãe terra”, “equilíbrio”, “simbiose com a natureza””(p. 179), sempre que isso traga algum benefício direto e imediato na configuração de seu entorno também imediato. Esse problema radica na constante discriminação de formas de representação indígenas consideradas como “emergentes” (não-tradicionais)¹²⁵. Segundo a mesma autora,

[c]onsiderar esta armadilha é importante para entender porque representantes indígenas de várias organizações vêm se posicionando contrariamente às políticas protecionistas, reivindicando antes direitos sobre seus territórios. Sem esse direito básico assegurado, não terão condições de reproduzir suas formas tradicionais de organização social, que determinam suas práticas de uso dos recursos de suas terras. (2001, p. 184)

O discurso étnico trata de se reposicionar em uma aberta crítica às condições que os obrigam a viver submetidos em uma sociedade que os domina,

¹²⁵ Alejandro Saavedra ressalta muito bem esse fato essencializante no contexto dos estudos antropológicos e das políticas indigenistas mapuche: “*no faltan las personas bien intencionadas, y equivocadas, que exploran con ansias e ingenuidad en todo aquello que puede ser diferente en los mapuche: sin decirlo, ruegan porque los mapuche sean mágicos, telúricos, sabios, protectores de la naturaleza. Así, suspiran de antemano disfrutando cada supuesta señal que encuentran de los tantos paraísos perdidos, o imaginados románticamente, respecto a las culturas “no modernas”*”(SAAVEDRA, 2002, p. 40)

mas que, ao mesmo tempo, os atrai. Assim sendo, reconhecemos que no tradicional subsistem aquelas experiências não recorrentes, esquecidas, mas que, do mesmo modo, demonstram uma capacidade de expor a caracterização histórica de um grupo social. As danças ou contos tradicionais levam consigo o peso político da história. Para os indivíduos, a identidade baseada na tradicionalidade representa um convite para um exercício constante de ressignificação e socialização. Por isso, é importante entender que o discurso da tradição é, em último caso, um ato ideológico, expressado cotidianamente. Na prática, sempre que se realiza um ato tradicional, inspira-se renovação e mudança.

Há que se mencionar, ainda, que a dimensão etnopolítica do território também pode ser interpretada a partir da temporalidade: por um lado, porque se trata de um tipo de adaptação que se recria e se reinventa em aspectos culturais próprios, a saber, historicamente interpretados e cotidianamente difundidos; por outro, porque as demandas pelo território trazem consigo uma interpretação histórica compartilhada pelas povoações ameríndias e relacionada à “dívida histórica” que os estados-nacionais teriam para com elas, uma vez que foram vítimas das relações assimétricas de poder que deram origem à nova arena mestiça.

Aqui entendemos que a etnopolítica se compõe tanto de construções ideológicas quanto de ações concretas. Ela é, portanto, um contexto de representação de identidades étnicas e, ao mesmo tempo, a manifestação de práticas (formais ou não) dispostas a posicionar a referida identidade em um campo de relações intersocietárias específico. A etnopolítica deve ser entendida, nesse sentido, como uma estratégia e uma manifestação concreta do caráter global das identidades locais; é a forma pela qual as atuais etnicidades procedem para atingir seus objetivos e uma característica que permite unificar as populações com uma mesma “tradição” étnica, mas que são submetidas a distintos graus de

ressignificação e reapropriação dos contextos mais ou menos favoráveis em que vivem.

Não se trata, porém, de acreditar que os discursos e as ações etnopolíticas sejam determinadas apenas por atitudes volitivas conscientes e subjetivas, mas tampouco se trata de afirmar que elas estejam imersas sob estruturas subjacentes de dominação ou mecanismos de poder unidirecionais. Manuela Carneiro da Cunha resume bem essa discussão:

Instalou-se no senso comum a idéia de que os índios gozam de privilégios (e não de direitos) porque – e enquanto – não chegaram (ainda) à civilização. Até lá, outorga-se-lhes uma proteção paternalista, que concede ou reprime conforme as circunstâncias, mas que tenta se substituir à vontade dos índios, a quem não ouve ou, se ouve, não se respeita. (p. 159) [...] A tutela é consequência desse direito: supõe uma espécie de custódia em que o Estado ficaria responsável pela integridade das terras indígenas (que restam) e decorre de imperativos de justiça. (CARNEIRO DA CUNHA 1987, p. 161)

Ao cabo, a semelhança dos processos de territorialização mapuche e kaiowá é comum a vários outros processos ocorridos na América Latina no que tange à interrelação dos estados-nacionais e as populações indígenas. Vimos que os processos de territorialização aqui analisados, e suas conexões temporais com o presente, mostram um verdadeiro quadro no qual podem ser tipologizadas as diferenças e similitudes mais marcantes na construção do campo intersocietário. Dessa realidade compartilhada, no entanto, emergem conhecimentos específicos que devem ser balizados em vista das condições particulares em que os conflitos de considerações étnicas se expressam historicamente. Esta última dimensão é importante porque está em estreita relação com uma forma dinâmica e transformativa de pensar o território, posto que é nesse âmbito onde se concentram os principais conflitos históricos dos grupos estudados. É bem verdade que em nossa tentativa de comparar processos (e não estruturas nem

substâncias) ficaram veladas características mais consistentes sobre as cosmologias dos agentes que atuam nesses processos de territorialização. No entanto, não deixa de ser significativo em termos metodológicos ter realizado um estudo que nos permitira realizar leituras cruzadas que podem revelar elementos que só podem ser entendidos se confrontados.

Trata-se, finalmente, de uma tentativa ainda preliminar que procura aprofundar as reflexões sobre os campos de relações que interagem na construção de significados e identidades sociais no cenário específico do indigenismo sul-americano. Nesse percurso, nós próprios, enquanto antropólogos, somos postos em jogo, uma vez que os conhecimentos gerados por nossas práticas investigativas atingem diretamente, como foi demonstrado claramente tanto no caso mapuche quanto no kaiowá, a construção do campo intersocietário.

Hoje em dia, a assunção dos movimentos indígenas ganha vigor inesperado, tornando imprevidente qualquer tentativa de projeção dos caminhos futuros da resolução dos conflitos territoriais hoje existentes. Nosso foco na história e na comparação, contudo, teve precisamente a intenção de adensar as possibilidades analíticas para entender em que medida o passado desses grupos é remodelado pelo presente (e vice-versa); conclui-se, nesse sentido, que os campos de disputa da memória sempre são um espaço para a recriação, sendo esses campos ativados sistematicamente através da conformação de ideologias em produção. Assim sendo, os processos de territorialização estudados não estabelecem uma modalidade unilateral, estática e integralmente impositiva de delimitação espacial, pois a manifestação de uma identidade territorial mapuche ou kaiowá é, em última instância, resultado das intensas relações intersocietárias que pudemos descrever.

Deste modo, torna-se fundamental voltar à idéia exposta no primeiro capítulo desta dissertação, sobre a relevância de considerar as populações ameríndias como sujeitos históricos plenos. Isso não significa suprimir suas particularidades culturais, mas reconhecer a completude das características

intervenientes nos processos que configuram suas identidades étnicas; ou seja, os processos territoriais não decorrem simplesmente de suas representações étnico-culturais. Com isso em mente, a tarefa torna-se complexa. Devemos reconhecer os desdobramentos imbricados em cada processo particular, atendendo, igualmente, ao fato de estas populações transitarem em processos históricos abstrusos, que, como vimos, implicam diversas interpretações da dimensão espaço-temporal. Nesse sentido, o território deixa de ser uma representação discursiva e transforma-se em ações concretas de reivindicação identitária.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS E DOCUMENTAIS*

II ASSEMBLÉIA CONTINENTAL GUARANI. **Documento Final**. In: <http://www.midiaindependente.org/pt/blue/2007/04/379040.shtml>. Porto Alegre, Centro de Mídia Independente, 2007.

ACEVEDO, Irma. **Sacrificios humanos y canibalismo ritual entre los araucanos (siglo XVI)**. 1989. 92 p. Tesis (Graduação em História) - Universidad de Chile, Santiago de Chile, 1989.

ABERCROMBIE, Thomas. **Pathways of Memory and Power: Ethnography and History Among an Andean People**. Madison: University of Wisconsin Press, 1998.

ALDUNATE, Carlos. Mapuche: Gente de la Tierra. In: HIDALGO, *et al.* (orgs.) **Etnografía**. Sociedades indígenas contemporáneas y su ideología. Santiago de Chile: Editorial Andrés Bello, p. 11-139, 1996.

ALONSO, Ana María. The Politics of space, time and substance: State Formation, Nationalism, and Ethnicity. **Annual Reviews of Anthropology**, California, volume nº 23: p.379-405, 1994

ANKAÑ, José. Estudio Preliminar: “Historias de Familias” Restitución de autoria, voces de independencia, memorial de uma derrota, antecedente para lo que vendrá”. In: GUEVARA, Tomás; MAÑQUELEF, Manuel. **Kiñe Mufü Trokiñche ñi Piel**. Historias de Familia / Siglo XX. Santiago de Chile: Colibris & Liwen, [1912]. p. 7-28, 2002.

ARRUDA, G. **Frutos da Terra: os trabalhadores da Matte Larangeira**. Londrina: Editora da UEL, 1997.

ASSEMBLÉIA CONTINENTAL GUARANI. Documento Final. **Porantim** – Em Defesa da Causa Indígena. Ano XXVII, Nº283. Brasília, 2006.

AYLWIN, José. **Pueblos Indígenas de Chile**: Antecedentes históricos y situación actual. Temuco: Serie Documentos n. 01, Instituto de Estudios Indígenas – Universidad de la Frontera, 1994.

AYLWIN, José. **Estudios sobre Tierras Indígenas de la Araucanía**: Antecedentes Histórico-Legislativos (1850-1920). Temuco: Serie Documentos n. 03, Instituto de Estudios Indígenas – Universidad de la Frontera, Temuco, 1995.

* Baseadas na norma NBR 6023, de 2002, da Associação Brasileira de Normas Técnicas (ABNT).

AYLWIN, José. Introducción. In: AYLWIN, José e YAÑEZ, Nancy (edit.) **El gobierno de Lagos, los pueblos indígenas y el “nuevo trato”**. Las paradojas de la democracia chilena. Santiago de Chile: LOM Ediciones, 2007.

BABAROVIC, I. *et al.* **Campesinado mapuche y procesos socioeconómicos regionales**. Santiago de Chile: Ed. GIA., Academia de Humanismo Cristiano, Documento de Trabajo N° 34, 1987.

BACIGALUPO, Ana Mariela. **The power of the Machis: the Rise of Female Shaman Healers and Priestesses in Mapuche Society**. 1994. Ph.D - University of California, Los Angeles, 1994.

BALANDIER, Georges. **Antropo-lógicas**. São Paulo: Editora Cultrix / Editora Universidade de São Paulo, 1976 [1974].

BARTH, Fredrik. Os Grupos Étnicos e suas Fronteiras. In: BARTH, Fredrik. **O guru, o iniciador e outras variações antropológicas**. Rio de Janeiro: contracapa, 2000 [1969]. pp.25-68.

BARTH, Fredrik. Metodologias comparativas na análise dos dados antropológicos. In: BARTH, Fredrik. **O guru, o iniciador e outras variações antropológicas**. Rio de Janeiro: contracapa, 2000 [1995]. pp. 187-200

BARTOLOMÊ, M. A. As Etnogêneses: Velhos Atores e Novos Papéis no Cenário Cultural e Político. **Mana**, Rio de Janeiro, v. 12 (1), p. 39-68, 2006.

BENGOA, José. **Historia de un Conflicto**. El Estado y los Mapuches en el siglo XX. Santiago de Chile: Planeta, 1997.

BENGOA, José. **El Estado y los mapuche en el siglo XX**. Santiago de Chile: Planeta, 1999.

BENGOA, José. **Historia del pueblo mapuche: (siglo XIX y XX)**. Santiago de Chile: LOM Ediciones, 2000 [1985].

BENITES, Tónico. **Mbo'e kuatione'ê ha japo kuatione'ê**. Fazendo o papel falar e produzindo sua fala. 2003. XX p. Monografia (Curso Normal Superior) – Universidade Estadual de Mato Grosso do Sul, Dourados, 2003.

BIBAR, Jerónimo de. **Crónica y relación copiosa y verdadera de los reinos de Chile**. Santiago de Chile: Ed. facsimilar y a plana del Fondo Histórico y Bibliográfico José Toribio Medina, 1966 [1554?].

BIBLIOTECA NACIONAL DE CHILE. **Autor desconhecido “Corenelio Saavedra, oficial chileno, en reunión con caciques mapuches durante la primera fase de la Ocupación de la Araucanía”**. Biblioteca Nacional, 1869.

