KIMIYE TOMMASINO

A HISTÓRIA DOS KAINGÁNG DA BACIA DO TIBAGI:
UMA SOCIEDADE JÊ MERIDIONAL EM MOVIMENTO

Universidade de São Paulo
1995

KIMIYE TOMMASINO

A HISTÓRIA DOS KAINGÁNG DA BACIA DO TIBAGI: UMA SOCIEDADE
JÊ MERIDIONAL EM MOVIMENTO

Tese de Doutorado apresentada ao
Departamento de Antropologia da
Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências
Humanas da Universidade de São Paulo.

Orientadora: Profa. Dra. Margarida Maria Moura

Universidade de São Paulo
1995

AGRADECIMENTOS

O resultado deste trabalho devo a muitas pessoas e instituições.

O desafio de assumir uma temática indígena devo aos Kaingáng, Guarani e Xetá que são aqui os personagens principais. Maria Tapixí foi minha mestre bilingüe sobre costumes "antigos". Tapixí me ensinou um pouco de tudo sobre a história Kaingáng. Sélia, Manuel e Jandira foram meus intérpretes nos contatos com os velhos que não falam o português. Manuel ainda transcreveu e traduziu as longas entrevistas com os velhinhos. Luís Alã, Sélia, Helena e Marlene não só receberam a nossa equipe com hospedagem e carinho como se tornaram auxiliares de campo de primeira linha. A estes e todos os índios, meus agradecimentos pelo muito que aprendi nestes sete anos de convivência e troca.

Mas devo também a muitos brancos: chefes de postos, funcionários da FUNAI-Administração Regional de Londrina, aos professores das escolas indígenas. Com eles conheci pessoas realmente dedicadas e sensíveis à causa indígena. A ajuda de Irani Cunha, Marquesi e Vlamir foram fundamentais neste trabalho. Seu Benedito e dona Maria no Posto Apucarana e Isaac Bavaresco (in memoriam) no Posto Pinhalzinho receberam durante anos a pesquisadora e vários alunos estagiários em suas casas. Meu eterno reconhecimento pelo carinho, amizade e comida boa.

Em Curitiba não posso deixar de registrar a colaboração atenciosa de Helena de Felippo Soares, bibliotecária do Museu Paranaense.

Da Universidade de São Paulo agradeço aos meus professores de pós-graduação que permitiram minha atualização teórica. Conheci novos colegas, alguns vindos de vários pontos do país para cursar pós e pude com eles trocar sonhos e realidades, ansiedades e alegrias. São eles: Eurípedes, Izelda, Valentim, Paulo Cunha, Bernadete e Eliane. São amigos para sempre.

Às professoras Aracy Lopes da Silva e Lux Vidal agradeço as valiosas contribuições, críticas e sugestões recebidas durante meu exame de qualificação.

Agradeço ainda as sugestões de Lúcia Helena Rangel-PUC/SP, Nelson Tomazi/UEL e Edilene Coffaci de Lima/UEL.

A atenção profissional e amiga de Rose, Ednaldo, Ivonete e Soraya da Secretaria de Pós-graduação de Antropologia, de perto e de longe, facilitaram e encurtaram a distância entre Londrina e São Paulo.

Da Universidade de Londrina quero agradecer aos funcionários do CRH/CPCD e aos docentes do Departamento de Ciências Sociais pelo apoio durante minha licença PICD. Aos funcionários do NTE-Núcleo de Tecnologia Educacional agradeço a confecção de mapas, a documentação em vídeo da "Festa do Emi", da "Festa do Dia do Índio" e da "Festa de casamento". Ao pessoal do CPG e CTU agradeço o apoio recebido no momento da impressão da tese.

Não posso deixar de nomear os meus estagiários Edilene, Marlene e Elcio. Foram meus companheiros de campo e comigo dividiram horas de estrada e ficaram com a parte mais enfadonha das tarefas de sistematização de dados bibliográficos e de campo. Agradeço a duas instituições que possibilitaram o curso de pós-graduação e o desenvolvimento deste trabalho: Universidade Estadual de Londrina e CAPES-Coordenação de Aperfeiçoamento do Pessoal do Ensino Superior do MEC.

Colegas e amigos de Londrina me ajudaram nesta fase de doutoramento, de uma forma ou de outra: Nelson Tomazi, Cláudio, Bia, Miguel Contani, Adilson e Alamir.

De Maringá agradeço a Dulce Perito e Lúcio Tadeu Mota. De Porto Alegre, o Chico e a Fabíola.

Por último quero deixar registrado meu profundo agradecimento a Margarida Maria Moura, minha orientadora, pelo apoio e incentivo a este trabalho. Acompanhou não apenas a escrita sobre as mutações históricas dos Kaingáng, mas também a mutação da própria proposta original da tese. Além de sua competência profissional prestigiou-me com sua amizade, carinho e hospitalidade. Indiretamente recebi os fluidos benéficos de sua mãe que também pesquisou os Kaingáng do Paraná.

Para
Meus filhos Daniela e Fabiano
minha mãe Kika
meu pai Tsutomu (in memoriam)
meus irmãos e meus amigos

Para
Antônio Pedro Juvêncio (in memoriam)
Cacique Koféa (in memoriam)
Isaac Bavaresco Kaféa (in memoriam)
José Atanásio (in memoriam)
João Maria Tapixi
Maria Tapixi
Mário Jacinto
Tikuen
A todos os índios do Paraná

RESUMO

Este trabalho reconstitui a história dos Kaingáng da bacia do rio Tibagi da metade do século passado até os dias atuais. Esta história permite detectar as estratégias, formas e conteúdos da relações estabelecidas entre as sociedades indígenas e os colonizadores numa contínua afirmação de seu modo de ser.

O resgate da historicidade/etnicidade Kaingáng permite uma outra compreensão da sociedade paranaense e a real natureza do processo de colonização ocorrida neste século, colonização essa feita invariavelmente sobre territórios indígenas.

A matéria-prima para a reconstituição foram os documentos de missionários, diretores e viajantes, documentos do SPI, FUNAI e outras instituições, da bibliografia científica sobre essa sociedade Jê Meridional, depoimentos dos Kaingáng mais velhos e de nossa pesquisa de campo.

SUMMARY

This text seeks to recover the Kaingáng history in the Tibagi river surroundings from the second half of last century through current events. This history allows one to perceive strategies, ways and contents on the relationships between indian societies and settlers, as a continuous revelation of their particular characteristics.

Such rescue for historical and ethnical features of the Kaingáng leads to a different understanding of the paranaense society and the true nature of the settlement process in the indian territories during this century.

The main source for such an endeavor have been documents by missionaries, directors and travellers, documents from SPI, FUNAI, and other institutions, statements by older Kaingáng members, and our own field research and available bibliography on Jê meridional societies.

SUMÁRIO

Introdução	10
Prólogo	15
1. Universo da Pesquisa	15
2. Objeto de Pesquisa	18
3. Perspectivas contemporâneas: novos problemas, novas abordagens	20
4. Produção acadêmica sobre a sociedade Kaingáng	31
5. Considerações gerais sobre a bibliografia referente aos Kaingáng	41

Primeira Parte

História, Tempo e Espaço.....	44
1. Ocupação pré-histórica do Paraná	44
2. A explicação mítica sobre a origem e a sociabilidade Kaingáng	46
3. Mito e realidade histórica	50
4. Tempo e espaço dos caçadores-coletores-agricultores Kaingáng	67

Segunda Parte

Conquista dos Territórios Kaingáng: uma interpretação antropológica dos fatos.	82
1. Antecedentes históricos	82
2. Conquista dos territórios Kaingáng no Paraná	84
3. A conquista dos territórios indígenas do Tibagi	105
4. Aldeamento dos Kaingáng das florestas do Tibagi	118
5. A política de aldeamento no século XX. Atração dos últimos Kaingáng livres da região do Tibagi	130
6. A historiografia do Paraná e a construção do vazio demográfico	146

Terceira Parte

Colonização da região do Tibagi. Expropriação territorial e pedagogia da opressão. Resistência e Rebelião	151
1. Os Kaingáng de São Jerônimo da Serra e da Serra Apucarana: Experiências locais diferenciadas	151
2. O Decreto Federal de 1945 e o Acordo de 1949	160

3. A constituição do sistema indigenista: as experiências de dominação e repressão	174
4. O indigenismo e a política de integração do índio ao sistema capitalista	189
5. O movimento social indígena 1979-1985	202
6. Análise e interpretação do movimento social indígena	225

Quarta Parte

Os Kaingáng do Tibagi no século XX : historicidade, etnicidade.....	246
1. Como os Kaingáng viviam no vãsy	247
2. A subsistência dos caçadores-coletores- agricultores.....	264
3. A chegada do fogo: expropriação, dependência, exploração	276
4. A construção do tempo e espaço Kaingáng. Algumas características do uri	297
Conclusão	318
Bibliografia.....	329
Boletins, Relatórios e Revistas	342
Fonte Primária	343

INTRODUÇÃO

Entre 1980 e 1990, o Brasil foi surpreendido por várias rebeliões indígenas em praticamente todos os pontos cardeais. A revitalização política e cultural de muitos povos, incluindo os de Estados de contato mais antigo, vinha chamando a atenção dos cientistas sociais porque, ao invés de desaparecerem ou dissolverem-se culturalmente, os índios ressurgiram e se revitalizaram, através de estratégias tão criativas quanto inusitadas.

Estes fatos novos produziram o seguinte efeito: os indígenas tornaram-se mais visíveis e audíveis. Tanto apareceram reivindicando direitos do próprio grupo como se uniram para exigirem direitos coletivos, em Brasília principalmente.

No Paraná, várias insurreições indígenas explodiram em vários pontos do Estado. Suas reivindicações iam desde a retirada de invasores brancos de suas terras à exigência de melhor tratamento por parte da instituição tutelar, do impedimento de projetos de estradas dentro de suas áreas à exigência da nomeação de funcionários indicados pelas comunidades tuteladas.

É dentro deste quadro histórico que fomos surpreendidos por quatro rebeliões, sendo que três ocorreram quase simultaneamente no segundo semestre de 1985, só na região norte do Estado do Paraná. Outras insurreições ocorreram no sudoeste do Estado e também nos Estados de Santa Catarina e Rio Grande do Sul, envolvendo índios Kaingáng, Guaraní e Xokleng, sempre com características semelhantes.

A nível nacional, a imprensa divulgava a movimentação dos índios em Brasília exigindo a demarcação das terras, tentando impedir a construção de barragens

hidrelétricas que iriam atingir terras indígenas e buscando a inclusão de itens referentes aos índios na Constituição, entre outros motivos.

A presente pesquisa tem suas raízes nos interstícios da rebelião de Londrina, em função de uma reivindicação dos índios para que a Universidade atuasse junto às suas comunidades com o compromisso de retorno social. Depois de um ano de discussões internas, finalmente assinou-se um convênio entre a FUNAI e a UEL, onde esta se comprometeu a atuar com projetos de extensão e pesquisa junto a cinco comunidades indígenas de Londrina e região. O nosso projeto foi um dos que o referido convênio gerou.

O interesse imediato do projeto era conhecer a história desses índios do Paraná - Kaingáng, Guarani e Xetá - para compreendermos o significado das revoltas indígenas que certamente eram a culminância de um longo processo histórico.

Um dos aspectos que nos pareceu importante no movimento social indígena foi a aliança entre etnias diferentes - para rejeitar veementemente, através do impedimento à força o novo delegado indicado, segundo diziam, arbitrariamente, para dirigir a Delegacia Regional (DR) de Londrina; os Guarani de Santa Amélia fizeram uma rebelião seqüestrando funcionários da FUNAI e só puderam sustentar o movimento porque os Kaingáng de Ortigueira mandaram mais de cem "guerreiros" para fortalecê-los; o seqüestro de funcionários da FUNAI, do INCRA e do ITC pelos Kaingáng de São Jerônimo da Serra e os reforços que receberam dos "guerreiros" de outros postos paranaenses para expulsarem os posseiros de suas terras - atraíram nosso interesse sobre esses povos quase invisíveis até então.