BIBLIOTECA NACIONAL DE CHILE. **Plano de Arauco y Valdivia con la designación de la antigua i nueva línea de frontera contra los indios**. Valdivia, 1870. Sala Medina, (Digitalizado por Memoria Chilena), 1870.

BLOCH, Maurice. The Past and the Present in the Present. **Man**, London, New Series, vol. 12, n. 2, p.278-292, 1977.

BOCCARA, Guillaume. **Guerre et Ethnogenèse Mapuche dans le Chili Colonial**. L'invention du soi. Paris: L'Harmattan, 1998.

BOCCARA, Guillaume. Antropología Diacrónica. Dinámicas Culturales, Procesos Históricos y Poder Político. In: BOCCARA, G. & GALINDO, S. (orgs.). **Lógica mestiza en América**. Temuco: Instituto de Estudios Indígenas, 1999a.

BOCCARA, Guillaume. Etnogénesis mapuche: resistencia y reestructuración entre los indígenas del centro-sur de Chile (siglos XVI-XVIII). **Hispanic American Historical Review**, Baltimore, v. 79, n. 3, p. 427-461, 1999b.

BONFIL BATALLA, Guillermo. **Utopía y Revolución**. El Pensamiento político contemporáneos de los indios en América. México: Editora Nueva Imagen, 1981.

BONFIL BATALLA, Guillermo. La teoría del control cultural en el estudio de los procesos étnicos. **Anuário Antropológico**, Brasília, n. 86, p. 13-53, 1988.

BONFIL BATALLA, Guillermo. **Identidad y Pluralismo Cultural en América Latina**. Puerto Rico: Fondo Editorial del CEHASS & Ed. de la Universidad de Puerto Rico, 1992.

BOURDIEU, Pierre. **El Sentido Práctico**. Madrid: Taurus Humanidades. 1991.

BOURGEOIS, A. Territoire. In: BONTE; IZARD. **Dictionnaire de L'Ethnologie et de L'Anthropologie**. Paris : Presses Universitaires de France, 1992.

BRAND, Antônio. **O confinamento e seu impacto sobre os Pai/Kaiowá**. 1993. Dissertação (Mestrado em História) – Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 1993.

BRAND, Antônio. **O impacto da perda da terra sobre a tradição kaiowá/guarani: os difíceis caminhos da palavra**. 1997. Tese (Doutorado em História) – Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 1997.

BRAND, Antônio; FERREIRA, Eva; AZAMBUJA DE ALMEIDA, Fernando. O processo de demarcação de Terras Indígenas Kaiowá e Guaraní, no Mato Grosso do Sul, pelo SPI, e os Conflitos de Terras entre as Décadas de 1910-1940. In: SIMPÓSIO NACIONAL DE HISTÓRIA - ANPUH, 24., 2007, São Leopoldo. **Anais do XXIV Simpósio Nacional de História**. São Leopoldo: 2007. 1 CD-ROM.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. Os Guaraní: índios do Sul – religião, resistência e adaptação. **Estudos Avançados (4)**, n.10, São Paulo, 1990.

BUCHER, B. Comparativo (análisis). In: BONTE; IZARD. **Diccionario Akal de Etnología y Antropología**. Madrid-España: Akal ed., 1996.

BUENO, F.A.P. **Memória justificativa dos trabalhos que foi encarregado à Província de Matto Grosso segundo as instruções do Ministério da Agricultura de 27 de maio de 1879**. Rio de Janeiro: Typographia Nacional, 1880.

BULNES, Gonzalo. **Guerra del Pacífico**. De Antofagasta a Tarapacá. Valparaíso: Sociedad Imprenta y Litografía Universo, 1911.

CADOGAN, León. Aporte a la etnografía de los Guaraní del Amabmai. **Revista de Antropología**, São Paulo, v. 10, n.01-02, p. 43-91, 1962.

CADOGAN, León. La tragedia Guaraní. **Revista Ateneo Antropológico**, Asunción, v. 2, n. 02, Supl., p. 269-29, 1967.

CADOGAN, León. **Ayvu Rapyta –Textos míticos de los Mbyá-Guarani del Guairá**. Asunción: Fundación León Cagogan / Centro de Estudios Antropológicos Universidad Católica Nuestra Señora de la Asunción / Centro de Estudios Paraguayos Antonio Guasch, 1992 [1959].

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. **A sociologia do Brasil indígena**. Tempo Brasileiro, Rio de Janeiro , 1972.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. Da comparação. CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto, **Caminhos da Identidade** – ensaios sobre etnicidade e multiculturalismo. São Paulo: Editora Unesp; Brasília: Paralelo 15, 2006.

CASAMIQUELA, R. Características de la Araucanización al oriente de los Andes. **Revista Cultura Hombre y Sociedad**, Temuco, vol. 2, n. 01, Abr., 1985.

CENTRO DE ESTUDIOS DE LA ARAUCANÍA. **Bibliografía General de la Sociedad y Cultura Mapuche**. Temuco: Universidad de la Frontera – UFRO, 1993.

CLASTRES, Pierre. **A sociedade contra o Estado** – pesquisas de antropologia política. São Paulo: Cosac & Naify, 2003 [1974].

CLASTRES, Hélène. **Terra sem mal**. São Paulo: Brasiliense, 1978.

FILIBUSTERISMO araucano, El. **El Comercio**, La Paz, 28 fev 1879. Ano II, n. 172, p. 1.

COMISION RADICADORA DE INDIJENAS. **Título de Merced n. 67**: mapa da redução José Nahuelhual Catrileo. Traiguén, Chile, 1888.

COMISION RADICADORA DE INDIJENAS. **Título de Merced n. 479**: mapa da redução Andrés Mulato. Angol, Chile, 1897.

COMISION RADICADORA DE INDIJENAS. **Título de Merced n. 493**: mapa da redução Juan Puen. Angol, Chile, 1897.

COMISION RADICADORA DE INDIJENAS. **Título de Merced n. 627**: mapa da redução Antonio Llabo y Margarita Maica. Angol, Chile, 1899.

COMISION RADICADORA DE INDIJENAS. **Título de Merced n. 1075**: mapa da redução Bernardo Ñanco. Temuco, Chile, 1906.

COMISION RADICADORA DE INDIJENAS. **Título de Merced n. 1143**: mapa da redução Nicolás Pueñ. Imperial, Chile, 1908.

COMISION RADICADORA DE INDIJENAS. **Título de Merced n. 1968**: mapa da redução Francisco Pichún. Angol, Chile, 1910.

COMISION RADICADORA DE INDIJENAS. **Título de Merced n. 2053**: mapa da redução Juan Catrín. Valdivia, Chile, 1911.

COMISION RADICADORA DE INDIJENAS. **Título de Merced n. 2151**: mapa da redução Andrés Segundo Millapi. Angol, Chile, 1911.

COMISION RADICADORA DE INDIJENAS. **Título de Merced n. 2216**: mapa da redução Manuel Catripan. Angol, Chile, 1912.

CONCEIÇÃO, Odaléa da; BIANCHINI, Deniz. **A Companhia Matte Larangeira e a Ocupação da Terra do Sul de Mato Grosso (1880-1940)**. Campo Grande: Editora UFMS, 2000.

CORRÊA, Lúcia Salsa. **História e Fronteira** – O Sul de Mato Grosso 1870-1920. Campo Grande/MS: Editora UCDM, 1999.

CORREA, Martín; MOLINA, Raúl e YAÑEZ, Nancy. **La Reforma Agraria y las tierras mapuches**. Chile 1962-1975. Santiago de Chile: LOM Ediciones, 2005.

CORRÊA FILHO, Virgílio. À sombra dos Hervaes Mattogrossenses. **Monographias Cuiabanas**. vol. IV, São Paulo: São Paulo Editoras, 1925.

CORRÊA FILHO, Virgílio. **História de Mato Grosso**. Rio de Janeiro: Instituto Nacional do Livro/ Ministério da Educação e Cultura, 1969.

CUNHA, Manuela Carneiro da. **Antropologia do Brasil**. Mito, historia, etnicidade, 2. ed. São Paulo, Editora Brasiliense, 1987 [1986].

CUNIUQUEO, Sergio. Siglo XX en Gulumapu: de la Fragmentación del Wallmapu a la Unidad Nacional Mapuche. 1880 a 1978. In: MARIMÁN *et al.* **¡Escucha, Winka!** Cuatro Ensayos de Historia Nacional Mapuche. Santiago de Chile: Lom, 2006.

DILLEHAY, Tom D. **Araucanía, presente y pasado**. Santiago de Chile: Editorial Andrés Bello, 1990.

DILLEHAY, Tom D. Una historia incompleta y una identidad cultural sesgada de los mapuche. In: BOCCARA, Guillaume (ed.). **Colonización, resistencia y mestizaje en las Américas**. Quito-Lima: Editorial Abya Yala/ IFEA, 2002.

DILLEHAY, Tom D. **Monuments, Empires, and Resistance: the Araucanian Polity and Ritual Narratives**. New York: Cambridge University Press, 2007.

DILLEHAY, Tom; SAAVEDRA, José. Problemáticas sobre la interacción humana y ambiente y el desarrollo de Kuel en Puren-Lumaco, Región de la Araucanía. **Revista Austral de Ciencias Sociales**, Valdivia, Universidad Austral de Chile, nº 7, p. 17-28, 2003.

DOMEYKO, Ignacio. **Araucanía y sus Habitantes**. Santiago de Chile: Imprenta Chilena, 1846.

DONOSO, Miguel. Pedro de Valdivia tres veces muerto. **Anales de Literatura Chilena**, Santiago de Chile, año 7, n. 07, p. 17-31, 2006.

DRIESSEN, Henk. Humor, Riso e o Campo: Reflexões de Antropologia. In: BREMMER, J.; ROODENBURG, H. (orgs.). **Uma história cultural do humor**. Tradução de Cynthia Azevedo e Paulo Soares. Rio de Janeiro: Editora Record, 2000.

ERCILLA Y ZÚÑIGA, Alonso de. **La Araucana**. Salamanca : En casa de Domingo de Portonarijs, 1574.

FABIAN, Johannes. **Time and the Other. How Anthropology Makes Its Object.** Nova York: Columbia University Press, 1983.

FARON, Louis. Effects of Conquest on the Araucanian Picunche during the Spanish Colonization of Chile: 1536-1635. **Ethnohistory**, v. 7, n. 3, p. 239-307, 1960.

FARON, Louis C. **Mapuche Social Structure. Institutional Reintegration in a Patrilineal Society of Central Chile.** Urbana: The University of Illinois Press, 1961.

FARON, Louis C. **The Mapuche Indians of Chile.** USA: Holt, Rinehart and Winston Inc., 1968.

FAUSTO, Boris. **História do Brasil.** 12. ed. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2006 [1994].

FOERSTER, Rolf. **La propiedad huilliche en los llanos de Valdivia y Río Bueno.** Temuco: CONADI, 1993.

FOERSTER, Rolf & MONTECINO, Sonia. **Organizaciones, líderes y contiendas mapuches (1900-1970).** Santiago de Chile: CEM. 1988.

GADELHA, Regina. 1980. **As missões jesuíticas do Itatim.** Estrutura sócio-econômica do Paraguai colonial Séc. XVI e XVII. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1980.

GADELHA, Regina. Introdução. In: GADELHA, Regina (Org.) **Missões Guarani: Impacto na sociedade contemporânea.** São Paulo: EDUC, 1999.

GALLOIS, Dominique. **Tilkin Mairi Revisitada: A Reintegração da Fortaleza de Macapá na Tradição Oral dos Waiãpi.** São Paulo: Núcleo de História Indígena e do Indigenismo da Universidade de São Paulo, 1994.

GALLOIS, Dominique. De Arredio a Isolado: perspectivas de autonomia para os povos indígenas recém-contatados. In: DONISETE, Luis; GRUPIONI, Benzi (orgs.). **Índios no Brasil.** 4. ed. São Paulo: Global, 2000 [1992].

GALLOIS, Dominique. Sociedades Indígenas e Desenvolvimento: Discursos e Práticas, para Pensar a Tolerância. In: GRUPIONI, Benzi; DONISETE, Luís; VIDAL, Lux Boelitz (orgs.). **Povos Indígenas e Tolerância – Construindo práticas de respeito e solidariedade.** Seminários 6; Ciência, Cientistas e Tolerância II São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2001.

GARLET, Ivori. **Mobilidade Mbya: História e significação**. Dissertação de Mestrado. Porto Alegre: PUC- Rio Grande do Sul, 1997.

GEERTZ, Clifford. A situação atual. In: GEERTZ, C. **Nova luz sobre a antropologia**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2001 [2000].