Em se tratando de povos indígenas, era fundamental entender estas manifestações de rebelião tanto histórica quanto antropológicamente, já que em todas estas ocasiões os indígenas "vestiram-se" e "pintaram-se" para a guerra. Numa manifestação pública no centro de Londrina, os discursos foram feitos nas línguas kaingáng, guarani e português.

Se a comunicação com os brancos nos momentos de luta se dava numa linguagem metafórica e emblemática, consideramos ser fundamental reconstituir a história desses índios e de suas sociedades sob dois aspectos simultâneos: na forma como foram inseridos na sociedade nacional e enquanto especificidades étnico-culturais que insistiam na manutenção e reconhecimento de suas diferenças culturais.

Resolvemos assumir o desafio e o compromisso porque o ambiente era estimulante, tanto do ponto de vista da realidade política nacional quanto do interesse acadêmico. Propusemo-nos reconstituir a história indígena do Paraná, da conquista até os dias atuais, focalizando os Kaingáng de modo mais saliente.

Além da pesquisa de campo entrevistando os principais líderes do movimento social, levantamos as condições gerais de vida material e colhemos relatos

dos mais velhos sobre as experiências que transformaram suas (nossas!) vidas. Paralelamente fomos lendo a literatura existente sobre os índios do Paraná. Uma terceira fonte de informações foram os documentos que encontramos no arquivo da FUNAI-Londrina e os que conseguimos no Museu do índio do Rio de Janeiro e no Museu Paranaense em Curitiba.

Os cursos de pós-graduação foram mais que fundamentais para permitir a nossa atualização teórica, tendo em vista os grandes avanços nas décadas de 80 e 90, tanto na antropologia como na história social. Era, pois, fundamental esta reciclagem porque a complexidade da realidade empírica, com suas várias facetas e dimensões, exigia uma abordagem mais flexível e interdisciplinar que permitisse uma leitura historicamente contextualizada para decifrarmos a sociedade Kaingáng em suas especificidades socioculturais.

Nosso trabalho pretende refletir essa experiência e contribuir para elucidar aspectos da história indígena do Paraná, assim como revelar a dinâmica sociocultural Kaingáng de meados do século passado até o presente.

MAPA 1 - POSTOS INDÍGENAS DO SUL DO BRASIL

POVOS INDÍGENAS NO BRASIL/CEDI

MAPA 2 - POSTOS INDÍGENAS DO PARANÁ

Kaingang da Bacia do Tibagi

MAPA 3

PRÓLOGO

1. UNIVERSO DA PESQUISA

A nossa pesquisa de campo restringiu-se aos cinco postos indígenas da região situada ao norte do Estado do Paraná e que estão sob a jurisdição da Administração Regional de Londrina da Fundação Nacional do índio - FUNAI-ARLO. São seguintes os postos: P.I. Apucarana (município de Londrina), P.I. Barão de Antonina (município de São Jerônimo da Serra), P.I. Laranjinha (município de Santa Amélia), P.I. Pinhalzinho (município de Tomazina) e P.I. São Jerônimo (município de São Jerônimo da Serra).

No P.I. Apucarana vivem apenas índios Kaingáng; nos postos Barão de Antonina e São Jerônimo vivem Kaingáng, Guarani e um Xetá e seus descendentes; nos postos Laranjinha e Pinhalzinho vivem índios Guarani, sendo a maioria Ñandeva e alguns Kayoá. Encontramos duas mulheres Kaingáng casadas com Guarani em Laranjinha e um homem Kaingáng casado com mulher branca em Pinhalzinho. Há também algumas famílias de posseiros não índios no Posto Pinhalzinho.

Num primeiro momento, entre 1988 e 1989, levantamos as condições gerais de vida das famílias indígenas e entrevistamos as principais lideranças que participaram das quatro rebeliões. Entrevistamos também Antônio Pedro Juvêncio, Kaingáng que trabalhou para o SPI nas expedições para fazer a atração de índios arredios.

Na segunda fase, entre 1990 e 1991, entrevistamos os Kaingáng mais idosos, que forneceram informações sobre a expropriação territorial, as transformações ambientais e as consequências diretas sobre os costumes **dos antigos** (na alimentação, medicina, ritos e cerimônias, etc.) e o modo como hoje sobrevivem.

Sobre a atração e aldeamento dos últimos Kaingáng livres que viveram até 1930 nas matas da região do rio Laranjinha, foram entrevistadas várias outras pessoas: mulheres Guarani do P.I. Laranjinha e um branco - ex-funcionário da Companhia de Terras Norte do Paraná-CTNP, que ajudou no trabalho de "pacificação" desses mesmos **coroados bravos**.

Paralelamente, levantamos documentos nos arquivos da FUNAI, no Museu Paranaense e recebemos muitos documentos do Museu do índio, através de pedido feito através da DR da FUNAI de Londrina.

De 1992 para cá, fizemos dezenas de visitas informais e de caráter social que nos permitiram preencher lacunas sobre questões que nas entrevistas ficaram pouco esclarecidas. Foi nessa ocasião que pudemos observar aspectos da vida nas

reservas, seja entre os índios, seja na relação destes com os funcionários da FUNAI que moram nos postos. Nas festas do **Dia do índio** pudemos melhor compreender as relações com os parentes e amigos de outras reservas vindos como convidados de honra. Sem essa observação participante, não teríamos condições de compreender os significados contidos nas relações sociais, significados esses que se constituem como a essência mesmo do que chamamos sociedade.

Na cidade de Londrina, visitamos famílias acampadas que vêm esporadicamente vender seu artesanato.

Em três encontros que reuniram índios de todo o Estado e do sul do país em Londrina, gravamos a fala dos representantes indígenas de várias etnias e de vários postos do sul do país. Através de nossa participação em eventos organizados pela Assembleia Legislativa em Curitiba e por outras instituições (Secretaria da Cultura do Estado, Ministério da Saúde) conhecemos índios de vários Estados, o que foi importante para a compreensão das realidades regionais e locais fora do âmbito de nossa pesquisa.

Uma experiência que merece ser mencionada aconteceu no P.I. Barão de Antonina. Como não tínhamos ainda experimentado as comidas da tradição Kaingáng, pedimos a uma mulher que nos fizesse algumas. Ela aceitou o nosso pedido para fazer o **emi**, uma espécie de bolo de milho azedo. Como o milho necessita ficar durante uma semana mergulhado em água, combinamos que avisaríamos com antecedência para que o milho pudesse estar azedado.

Por outro lado, interessada em fazer uma documentação em vídeo do processo de preparação do **emi**, disse-lhe sobre essa possibilidade. Alguns meses se passaram e conseguimos agendar a gravação do processo de preparação do **emi** para agosto de 92.

Entrementes, no P.I. Barão de Antonina, o cacique, chefe de posto (que também é Kaingáng) e as professoras (uma Kaingáng e uma Guarani) das escolas, estimuladas pela nossa intenção de documentar o preparo da comida, acabaram organizando uma festa de comidas Kaingáng. Não apenas do **emi** mas do **men-hú** (farinha de milho torrado), de cabeça de porco cozido na água ou assado na brasa, de peixe e de plantas nativas.

Recebemos um telefonema da FUNAI-ARLO dizendo que os Kaingáng, pelo rádio, perguntavam se seria possível a participação das crianças nesse acontecimento. Elas acompanhariam a forma de acondicionar o milho no tanque e todos os passos seguintes até o consumo. Não só acatamos como deixamos claro que a comunidade é que deveria ser beneficiada.

Resumindo a história: poucos dias antes de irmos à reserva para a filmagem soubemos que a comunidade tinha transformado a nossa idéia numa "**festa**

do emi" da comunidade. Fomos com dois operadores do Núcleo de Tecnologia Educacional-NTE da Universidade de Londrina e levamos duas filmadoras. A professora Margarida Maria Moura, orientadora desta tese, deslocou-se de São Paulo para nos acompanhar. Tínhamos acertado que, de acordo com seu interesse em conhecer/participar do nosso trabalho de campo, em algum momento isso deveria ocorrer. Por feliz coincidência, pode ela vivenciar esta experiência. Além do vídeo que registrou a "**feira do emi**", as crianças elaboraram depois redações sobre o evento, que revelam o clima estimulante que a feira produziu.

2. OBJETO DA PESQUISA

As terras do Segundo e Terceiro Planalto paranaenses constituíam territórios Kaingáng quando as frentes de expansão da sociedade nacional avançaram para o interior do Estado, a partir do final dos século XVIII. Essas frentes atingiram a região do Tibagi a partir da metade do século XIX.

Apesar de todas as interferências externas (extermínio, depopulação, epidemias, transferência compulsória), são parentes e, portanto, da mesma unidade social, os Kaingáng dos municípios de São Jerônimo da Serra, Londrina e Ortigueira. A atual distribuição das reservas indígenas reflete a extensão outrora contínua de seu território original.

É nosso interesse resgatar uma parte da história desses Kaingáng, mais precisamente dentro do contexto da ocupação da região hoje situada ao norte do Estado do Paraná.

A pesquisa propõe recuperar a história de um povo que, no novo contexto histórico, foi obrigado a reorganizar-se em novas bases materiais e simbólicas. Pretende compreender como um povo, antes livre, depois de conquistado conseguiu, apesar do alto custo demográfico e psicológico, reestruturar-se e criar estratégias para a produção e reafirmação contínuas de sua especificidade sociocultural.

Trata-se, portanto, de uma reconstituição da história Kaingáng desde a sua conquista, que levou mais de um século, e sua vida como povo tutelado até o presente. Interessa-nos mostrar os eventos que produziram a clivagem étnica, ou seja, vários sistemas culturais em interação que promoveram a articulação entre os sistemas nacional e indígenas.

Tais eventos históricos inauguraram uma estrutura interétnica característica da situação colonial, constituída por relações de desigualdade entre a sociedade nacional e as sociedades indígenas envolvidas. Mas a interpretação dessas novas relações pelos índios obedeceu à lógica nativa, evidentemente ampliada e modificada historicamente a partir das novas e sucessivas experiências.

Nesse sentido, selecionaremos alguns eventos significativos do ponto de vista histórico e etnográfico, que resultaram em práticas posteriores que alteraram os rumos das histórias indígenas anteriores ao contato e à conquista.

A análise e interpretação de suas práticas e representações evidenciam um processo permanente de resistência política (rejeição da dominação) e cultural (preservação e produção de seus valores e sua etnicidade). Portanto, o resgate da história Kaingáng permite detectar as estratégias, formas e conteúdos dessa luta contínua e ativa de afirmação e reafirmação do modo de ser Kaingáng, dentro de um novo contexto histórico.

A pesquisa nasceu da necessidade de explicar as rebeliões indígenas que ocorreram entre 1979 e 1986 na região norte do Paraná. Esses acontecimentos assumiram uma exacerbação porque os índios utilizaram neles uma linguagem emblemática. Se os índios afirmavam, com toda a veemência, que eram **índios**, pensamos ser necessário reconstituir a história paranaense, diferente da oficial ou consagrada que os negara como tais. A história que temos em mente é aquela que fala principalmente dos atores sociais que estão encobertos ou anulados pela escrita oficial, como os diversos povos indígenas, os negros e os caboclos. Trata-se, em outras palavras, de reconstruir a história sob a perspectiva do dominado, no caso, dos índios.