GIROTTI, Renata Lourenço. **O Serviço de Proteção aos Índios e o Estabelecimento de uma Política Indigenista Republicana junto aos Índios da Reserva de Dourados e Panambizinho na Área da Educação Escolar (1929 a 1968)**. 2007, Tese (Doutorado em História) – Faculdade de Ciências e Letras, Universidade Estadual Paulista, Assis, 2007.

GREBE, Maria Ester. La concepción del tiempo en la cultura mapuche. **Revista Chilena de Antropología**, Santiago de Chile, n.º. 6, 1987.

GREBE, Maria Ester. **Culturas indígenas de Chile**. Santiago de Chile: Editorial Pehuén, 1992.

GRÜNEWALD, Rodrigo de Azeredo. Etnogênese e ‘regime de índio’ na Serra do Umã. In: OLIVEIRA FILHO, João Pacheco de (org.) **A viagem da Volta**. Etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste Indígena. Rio de Janeiro: Contacapa Livraria / LACED, 2004 [1999].

GUEVARA, Tomás. **Psicología del Pueblo Araucano**. Santiago de Chile: Imprenta Cervantes, 1908.

GUEVARA, Tomás. La Mentalidad Araucana. **Anales de la Universidad de Chile**. tomo CXXXIX, 2. Sem. Santiago – Valparaíso: Sociedad Imprenta-Litografía Barcelona, 1916 [1906].

GUEVARA, Tomás; MAÑQUELEF, Manuel. **Kiñe Mufü Trokiñche ñi Piel**. Historias de Familia / Siglo XX. Santiago do Chile: Colibris & Liwen, 2002 [1912].

HAESBAERT, Rogério. **O mito da desterritorialização**: do “fim dos territórios” à multiterritorialidade. 2ª Edição. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2006 [2004].

HALL, Stuart. **Da diáspora – identidades e mediações**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002.

ISACSSON, Sven-Erik. **Transformation of Eternity**. On Man and Cosmos in Emberá Thought. Göteborg: Department of Social Anthropology, University of Göteborg, 1993.

JARA, Alvaro. **Guerra y sociedad en Chile**. La transformación de la Guerra de Arauco y la esclavitud de los indios. Santiago de Chile: Editorial Universitaria, 1971.

JESUS, Laércio Cardoso de. **Erva-mate**: o outro lado: a presença dos produtores independentes no antigo Sul de Mato Grosso 1870-1970. 2004. Dissertação (Mestrado em História) – Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal de Mato Grosso do Sul, Dourados, 2004.

JONG, Ingrid de. Políticas indígenas y estatales en Pampa y Patagonia (1850-1880). **Habitus**, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, v. 5, n. 02, 2008. (no prelo)

KÖENIGSWALD, Gustav von. Die Cayuás. **Globus**, Braunschweig, n. 93:376-381, 1908.

KUPER, Adam. Marshall Sahlins: historia como cultura. KUPER, Adam. **Cultura. A visão dos antropólogos**. Bauru SP: Edusc, 2002 [1999].

LANNA, Marcos. De Sahlins a Claude Lévi-Strauss: no Setor Transpacífico do Sistema Mundial. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre. Ano 7, n. 16, p. 241-259, 2001.

LANZAMIENTO de indígenas en fundo Forrahue. **La Aurora de Valdivia**, Valdivia, 17 out. 1912.

LATCHAM, Ricardo E. **La Organización Social y las Creencias Religiosas de los Antiguos Araucanos**. Santiago de Chile: Imprenta Cervantes, 1924.

LEACH, Edmund. **Lévi-Strauss, Antropólogo y Filósofo**. Barcelona: Anagrama, 1970 [1965].

LEACH, E. El método comparativo en antropología. In: LLOBERA, J. R. (Org.). **La antropología como ciencia**. Barcelona: Anagrama, 1975 [1969], p. 167-178.

LEACH, Edmund . **As Idéias de Lévi-Strauss**. São Paulo: Editora Cultrix, 1988 [1970].

LE BONNIEC, Fabien. Las Identidades territoriales o como hacer historia desde hoy día. In: MORALES, R. (Org.). **Territorialidad Mapuche en el Siglo XX**. Concepción: Instituto de Estudios Indígenas & Escaparte Ediciones, 2002.

LEVI-STRAUSS, Claude. **O pensamento Selvagem**. São Paulo: Companhia Editorial Nacional, 1976 [1962].

LEVI-STRAUSS, Claude. Lévi-Strauss nos 90. Voltas ao Passado. **Mana**, 4(2): p. 107-117. 1998.

LEVI-STRAUSS, Claude. **História e Etnologia**. 3ª edição, Textos Didáticos. Campinas: IFCH-UNICAMP, 2004 [1983].

LEVIL, Rodrigo. Sociedad Mapuche Contemporánea. In: MIRAMÁN *et al.* **¡Escucha, Winka!** Cuatro Ensayos de Historia Nacional Mapuche. Santiago de Chile: Lom, 2006.

LIMA, Antônio Carlos de Souza. **Um grande cerco de paz**: Poder tutelar, indianidade e formação do Estado do Brasil. Petrópolis: Vozes, 1995.

LIPSCHUTZ, Alejandro. **La comunidad indígena en América y en Chile**. Santiago de Chile: Ed. Universitaria, 1956.

LITTLE, Paul E. Territórios Sociais e Povos Tradicionais no Brasil: por uma antropologia da territorialidade. **Série Antropologia**, Departamento de Antropologia da UnB, Brasília, n. 322, 2002.

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

MALINOWSKI, Bronislaw. **Una Teoría Científica de la Cultura**. Buenos Aires, Argentina: Ed. Sudamericana, 1948 [1944].

MALINOWSKI, Bronislaw. **Crime e Costume na Sociedade Selvagem**. Brasília e São Paulo: Editora da UnB e Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2003 [1926].

MARIMÁN, Pablo *et al.* **¡Escucha, Winka!** Cuatro Ensayos de Historia Nacional Mapuche. Santiago de Chile: Lom, 2006.

MARIMÁN, Pablo. Los Mapuche antes de la Conquista Militar Chileno-Argentina. In: MIRAMÁN *et al.* **¡Escucha, Winka!** Cuatro Ensayos de Historia Nacional Mapuche. Santiago de Chile: Lom, 2006.

MELIÀ, Bartomeu. El 'modo de ser Guaraní' en la primera documentación jesuítica (1594-1639). **Revista de Antropologia**, São Paulo, v. XXIV, Suppl., p.01-24, 1981a.

MELIÀ, Bartomeu. El Guaraní Reducido. **Christus**, México, n. (46) 551, p.30-36, 1981b.

MELIÀ, Bartolomeu *et al.* **O Guarani**: uma bibliografia etnológica. Santo Ângelo: Fundação Missioneira de Ensino Superior, 1987.

MELIÀ, Bartolomeu. A terra sem mal dos Guarani: economia e profecia. **Revista de Antropologia**, n. 33, p. 33-46. São Paulo: USP, 1990.

MELIÀ, Bartolomeu; GRUNBERG, George; GRUNBERG, Friedl. **Los Pai-Tavyterã**: etnografia Guarani del Paraguay Contemporâneo. Asunción: CEA da Universidad Católica, 1976.

MÉTRAUX, Alfred. **A Religião dos Tupinambás e suas relações com a demais tribos Tupi-Guarani**. 2. ed. São Paulo: Cia. Editora Nacional/EDUSP, 1979 [1928].

MILLALÉN, José. La Sociedad Mapuche Prehispánica: Kimün, Arqueología y Etnohistoria. In: MIRAMÁN *et al.* **¡Escucha, Winka!** Cuatro Ensayos de Historia Nacional Mapuche. Santiago de Chile: Lom, 2006.

MOLINA, Raúl. Modelos de Enajenación de Territorios Indígenas y el Proceso de Ocupación Chilena del Alto Bio Bio Pehuenche. In: **Pentukun**, 2: 43-62, 1995.

MONTEIRO, John M. Os Guarani e a história do Brasil Meridional: séculos XVI-XVII. In: CUNHA, M. C. (Org.). **História dos índios do Brasil**. São Paulo: SMC/Companhia das Letras, 2006 [1992].

MONTEIRO, Maria Elizabeth Brêa. **Levantamento histórico do grupo indígena Kayoá**. Brasília: (DPGI) Funai, 1981.

MONTEIRO, Maria Elizabeth Brêa. **Levantamento Histórico sobre os Índios Guarani Kaiwá**. Rio de Janeiro: Museu do Índio/FUNAI, 2003

MONTOYA, Antônio. **Tesoro de la lengua Guarani**. Madrid: por Iuan Sanchez, (Digitalizado pelo Instituto de Estudos Brasileiros – USP), 1639.

MORALES, Roberto. Cultura Mapuche y Represión en Dictadura. **Revista Austral de Ciencias Sociales**. Nº 3, enero-agosto, pp. 81-108, Universidad Austral de Chile, Valdivia, 1999.

MORALES, Roberto (org.). **Ralco**: ¿Modernidad o Etnocidio en territorio Pehuenche? Chile: Editorial Pillán, 1998.

MURA, Fabio. 2002. Resenha “THOMAZ DE ALMEIDA, Rubem Ferreira. 2001. Do Desenvolvimento Comunitário à Mobilização Política: O Projeto Kaiowa-Ñandeva como Experiência Antropológica. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria. 226 pp. **Mana**, vol.8 no.2 Rio de Janeiro Oct. 2002.

MURA, Fabio. O Tekoha como Categoria Histórica: Elaborações Culturais e Estratégias Kaiowá na Construção do Território. **Fronteiras - Revista de História**, Campo Grande, n. 08 (15), p. 109-143, 2004.

MURA, Fabio. **À procura do “Bom Viver”** - Território, tradição de conhecimento e ecologia doméstica entre os Kaiowá. 2006. 504 p. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Programa de Pós-graduação em Antropologia Social do Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2006.

MURDOCK, G. Muestra etnográfica mundial. In: LLOBERA, J. R. (Org.). **La antropología como ciência**. Anagrama, Barcelona: Anagrama, 1975. [1957]. p. 203-230.

NIMUENDAJU, Curt. **As lendas da criação e destruição do mundo como fundamentos da religião dos Apapocúva-Guarani**. São Paulo: HUCITEC/ Editora da Universidade de São Paulo, 1987 [1914].

OLIVEIRA FILHO, João Pacheco de. **O nosso governo**: os Ticuna e o regime tutelar. São Paulo; Brasília: Marco Zero; MCT-CNPq, 1988.

OLIVEIRA FILHO, João Pacheco de. Redimensionando a Questão Indígena no Brasil: Uma Etnografia das Terras Indígenas. In: OLIVEIRA FILHO, João Pacheco de (Org.). **Indigenismo e territorialização**. Rio de Janeiro: Contracapa Livraria, 1998.

OLIVEIRA FILHO, João Pacheco de. **Ensaio em Antropologia Histórica**. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 1999.

OLIVEIRA FILHO, João Pacheco de. Uma etnologia dos “índios misturados”? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais. In: OLIVEIRA FILHO, João Pacheco de (Org.). **A viagem da volta**. Etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste Indígena. Rio de Janeiro: Contracapa Livraria/LACED, 2004 [1999].

OLIVEIRA FILHO, João Pacheco. Uma etnografía de las tierras indígenas: procedimientos administrativos y procesos políticos. In: OLIVEIRA FILHO, João Pacheco de (org.) **Hacia una antropología del indigenismo**. Rio de Janeiro: Contra Capa, Lima: Centro Amazónico de Antropología, 2006.

OVERING, Joana; PASSES, Alan. Introduction. Conviviality and the Opening up of Amazonian Anthropology. In: **The Anthropology of Love and Anger**. The Aesthetics of Conviviality in Native Amazonia. London-New York: Routledge, 2000.

PAIXÃO LINHARES, Lucy. Ação Discriminatória: Terras Indígenas Como Terras Públicas. In: OLIVEIRA, João Pacheco de (Org.). **Indigenismo e territorialização**. Rio de Janeiro: Contracapa Livraria, 1998.

PEREIRA, Levi M. **Parentesco e Organização Social Kaiowá**. 1999. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 1999.

PEREIRA, Levi M. **Imagens Kaiowá do Sistema Social e seu Entorno**. 2004. Tese (Doutorado em Antropologia - Etnologia) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2004.

PEREIRA, Levi M. Mobilidade e processos de territorialização entre os Kaiowá atuais. **Revista História em Reflexão**, UFGD, Dourados, vol. 1, n. 1, 2007.

PEREIRA, Levi M.; EREMITES DE OLIVEIRA, Jorge. Duas no pé e uma na bunda: da participação Terena na Guerra entre o Paraguai e a Tríplice Aliança à luta pela ampliação dos limites da Terra Indígena Buriti. In: SIMPÓSIO NACIONAL DE HISTÓRIA, Londrina. **Anais do XXIII Simpósio Nacional de História**. Londrina, 2005.

PERES, Sidnei Clermente. **Cultura, política e identidade na Amazônia: o associativismo indígena no Baixo Rio Negro**. 2004. 457 p. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2003.

PIMENTEL BARBOZA, Genésio. **Índios Caiuás**. Relatório apresentado ao Sr. Dr. Inspetor Antonio Martins Vianna Estigarribia: sumario de occurencias, accusações e documentos relativos aos índios do Distrito de Dourados. Manuscrito. Rio de Janeiro: Documentação do Museu do Índio/FUNAI, 1923

PIMENTEL, Spensy Kmitta. **Sansões e Guaxos**. Suicídio Guarani e Kaiowá – Uma Proposta de Síntese. 2006. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – FFLCH, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2006.

PINTO, Jorge. **Crisis económica y expansión territorial**: la ocupación de la Araucanía en la segunda mitad del siglo XIX. En Estudios Sociales N° 72, Santiago de Chile: Corporación de Promoción Universitaria, 1992.

PINTO, Jorge. **Integración y desintegración de un espacio fronterizo**. La Araucanía y las Pampas, un mundo fronterizo en América del Sur. Temuco: Ediciones Universidad de la Frontera - UFRO, 1996.

PINTO, Jorge. **De la inclusión a la exclusión**. Formación del estado, la nación y el pueblo mapuche. Santiago do Chile: IDEA, 2003 [2000].

POMPA, Cristina. **Religião como tradução**: missionários, Tupi e “Tapuia” no Brasil colonial. Bauru: EDUSC, 2003.

PRICE, Richard. **First-Time**: The Historical Vision of Afro-American People. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1983.

RADCLIFFE-BROWN, A. O método comparativo em Antropologia Social. In: MELATTI, J.C. (Org.). **Radcliffe-Brown**: Antropologia. São Paulo: Editora Ática, 1978 [1952].

RIBEIRO, Darcy. **Os índios e a civilização**: a integração das populações indígenas no Brasil moderno. Petrópolis: Vozes, 1977 [1970].

SAAVEDRA, Cornelio. **Documentos relativos a la ocupación de Arauco**. Santiago de Chile: Imprenta La Libertad, 1870.

SAAVEDRA, Alejandro. **Los mapuche en la sociedad chilena actual**. Santiago de Chile: Lom ediciones e Universidad Austral de Chile, 2002.

SAAVEDRA, Alejandro. **Transformaciones en la sociedad mapuche en el siglo XX**. 2005 (*mimeo*).

SAAVEDRA, Alejandro. **Las transformaciones de la población mapuche en el siglo XX**. Santiago de Chile: Grupo de Investigaciones Agrarias – Universidad Academia Humanismo Cristiano, 2006.

SAHLINS, Marshall. **Island of History**. Chicago: University of Chicago Press, 1985.

SAHLINS, Marshall. **Cultura e razão prática**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2003 [1976].

SAHLINS, Marshall. **História e Cultura**. Apologias a Tucídides. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2006 [2004].

SANTOS, M. Cristina dos. Clastres e Susnik: uma tradução do “Guarani de papel”. In: GADELHA, Regina (org.). **Missões Guarani** – Impacto na sociedade contemporânea. São Paulo: EDUC, 1999.

SARANA, G. Comparative Method. In: BERNAD, A.; SPENCER, J. (Org.) **Encyclopedia of Social and Cultural Anthropology**. London-New York: Routledge, 1996.

SCHADEN, Egon. **Aspectos Fundamentais da cultura Guarani**. 3. ed. São Paulo: EPU/EDUSP, 1974 [1954].

SALAS, Adalberto. Terminología mapuche del parentesco y prácticas tradicionales de matrimonio. In: **Austerra**; N° 1; Santiago de Chile: Universidad Bolivariana, . 1999.

SERVIÇO DE PROTEÇÃO AOS ÍNDIOS. **Relatório do auxiliar Genésio Pimentel Barboza referente ao ano de 1927 e encaminhado ao inspetor Antonio Martins Vianna Estigarribia.** (Mf 341 – Fg 1210-1249), Rio de Janeiro: Museu do Índio, 1927.

SERVIÇO DE PROTEÇÃO AOS ÍNDIOS. **Relatório do inspetor interino da I.R. 5, Antonio Martins Vianna Estigarribia, encaminhado ao diretor do Serviço de Proteção aos Índios, José Bezerra Calvacante,** em 7 fev. 1928. p. 73-77. (Mf 341 – Fg 1061-1065) Rio de Janeiro: Museu do Índio, 1928.

SERVIÇO DE PROTEÇÃO AOS ÍNDIOS. **Quadro estimativo da população indígena que vive fora dos postos da I.R. 5,** junho de 1948. (Mf. 21 – Plan. 314) Rio de Janeiro: Museu do Índio, 1948.

SILVA, Giovani José de. Guerra e aliança na história dos Kadiwéu: a Guerra do Paraguai (1864-1870) lembrada pelos índios. SIMPÓSIO NACIONAL DE HISTÓRIA, Londrina. **Anais do XIII Simpósio Nacional de História.** Londrina, 2005.

SILVA, José de Melo. **Fronteras Guarani.** São Paulo: Imprensa Metodista, 1939.

SOLIS, Leonardo Leon. **Maloqueros y Conchavadores en Araucanía y las Pampas: 1700-1800.** Serie Quinto Centenario. Temuco: Ediciones Universidad de la Frontera, 1991.

STEWART, Julian. 1963. **Handbook of South American Indians.** New York: Cooper Square, 1963.

STRATHERN, Marliyn. **O gênero da dádiva: problemas com as mulheres e problemas com a sociedade na Melanésia.** Campinas: Editora da Unicamp, 2006 (1988).

STUHLIK, Milan. **La vida en Mediería.** Mecanismos de Reclutamiento Social entre los Mapuche. Santiago de Chile: Soles Ediciones, 1999 [1976].

SUSNIK, Branislava. **Los aborígenes del Paraguay.** Ethnohistoria de los Guaraníes. vol. II. Asunción: Museo Etnográfico “Andrés Barbero”, 1982.

TAUSSIG, Michael. **Xamanismo, Colonialismo e Homem Selvagem.** Ensaios sobre terror e cura. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1993.

TEIXEIRA PINTO, Mariano. História e Cosmologia de um Contato. A atração dos Arara. In: RAMOS, A.; ALBERT, B. (Orgs.). **Pacificando o Branco**. São Paulo: Editora UNESP, 2002.

THOMAZ DE ALMEIDA, Rubem. **O Projeto Kaiowá-Nandeva**: uma experiência de etnodesenvolvimento junto aos Kaiowá-Nandeva contemporâneos de Mato Grosso do Sul. (Dissertação de Mestrado em Antropologia). PPGAS / Museu Nacional / UFRJ, Rio de Janeiro. 1991

THOMAZ DE ALMEIDA, Rubem. **Do Desenvolvimento Comunitário à Mobilização Política**: O Projeto Kaiowá-Nandeva como experiência antropológica. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, 2001.

THOMAZ DE ALMEIDA, Rubem e MURA, Fábio.. **Guarani Kaiowa e Nhandeva. História do contato**. Enciclopédia Povos Indígenas no Brasil. Instituto Sócioambiental http://www.socioambiental.org/pib/epi/guarani_kaiowa/hist.shtm. acessado 13-08-2007, 2003a

THOMAZ DE ALMEIDA, Rubem e MURA, Fábio.. **Guarani Kaiowa e Nhandeva. Nome**. Enciclopédia Povos Indígenas no Brasil. Instituto Sócioambiental http://www.socioambiental.org/pib/epi/guarani_kaiowa/hist.shtm. acessado 13-08-2007, 2003b

THOMAZ DE ALMEIDA, Rubem e MURA, Fábio. **Guarani Kaiowa e Nhandeva. Organização social**. Enciclopédia Povos Indígenas no Brasil. Instituto Sócioambiental http://www.socioambiental.org/pib/epi/guarani_kaiowa/hist.shtm. acessado 13-08-2007, 2003c

TITIEV, Mischa. **Araucanian culture in Transition**. Ann Arbor: University of Michigan Press, 1951.

TORIBIO MEDINA, José. **Los Aborígenes de Chile**. Santiago de Chile: Imprenta Gutemberg, 1882.

TRAJANO, José Maria. **Entre a aldeia e a cidade**: O “trânsito” dos Guarani e Kaiowá no Mato Grosso do Sul. 144 p. Dissertação (mestrado em Antropologia Social), Universidade Federal do Paraná, Curitiba. 2005.

VALDIVIA, Pedro de. **Cartas de Pedro de Valdivia**: que tratan del descubrimiento y conquista de Chile. Ed. facsimilar, dispuesta y anotada por José Toribio Medina. Sevilla: Estab. Tip. de M. Carmona, 1929. xxiv, 277 p.

VERGARA J. I. **Los procesos de ocupación del Territorio Huilliche: 1750-1930.** 1993. Tesis (Maestría en Sociología) – Instituto de Sociología, Universidad Católica de Chile, Santiago, 1993.

VICUÑA MACKENNA, Benjamín. **Historia de la campana de tarapaca desde la ocupación de Antofagasta hasta la proclamación de la dictadura en el Perú.** Tomo I. Santiago de Chile: Imprenta Cervantes, 1880.

VIETTA, Katya. **Histórias sobre terras e xamãs kaiowá:** territorialidade e organização social na perspectiva dos Kaiowa de Panambizinho (Dourados, MS) após 170 anos de exploração e povoamento não indígena da faixa de fronteira entre o Brasil e o Paraguai. 512 p. Tese (doutorado em Antropologia - etnologia). Universidade de São Paulo – USP. São Paulo, 2007.

VILLALOBOS, Sergio. Guerra y paz en la Araucanía: periodificación. In: VILLALOBOS, Sergio & PINTO, Jorge (orgs.). **Araucanía – Temas de Historia Fronteriza.** Temuco: Ediciones Universidad de la Frontera - UFRO, 1985.

VILLALOBOS, Sergio. Tres siglos y medio de vida fronteriza. In: VILLALOBOS, S. *et al.* **Relaciones fronterizas en la Araucanía.** Santiago de Chile: Universidad Católica de Chile, 1989.

¡VIVA BOLIVIA! ¡Viva el Perú! ¡Abajo Chile!. **El Comercio**, La Paz, 28 fev 1879. Ano II, n. 172, p. 1.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Nimuendaju e os Guarani. In: NIMUENDAJU, Curt. **As lendas da criação e destruição do mundo como fundamentos da religião dos Apapocúva-Guarani.** São Paulo: HUCITEC/ Editora da Universidade de São Paulo: 1987.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. O Campo na Selva, Visto da Praia. **Estudos Históricos.** v. 5, n. 10, p. 170-190, 1992.
<http://www.cpdoc.fgv.br/revista/arg/103.pdf>

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **A Inconstância da Alma Selvagem.** São Paulo: Cosac & Naify, 2002.

WATSON, James. Historic Influence and change in the Economy of Sourthern Mato Grosso tribe. **Acta Americana**, México, n. 3 (1-2), p. 3-25, 1945.

WATSON, James. Cayuá Culture Change: a Study in Acculturation and Methodology. **American Anthropologist**, Washington, n. 54 (2), 1953.

WATSON, Virginia Drew. Notas sobre o Sistema de Parentesco dos Índios Cayás. **Sociologia**, São Paulo, n. 6 (1), p.31-48, 1944.

WISSENCACH, Maria Cristina. Desbravamento e Catequese na Constituição da Nacionalidade Brasileira: as Expedições do Barão de Antonina no Brasil Meridional. **Revista Brasileira de História**, São Paulo, V. 15, n. 30, p. 137-155, 1995.

WOLF, Eric. **Europa y la gente sin historia**. México DF: Fondo de Cultura Económica, 1987 [1982].

WOLF, Eric. **Envisioning Power**. Ideologies of dominance and crisis. USA: University of California Press, 1999.

WOLF, Eric. Trabalho de Campo e Teoria. In: FELDMAN-BIANCO; RIBEIRO (Orgs.). **Antropologia e poder**. Contribuições de Eric Wolf. Brasília: São Paulo: Campinas: Editora Universidade de Brasília - Imprensa Oficial do Estado de São Paulo - Editora Unicamp, 2003a [2001].