A nossa pesquisa mostra que, nesse século e meio em que os Kaingáng foram conquistados, a sociedade nacional impôs modelos econômicos, sociais e culturais, mas disto não resultou a dissolução e homogeneização das culturas subordinadas. Apesar das mudanças a que foram obrigados a implementar, dadas as novas condições históricas, os Kaingáng continuaram a produzir a sua cultura, gestada e redimensionada no interior do novo contexto.

Interessa-nos apreender esta dinâmica sociocultural que a história Kaingáng percorreu da conquista aos dias atuais. Tiveram de adotar padrões de subsistência alienígenas e se subordinaram ao mercado regional. Mesmo adotando padrões ocidentais, estes foram reinterpretados segundo seus objetivos e necessidades.

Nos conflitos sociais, ficou claro que o passado continua um elemento ativo na produção cultural do presente. No processo permanente de produção de novos significados e valores, os Kaingáng, conscientemente, recriaram o passado para afirmarem a sua **identidade indígena** e assim reivindicarem os seus direitos constitucionais.

Por outro lado, o próprio imaginário do branco forneceu os elementos diacríticos para a afirmação de sua diferença. Aqui os fatores exógenos ganham uma nova dimensão quando apropriados pelos indígenas. Manipulando imagens estereotipadas sobre si mesmos que os brancos construíram ao longo do tempo para justificarem a conquista, as rebeliões sociais se caracterizaram como verdadeiro teatro de representações.

A luta dos índios, hoje, tanto se caracteriza como de resistência étnica quanto de cidadania. Ambas são dimensões distintas do mesmo processo e não podem ser dissociadas, pois são faces de uma única realidade. A garantia de uma depende, necessariamente, da conquista da outra.

Nas rebeliões os índios de todas as etnias se uniram, fossem as razões da rebelião de interesse particular ou coletiva. Em todas as ocasiões vestiram-se e pintaram-se "**como índios**": rostos pintados, braceletes no antebraço, diademas na testa, bordunas nas mãos e outras armas "**de índios**". Apropriando-se dos elementos

constitutivos do imaginário do branco sobre os índios, uniram-se os Kaingáng, Guarani e Xetá. Pretendemos analisar os significados desses eventos em suas múltiplas dimensões: a nível mais amplo, como luta pela cidadania, e a nível interno, como aliança das várias etnias, a apropriação da categoria geral **índio** foi acionada para reivindicar direitos de interesse da coletividade.

Tão significativo quanto o estabelecimento das relações índios-brancos em novas bases, as rebeliões sociais mostraram o momento da fundação de novas relações entre as etnias indígenas: de inimigos míticos, se tornaram amigos e aliados históricos. Essa experiência coletiva permite aos atores sociais um redimensionamento da luta pela cidadania no contexto da sociedade nacional.

A produção da identidade social que os unifica como **índios** não significou abdicação de suas identidades específicas como Kaingáng, Guarani ou Xetá. Ao contrário, significou a ampliação de categorias que poderão ser acionadas e manipuladas de acordo com as necessidades de cada momento histórico.

Será objeto de análise também, um movimento menos perceptível de aproximação e união dos índios que vem se processando já há mais tempo nas várias reservas: por uma educação bilingüe, por uma política indigenista mais adequada à realidade e aos interesses das comunidades, bem como por melhorias na assistência à saúde.

As reuniões regionais e estaduais que têm ocorrido no Estado vêm promovendo maior interação entre os representantes dessas comunidades e vêm favorecendo uma reflexão maior de seus problemas que, por sua vez, amplia a consciência social sobre a própria realidade histórica na qual estão inseridos.

Seguiremos a trajetória histórica dos Kaingáng mas as outras etnias estarão presentes também. Os Guarani e os Xetá estarão presentes porque também fazem parte da história Kaingáng. São personagens tão fundamentais que estão presentes nos mitos Kaingáng assim como estes estão nos mitos Guarani. As relações míticas e históricas eram de inimizade antes da conquista. Continuaram de inimizade durante a conquista. Mas o seu conteúdo foi se modificando ao longo da história, tanto nas práticas quanto nas representações. Assim, consideramos que para melhor compreendermos a história Kaingáng será necessário compreendê-lo no contexto da história mais geral, palco dos vários atores sociais que dela participaram.

Tendo estas preocupações e este objeto, deparemos com as questões teóricas para dar conta desta realidade. É sobre isto que falaremos em seguida.

3. PERSPECTIVAS CONTEMPORÂNEAS: NOVOS PROBLEMAS, NOVAS ABORDAGENS

Nas últimas duas décadas, o ambiente acadêmico foi invadido por novas discussões que transformaram o panorama interno das academias.

Desde **A Interpretação das Culturas** (1978), onde Geertz apresenta uma redefinição do conceito de cultura e propõe uma teoria interpretativa da mesma, outros antropólogos passaram também a propor novos temas e novas abordagens resultantes, de um lado, do diálogo com outros cientistas afins, como os lingüistas, historiadores sociais, biólogos, psicólogos, etc. e, de outro, das mudanças verificadas na relação entre o pesquisador e o(s) pesquisado(s) que, por sua vez, promovem o debate sobre a produção do **texto** etnográfico.

A própria relação do pesquisador antropólogo com os sujeitos pesquisados passa a ser tema de debate em seminários e encontros; a responsabilidade do autor sobre o **texto** antropológico é colocada em debate e outras questões éticas tornam-se temas de congressos e simpósios. Nota-se que nestas orientações a cultura passa a ser vista e lida como **texto**.

A realidade empírica contemporânea tanto estimula discussões sobre o papel do antropólogo e suas responsabilidades como produz uma reflexão sobre os paradigmas da antropologia clássica e moderna, construídos sobre dicotomias rigidamente opostas. A antropologia contemporânea nos oferece alternativas mais flexíveis para o tratamento e interpretação dos dados empíricos.

As publicações de **Sahlins** (1979;1990) , **Rosaldo** (1980) e **Jonathan Hill** (1988; com textos de vários autores), entre outros, são alguns dos que trazem contribuições para a renovação teórica que nos interessa.

Sahlins, que até os anos 70 tinha se dedicado mais ao estudo da economia, publica a obra **Cultura e Razão Prática** (1979) que marca uma redefinição de sua postura intelectual. Neste livro, o autor refuta o materialismo histórico como método para estudar as sociedades indígenas. Mais ainda, Sahlins defende o estruturalismo como forma de acesso à história:

Sincrônico a princípio, ele oferece a análise racional mais elevada para o estudo da diacronia. Mas, na verdade, o estruturalismo não é tanto uma teoria de reprodução simples quanto uma teoria de estruturas que assim se reproduzem.

A questão de **princípio** para o estruturalismo é que a própria circunstância não produz forma, exceto quando o sistema em questão lhe dá

significado e efeito. Não é garantido supor que nenhum espaço teórico sobre para a ação humana ou para um acontecimento contingente. Simplesmente tal ação - da mesma forma que a palavra falada numa situação nova - adquire seu significado como uma projeção do esquema cultural que forma seu contexto específico e seu efeito através de uma relação de significação entre essa referência contingente e a ordem existente. Um evento torna-se uma relação simbólica (Sahlins, 1979:33).

Sahlins ainda vê uma diferença fundamental entre a sociedade capitalista e a "primitiva", distinção essa que consiste em que esta última possui uma capacidade especial de absorver perturbações introduzidas pelo evento com um mínimo de deformação sistemática.

A partir da sua compreensão de tal capacidade, o estruturalismo leva a explicação do trabalho da história à sua forma mais profunda, a persistência da estrutura por meio do evento (idem:35/36).

Aqui fica claro que, para o autor, existem diferenças de natureza estrutural entre a sociedade capitalista e as "primitivas". Essa distinção vai ficar mais clara em **Ilhas de História** (1990), quando Sahlins introduz o conceito de **transformação estrutural** e cancela a oposição entre as noções de "estrutura" e "história". Diz ele:

A história é ordenada culturalmente de diferentes modos nas diversas sociedades, de acordo com os esquemas de significação das coisas. O contrário também é verdadeiro: esquemas culturais são ordenados historicamente porque, em maior ou menor grau, os significados são reavaliados quando realizadas na prática. A síntese desses contrários desdobra-se nas ações criativas dos sujeitos históricos, ou seja, as pessoas envolvidas. Porque, por um lado, as pessoas organizam seus projetos e dão sentido aos objetos partindo das compreensões preexistentes da ordem cultural. Nesses termos, a cultura é historicamente reproduzida na ação. (...) Por outro lado, entretanto, como as circunstâncias contingentes da ação não se conformam necessariamente aos

significados que lhes são atribuídos por grupos específicos, sabe-se que os homens criativamente repensam seus esquemas convencionais. É nesses termos que a cultura é alterada historicamente na ação. Poderíamos até falar de "mudança estrutural", pois alteração de alguns sentidos muda a relação de posição entre as categorias culturais, havendo assim uma "mudança sistêmica" (Sahlins, 1990:7).

Essa postura de Sahlins vai no sentido de assumir como pressuposto a anterioridade da cultura sobre a ação, pois "os próprios acontecimentos históricos têm assinaturas culturais distintas" (idem:14).

É revolucionária a sua proposta de incorporar a diacronia interna às noções de "estrutura" como forma de superar a visão puramente sincrônica da idéia saussureana de estrutura, que provém da linguística.

A estrutura possui uma diacronia interna, consistindo das relações mutantes entre as categorias gerais ou, como eu mesmo diria, uma 'vida cultural das formas elementares'. Nesse desdobrar generativo, comum aos esquemas polinésios e indo-europeus, os conceitos básicos são conduzidos através de estágios sucessivos de combinação e de recombinação, produzindo ao longo do caminho termos novos e sintéticos (idem:16).

Através dessas operações teóricas, Sahlins consegue definir um caminho que, ao anular as dicotomias sincronia/diacronia, estabilidade/dinâmica e cultura/história, torna possível apreender o processo social através do tempo.

Por outro lado, temos os trabalhos de Rosaldo (1980) e a coletânea coordenada por Hill (1988) que também propõem a incorporação da perspectiva histórica na antropologia. As suas propostas, entretanto, seguem um caminho diverso, isto é, não-estruturalista.

Rosaldo propõe uma reconceituação do termo estrutura social, pois é preciso "perceber a ativa interação entre estruturas e eventos" (Rosaldo, 1980:23).

A reformulação do conceito de estrutura se dá na medida em que o autor postula que a vida humana é tanto dada quanto permanentemente produzida e reproduzida. Ao estudar a sociedade Ilongot, Rosaldo demonstra - através da

combinação da história tal como registrada nos documentos, com a história narrada pelos nativos e as imagens de consciência histórica dos Ilongot-, " a interação entre as estruturas recebidas e a atividade humana". Diz ele que pretende:

...salientar não apenas o dado natural da sociedade, mas também os meios nos quais os seres humanos continuamente constroem , manipulam, e sempre remodelam o universo social no qual eles nasceram e dentro do qual irão morrer.

(...)

O que desejo concluir ao trazer a história para a antropologia é um método para dissolver as infelizes dicotomias analíticas como estrutura e processo, padrão cultural e transmissão cultural, ciclo de vida e biografia (Rosaldo,1980:23).

Ao analisar a classificação de sociedades em **quentes** e **frias** ou sociedades com e sem história, Rosaldo considera que ela se baseia menos sobre sua natureza fundamental do que sobre uma tendência sistemática do método antropológico que inibe ou não o acesso à história, já que o autor utiliza um conceito amplo de história e considera inadequada a nossa própria concepção. O que ele conclui é que :

Na maioria dos estudos antropológicos toda a questão de história, ambos como processo e como consciência, não tem sido refutado nem confirmado, mas simplesmente ignorado. Certamente não é acidental que os historiadores estudam as assim chamadas sociedades quentes e a antropologia as frias. Então o sentido no qual o contraste celebrado entre sociedades quentes e frias pode ser entendido como um artefato do método etnográfico e não como um reflexo da condição humana (idem:27).