WOLF, Eric. Cultura: panacéia ou problema? In: FELDMAN-BIANCO; RIBEIRO (Orgs.). **Antropologia e poder**. Contribuições de Eric Wolf. Brasília: São Paulo: Campinas: Editora Universidade de Brasília - Imprensa Oficial do Estado de São Paulo - Editora Unicamp, 2003b [1984].

WOLF, Eric. Etnicidade e Nacionalidade. FELDMAN-BIANCO & RIBEIRO (org. e sel.) **Antropologia e Poder**. Contribuições de Eric Wolf. São Paulo: Editora Universidade de Brasília; Imprensa Oficial do Estado de São Paulo; Editora Unicamp, 2003c [1988].

GLOSSÁRIO

Para facilitar a consulta dos leitores, as listas a seguir contêm definições breves dos termos usados na descrição dos processos históricos aqui analisados.

Termos relacionados à população mapuche e sua história

Araucanos = Denominação colonial para Mapuche

Ayllarehue = (“nove *rehues*”) Agrupação de famílias extensas

Cimarrón = Gado em estado selvagem

Conchavo = Comércio baseado na troca

Futalmapu = Terra grande (organização sócio-espacial)

Huinca / Winka / Wingka = Não Mapuche (Branco)

Huilliche = (“gente do sul”) Mapuche que habitam ao sul da província de Valdivia.

Machi = Xamã

Maloca = Invasão indígena, um *malón*, *raid*

Malón = Assalto

Mapuche = (“Gente da terra”)

Mapudungun = (“Língua da terra”) Língua falada pelos Mapuche

Mitimaes = Escravos incas

Nagche = (“abajjinos”) Mapuche que habitam nas proximidades da cordilheira de Nahuelbuta

Lof / Lov / Lebo = Família extensa, governada por um *lonko*.

Lonko = Cacique

Pehuenche (“gente do *pehuen*¹²⁶”) Mapuche que habitam na pré-cordilheira dos Andes.

126 *Pehuen* é a palavra reservada na língua Mapuche para denominar a semente da araucária (pinhão) da região andina (*Araucaria araucana* ou *Dombeya chilensis*). A semente representa até

Picunche = (“Gente do norte”) Mapuche dos vales centrais, no período colonial.

Puelmapu = (“terra do leste”) Leste

Reche = Organização social básica no período colonial

Ruca = Casa

Título de Merced = Título de demarcação de territórios Mapuche (1884-1927)

Toqui e gentoqui = (ver Boccara 1999: 435) Grandes chefes

Wenteche = (“Arribanos”) Mapuche que habitam na planície central e na pré-cordilheira andina ao sul do rio Bío Bío

Termos relacionados à população kaiowá e sua história¹²⁷

Aty guasu = Grande reunião.

Ava = Homem.

Capitão = Autoridade reconhecida pelo órgão tutelar (SPI ou FUNAI) como mediador entre a comunidade indígena e o Estado.

Changa = Trabalho temporário.

Che pyky kuera = Fogo doméstico.

Guára = (“Procedente de”), no período colonial territórios com base na hidrografia local de onde procedem determinados grupos guarani.

Ñande Reko = “Nosso modo de ser”.

Ñande Ru = Nosso Pai, divindade filho de Ñane Ramõi.

Ñanderu = Xamã

Óga (ou oy) = Casa, residência.

Paî-Tavyterã = (“habitantes destinados a viver no centro da terra”) autodenominação dos Kaiowá significando.

Tamõi = Avô.

Teko = modo de ser, conduta.

Teko reta = múltiplos modos de ser.

hoje uma das principais fontes de subsistência das populações localizadas no setor da pré-cordilheira dos Andes.

¹²⁷ Grande parte das definições relativas aos Kaiowá foram tomadas de Mura, 2006.

Tekoha = “lugar onde realizamos nosso modo de ser”.

Tekoha guasu = espaço territorial amplo que inclui diversos tekoha, constituindo-se em palco de redes de relações intercomunitárias.

Te'yi = família extensa.

Te'yi-óga = grupo local. De te'yi, constituindo a família extensa, e óga, representando a habitação comum que abrigava a totalidade do grupo familiar.

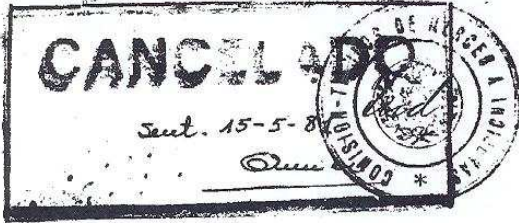
ANEXO I:

Reprodução, a modo de exemplo, de um *Título de Merced*

Nicolás Puén, 1908 (Hujuela 197)

Fonte: COMISION RADICADORA DE INDIJENAS, 1908

205



N.º 1413

Se le entregó el título al interesado el 19 de febrero de 1908

Nicolas Guen
sobre.



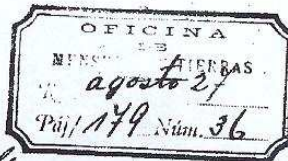
Título de Merced.

Es Copia Fiel del Original

Higuera N.º 197 de 116 hts.

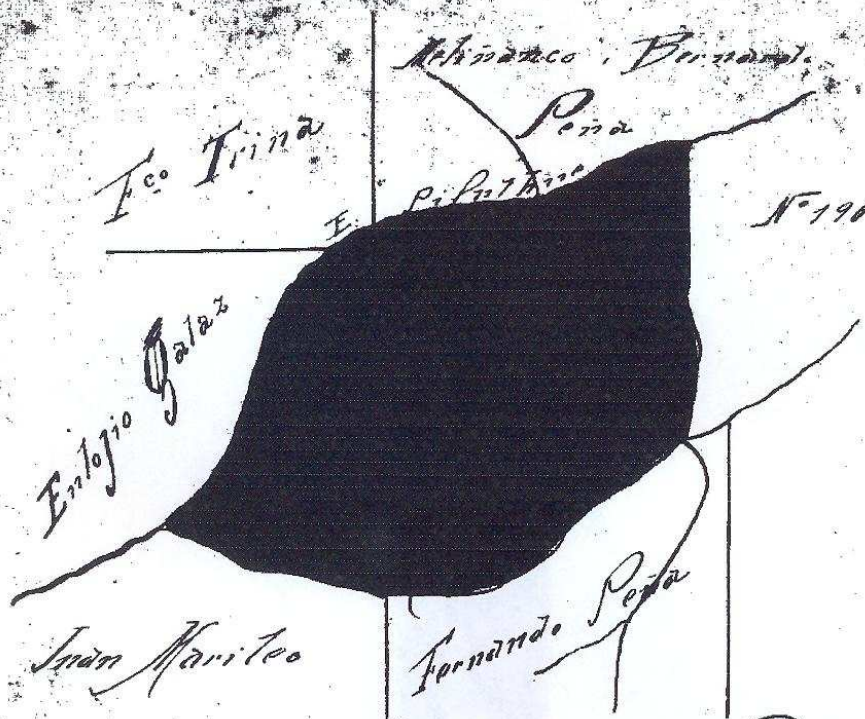
(10 pesos)

Departamento de Imperial surjan Cuenca
pue.



1908.
Queda inserta en el libro de
actas tomo VI bajo el N.º 1299 en página 192.

Queda inserta en el tomo IV del Registro Conservador en la pag 106 bajo el N.º
1289 de diez títulos



Escalq: 1220.000

P. L. 7. 1. 1. 1.
y...

Nicolás Pueñ

N.º 197 ~ 116^H.



Es Fiel del Original

El día 18 de Julio de 1924

1924

Señor Presidente de la C. de T. de M. a Indígenas:

Nicolas Guen de la familia
de indígenas no radicados i establecida en Quipui
departamento de Imperial a Ud. digo: que en
mi propio nombre i en el de diez y ocho indivi-
duos mas que componemos dicha familia solicito se nos
radique con arreglo a la lei en el terreno que ocupamos; renunciando desde luego a
toda pretension sobre cualquiera otro, i conformándonos con la merced que se nos
haga con la debida intervencion del señor Protector.

Al efecto, ofrezco informacion sumaria para acreditar los puntos siguientes:

- 1.º Diga el testigo cómo es cierto que son indígenas el pareciente i las demas personas comprendidas en la misma familia segun nómina a la vista;
- 2.º Cómo es igualmente cierto que ninguna de dichas personas ha sido radicada en otra parte; i
- 3.º Si ésta familia está poseyendo actualmente en el lugar indicado el terreno referido, con los deslindes reconocidos, por espacio de mas de seis años

Por tanto,

Pido a Ud. se sirva mandar recibir la informacion ofrecida i dar curso a esta solicitud hasta llegar a hacérsenos merced de dicho terreno, i expedírsenos el título correspondiente. O ruego de Nicolas Guen por sus saber firmar



Es Copia Fiel del Original

Paga ante mí
Francisco Obarzua
Secretario
Recibido 18 de Julio de 1924

Recíbese la informacion ofrecida i procédase a lo demas a que haya lugar i se designa como secretario al receptor don Francisco Obarzua

Francisco Obarzua
Secretario
Recepr.
Francisco Obarzua
Secretario
PRASIDENTE

Ternuco, 24 de Agosto de 1908.

En Ternuco, a diez y ocho de
Noviembre de mil novecientos cuatro
ante la Comisión de Títulos de Merced
a Indígenas se presentó el indio para
Nicolás Puñ, solicitando para si
y diez y ocho personas más de su
familia título de merced del terreno
que poseen en el lugar denomina-
do Queipue, departamento de Im-
perial.

Justificó la posesión legal, su
calidad de indígena y la de los de-
más solicitantes, el no haber sido an-
tes radicados en otro lugar con el fe-
temonio de José Manuel Cueto y
de Quinchavil Painevil.

La operación de los deslindes se
practicó por titulación del señor Pro-
tector de Indígenas y con asistencia de
los colindantes.



Es Copia Fiel del Or

Los nombres de las personas que componen esta familia son los siguientes: Jefe: Nicolás Vera, casado con Francisca, hijos: Mariquita, Mercedes y Bernardo.

* Juan Arcaya casado con Maria, hijos: Juana Benitoi y Juan Melin casado con Teruya Mariquita, hermano Salvin Larranza. Madre, Man se Capitán *

Nicolás Vera, casado con Isabel, hijo: Marcelina. Abuela Juzeched. Hermano: Puerrete, casado con Juana Maria, hijo Juan.

Considerando:

- 1.º Que por la información rendida se ha justificado la posesión por el tiempo que se le exige;
- 2.º Que la Comisión se ha perjurado de que los solicitantes carecen de medios de trabajo;
- 3.º Que la calidad del suelo es buena y se presta para los cultivos mas usados;
- 4.º Que, dado el número de personas que componen esta familia no han podido ocupar efectivamente toda la extensión de terreno que por esta resolución se les concede.

Teniendo presente los artículos

N.º 17.º de la ses. de 4 de Diciembre de 1866, la
Comisión hace merced, a nombre
de la República, a los indigenas men-
cionados de la Tripueta N.º 197 de (116 kub.)
ciento diez y seis hectareas de terreno, cu-
yos límites son los siguientes: Poniente
& Norte, el estero Tifultue que se separa de la re-
serva N.º 214, Francisco Yruca, Melitiano
& Bernardo Peña; Oriente, una recta de Norte a Sur
de cuatrocientos metros & un ramal del mismo (que
situa que se separa de Melitiano & Bernardo
Peña); Sur, el estero Quelitue que se separa
de Juan Aparicio & Bernardo Peña.

Porque esta pertenencia por posesión
viene del señor Protector de Indigenas
el cual se para su aprobación al Minis-
terio respectivo por conducto del señor
Director de la Oficina de Urbana de
Tierras de conformidad a lo ordenado
por Decreto Supremo N.º 433 fis. de 21 de Ma-
yo de 1904.

~~Enrique A. Cordero~~
Sup.

Leonecio Jimenez
Presidente

Le N.º Benff
Secretario.

Certifico que el injeniero Don Cesar
Abon no comparece la presente acta por
encontrarse ausente.

Le N.º Benff
Secretario.



del Original

murco, a veinticuatro de agosto
de mil novecientos ocho notifiqué
al señor Protector de Indígenas i
firmó

Julio César Ponce

Leopoldo
Secretario

Certifico que por decreto Su-
premo N.º 206 de fecha 30 de
Setiembre ppdo. S. E. el Pre-
sidente de la República
aprobo la presente radica-
cion. —

Tenueco, 19 de Octubre de 1908

Leopoldo

Secretario



Copia Fiel del Orig.

ANEXO II:

“Relatorio apresentado pelo auxiliar Genesio Pimentel Barboza ao Snr. Dr. Antonio Martins Vianna Estigarribia, Inspector do Serviço de Protecção aos Indios do Estado de Matto-Grosso, sobre serviços procedidos no anno de 1927”

Fonte: SERVIÇO DE PROTEÇÃO AOS ÍNDIOS, 1927

Ministerio da Agricultura, Industria e Commercio

**Serviço de Protecção aos Indios.
Inspectoria no Estado de Matto-Grosso**

1927

Relatorio apresentado pelo auxiliar Genesio Pimentel Barboza ao Snr. Dr. Antonio Martins Vianna Estigarribia, Inspector do Serviço de Protecção aos Indios do Estado de Matto-Grosso, sobre serviços procedidos no anno de 1927.

Snr. Dr. Inspector do Serviço de Protecção aos Indios deste Estado:

No cumprimento de vossas ordens, contidas no telegramma circular sob numero 1.169, de 22 de Novembro proximo findo, venho apresentar-vos o relatorio dos trabalhos que me determinastes fazer e aos quaes dei desempenho no decorrer do anno que finda.

Fazendo-o, peço-vos permissão para nelle tratar, tambem, de alguns assumptos que se prendem e interessam ao Serviço e que, isso mesmo, estou certo, irão merecer vossa criteriosa attenção e consequente solução no exercicio a iniciar-se em Janeiro do anno vindouro.

Dentre elles me occuparei, com maiores detalhes, por ser o que se me apresenta mais importante, da situação em que se encontram as duas grandes tribus habitantes das margens do rio Paraná e seus tributarios, no Estado de Matto-Grosso, e que, embora os vossos dedicados esforços, applicados com os diminutos recursos das relativamente limitadas doações orçamentarias, para as collocar sob o amparo e assistencia do Serviço, muito necessitam, ainda, da acção directa dessa Inspectoria, dada á grande dispersão em que se encontram os seus membros, distribuidos em grupos diversos pela pela [sic] vastidão immensa da região fronteira da Republica do Paraguay.

Essas tribus são: a dos Caiuás, que habitam os valles dos rios Brilhante, pela margem direita, Dourados, Guaiambépery, Amambay, Paunduhy, Yjouy e Iguatemy, até a foz desses no Paraná, e a tribu dos Chavantes, que habitam as margens do Rio Pardo, Bahia Grande, Invinheima e seus affluentes da margem esquerda, parecendo existir um pequeno nucleo nas margens do rio Guiray, affluente da margem direita do mesmo rio.

Se comparamos a situação desses indios, que já estão em contacto com os sivilizados, com a situação em que se encontram os que habitam o Norte do Estado, onde existem varias tribus privadas do auxilio dessa Inspectoria, cujos recursos lhe não permite fazer-lhes uma assistencia constante naquella região, certo que nos parecerá preferível e aconselhável converter em beneficio dos ultimos todas as importancias que obter se possa nas doações orçamentarias, visto acharem-se elles em estado nomade, arrastando uma existencia penosa, cheia de privações, bem mais precaria que a desses outros.

Entretanto, ha uma razão altamente patriotica que colloca essas tribus no mesmo plano de merecerem, com a mesma igualdade, todo o apoio e amparo dessa Inspectoria: libertal-as do dominio dos hervateiros paraguayos, fazendo cessar o regimen de escravisação em que vivem,

por meio de uma fiscalização eficiente, instituindo nucleos em terras que o Estado lhes reserve nos quaes possam ser creadas escolas primarias para o crescido numero de menores e distribuidas aos adultos as ferramentas indispensaveis aos trabalhos rudimentares da lavoura, como se faz nos postos já organizados.

Só assim poderão essas tribus reintegradas nos nossos habitos e costumes dos quaes se acham tão divorciados.

É que o problema da nacionalização da fronteira requer indubitavelmente providencias muito serias.

A faixa do territorio mattogrossense comprehendida entre o rio Dourados, Invinheima, Paraná e limite provisório com a Republica do Paraguay, só geographically deve ser considerada territorio brasileiro. Nella, é certo, se acha encravado um dos mais ricos municipios do Estado, que é o de Ponta Porã. Mas, o descuido dos poderes publicos, principalmente no tocante á instrucção primaria, vae permitindo a quasi officilisação da lingua castelhana nas escolas districtaes e nos pequenos povoados, do que resulta já não saberem os proprios brasileiros se expressar a não ser nesse idioma, quando escrevem, ou, o que ainda é peor, no guarany, quando fallam. Um exemplo bastante significativo e frisante desta minha asserção está em que se não vê mais, naquella extensa zona, um só nome de rio, monte, lagoa ou localidade, que não seja guarany.

A reduzida população brasileira que se encontra naquella extensão do territorio nacional, allias quasi toda riograndense, vae se deixando absorver pelos habitos e pelo idioma do paraguay e do correntino, donde resulta, para os que visitam ou percorrem pela primeira vez a fronteira mattogrossense com a republica Paraguaya, uma impressao bastantemente contristadora, que sobremodo fere aos sentimentos e ao amor patrios.

Essa impressão é tanto maior quanto se verifica o incontestavel abandono em que se encontra a fronteira, desde Nhuverá até Guayra, numa extensão de cerca de oitenta leguas, sem um posto fiscal, quando existem varias estradas de penetração, trafegaveis, ligando as duas republicas num intercambio commercial.

Alem disso, sendo aquella regioo uma das mais ricas e productoras da herva matte, a circulação do capital, quer para o custeio da elaboraçao, quer para a compra do proucto elaborado, é sempre consideravel e, infelizmente, naquelle meio, cada vez mais nossa moeda se deprecia, pela admissao de um cambio convencional e sem nenhuma officialisação, que soffre oscillativas para mais ou para menos, se se trata da compra ou venda feita por paraguayos. Ja tive oportunidade de ver em uma localidade valer seis pesos um mil reis brasileiro e apenas distante oito leguas da mesma ser trocado um mil reis brasileiro por cinco pesos paraguayos..

A açao policial do Estado naquella regioo é, alem de absolutamente nulla, compeltamente [sic] iniqua.

Ella é exercida por um sub-delegado districtal, cuja influencia politica é a principal qualidade arguida para o efeito da nomeaçao.

Essa autoridade, por sua vez, escolhe dentre seus amigos e protegidos os individuos que se prestem aos seus caprichos e possam dar execucao ás suas ordens e os propoe para o cargo de inspector de quartirão, dando-lhes poder discrecional para agir no districto.

E a distribuição da justiça é feita, jamais cahindo uma penalidade sobre esses inspectores, pelos abusos dos espancamentos, mortes e até esturpos [sic] que praticam durante o exercicio do cargo.

Desses exemplos são citados diversos, alguns assumindo requintes de maldades que causam revolta.

E é nessa faixa de terra, riquissima em heruaes que vivem os índios Caiuás, cujos maiores nucleos são: "Posto Francisco Horta", Aldeia do Tehy-Cuê, hoje transformada no esperançoso "Posto José Bonifacio", "Aldeia do Patrimonio União", "Aldeia do Serro Peron", "Aldeia do Iberá-Moroty", "Aldeia do Ipehum", "Aldeia de Ypuitan" e "Aldeia da Invernada Tujá".

Alem dessas aldeias, onde os agrupamentos são maiores, ha em toda a extensão de terra citada, espalhados pelos heruaes, sem residencia fixa, uma quantidade immensa de indios Caiuás, vivendo exclusivamente da insignificante remuneração percebida nos trabalhos de elaboração de herua.

E é esse serviço de herual, ao qual se dedicam exclusivamente, offerecendo vantagens que nenhum outro operario poderia offerecer, pela resistencia, aptidão e reduzido salario, que lhes absorve o tempo para qualquer outra actividade, lhes não deixando cuidar, siquer, de pequenas lavouras, como as fazem e cultivam os indios que vivem aldeados.

O systema empregado nas transações entre os patrões hervateiros e indios, no pagamento do preparo da herua e no fornecimento de mercadorias, é absolutamente deshonesto.

Não ha um índio, por economico e tabalhador que seja, que possa receber qualquer importancia, em dinheiro, como saldo de contas.

Antes de encetar o serviço para o qual é contractado é-lhe facultado o armazem de fornecimentos do proprio patrão, armazem cujas mercadorias são adqueridas de bolicheiros da campanha, que, por sua vez, ja as adqueriram na praça de Ponta Porã, por preço quasi irrisorio.

O indio nesse armazem assume um compromisso do qual jamais se libertará a não ser pela fuga, se submetter quizer á perseguição do seu patrão que não trepida em organizar uma escolta, as mais das vezes apoiada e garantida pelo inspector de quarteirão, que lhe irá no piso e, capturado que seja, será sua divida accrescida das despezas na diligencia, despezas que lhe serão debitadas á vontade e de accordo com a generosidade ou malvadez do seu patrão.

Em diversos ranchos de hervateiros têm me sido apresentadastadas [sic] contas de indios, que sobem ás vezes a cinco contos de reis.

Nem se diga que examinando-as se poderá capacitar de sua origem, das compras que foram feitas e dos trabalhos recebidos.

A maior parte das vezes ellas se subordinam a um só titulo "despezas feitas" sem discriminação de quantidade, preços ou nome dos artigos adqueridos. Isto quando se não vê, relacionados dezenas e dezenas de litros de aguardente, ao preço de 15\$000 e 20\$000 por litro.

Ainda não encontrei, em poder de um só indio hervateiro, sem ser aldeado, a menor parcella de economia, quer representada em dinheiro, quer em animaes.

Como fructo e producto de seu trabalho pesadissimo apenas trazem sobre o corpo um terno de tecido ordinarissimo do qual faz parte, indefectivelmente, um lenço de seda de cor vermelha, distinctivo que lhes custa nunca menos de tresentos pesos, ou sejam cincoenta mil reis da nossa moeda!

Dest'arte o indio caiuás é, nos heruaes de Matto-Grosso, uma propriedade do hervateiro paraguay, que sem nenhum escrupulo o explora, moral e materialmente.

A proporção de indios caiuás empregados na elaboração de herva, sobre o operario, é, em media, de 75% na região de Iguatemy.

Em minha recente excursão ás aldeias da fronteira, visitei varios estabelecimentos hervateiros, verificando que a quantidade de indios que nelles trabalham é sempre superior ao trabalhador paraguay.

Notadamente, no serviço de elaboração do Snr. Ricardo Isnardi, no lugar denominado "Mangahy", ha uma população indigena superior a duzentos indios, distribuidos pelos ranchos Potrerito Pirajuy, Jihá e Administração. Esse hervateiro, cujo movimento de elaboração de herva é superior ao de qualquer outro daquelle meio, por isso que trabalha para a propria Empresa Matte Laranjeira, nos heruaes que foram excluidos do actual arrendamento, mas que continuam sob o dominio seu, de antigo habilitado da zona, não nega que sem o auxilio dos indios sera forçado a abandonar sua habilitação porque não encontraria pessoal resistente, dedicado e trabalhador como a turma de caiuás que lhe serve.

Procurei examinar a escripturação desse heruaeiro, na parte referente aos indios. Como sempre, encontrei-a deficiente, sem nada esclarecer quanto ao valor das mercadorias compradas. Segundo informações que me prestou o encarregado desse estabelecimento, tambem os indios que trabalham para o Snr. Isnardi não têm residencia fixa. Vivem dos serviços de elaboração de herva e residem ou estacionam onde o corte e o Babaquá estão em actividade.

Dentre os indios que constituem essa turma alguns fazer serviços de transportes, com carretas, para os portos do Iguatemy e Yjouy. Informa, ainda, o encarregado, que esses indios são de optimo comportamento, ordeiros e respeitadores sendo raro se verificar desintelligencias entre elles e que quando isso raramente se dá a origem é sempre o alcool, conduzido por mascates para lhes vender no local dos serviços em que se encontram.

Em companhia do hervateiro Sr. Jeronymo Belmonte, tambem preposto da Empresa Matte, trabalha outra grande turma de indios Caiuás.

Esses indios não estão aldeados por serem hervateiros não havendo lugar certo para serem encontrados, razão porque não os pude visitar.

Nas localidades Nhuverá, Sassoró, Sacarão, Seriguello, Invernada Tujá, Tapuy-Corá, São José e muitas outras da região hervateira que percorri, se encontram grupos de indios aos serviços de moradores, alguns dos quaes cuidam de serviços de lavoura, o que é, porem, pouco commum.

A montante do Porto Sassoró, e acima desse cerca de 12 kilometros, visitei uma grande aldeia, nas terras de propriedade do Snr. Coronel Modesto Dauseker, administrador da Empresa Matte.