Outra contribuição recente a favor da perspectiva histórica é a coletânea de textos de vários autores organizado por Jonathan Hill, entre os quais Terence Turner.

Criticando a distinção entre sociedades "frias" e "quentes", que concebe aquelas como refratárias às mudanças devido ao pensamento mítico, Turner vai dizer que os textos desta coletânea demonstram ricamente que as sociedades indígenas sul-americanas têm sua própria consciência histórica, coexistentes com formulações míticas. E mais ainda, há casos em que o mito pode ser visto como fornecedor de fundamento **da** e **para** a consciência e ações históricas, ao invés de servir como artifício para suprimir ou preveni-las (Turner,1988:235).

Turner considera a história e o mito formas distintas de consciência social. Sobre isso ele esclarece que:

... visto que os mesmos povos sul-americanos que têm desenvolvido as próprias formas de consciência histórica também em muitos casos possuem mitologias vivas e bem desenvolvidas, parece claro que mito e história não podem ser concebidos como mutuamente incompatíveis de consciência ou como estágios consecutivos de evolução cultural. Em vez disso, eles devem ser considerados num sentido complementar e informando-se mutuamente (...). Não “do mito para a história”, então, mas “mito e história juntos”, em paralelo, como dois lados de uma mesma moeda (idem:237).

Selecionando alguns aspectos que nos interessam especificamente, Hill diz que o contato inicial entre uma sociedade nativa e a ocidental constitui um "evento" para ambas as sociedades. Começando com esse evento, o contato torna-se uma "situação de contato", isto é, um sistema de interação com uma estrutura própria que inclui aspectos de ambas as sociedades, cada qual por sua vez tendo sua própria estrutura. Será, então, o objeto-matéria de uma antropologia histórica a "**situação de contato**", termo emprestado de Balandier. Essa situação não deve ser vista, diz Turner citando Cohn, nem como impacto nem como "contato cultural", mas sim como:

uma situação em que o colonizador europeu e o indígena são unificados em um campo analítico (Cohn,1981; apud Turner,1988:239).

Aqui nota-se que, num certo sentido, voltam estes autores a coincidir com a idéia de fricção interétnica de Roberto Cardoso de Oliveira. Turner continua a sua reflexão dizendo, agora, com as suas palavras:

As estruturas da situação como um conjunto e cada um deles constituem sub-sistemas que mudam um em relação ao outro, isto é, elas têm histórias. Estas histórias são compostas, ao nível mais baixo de organização, de sequência de eventos; mas as próprias sequências têm propriedades estruturais, isto é, elas constituem processos, hierarquias e contradições (Turner,1988:239).

Nesta mesma coletânea, Rasnake, referindo-se à sua pesquisa sobre os Yura, retoma o debate sobre mito e história. Ele afirma que:

Os mitos servem não só para estruturar o pensamento mas também para estruturar a ação. Eles criam a arena para a construção de uma identidade social que é muito desigual com a visão da elite dominante urbanizada, por definição um mundo no qual a identidade Yura é integral para a natureza real das coisas, em oposição a um contexto mais amplo de relações de poder que nega aquela identidade. Neste sentido os mitos são uma licença estratégica para a ação social(...) O feito dos mitos como um veículo para a expressão da concepção dos Yura , num tempo particular e num lugar particular, da sua unidade como um grupo social (Rasnake,1988:153).

Turner, por sua vez, ao apresentar os resultados de sua pesquisa junto aos Kayapó, mostra que estes:

possuem relatos "históricos" e "míticos" sobre si mesmos, sobre outros povos nativos e sobre seus contatos com os brasileiros e do mesmo modo seus relatos do passado não mostram formas

especiais ou construções que os distinga dos seus relatos anteriores (Turner,1988:199).

Numa posição distinta à de Sahlins, Turner demonstra que os Kayapó "mitologizam" eventos do passado histórico de sua própria sociedade na forma de anti-mitos usualmente reservados para relatos da origem dos brasileiros ou povos indígenas não-Kayapó (Idem:208).

A concepção da relação mito/história em Rasnake e Turner difere da de Hill pelas seguintes razões: em Turner há a idéia de paralelismo entre mito e história, como **faces da mesma moeda**. Em Rasnake subentende-se não um paralelismo mas o mito e a história como eixos que se cruzam e se confundem.

* * *

Como se pode perceber, essas novas discussões e propostas teórico-metodológicas ampliam e refinam as possibilidades de análise da realidade empírica.

As considerações que podemos fazer, frente a essas novas propostas teóricas, são várias.

Na concepção de história de Sahlins a dinâmica cultural permanece atada à estrutura subjacente, no sentido levistraussiano. Dessa forma, por esse lado, todos os eventos são interpretados de acordo com essa estrutura pré-existente. Mas, como ele afirma, "a forma cultural (...) pode ser produzida ao avesso: a ação criando a relação adequada, performativamente,..."(op.cit.12) E isto porque as estruturas são tanto prescritivas quanto performativas. Através dessas duas noções, de estruturas prescritivas e performativas, Sahlins consegue operacionalizar tanto a persistência/reprodução cultural (estruturas prescritivas) quanto a inovação cultural (estruturas performativas), enquanto possibilidades constitutivas de todas as culturas.

A reprodução da cultura se dá historicamente e a história é culturalmente estruturada. A inovação teórica de Sahlins está na concepção dinâmica de estrutura, que permite analisar a mudança sem perder seu caráter estruturante.

Por outro lado, Rosaldo, Hill e seus colegas propõem uma outra concepção de história e de estrutura, estas tomadas no sentido clássico da história e da sociologia. Mas a inovação teórica também é grande, porque incorpora o mito como história e como produto histórico; coloca mito e história em posição de igualdade temporal e semiológica, como aspectos da realidade humana. Como formas distintas de consciência social, mito e história não aparecem enquanto mutuamente excludentes, e sim como formas complementares de estruturar eventos coexistentes na mesma cultura. Rosaldo, ao reconceptualizar cultura não apenas como algo dado mas

constantemente produzido, garantiu um conceito mais operacional para lidar com a realidade empírica mutante inerente a qualquer sociedade humana.

Em 1991, a publicação de **Of Mixed Blood** de **Peter Gow**, embora tenha chegado tarde ao nosso alcance, de certa forma mostra que nosso interesse tem muito em comum com a proposta de Gow, que faz uma "etnografia da sociedade nativa do Baixo rio Urubamba no leste do Peru". Trata-se de um povo que se diz de "sangue misturado" e na fala dos nativos parecem rejeitar a continuidade cultural com seus ancestrais Piro, Campa e outros povos indígenas da região, ao contrário do que aparece nos estudos antropológicos de outros grupos da Amazônia. A sociedade do Baixo Urubamba, quando discute sobre a organização social de suas comunidades, refere-se mais à escola da vila [chamada Comunidade Nativa] e ao título legal da terra e não usam o recurso ao modelo "tradicional", como fazem outros povos indígenas da Amazônia.

Gow então propõe analisar como as instituições da escola e a Comunidade Nativa operam na organização das comunidades dessa população, considerando "seriamente o que o povo nativo do Baixo Urubamba faz e diz". Criticando os estudos antropológicos que acabaram por excluí-la do campo de estudos, Gow diz que eles são vistos como vítimas da história.

Os nativos evocam as experiências de escravidão e opressão sofridas pelos seus ancestrais e como as "vilas reais" (aldeias da floresta) foram vencidas em face da dominação do branco. Ser "civilizado" significa ser autônomo, ser capaz de viver em vilas de acordo com os próprios valores dos povos nativos, segundo padrões de reciprocidade entre parentes, "viver bem", "comer comidas verdadeiras". Gow verifica que seus valores são valores de consanguinidade (parentesco e afinidade) e, nesse sentido, o idioma de parentesco perpassa toda sua linguagem. Vistas de dentro da cultura do grupo nativo, a escola e a Comunidade Nativa são idiomas de parentesco.

Encontramos muitos pontos em comum entre a nossa pesquisa e a de Gow porque, de um lado, os Kaingáng também foram considerados como índios "aculturados" e como tais foram objetos de estudo; de outro lado, deparamo-nos com índios que também se dizem "aculturados", em oposição aos seus antepassados, estes caracterizados como índios "puros" ou "bravos". As comunidades de São Jerônimo da Serra se autodefinem como mais "aculturados" ou "civilizados" em oposição aos de Londrina que seriam "mais puros" e "mais índios", no sentido de serem estes menos miscigenados e falantes da língua Kaingáng, ao contrário dos primeiros. Uma das nossas preocupações desde o início da pesquisa foi definir uma abordagem que melhor permitisse uma compreensão interna da realidade Kaingáng e a opção em ouvir o que eles pensam e fazem tornou-se fundamental. Da mesma maneira que os Kaingáng, os povos do Baixo Urubamba evocam a vida presente em contraste com a vida dos

ancestrais que viveram na floresta. O trabalho de Gow será uma referência importante para a nossa pesquisa tanto pela semelhança da realidade empírica quanto pela preocupação metodológica.

No Brasil trabalhos recentes têm sido publicados adotando as novas preocupações e assumindo perspectivas inovadoras com relação aos estudos de povos indígenas. No tocante à história indígena propriamente dita, podemos citar, entre outros, a coletânea de textos **A História dos índios no Brasil** organizada por Manuela Carneiro da Cunha (1992), cujos textos propõem uma visão da história de vários povos do Brasil e alguns da América do Sul. Alguns se referem à análise da política e legislação indigenista do período colonial ao século XX. Vários trabalhos que têm trazido contribuições para a compreensão histórica das populações indígenas são: **Os Ticuna e o Regime Tutelar** de João Pacheco de Oliveira (1988), **As Muralhas dos Sertões** de Nádia Farage (1991), **Negros da Terra** de John Manuel Monteiro (1994), entre outros.

Mas além dos avanços teóricos e metodológicos da antropologia, o campo da história social também tem trazido contribuições que se aproximam do campo antropológico e seus objetos. Vários trabalhos como **A formação da classe operária inglesa** de E.P. Thompson (1987), **O grande medo** de Georges Lefebvre (1979), **O queijo e os vermes** de Carlo Ginzburg (1976) ou ainda **Europe and the people without history** de Eric R. Wolf (1982) são obras que privilegiam e iluminam a "história vista de baixo", ou **history from below**, conforme a expressão de Thompson.

Como explica Burke (1992), a história tradicional oferece uma visão de cima, concentrando-se nos feitos dos grandes homens. Ao resto da humanidade foi destinado um papel secundário no drama histórico. A "história vista de baixo" vem conferir importância às opiniões das pessoas comuns, das classes subalternas, dos hereges, das bruxas e dos rebeldes. Como sugere Wolf, não podemos nos contentar apenas em escrever a história das elites vitoriosas, mas temos de mostrar como as pessoas comuns foram outros tantos agentes no processo histórico e assim descobrir a história dos "povos sem história", sejam eles "primitivos", camponeses, trabalhadores imigrantes ou minorias sitiadas.

O nosso trabalho certamente refletirá as contribuições das leituras da bibliografia tanto da antropologia como da história social. Pretendemos contribuir para um tipo de trabalho que, ao dar conta da história de um povo, necessariamente esteja tratando de uma sociedade que tem um modo próprio de produzir seu tempo e espaço, radicalmente distinto dos padrões nacionais. Porque, como lembra Cunha:

Durante quase cinco séculos, os índios foram pensados como seres efêmeros, em transição:

transição para a cristandade, a civilização, a assimilação, o desaparecimento. Hoje se sabe que as sociedades indígenas são parte de nosso futuro e não só de nosso passado" (Cunha,1992:22).

4. PRODUÇÃO ACADÊMICA SOBRE A SOCIEDADE KAINGÁNG

Este tópico tem por objetivo situar os estudos e conclusões existentes sobre a sociedade Kaingáng que fornecem informações sobre a história e a cultura desse povo.

De um lado, fornecem informações sobre a situação de contato cultural e suas consequências sociais, de outro, expressam diferentes abordagens teóricas que privilegiaram aspectos diferenciados da experiência histórica. A presente pesquisa terá nessa bibliografia produzida uma das principais fontes de informação e inspiração para atingir os objetivos propostos.

4.1. A Explicação Científica sobre a Origem dos Jê do sul

O lingüista Greg Urban afirma que, pelo método de reconstrução da linguística comparada, pode-se saber que:

(...) as línguas Jê do Brasil têm uma origem histórica comum, mas sabemos também que o ramo mais meridional da família, representado atualmente pelo Kaingáng e pelo Xoklém, separou-se muito antes de ocorrer a diferenciação entre os outros membros da família.

(...)

... o grupo Jê propriamente dito teria se originado em algum lugar entre as nascentes dos rios São Francisco e Araguaia, possivelmente nas proximidades do grupo Jê Central atualmente extinto, conhecido como Xacriabá.

A primeira separação teria ocorrido entre os Jê meridionais (Kaingáng e Xoklém) e o resto. Estes teriam iniciado sua migração em direção ao sul nesse momento, há uns 3 mil anos, mas não se tem idéia de quando teriam chegado à região que atualmente ocupam no sul do Brasil. Tampouco se sabe porque migraram, embora um estudo de relevo geográfico mostre que se dirigiram a uma região de planalto semelhante ao seu habitat originário (Urban, 1992:88/90).

Ursula Wiesemann (s/d), linguista do Summer Institute of Linguistic-SIL que estudou as línguas Kaingáng e Xoklém, fornece-nos outros esclarecimentos importantes. Ela divide os Kaingáng em cinco áreas dialetais:

- dialeto de São Paulo (SP): entre os rios Tietê e Paranapanema;
- dialeto do Paraná (PR): entre os rios Paranapanema e Iguaçu;
- dialeto central (C): entre os rios Iguaçu e Uruguai;
- dialeto sudoeste (SO): ao sul do rio Uruguai, oeste de Passo Fundo;
- dialeto sudeste (SE): ao sul do Uruguai, leste de Passo Fundo.

A língua Xoklém, também conhecida como Botocudo de Santa Catarina, é falada no Posto Indígena Ibirama (ex-Duque de Caxias), municípios de José Boiteux e Vitor Meireles-SC.

O estudo comparativo feito por Wiesemann levou-a às seguintes conclusões:

1.- o Xoklém tem menos em comum com Kaingáng do que os dialetos entre si. Os falantes de Kaingáng não entendem os falantes de Xoklém, exceto os bilingues. Fica claro, segundo ela, que as duas línguas se separaram há muito tempo;

1.1.- o dialeto SP tem menos em comum com os outros dialetos do que destes entre si, indicando que aquele se separou dos outros algum tempo depois da separação entre Kaingáng e Xoklém;

1.2.- hipótese de Wiesemann: "Depois de se separarem dos outros grupos Jê, os índios Kaingáng começaram a migração para o sul. O primeiro grupo a se separar foram os Xoklém que emigraram até Santa Catarina e não tinham mais contato amigável com os outros grupos. Uma segunda separação aconteceu entre o grupo SP e os outros Kaingáng. Os últimos continuaram sua migração para o sul. Passado o rio Paranapanema, não havia mais contato. Então se separaram em várias hordas; as que passaram o rio Iguaçu não tinham mais contato com os do norte deste rio. Um grupo passou vários rios em direção sudeste e não tinham mais contato com os outros (...). Os grupos C e SO mantiveram contato esporádico depois da separação. O contato com os grupos do dialeto SE veio mais tarde (...). O contato entre C, SE e SO foi bastante grande, no entanto, para ter bastante inovações em comum. O grupo PR começou várias inovações em que os outros não participaram, guardando outras diferenças que os outros perderam, mostrando que o contato foi muito parco" (Wiesemann. s/d:225/226).

4.2. Os Estudos Antropológicos e Linguísticos sobre os Kaingáng

Vários foram os estudiosos da sociedade Kaingáng. Seguindo a ordem cronológica, citaremos os principais.

Von Ihering (1904; 1907) fez uma sistematização da situação dos vários povos indígenas do sul do Brasil, a partir dos relatos de viajantes, cronistas e indigenistas, no sentido de fornecer um quadro geral e comparativo destes povos.

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

Afirma ele que

entre os Caingangs do Paraná se distinguem as hordas dos Camés, Dorins, Xocrens e Tavens (Ihering, 1904:37).

Numa de suas publicações, "**índios Patos e o nome da Lagoa dos Patos**", Von Ihering expôs o que pensava sobre a questão Kaingáng, àquela época em conflito aberto contra a expansão da sociedade nacional que invadia seus territórios no Estado de São Paulo. Escreveu Von Ihering, então diretor do Museu Paulista que:

Os atuais índios do Estado de São Paulo não representam um elemento de trabalho e progresso. Como também nos outros Estados do Brasil, não se pode esperar trabalho sério e continuado dos índios civilizados e como os Caingangs selvagens são um empecilio para a colonização das regiões do sertão que habitam, parece que não há outro meio, de que possa lançar mão, senão o seu extermínio (Ihering, 1907:215).

Esta afirmação e posição de Von Ihering causou indignação internacional, mas refletia um pensamento bastante generalizado na sociedade nacional, naquela época influenciada pela teoria evolucionista haeckeliana.

Curt Nimuendajú (1982; 1987; 1993) conheceu e estudou os Kaingáng do Estado de São Paulo entre 1910 e 1912. Seus trabalhos fornecem dados sobre as

metades tribais Kañerú e Kamé, a classificação de todos os elementos da natureza nessas duas categorias, suas crenças, mitos e religião. Descreveu a festa do **kiki-ko-ia** (mais conhecida como kikikoi) e as funções rituais de algumas categorias de indivíduos.

O autor ainda informa sobre a poliginia dos guerreiros e as guerras entre as hordas devidas ao rapto de mulheres.

Nimuendajú foi quem deixou as melhores informações propriamente etnológicas sobre a sociedade e a cultura Kaingáng.

Claude Lévi-Strauss (1955) em seu livro **Tristes Trópicos** relata a viagem que fez à região do Tibagi e os contatos com os Kaingáng em 1935. É uma obra que não tem um caráter acadêmico ao contrário das suas demais publicações. Para os objetivos de nossa pesquisa, porém, é da maior importância, pois o autor faz um relato de vários aspectos da vida material da sociedade Kaingáng da região do Tibagi, objeto de nosso estudo, isto, há mais de 50 anos atrás.

Lévi-Strauss nos fornece uma descrição preciosa sobre a situação dos Kaingáng de São Jerônimo e do Tibagi (Londrina) e os resultados dos contatos com as frentes de expansão nacional. Faz uma etnografia das alterações nos costumes indígenas e fornece dados sobre mudança e resistência cultural. O autor ainda analisa a falência da política indigenista que, depois de tentar "integrá-los à civilização", acabaram por abandoná-los à própria sorte, na virada do século.

O trabalho de Lévi-Strauss será uma das nossas referências para a reconstituição da história dos Kaingáng do Tibagi.

Loureiro Fernandes (1941) estudou os Kaingáng de Palmas e publicou artigos que tratam de práticas indigenistas, das consequências do contato dos índios com os brancos, como as doenças trazidas pelos brancos, informações históricas sobre a conquista e ocupação das terras indígenas, além da etnografia de alguns costumes, como práticas terapêuticas, tecelagem, cerâmica e outros.

Mansur Guérios (1942) fez um estudo comparativo entre os dialetos dos Kaingáng de Palmas e do Tibagi. O lingüista, contudo, estudou pessoalmente os Kaingáng de Palmas mas não os do Tibagi. Para fazer o estudo comparativo, baseou-se em estudo já feito por outro autor, frei Mansueto Barcatta de Val Floriana.

Wanda Hanke (1947, 1950) estudou a gramática Kaingáng da Serra de Apucarana (Londrina) e da Serra do Chagú (Laranjeiras do Sul) em 1947. Hanke registrou vários aspectos da vida dos Kaingáng do P.I. Apucarana de interesse para a nossa pesquisa.

Herbert Baldus (1947, 1957, 1979) foi um estudioso da cultura Kaingáng e do processo de “aculturação” sofrido por esse grupo. Conheceu os Kaingáng do Ivaí em 1947 e caracterizou a situação daquele grupo com relação à adoção de alguns

padrões brancos; fala da presença da família-grande (de 3 gerações), de habitações tanto da família-grande como da família nuclear; do sustento que já estava baseado na lavoura, incentivada pelo SPI e das roças tradicionais de abóbora, batata-doce e feijão. A caça, a pesca e a coleta já tinham se tornado atividades acessórias.

O estudo talvez mais importante de Baldus foi sobre o culto dos mortos entre os Kaingáng de Palmas, concluído em 1933. A partir deste estudo, melhor se desvendou a organização social Kaingáng baseada em duas metades exógamas e patrilineares e tendo no ritual dos mortos a instituição central. Baldus é uma referência indispensável para os pesquisadores da cultura Kaingáng. Mais do que uma análise, o trabalho de Baldus é uma etnografia da realidade social Kaingáng. Principalmente com base nesse material, Egon Schaden vai tentar uma análise e interpretação mais aprofundadas sobre a cosmologia desta sociedade.

Não podemos deixar de nos referir às pesquisas de **Maria Júlia Pourchet** (1983) que estudou os Kaingáng do Estado de São Paulo e do Paraná entre 1955 e 1966. Além de seu livro **Ensaio e pesquisas Kaingáng**, publicou muitos artigos, principalmente na Revista Mexicana de Antropologia (1962; 1963; 1966; 1967).

As suas pesquisas eram relativas à antropologia biológica, população e depopulação, anticoncepção, testes psicológicos, inquérito alimentar, condições de subsistência e ação indigenista.

Pourchet estudou as condições gerais de vida dos Kaingáng de três postos (P.I. Manoel Ribas-PR, P.I. Rio das Cobras-PR e P.I. Vanuíre-SP), assim como as estruturas indigenistas locais de atendimento aos índios.

Consideramos de grande importância as suas considerações sobre o CNPI- Conselho Nacional de Proteção dos índios, do qual era membro integrante com outros antropólogos. Neste capítulo, a autora faz um retrospecto dos esforços dos antropólogos indigenistas em estabelecer um plano de ação tendo em vista uma política realmente eficaz de proteção e assistência aos índios, objetivando a superação da situação de dependência e marginalidade. Com a extinção do SPI e conseqüentemente do CNPI, não foi realizado o plano.

Egon Schaden (1959), na **Mitologia heróica de tribos indígenas do Brasil**, dedica um capítulo à mitologia Kaingáng. Nesta reflexão, considera que o centro de elaboração cultural está no culto aos mortos e na organização da comunidade em grupos de parentesco.

Segundo o autor, a noção de dualidade do grupo tribal e dos heróis ancestrais assume o caráter de um genuíno dualismo dentro de uma visão geral do mundo. Toda a natureza se divide nesses dois clãs exógamos e essa divisão seria "o fio vermelho que se estende por toda a vida social e religiosa dessa tribo". Este parece ser o único estudo mais aprofundado sobre o mito e a cosmologia Kaingáng.

De Loureiro Fernandes a Egon Schaden, a preocupação central era com relação aos problemas de mudança cultural, vistos a partir da teoria da aculturação e assimilação, uma tentativa teórica de vanguarda na antropologia àquela época. Como escreveu Schaden, esse conjunto de trabalhos sobre aculturação se constituía, naquela época, como "novos pontos de vista na discussão dos problemas relativos aos índios", aspectos negligenciados pelos antropólogos britânicos de orientação funcionalista (Schaden, 1976:IX e X).