Essa aldeia está situada entre o correjo Iberá-Moroty e o rio Yjouy, pouco acima da confluencia de ambos. Infelizmente não me foi possivel encontrar todos os indios dessa aldeia, por se acharem ausentes, em serviços de elaboração de herva. Achando-se esses indios em terras particulares, legalizadas, torna-se imprescendivel a obtenção, nas proximidades, de uma area de 3.600 hectares, em a qual possam residir e trabalhar. De accordo com as ordens vossas, procedi á escolha dessa area, tendo em vista a conveniencia, nessa escolha, de envolver terras que se prestem a cultura, ou seja, terra de matto alto.

Escolhi, pois, na margem direita do rio Yjouy, a jusante do porto de Sassoroó, uma area comprehendida entre o Yjouy limite Norte; Arroio Guassú, limite do Poente; terras devolutas, limite Sul e Arroio Ramada, limite do Nascente. Essa area de terra consta de matta de cultura, pequenos poteiros e alguma herva matte, não havendo, poremquanto, dentro della, outro morador que não um indio e sua familia. Dei parte a todas as pessoas que se encontravam no Porto Sassoró, que essa area escolhida, pasava, desde logo ao dominio dos Indios, disso dando parte aos que encontrei na aldeia acima citada.

Na região de Sacarão, hoje denominada "Patrimonio de Iguatemy" como já disse, ha muitos indios dispersos pelos hervae e que necessitam de terras onde possam se localisar e cuidar de suas lavouras.

Por isso, escolhi, tambem, na margem direita do Iguatemy uma area de 3.600 hectares, com os seguintes limites: ao Nascente pelo correjo denominado "Porto Lindo", pequeno arroio que desemboca proximo do porto desse nome; ao Norte pelo rio Iguatemy; ao Poente pelo Corrego Gassory; e ao Sul com terras devolutas.

Da escolha dessas terras notifiquei aos principaes moradores do Patrimonio de Sacarão, inclusive autoridades.

Essas terras constam quasi que exclusivamente de matta de cultura, salvo pequenos poteiros. Obtidas essas duas areas de terras, necessarias e indispensaveis para que os indios do Yjouy e Iguatemy, e nellas fundadas os respectivos postos, a situação desses indios será immediatamente modificada, como nos deixou exemplo, com a criação do Posto José Bonifacio, a Aldeia de Tehy-Cuê. Alli estão hoje perfeitamente installados, com inteiras garantias, os outr'ora exploradissimos indios do "Poteiro dos Bugres".

Tratando-se da criação de dois postos, um na margem do Iguatemy e outro na margem do seu affluente Youy, cumpre-me dizer-vos sobre os meios de comunicações que poderão elles ter.

O transporte por terra seria um problema de difícil solução, apesar de já haver estradas de penetração desde o Patrimônio de União até às margens desses rios, pelas quais transitam autos e caminhões.

Esse tráfego será, entretanto, inconstante e demasiado dispendioso devido ao terreno a percorrer, que é exclusivamente arenoso, havendo lugares em que os autos precisam ser puchados a bois.

Esse inconveniente para o suprimento aos postos, de ferramentas, material ou máquinas agrícolas que possam carecer, será felizmente remediado pelo transporte fluvial que oferece o Iguatemy e o Youy.

Se possível não fôr ao Serviço manter naquele rio um rebocador com barcas quantas necessárias aos transportes, o que, talvez, se tornasse em uma renda permanente, dado ao transporte particular de todas as cargas destinadas aquela região, que naturalmente passaria a ser feito economicamente por esse meio, e não por Campo Grande-Ponta Porã, cujos fretes são elevadíssimos, bastará um entendimento com a Empresa Matte nesse sentido e estará solucionado o problema.

Assim, qualquer mercadoria destinada aos postos em questão viria por requisição até Guayra, respectivamente, pela Sorocabana e Companhia de Viação São Paulo Matto-Grosso, e de Guayra seria transportada pelos vapores da Empresa, que fazem viagens mensais e perfeitamente regulares, para o porto Lindo, em Sacarão, no Iguatemy, e para o porto Sassoró, no rio Youy.

A viagem dos vapores da Empresa, de Sassoró a Guayra é feita onze horas e de Guayra a Porto Tibiriçá, ponta de trilhos da Sorocabana, em quatro dias.

Isto posto, as mercadorias conduzidas, ou despachadas de São Paulo, previstos os dias de partidas dos vapores, gastarão, no máximo, oito dias de São Paulo ao ponto de destino, com um frete baratíssimo.

Procurando estudar este assumpto, afim de vos poder dar informações precisas, tive ligeiro entendimento com o administrador da Empresa Matte, que, com a maior solícitude se promptificou a oferecer o transporte nas condições acima referidas, todos os meses, independentemente de outra qualquer formalidade, por intermédio das vias competentes, o que diz ser absolutamente dispensável.

A Empresa terá inteira satisfação em concorrer, disse-me para a boa marcha dos serviços federais, principalmente o de índios, que lhe merece toda sympathia.

Escolhi, também, na região de Ipehum, outra área de terras destinada aos índios, que em número superior a quinhentos, vivem nas margens dos rios Pirajuy, Taquapery, Aguará e outros.

Esses índios estão em serviços de herva de Marcellino Lima e não têm aldeia propriamente dita. Formam pequenos núcleos, espalhados, que reunidos em uma só propriedade formarão um número elevado talvez a mais de mil, se reunidos forem todos.

São limites dessas terras escolhidas: Ao Nascente uma matta devoluta; ao Norte terras de matta devoluta; ao Poente da cabeceira do Corrego Pirajuy, onde foi ter o limite Norte, uma linha recta que vá ter á linha divisoria da republica do Paraguay; ao Sul pela linha divisória da republica do Paraguay.

As terras acima constam de matta de cultura e herval, e devem ter a extensão de 3.600 hectares.

Alem das areas de terras escolhidas na região de Iguatemy, rio Youy, em Sassoró e Ipehum, nas margens e cabeceira do Pirajuy, consegui esclarecer a questão da Aldeia do Serro Peron, que era crença geral, estava encravada dentro de uma area de terras do dominio particular, cujo occupante ja dellas havia conseguido titulo definitivo.

Considerarei imprecisos os esclarecimentos que havia obtido até então e fui ao local melhor estudar a questão.

Comparando os limites a que se referiam os occupantes e esclarecida a denominação dos correjos que servem para os assignalar, verifiquei que, maldosamente estavam a occultar a existencia de terras devolutas no local da da aldeia.

Para chegar a esse resultado muito me auxiliaram as declarações dos indios, quanto aos lugares por onde passaram os engenheiros que mediram as terras que limitam as da aldeia.

Estive em casa dos possuidores de terras que limitam as dos indios e com muita satisfação vos communico que no local onde se acha a aldeia de Serro Peron existe uma area nunca inferior a 3.600 hectares, ainda devoluta ou, melhor, ja considerada pertencente aos indios. São os seguintes os limites dessas terras: Ao Nascente rio Iguatemy; ao Poente com a linha de medição das terras de Fortunato A.de Oliveira e corrego Lagoa; ao Norte com a estrada geral que se dirige a Nhuverá e ao Sul com o corrego Lagoa e Iguatemy, até a confluencia de ambos.

A aldeia de Serra Peron é uma das mais antigas e está situada em cima de uma serra, comprehendida entre um dos braços do Iguatemy e o corrego Lagoa. Para se conseguir visital-a [sic] é preciso subir a serra por uma estrada demasidamente ingreme, só comparavel á subida da Serra da Bodoquena, na estrada para o posto dos Cadiuéos.

Perto dessa aldeia, nas terras pertencentes ao Snr.Furtunato A. Oliveira, ha outro nucleo de indios, dispostos a se transferirem para o Serro Peron,tão logo legalisada sejam aquellas terras.

Alem desse nucleo outros existem nos campos pertencentes ao Sr.Ebraim Ferreira, que naturalmente irão para a aldeia do Serro,depois de definitivamente cedida ao uso fructo dos indios Caiuás.

A totalidade desses nucleos, acrescidos os da região de Iguatemy, Sassoró e Ipehum, deve constituir uma tribu de mais de cinco mil almas.

Isto não se levando em conta os indios hoje aldeados no "Posto Francisco Horta" e "José Bonifácio".

Quanto aos Chavantes continuam vivendo, parte da tribo, nas terras que obtivestes para elles, nas margens do rio Sammambaya, affluente da Bahia Grande, no município de Campo Grande.

Como sabeis, a turma de Chavantes que se encontra em Rio Pardo ainda não se transferiu para as terras que lhes foram reservadas devido á falta de recursos.

Tenho, mais de uma vez, recebido pedidos de auxilios para esses indios, por intermedio de seus proprios patroes, fazendeiros do Inhaduhy e Rio Pardo.

Notadamente, na epocha das vasantes desses rios, ambos paludosos, graça intensivamente o impaludismo e devido a esse facto o numero de morte, por anno, é bastante elevado, apesar de serem elles medicados, com medicação fornecida por essa Inspectoria.

Os Chavantes, que occupam as terras medidas da margem de Samambaya continuam sob a direcção não official do Sr. Ramon Coimbra.

Pelo habito que adqueriram de obedecer-o, quando elle foi encarregado do Posto de Laranjalzinho, depois extinto, talvez ainda o considerem como pessoa delle encarregada. No principio deste anno Ramon Coimbra tomou por empreitada, da Empreza Matte Laranjeira, uma estrada que partindo da margem do Rio Invinheima, no lugar denominado Rancho Papagaio, fosseter [sic] á sede da administração em Campanario.

Por comunicação de Ramon Coimbra, confirmada pelo administrador da Empresa, sei que esses indios trabalharam nesse serviço até concluí-lo [sic].

Não são indolentes os Chavantes. Apesar de se acharem como que entregues a si mesmo, sem auxilio de especie alguma a não ser medicação que lhes tenho fornecido por autorisação dessa Inspectoria, elles se esforçam nos serviços de lavoura, com cujo producto vão vivendo, embora precariamente.

Seria utilissimo se pudesse essa Inspectoria lhes prestar algum auxilio, quer para a installação dos que residem em Rio Pardo, nas terras que hoje lhes são proprias, graças aos vossos esforços, quer para os supprir de ferramentas e acquisição de machinas necessarias á uma installação modesta para canna de assucar.

Ainda para os Chavantes poderá essa Inspectoria se servir do transporte da Sorocabana e Companhia São Paulo-Matto-Grosso, que poderá descarregar, a ultima, o material no Porto João Francisco, que fica distante, apenas, quatro leguas das terras dos citados indios.

Como vedes do exposto, Sr. Dr. Inspector, a situação dos indios Caiuás e Chavantes, apesar da criação dos dois postos "Francisco Horta" e "José Bonifácio" para os primeiros, e a obtenção e medição das terras para os segundos, continua ainda a requerer grandes esforços e cooperação dessa Inspectoria. Principalmente em benefício dos Caiuás se tornará duplamente util a pratica de medidas que os venha libertar da escravisação em que vivem, sem nenhum resultado pratico, porque essas medidas, adaptadas num meio até agora completamente abandonado dos poderes estadoaes e municipaes, concorrerão para implantar na região nossos habitos e

costumes, não deixando elles de ser a demonstração fiel da posse e do dominio brasileiro num meio e numa grande extensão de terra absolutamente entregue ao estrangeiro.

A criação de escolas nos postos será o primeiro passo dado para a nacionalisação desse grande pedaço do Brasil cuja posse só temol-a em theoría.

POSTO FRANCISCO HORTA

A fundação desse Posto nas terras reservadas para os indios Caiuás, junto no Patrimônio de Dourados demonstrou, bem cedo, que muito se pode obter, da disciplina e regeneração dos costumes do indio, com uma assistencia a elle feita, em a qual se procure conduzil-o ao trabalho e bom comportamento.

Antes da fundação do "Posto Francisco Horta" era comum o ver-se indios embriagados perambulando pelas ruas do povoado, principalmente aos domingos.

Pouco mais de anno faz que aquelle Posto foi installado e, entretanto, ja se nao vê a reprodução de facto tão lamentavel.

Por outro lado, as medidas que me determinastes por em pratica, referente ao policiamento, prohibição de transações, quasi sempre prejudiciaes aos indios, sem previa annuencia do encarregado, vieram trazer absoluta garantia ao trabalho produzido por elles, desaparecendo aquelle costume de cobranças, sob allegação de dividas phantasticas, na maioria das vezes originadas da compra do alcool ou de supposto adeantamento para compra de herva matte.

Collocado, assim, sob um regimen de garantias que jamais tivera, é a pessoa do indio, sua propriedade, sua familia, realmente hoje respeitada em Dourados e suas immediações.