Ainda orientado pela teoria da aculturação, **Darcy Ribeiro** (1982, 1986) classificou os grupos indígenas do Brasil segundo seu grau de **integração e aculturação**. Ribeiro inova à época, principalmente porque os seus estudos salientam a importância do contexto histórico e da estrutura econômica regional. É a partir desses dois fatores que o autor elabora uma classificação dos grupos indígenas do Brasil: **isolados, de contato intermitente, de contato permanente e integrados**. Os Kaingáng foram classificados como integrados, isto é:

...grupos que, tendo experimentado todas as compulsões referidas e conseguido sobreviver, chegaram ao século XX ilhados em meio à população nacional, à cuja vida econômica se haviam incorporado como reserva de mão-de-obra ou como produtores especializados de certos artigos para comércio. Estavam confinados em parcelas do antigo território ou despojados de suas terras, perambulavam de um lugar a outro, sempre escoraçados. (...) Pela simples observação direta, ou com apelo à memória, seria impossível reconstruir, ainda que palidamente, a antiga cultura. Muitos grupos nessa etapa, haviam perdido a língua original, nesses casos, aparentemente, nada os distinguia da população rural com que conviviam. Igualmente mestiçados, vestindo os mesmos trajes, talvez apenas um pouco mais maltrapilhos, comendo os mesmos alimentos, poderiam passar despercebidos se eles próprios não estivessem certos de que constituíam um povo e não guardassem uma espécie de lealdade a essa identidade étnica e se não fossem vistos pelos seus vizinhos como "índios". Aparentemente, haviam percorrido todo o caminho da aculturação, mas para se assimilarem

faltava alguma coisa imponderável - um passo apenas que não podiam dar (Ribeiro,1982:235).

Roberto Cardoso de Oliveira observa que o objetivo - descritivo e não teórico - impediu que Ribeiro "aprofundasse seu pensamento sobre os mecanismos de interação entre índios e brancos, inseridos em sistemas sociais distintos: o tribal e o nacional." Observa também que Ribeiro conceitua **integração** como **estado** e não como **processo**. Como indigenista que conheceu de perto praticamente todos os grupos indígenas, Ribeiro traz importantes informações sobre a barbárie praticada contra os índios, a dizimação e depopulação provocada pelos contatos entre índios e brancos (Oliveira,1964:25).

Nos anos 60, **Roberto Cardoso de Oliveira** propõe uma nova forma de abordagem aos estudos de povos indígenas. Cardoso de Oliveira sugere tomar como eixo de análise a situação de contato índios-sociedade nacional (ou segmentos dela), deslocando-o do eixo anterior, isto é, da cultura. Produziu-se uma sociologização da argumentação interpretativa sobre a realidade dos indígenas.

As áreas de fricção interétnica, enquanto um tipo de organização social, passam a ser analisadas como sistemas de dominação-subordinação colonial que articulam os sistemas indígenas às economias regionais do país.

Dentro dessa nova perspectiva, introduziu-se um horizonte marxista aos trabalhos que Oliveira denomina **sociologia indígena**. Não é mais a cultura o objeto de análise, mas sim as relações sociais de exploração econômica e dominação política. A cultura e a sua "deterioração" são consequências que, embora detectáveis nos seus aspectos aparentes, não constituem contudo objeto de reflexão em si.

Não parece ser mera coincidência que os antropólogos interessados no estudo da cultura, como sistemas classificatórios e simbólicos, tenham se interessado em estudar os grupos indígenas mais isolados ou com contatos mais recentes, enquanto que os seguidores de Oliveira procuraram aqueles já inseridos no mercado regional e portanto mais dependentes economicamente da sociedade envolvente. É o que fica subjacente na seguinte argumentação de Oliveira quando propõe:

a instrumentalização (do conceito) de campesinato na pesquisa dos remanescentes indígenas do Brasil (que) representará uma revalorização dessas 'sociedades parciais', geralmente postas de lado (pelo) etnólogo interessado nas 'culturas tribais' ou pelo sociólogo devotado ao estudo da sociedade nacional (Oliveira,1978:150).

Os Kaingáng do Estado do Paraná e Santa Catarina foram estudados por dois discípulos de Oliveira: **Cecília Maria V. Helm** (1974; 1978) e **Sílvio Coelho dos Santos** (1974; 1978).

Cecília M. V. Helm em 1974 apresenta a tese de livre docência "**A integração do índio na estrutura agrária do Paraná: o caso Kaingáng**". No seu trabalho, Helm mostra como se deu a fundação dos aldeamentos indígenas no império e a conquista dos Kaingáng. Apresenta a situação de cada uma das reservas indígenas paranaenses nas suas especificidades, mostrando como se dão as relações entre os Kaingáng e os segmentos nacionais envolventes.

A pesquisadora se preocupou também em mostrar a estrutura de dominação indigenista, salientando o papel do cacique e seu conselho dentro do contexto de então. Revela ainda a opinião dos missionários e autoridades locais, que aprovavam os abusos de poder por parte dos encarregados dos postos assim como a exploração econômica da mão-de-obra indígena, dentro e fora das reservas.

Nesse trabalho Helm considerava que:

... rotular os índios Kaingáng de "camponeses", quando sua produção está parcialmente voltada para o mercado e portanto para comércio, parecem-nos um pouco apressado, embora uma porcentagem de índios Kaingáng aldeados no interior do Paraná coloque no mercado um pequeno excedente de produção, que vêm conseguindo porque pagam "camaradas" para trabalhar de diaristas em suas roças. Não restringem a produção ao consumo do grupo doméstico, e sim extravasam os limites do parentesco contratando os "peões índios" para prestarem serviços em suas lavouras (Helm,74:145/146).

A pesquisa levada a cabo por Helm em 1978, **O índio camponês assalariado de Londrina**, tem como preocupação central analisar as relações de assalariamento dos Kaingáng do P.I. Apucarana e a superexploração de sua força-de-trabalho, dentro de uma perspectiva marxista. Enfatizando os aspectos econômicos das relações sociais entre índios e brancos, a autora demonstra a forma específica como os Kaingáng garantem a sua reprodução social. Nessa pesquisa, Helm apresenta um quadro sobre as principais características da situação Kaingáng e classifica-os na categoria de "**camponês assalariado**", terminologia que revela a sua preocupação

central na pesquisa: a inserção dos índios na estrutura econômica regional. Helm aponta para a complexidade e as ambigüidades dessa inserção.

Na mesma linha, mas enfocando as relações intertribais Kaingáng-Guarani no P.I. Mangueirinha, **Maria Lígia M. Pires** (1975) mostra que se configura uma situação de relativa dominação dos Kaingáng sobre os Guarani dentro de uma só reserva que abriga duas comunidades distintas. Pires, ao abordar as relações intertribais como objeto de estudo, contribuiu para desvendar um aspecto importante da experiência histórica dos Kaingáng e dos Guarani no Estado do Paraná.

Uma pesquisa recente foi apresentada como dissertação de mestrado por **Lúcio Tadeu Mota** (1992) intitulada **Presença e resistência Kaingáng no Paraná**. Baseado em fontes documentais cobrindo os séculos XVIII e XIX e início do XX, Mota mostra que os colonizadores tiveram de conquistar as terras Kaingáng palmo a palmo. O objetivo de Mota foi mostrar a resistência indígena à conquista e à vida em aldeamentos.

Mota ainda mostra como se construiu a noção de 'vazio demográfico' na história oficial e que foi adotada na academia pelos principais historiadores e sociólogos que escreveram sobre a colonização parananense. Essa dissertação coincide, em linhas gerais, com a segunda parte de nossa tese. Será, portanto, grandemente utilizada por nós como fonte já sistematizada dos fatos históricos do período em questão.

Uma outra contribuição surgiu-nos quando praticamente encerrávamos a redação de nossa tese. Trata-se da dissertação de mestrado de Juracilda Veiga (1994) **Organização Social e Cosmovisão Kaingáng: uma introdução ao Parentesco, Casamento e Nomação em uma Sociedade Jê Meridional**. O trabalho de Veiga vem preencher uma lacuna existente na literatura sobre os Kaingáng, onde a autora considera haver um atraso de 30 anos. Num esforço magistral, Veiga situa comparativamente as características comuns dos Kaingáng em relação aos Jê Central e Setentrional, uma vez que o Projeto Harvard-Brasil-Central não contemplou os Jê Meridional, isto é, os Kaingáng e os Xoklég.

Em seguida, a pesquisadora vai se concentrar nos trabalhos que abordaram os Kaingáng, nas suas diversas linhas de análise e nas contribuições já acumuladas, para então confrontar os dados de sua pesquisa no Xapecó-SC.

Em nossa pesquisa, obtivemos algumas informações sobre as metades exógamias, casamento e parentesco entre os Kaingáng da bacia do rio Tibagi e, na medida do possível, tentamos incorporar algumas das contribuições de Veiga. Duas razões podem ser arroladas como fatores que dificultaram o esclarecimento sobre as metades exógamias e parentesco: de um lado porque já estávamos na fase final de análise e redação da tese e não tínhamos condições de um retorno ao campo, nem

tempo hábil para processar os dados e, de outro, porque os Kaingáng pesquisados deixaram de fazer o **ritual do kiki koi** há meio século e a memória coletiva apreende apenas os aspectos gerais da organização tradicional e de suas práticas rituais. Além de reterem mais os aspectos gerais da organização social, os Kaingáng do Tibagi, seja por terem sido perseguidos duramente os seus rezadores, seja pela discriminação social que sofreram, durante décadas silenciaram sobre seus costumes "selvagens", levando as novas gerações a desconhecerem os princípios, as regras, os mitos e outros elementos que fundamentam o modo de vida de seus antepassados.

Mesmo tendo alterado profundamente o seu modo de vida tradicional, acreditamos poder compreender melhor o processo de mudança e persistência cultural, utilizando-nos das contribuições trazidas pelo trabalho de Veiga. Talvez neste trabalho, dado que os objetivos são distintos dos de Veiga, as suas contribuições não possam ser melhor aproveitadas, mas certamente servirão para nos orientar na continuidade desta pesquisa, cujo resultado aqui apresentado constitui-se como um primeiro passo. Após a conclusão do mesmo, com maior domínio da língua, poderemos nos aprofundar tanto sobre a organização social quanto sobre a cosmologia dos Kaingáng do Tibagi.

A nossa contribuição é compreender a experiência histórica do contato e as transformações socioculturais que alteraram o modo de vida Kaingáng nestes últimos 150 anos.

5. CONSIDERAÇÕES GERAIS SOBRE A BIBLIOGRAFIA REFERENTE AOS KAINGÁNG

É possível afirmar que os Kaingáng foram estudados por muitos pesquisadores. Vistos em conjunto, porém, constata-se que são trabalhos de enfoques variados e que em geral se debruçaram sobre um determinado grupo específico, captado em diferentes épocas e com preocupações também diferenciadas. Isso resulta para o pesquisador atual numa montanha de informações que acaba por dificultar a sua sistematização porque são muito fragmentários, descritivos, pouco ou apenas localmente contextualizados.

No caso Kaingáng, a situação é mais complicada porque esses estudos foram elaborados já no auge das múltiplas interferências externas sobre a organização social, meio ambiente e territórios tribais. Os estudos captaram essas sociedades numa fase em que já tinham sofrido rupturas estruturais, depopulação por epidemias e guerras de extermínio.

Quando as primeiras pesquisas antropológicas foram iniciadas no Brasil, os Kaingáng e seus territórios estavam sendo conquistados já há cerca de meio século. Encontravam-se tão desmantelados interna e externamente que seus sistemas sociais (parentesco, rituais, religião) estavam impedidos de plena manifestação. Muito embora tenham sido visitados por etnólogos interessados no estudo dos sistemas culturais, eles preferiram desenvolver suas pesquisas com grupos mais isolados e sem contato permanente.

Foi o caso de Lévi-Strauss que visitou os Kaingáng de São Jerônimo e Tibagi e deixou registrada a sua decepção diante da situação em que encontrou esses índios. Os Kaingáng não se tornaram objeto de reflexão teórica direta nas suas demais obras.

Pelas razões apontadas, os estudos de Von Ihering, Baldus, Loureiro, Pourchet, Schaden, etc. se preocuparam com o estudo da mudança cultural. As concepções teóricas da época, tomavam o processo de aculturação dos índios como um *continuum* progressivo partindo do **conflito cultural** que aos poucos daria lugar a uma fase intermediária de **adaptação** até mais tarde atingirem a **assimilação**, quando então os indígenas teriam incorporado os valores brancos.

Evidentemente, a deficiência estava na concepção mesma de cultura subjacente à teoria da aculturação, conceituada enquanto algo pronto e acabado. No caso Kaingáng, os dados empíricos pareciam constatar exatamente o desvanescimento desta nação que já tinha "assimilado" muitos padrões brancos. Essa noção estática da cultura e não de cultura como processo, aliada à visão linear e inexorável do processo aculturativo é dominante nestas pesquisas.

As pesquisas sobre os Kaingáng na década de 1970, de Helm e Santos, ambos pertencentes ao grupo de estudo de Cardoso de Oliveira, passam a adotar a teoria da fricção interétnica com uma orientação marxista. As pesquisas sobre os Kaingáng do Estado de São Paulo levadas a cabo, nos anos 70 e 80, por vários pesquisadores da PUC/SP seguiram esta mesma orientação.(Carvalho,1974; Borelli,1983) O mesmo se pode dizer da dissertação de mestrado (USP) de Delvair M. Melatti.

Dada a situação em que se encontravam e se encontram os índios da região sudeste e sul, é possível compreender porque o paradigma marxista foi considerado o mais adequado para estudar os índios desses Estados de colonização mais antiga e com uma história mais longa de dominação. No Paraná a conquista das terras Kaingáng inicia-se em 1770 e até a virada do século a maioria dos grupos existentes estava aldeada, e o último sub-grupo da região do Tibagi foi pacificado em 1930. No Estado de São Paulo as hostilidades entre os Kaingáng e as frentes colonizadoras iniciaram-se em 1886 e o último grupo foi pacificado em 1915 (Melatti,1976:13/14).

A situação de dependência econômica ao mercado regional também privilegiou a abordagem histórica, mais especificamente a abordagem marxista já referida.

É importante esclarecer que, nos anos 70 e mesmo 80, a maioria dos autores marxistas, tanto na sociologia quanto na antropologia, enfatizou a dimensão econômica da realidade, tornando esta dimensão por demais determinista. Numa crítica interessante a esse viés determinista nas ciências sociais, diz Ruth Cardoso que:

é preciso repensar a noção de determinação e de processos estruturantes para reconhecer um espaço para os sujeitos sociais. A redução do marxismo a um economicismo mecânico transforma os atores sociais em objetos e o comportamento em ações automatizadas. Sem uma revisão dessas distorções teóricas, é difícil conseguir um bom rendimento das técnicas qualitativas de investigação (Cardoso,1986:99).

Por outro lado, tanto os estudos que centraram atenção sobre a cultura (teoria da aculturação) quanto os que privilegiaram a estrutura social e as relações sociais de dominação-subordinação (teoria da fricção interétnica) enfatizaram a dinâmica unificadora e homogeneizante do processo, porque todos tinham como referência a história dominante. Assim, os grupos indígenas eram apresentados, independente das especificidades culturais, sofrendo as mesmas compulsões externas e

produzindo efeitos semelhantes. Isso resultou numa imagem genérica de **índio**, caminhando em direção à "integração" e à "assimilação".

Na verdade, essa homogeneização não ocorreu. Embora as mudanças tenham sido drásticas e traumáticas, as diferenças sociais e culturais continuaram a ser produzidas e reproduzidas. Esta realidade se aplica também a outros segmentos da sociedade, como os imigrantes europeus e seus descendentes, negros e asiáticos, que também foram pesquisados nas décadas de 60 e 70 utilizando-se a teoria da aculturação. De um lado, esses vários segmentos étnicos, seja pela estratégia do isolamento geográfico, seja produzindo fronteiras simbólicas com o restante da sociedade, continuaram a se reproduzir enquanto parcelas singulares.

Com isso não queremos afirmar a inexistência de um processo homogeneizante. Ao contrário, as políticas públicas adotadas oficialmente revelam claramente que o Estado brasileiro sempre preconizou a homogeneização cultural e racial através dos intercasamentos e do modelo único de cultura, através da "civilização" dos índios e africanos. O que pretendemos é mostrar que, apesar das políticas assimilacionistas, os Kaingáng, enquanto sujeitos de sua história, não se conformaram ao modelo imposto. Ao contrário, produziram um espaço próprio, resultado da interação e da troca com os brancos; portanto, a situação de contato constituiu-se como um espaço de negociação das novas estruturas e padrões sociais indígenas.

HISTÓRIA, TEMPO E ESPAÇO

1. OCUPAÇÃO PRÉ--HISTÓRICA DO PARANÁ

Os estudos arqueológicos no Paraná utilizaram o enfoque difusionista seguindo a linha histórico-culturalista. Da sistematização do material coletado os arqueólogos elaboraram uma tipologia baseada em tradições. Assim, temos uma primeira grande divisão dos povos que ocuparam o sul do país: não-ceramistas e ceramistas. Cada grupo é dividida em tradições:

1.1. Caçadores-coletores não-ceramistas

Tradição Umbú - a data mais antiga obtida é de mais de 8 mil anos antes do presente, no norte do Paraná;

Tradição Humaitá - a data mais antiga é de 7 mil anos antes do presente, no noroeste do Paraná;

As duas tradições possuem datações recentes que demonstram sua longa duração assim como sua convivência com os ascendentes dos Kaingáng, Xoklém e Guarani¹.

Tradição Sambaquiana - a data mais antiga é 6.500 ou 7.000 anos antes do presente, na área litorânea.

1.2. Ceramistas

Tradição Tupiguarani - a data mais antiga no norte do Estado do Paraná alcança quase 2.000 anos antes do presente;

¹ Informações fornecidas pelos arqueólogos Francisco Silva Nelli e Fabíola Andréa Silva, Porto Alegre-RS.

Tradições Casa de Pedra, Itararé e Taquara - são tão antigas quanto a Tupiguarani. Um esclarecimento é fornecido por Schmitz:

Muito se escreveu nas três últimas décadas sobre as populações ceramistas, que ocuparam as terras altas do sul do Brasil. As cerâmicas costumam ser atribuídas a três tradições regionais. A mais meridional, coincidindo com o Rio Grande do Sul e a porção meridional de Santa Catarina foi batizada tradição Taquara. A do planalto do Paraná, litoral do Paraná e parte setentrional e central do litoral de Santa Catarina foi denominada tradição Itararé. O sul do Paraná e o planalto catarinense contíguo abrigaria a tradição Casa de Pedra. Estas denominações foram estabelecidas pelos arqueólogos do PRONAPA (1965-1970), coordenado por Clifford Evans e Betty J. Meggers (Brochado et alii, 1969; Schmitz, Pe.I.; 1988:75).

Os arqueólogos consideram ainda a necessidade de ampliar as pesquisas de mais sítios e aprofundamento dos dados existentes para se obter resultados mais conclusivos. Por exemplo, uma das questões a ser respondida é: poderiam essas três tradições serem unificadas como tradição Kaingáng?

2. A EXPLICAÇÃO MÍTICA SOBRE A ORIGEM E A SOCIABILIDADE KAINGÁNG

Telêmaco Borba, indigenista e político do final do século passado e início deste, foi quem registrou a maior parte da mitologia Kaingáng além dos costumes e língua dos grupos da região do Tibagi. A maioria dos antropólogos se utilizou dessa fonte para os seus estudos.

Hanke e Schaden coletaram outros mitos importantes. Seleccionamos parte dessa mitologia que se refere à origem e à sociabilidade Kaingáng.

2.1. Mitos coletados por Hanke em 1949 entre os Kaingáng do P.I. Apucarana

A lingüista Wanda Hanke esteve estudando vários grupos Kaingáng no Paraná e Santa Catarina nos anos 40.

É ela quem nos oferece algumas informações inéditas sobre a mitologia desse grupo. A maior parte dos dados colhidos por Hanke se referem a crenças mais antigas que já estavam sendo abandonadas por influência da situação de contato.

Foi-lhe explicado sobre a origem dos Kaingáng que:

Os primeiros Caingangues chegaram com a velha, com a mais velha que existe e não morre. Ela saiu dum buraco da terra; logo chegaram os Caingangues. Os primeiros fizeram tudo: criaram os bichos e as cobras e mandaram as cobras picar os outros seres. Criaram as plantas, as serras e os campos. Fizeram tudo (Hanke, 1950:137).

A informante de Hanke, incitada sobre onde ficava o buraco de onde saía a velha, disse-lhe:

Não se sabe mais; fala-se de **'tãka(n)tyt kakutenty arau(n)ti'**; outros, ao contrário, lembram **'rhã tãka(n)tyt puruti** e por fim ouvi, quando moça, alguma coisa do **Topé-Kré**. Não têm certeza, não se sabe.

Vitorino interveio, explicando-me que **'tãka(n)tyt kakutenty arau(n)ti'** é o lado onde sai o sol e **'rhã**

tãka(n)tyt puruti', o lado onde entra. Topé-Kré significa Serra de Deus (Hanke,1950:138).

Hanke ainda conseguiu as seguintes informações:

- a) antigamente, **Kainkantini** foi o supremo ser. Tinha um filho chamado **Kainkantini-ikoichyt**;
- b) existia também uma lenda de uma cobra chamada "**pan kakoa**". Segundo a lenda, ela se quebrava em mil pedaços, se alguém a tocasse com uma vara.
- c) tinham também uma tradição do "**putpuj**".

O "**putpuj**" antigamente foi um jorro de água fervente, que saiu da terra, pulando pelo ar em semicírculo e volvendo à terra na qual novamente entrou. Levou consigo peixes vivos, que morderam a gente (idem:138).

Segundo as considerações da lingüista a respeito desses fragmentos da mitologia Kaingáng, é possível tratar-se duma antiquíssima cultura e supor que:

os Caingangues vêm duma época muito remota e que as raízes da sua cultura alcançam períodos mais além de toda história".

(...)

Kaikantini deve ser o deus antigo, legítimo dos Caingangues: "este que está no céu" pois **kaika** = "céu" e as sílabas **tini (titi)** indicam "estar, achar-se, ficar". Com a influência guarani, os Caingangues chegaram a conhecer o deus dos Guaranis: **Tupá** - e aceitaram-no, modificando o nome em **Tupé** ou **Topé**. Ele fez esquecer o antigo **Kaikantini** (idem:140).

A alusão de Hanke a respeito de Topen como uma segunda fase em que os Kaingáng adotaram o deus dos Guaranis encontra respaldo na história social dos povos indígenas, pois, como bem lembra Métraux,

fortuna e está, hoje em dia, em uso entre todos os indígenas cristianizados, da Argentina às Guianas (Mét...a palavra **Tupan** conheceu uma estranha raux,1979:43).

2.2. Mito coletado por Schaden em 1947

Foi-lhe relatado por **Xê**, índio Kaingáng que vivia pelos lados do Baixo Iguaçu/PR.