Demais, a demarcação das terras do Posto, cujos limites até então eram duvidosos, senão desconhecidos pela referencia vaga na parte da matta do Jaguaperu, veio facilitar a fiscalisação e occupação dos hervaes pelos indios, os quaes davam lugar a constantes reclamações, quasi sempre justas, de estarem sendo prejudicados por hervateiros, que lhes cortava a melhor porção da herva. Deixo de me referir aos trabalhos feitos para a installação do Posto e posteriormente a ella, por ja os terdes visitado e recebido.

POSTO JOSÉ BONIFACIO

Creio ter sido a criação desse Posto uma das melhores providencias que a vossa clara visão poz em pratica em beneficio do indio.

Sinto-me desvanecido por ter sido quem, em 1924, vos fallou primeiro da existencia desse grande nucleo de caiuás, dentro das mattas do Juty, arrendadas, todas, á Empreza Matte Laranjeira.

Era a situação desses indios naquella epocha de simples intrusos naquellas terras que occupavam desde tempos remotos, como a propria denominação da Aldeia deixava

significativamente:- "Aldeia Tehy-Cuê". Tehy-indio, Cuê, que foi, que ja não é. Aldeia que foi dos indios....

Entretanto, ella continuava delles sendo, pela posse, pelo direito.

Logo conseguistes do Presidente do Estado, Coronel Pedro Celestino, aquellas terras, fallei-vos da conveniencia de nellas fundardes um Posto. É que o indio vivia alli evidentemente perseguido, humilhado, pelos prepostos da Empresa. De uma vez, revoltado contra a perseguição feita a um delles pelo então habilitado do "Rancho Novilho", Sr. Francisco jorras, dirigi um apello ao então administrador da Empresa, capitão Heitor Mendes Gonçalves, depois de lhe haver descripto o facto em questão. Respondendo-me, communicou-me o capitão Heitor Mendes Gonçalves que havia dado ordens, em circular dirigida aos habilitados de ranchos, para que não se servissem, em hypothese alguma, do auxilio do indio para os trabalhos de elaboração.

Foi, assim, que pretendi evitar as perseguições que os indios vinham soffrendo, por parte daquelle habilitado.

Mais tarde, porem, com surpresa minha soube que os mesmos indios tinham ido procurar serviços no rancho do encarregado ou habilitado da Empresa.

Em Abril deste anno, cumprindo vossas ordens, fui á Aldeia do Tehy-Cuê entregar os serviços de elaboração de herva e fiscalisação da aldeia ao auxiliar dessa Inspectoria, Snr. André Gaudie Leite.

Nessa occasião procedi ao estudo de uma estrada que, partindo do Posto Francisco Horta fosse ter áquella aldeia, passando pelo porto dos Leites, no rio Dourado.

Desses estudos e reconhecimentos vos dei parte em relatorio especial, em o qual conclui pela facil praticabilidade desse caminho, cuja extensão é de cerca de cincoenta e cinco kilometros, sendo dezoito em terreno descoberto, de campo, isto é de Dourados, povoação, á margem do rio desse nome.

Nesse rio deveria ser collocada uma barca, cujo orçamento fiz, para a passagem de vehiculos. A partir do rio Dourados e distante cerca de dois kilometros, reconheci a necessidade de construcção de um boeiro e pequeno aterro, para passagem de um baixio humido, que em tempo de chuvas não permite o trafego.

A extensão que vae do rio ao fim da matta é de vinte e quatro kilometros, ja havendo nesse trecho o picadão quasi de largura sufficiente, dependente somente de um pouco de alargamento para permittir o sol sobre o leito da estrada e o destocamento da mesma.

Depois de transposto o trecho de matto a estrada novamente percorre outro trecho de campo, até a Aldeia, somente onde atravessa, ao chegar no Proteiro, outra faixa de matto. Quando procedi a esses estudos tive entendimento com a administração da Empresa Matte Laranjeira, para consentir á Inspectoria se servir do picadão que ella abrira para transporte de herva, até o porto dos Leites

A Empresa se promptificou a dar esse consentimento e a prestar seu auxilio, se preciso fosse, na adaptacção do mesmo picadão, para trafego de autos.

A visita que fizestes a Aldeia de Tehy-Cuê, dispensa-me aqui de vos fallar sobre os trabalhos que têm sido feitos para a fundação do Posto, hoje tão accertadamente denominado José Bonifacio.

Entretanto, lembro-vos com o devido respeito, da conveniencia que ha em proceder-se á divisão da area do Posto em lotes de dez hectares, no maximo, para os distribuir com os indios.

Como tivestes occasião de verificar, as terras do Posto José Bonifacio são riquissimas em herva matte. Dizem os que se dedicam á essa industria extractiva que a producção dos hervaes está na proporção de limpeza que nelles se faça. Os hervaes de Campanario, considerados os mais bellos e de rendimento maior dentre todos os hervaes do sul, comprovam evidentemente essa affirmacão. Elles eram dantes pouco desenvolvidos e de producção commum.

Depois que nelles se procedeu a limpeza augmentaram consideravelmente. Ora, com experiências tão claras, torna-se aconselhavel fazer-se a limpeza dos hervaes do Posto José Bonifacio, que virão, tambem, duplicar em augmento e producção.

A area do Patrimonio de União, que me coube medir e demarcar, era, tambem, pouco productora em herva. Subdividida em lotes de oito a dez hectares, a que deram o nome de chacaras, passaram seus possuidores a proceder a limpeza dos hervaes e hoje somente dentro da area citada, que é de 3.600 hectares, são retirados cerca de oitenta mil kilos de herva, annualmente

Depois, como tiveste occasião de ver, dentro do Posto José Bonifacio existe um numero elevado de indios adultos e creio que essa divisão de lotes, que viria melhor garantir a cada um delles a posse isolada de um pedaço de terra, só poderia estimular-lhes no trabalho, cabendo ao Posto premiar aquelle que mais se distinguisse.

E, acredito, que nenhum meio mais economico se poderia empregar para o beneficiamento daquelle riquissimo Posto.

No decorrer do proximo anno torna-se imprescindivel a construcção de uma das estradas projectadas para o Posto, ligando-o ou á cidade de Ponta Porã, ou á villa de Dourados.

Antes de vossa visita aquelle Posto e tendo fracassado a proposta do Sr. Jayme Machado para collocação da balsa no Porto dos Leites, que iria permitir a ligacão do Posto com a Villa de Dourados, resolvi mandar abrir uma estrada que, de José Bonifacio, entroncasse na picada de Juty e facilitasse vossa ida ao Posto.

Tivestes occasião de ver essa picada ou estrada provisória, que tem o desenvolvimento de sete kilometros e pode, com pequenos reparos, se tornar perfeitamente adaptada ao trafego de

autos. Feito isto e melhorados os peiores trechos da picada Juty, teremos facil as viagens de auto ao Posto.

Deixo de vos falar sobre a conveniencia de se doar José Bonifacio com algumas machinas ou installação parra [sic] canna de assucar porque vossa visita ao Posto parece sufficiente para o descortinio completo de todas as necessidades e possibilidades do Posto.

PATRIMONIO UNIAO

(Aldeamento)

Desde 1914, no governo do Exmo.Sr. General Caetano de Faria e Albuquerque, foram reservadas as terras destinadas aos indios Caiuás, aldeados na margem do Paunday.

Para medil-as só em 1923 foi designado o então Capitão Nicolau Horta Barbosa que, preocupadissimo com os serviços multiplos da Secção de Construcção da Linha Telegraphica Estrategica, não teve opportunidade de levar a effeito esse serviço.

Em 1926, chegando ao meu conhecimento que o Sr. Adolpho Justi requerera, medira e obtivéra titulo provisorio de uma parte dessas terras reservadas, dei-vos conhecimento desse facto, do que resultou me determinardes seguir com urgência até aquella localidade, afim de verificar até que ponto tinha fundamento a denuncia recebida.

Dessa minha inspecção vos dei conhecimento em relatorio especial, acompanhado de planta de reconhecimento e estudo meticoloso da questão, com a conclusão de que tinha, effectivamente, fundamento o facto denunciado, achando-se a area Justi evidentemente encravada dentro dos limites determinados pelo decreto que reservára aos indios aquelas terras.

Disso motivou o vosso protesto, em nome da Inspectoria, junto ao Governo de Matto-Grosso, protesto que foi acceito pelo então secretário, Dr. Virgilio Correa Filho.

Em Março deste anno, ja na vigencia do Governo do Exmo.Sr;Dr. Mario Correia, fui prevenido por pessoa bem informada que pelas secretarias do Governo corria um processo sobre as terras de Justi, segundo o qual seria expedido titulo definitivo á viuva Justi, das terras em questão, ja, então unica cabeça do casal, com o fallecimento do seu marido.

Ainda desse facto vos dei conhecimento por telegramma, do qual me destes resposta pessoalmente, de que vos parecia improcedente tal facto, dado ao criterio da pessoa que occupava ou superentendia a Directoria de Terras do Estado.

Combinado com o Coronel Nicolau Bueno Horta Barboza o meio de attendermos á necessidade de não mais prolongar o prazo de effectuar tal medição, fui conforme sabeis, por elle ou em seu lugar, fazel-a, em principios de Setembro, deste anno.

Mal havia iniciado o serviço quando pessoa residente em Patrimonio de União apresentou-me um numero da "Gazeta Official" do Estado, em o qual se achava inserto o despacho segundo o qual era, finalmente, concedido o titulo definitivo daquellas terras á viuva Justi, sob o fundamento de que não procediam os protestos da Inspectoria.

Em cumprimento de vossas ordens terminei o serviço da medição excluindo da area a parte cedida a viuva Justi, do que resultou o não ser cumprido fielmente os dizeres daquelle decreto. A area que ficou a restar aos indios pouco excede de dois mil hectares, quando o citado decreto determinava treis mil e seis centos.

Não obstante ja se achar a terra restante demarcada, penso ser conveniente a manutenção alli de um empregado da Inspectoria, visto terdes tido necessidade de retirar de lá o auxiliar Sr. Vera Cruz, a quem havia em principios de Setembro, por ordens vossas entregado a direcção daquelles indios.

A situação daquelles indios continua ainda precaria, quanto ás relações com alguns habitantes do Patrimonio, que constantemente procuram lesal-os em negocios de herva.

Ahi ficam, finalmente, em traços geraes, os dados que de momento vos posso fornecer relativamente ao serviço dessa Inspectoria na região habitada pelos Caiuás.

A elles devo acresczer uma pequena informação quanto ao estado sanitario dos indios.

Em todas as aldeias que este anno percorri, a não ser moletias decarater epidemico, o estado sanitario dos indios era optimo, excepcionando as aldeias dos Chavantes onde o impaludismo produziu e continua a produzir victimas.

No posto José Bonifacio, quando la estive para entregar ao Sr. André Gaudie Leite a direcção daquelles indios, era optimo o estado sanitario de seus habitantes.

Em outubro, porem, verifiquei varios casos de sarampo havendo a lamentar-se a perda de varias creanças, dessa molestia e suas complicações.

Na minha visita ás aldeias de Sessoró e localidade de Sacarão, senti bastante não ter oportunidade de conhecer a um indio de quem ouvi as referenciais mais elogiosas, feitas por pessoas consideradas gradas naquella região. Trata-se de um indio de nome Fernando Fernandes, muitissimo conhecido e estimado de todos e que, possuindo segundo dizem, conhecimentos importantes de varias hervas medicinaes e suas applicações, vae competindo vantajosamente com os que exercem a arte de curar e devem ter outros e melhores conhecimentos, obtidos pela leitura, que infelizmente não conseguirá o indio em questão, o estado analphabitismo.

Fernando Fernandes é considerado chamado em quasi todas as fazendas e ranchos, onde, dizem todos, ha feito curas admiraveis.

No posto Francisco Horta é lisongeiro o estado sanitario.

ESTRADA DA BODOQUENA

Procedi, este anno, ao estudo e exploração de um trecho de estrada, destinada á descida da Serra da Bodoquena, entre a estação de Guaycurus e o Posto dos Cadiués.

Desses estudos vos remeti plantas e perfis longitudinaes, bem como relatorio de todo o serviço.

Auxiliaram-me nesses trabalhos os proprios indios Cadiueus. Procedi, igualmente, ao estudo de uma variante, entre a fazenda franceza e fazenda Chatilodo, na mesma estrada.

CONCLUSÃO

Terminado o presente relatorio, devo dizer-vos que devido á escassez de tempo, prevista pelo telegramma vosso sob numero 1.234, elle se resente de muitos detalhes dos serviços, os quaes vos darei pessoal e opportunamente.

Sirvo-me da oportunidade para vos reiterar meu devotado respeito e elevada consideração e estima.

Campo Grande, 14 de Dezembro de 1927.

Saude e Fraternidade

(Assignado) Genesio Pimentel Barbosa
Auxiliar da Inspectoria de Indios