Os primeiros Kaingáng foram Filtón e o "iambrê" (cunhado) dele. Viveram muito, muito tempo antes da grande chuva que provocou a inundaço de todo o mundo. Filtn era chefe dos Kanher e o outro dos Kam. Vieram do interior da terra. O cho tremeu e houve um estouro. Enxergaram a claridade e saram de dentro da terra. A princpio eram dois grupos somente, mas ao chegarem superfcie da terra fizeram tambm a subdiviso em Votro e Venhiky, por causa das festas que iam realizar” (Schaden; s/d:137).

2.3. Mito do Dilvio, coletado por Borba

Mito Kaingng coletado por Borba no final do sculo passado, publicado em 1882. Contou-lhe o cacique **Araksh** que o ouviu da me da me de sua me que por sua vez tinha ouvido de seus antigos progenitores.

Em tempos idos, houve uma grande inundao que foi submergindo toda a terra habitada pelos nossos antepassados. S o cume da serra Crinjijimb emergia das guas.

Os Caingangues, Cayurucrs e Cams nadavam em direo a ela levando achas de lenha incendiadas. Os Cayurucrs e Cams canados, afogaram-se; as suas almas foram morar no centro da serra. Os Caingangues e alguns poucos Curutons, alcanaram a custo o cume de Crinjijimb, onde ficaram, uns no solo, e outros, por exiguidade de local, seguros nos galhos das rvores; alli passaram muitos dias sem que as guas baixassem e sem comer; j esperavam

morrer, quando ouviram o canto das saracuras que vinham carregando terra em cestos, lançando-a à agoa que se retirava lentamente.

Gritaram elles às saracuras que se apressassem, e estas assim o fizeram, amiudando também o canto e convidando os patos a auxiliá-las; em pouco tempo chegaram com a terra ao cume, formando como que um açude, por onde sahiram os Caingangues que estavam em terra; os que estavam seguros aos galhos das arvores, transformaram-se em macacos e os Curutons em bugios. As saracuras vieram, com seu trabalho, do lado donde o sol nasce; por isso nossas agoas correm todas do Poente e vão todas ao grande Paraná. Depois que as agoas secaram, os Caingangues se estabeleceram nas imediações de Crinjjimbé. Os Cayurucrés e Camés, cujas almas tinham ido morar no centro da serra, principiaram a abrir caminho pelo interior della; depois de muito trabalho chegaram a sahir por duas veredas: pela aberta por Cayurucrê, brotou um lindo arroio, e era toda plana e sem pedras; dahi vem terem elles conservado os pés pequenos; outro tanto não aconteceu a Camé, que abriu sua vereda por terreno pedregoso, machucando elle, e os seos, os pés que incharam na marcha, conservando por isso grandes pés até hoje. Pelo caminho que abriram não brotou agoa e, pela sede, tiveram de pedir a Cayurucrê que consentio que a bebessem quanto necessitassem.

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

Cazaram primeiro os Cayurucrés com as filhas dos Camés, estes com as daqueles, e como ainda sobrassem homens, cazaram-nos com as filhas dos Caingangues.

Dahi vem que, Cayurucrés, Camés e Caingangues são parentes e amigos (Borba, 1908:20/22).

Borba ainda coletou outros mitos como o da origem das danças, do fogo e do milho.

3. MITO E REALIDADE HISTÓRICA

Ao trazer esses mitos Kaingáng, a nossa intenção é apontar para uma história que vem de muito longe. Os estudiosos da cultura Kaingáng não se referem a essa mitologia coletada por Hanke, que continua etnograficamente desconhecida.

Dado que até hoje temos apenas fragmentos dispersos de mitos Kaingáng, não há como tentar uma análise e interpretação interna dos mitos. Schaden, como vimos, fez isto e continuamos enfrentando as mesmas dificuldades.

Por isso, não é nosso objetivo aprofundar e desvendar esta mitologia mas como possibilidade de elucidação de conjunturas históricas vividas pela sociedade Kaingáng. Porque como bem lembra Lévi-Strauss:

Um mito diz respeito, sempre, a acontecimentos passados: "antes da criação do mundo", ou "durante os primeiros tempos", em todo caso, "faz muito tempo". Mas o valor intrínseco atribuído ao mito provém de que estes acontecimentos, que decorrem supostamente em um momento do tempo, formam também uma estrutura permanente. Esta relaciona simultaneamente ao passado, ao presente e ao futuro. (...) (...) a substância do mito não se encontra nem no estilo, nem no modo de narração, nem na sintaxe, mas na **história** que é relatada (Lévi-Strauss, 1985:241/242; grifo nosso).

Embora Lévi-Strauss tenha se especializado numa leitura sincrônica, interpretativa e interna dos mitos, ele reconhece também a possibilidade contributiva de uma leitura diacrônica, sequencial e aditiva da história, que é a de que nos valeremos neste texto.

Os fragmentos míticos coletados por Hanke e Schaden falam da origem dos Kaingáng como provenientes do interior da terra posteriormente a "um estouro".

No mito coletado por Hanke há uma explicação sobre a origem através de uma mulher que nunca morre e a criação de todas as coisas pelos primeiros Kaingáng. Foi a única referência que encontramos sobre essa primeira mãe, a que não morre nunca, e sobre o pai de todos, **Kaikantini**. Também a lenda do **putpuj** é inédita.

Difusionista, Hanke reconhece nessa velha a **mãe universal** (madre universal, "Allmutter") das religiões de "muitos povos do Velho e do Novo Mundo".

Baseando-se em premissas de um universalismo que se espraia a partir de uma fonte de difusão, a lingüista afirma que:

O seu equivalente é a Pachamama (terra-mãe) dos Quíchuas e Aimaras, a deusa Kali dos Indus, a deusa Nin-Khur-Sag, da cultura sumérica, uma das mais antigas dos tempos no limiar da História. A mãe Universal é o símbolo da vida, sempre renovando-se, da fertilidade, e - no sentido espiritual - do amor criador e infinito. A crença numa mãe universal é sinal duma antiquíssima cultura, pois duma larguíssima existência dum povo (Hanke, idem:139).

O mito coletado por Schaden situa os fatos antes do grande dilúvio. Antes mesmo de saírem do interior da terra os Kaingáng já se dividiam em dois grupos exogâmicos que, depois, tornam a se subdividir em mais duas parcelas, "por causa das festas que iam realizar".

Os mitos revelam que são dois os elementos fundamentais da organização social Kaingáng: a divisão em metades e as festas. Toda a vida social Kaingáng é construída por estas instituições centrais. Os estudos de Nimuendajú, Baldus e Schaden são os que melhor explicam a organização e o funcionamento da sociedade Kaingáng em duas metades exógamas (com possibilidades de submetades). Tudo isto nos remete para a afirmação de Eliade:

O mito define-se pela sua forma de ser: não se deixa abarcar enquanto mito, a não ser na medida em que revela que qualquer coisa se **manifestou plenamente**, sendo esta manifestação, por sua vez, **criadora** e exemplar, já que também, na verdade, funda uma estrutura, do real mais que um comportamento humano. Um mito narra sempre que qualquer coisa se passou **realmente**, que um acontecimento teve lugar no sentido estrito da palavra, quer se trate da criação do Mundo, da mais insignificante espécie animal ou vegetal, ou de uma instituição. O próprio facto de **dizer** o que se passou, revela **como** a existência em questão se consumou (e esse **como** ocupa igualmente o lugar do **porquê**). Ora, o acto de chegar a ser é, ao mesmo tempo, emergência

duma realidade e desvendar das suas estruturas fundamentais.

(...)

Alimenta-se à maneira dos Deuses ou dos Heróis civilizadores, o homem repete os seus gestos e participa, de alguma forma, na sua presença (Eliade, 1989:10-11).

Todas as etnografias sobre a organização social e socialidade interna dos Kaingáng referem-se à concentração da vida social em torno do rito aos mortos (**veingreinyã**²), instituição simultaneamente religiosa, política e econômica. Sendo uma tribo subdividida em parcelas cada qual com seu cacique, era durante o **veingreinyã** que todos os membros da sociedade se reuniam. Nessas ocasiões, os mortos eram reverenciados, as crianças recebiam pela primeira vez as pinturas que identificavam à qual metade pertenceriam para sempre e todos se pintavam para a execução do ritual, inserindo-se na estrutura social e definindo seus direitos e obrigações de acordo com sua posição na estrutura de parentesco. Mas acima de tudo era durante o **veingreinyã** que se reafirmava a unidade política e social Kaingáng. O rito aos mortos pode ser visto, portanto, como uma prática social central para a garantia da própria reprodução social.

Pode-se ainda estender a interpretação do mito diluviano como re-fundação da sociabilidade Kaingáng. A experiência do dilúvio aparece como um regresso à natureza ou numa área de transição entre natureza e cultura, alguns se transformando em bugios, outros em macacos. Mas os que ficaram na terra permaneceram homens e, através dos casamentos dos filhos e das filhas, os Caingangues, Cayurucrés e Camés se tornaram **parentes e amigos**. Nesse sentido, o dilúvio é como que um ponto de partida da **Cultura**, da concepção de passagem de **Natureza** à **Cultura**, já que, nesta passagem, surge a possibilidade de trocas matrimoniais (parentesco) e trocas simbólicas (festas).

A mitologia Kaingáng ainda comporta lendas do milho, do fogo e de como aprenderam a dançar. O conteúdo social do mito remete-nos necessariamente à Mauss, que cunhou a noção de **atos sociais "totais"** como aqueles que:

exprimem, ao mesmo tempo e de uma só vez, toda espécie de instituições: religiosas, jurídicas e morais - estas políticas e familiares ao mesmo tempo; econômicas - supondo formas particulares de produção e consumo, ou antes, de prestação e

² Veingreinyã significa etimologicamente dança ou dançar.

de distribuição, sem contar os fenômenos estéticos nos quais desembocam tais fatos e os fenômenos morfológicos que manifestam essas instituições (Mauss, 74:41).

O **veingreinyã**, hoje referida como **feira do kiki koi** certamente se configura como um **fato social total** no sentido maussiano.

3.1. Habitat e Distribuição Geográfica

Há também, no mito do dilúvio, referência ao relevo do local onde se instalaram: uma região de serra. Os Kaingáng se estabeleceram **nas imediações de Crinijimbé**.

As observações de Urban e Wieseemann quando associadas com os fatos históricos e os mitos Kaingáng nos permitem algumas inferências importantes. Retomando as informações de Wieseemann, os Kaingáng teriam migrado em direção ao sul e se fixado no atual Estado de São Paulo - segundo Urban a migração teria se iniciado há três mil anos atrás. Logo em seguida, teriam se separado dos Xokleng e nunca mais tiveram contatos. Pouco tempo depois, se separaram em dois grupos, sendo que um deles atravessou o rio Paranapanema e nunca mais tiveram contatos. O grupo do Paraná ainda separou-se em vários segmentos e se distribuiu pelos Estados do sul, formando os vários grupos dialetais.

Dois fatos relativos aos Kaingáng chamam a nossa atenção ainda hoje: a sua dispersão num vasto espaço geográfico que vai do Estado de São Paulo até o Rio Grande do Sul e à Província de Misiones na Argentina, e o fato de talvez constituírem, a etnia indígena brasileira de maior contingente populacional³.

Relacionando fatos históricos com características socio-culturais, é possível extrair algumas aproximações explicativas.

Ao que parece, Urban verifica que todas as regiões onde vivem os Kaingáng são regiões de planalto. Na verdade trata-se da Serra Central, que percorre todo o sul e avança para a Argentina. A dispersão, portanto, foi-se fazendo ao longo dessa serra, possivelmente a partir da Serra do Mar (São Paulo).

Borba (1908), quando coletou o mito do dilúvio entre os Kaingáng do Paraná, identificou a Serra Crinijimbé como sendo a Serra do Mar. Uma das teses aceitas pelos estudiosos dos Kaingáng é a de que antes de se interiorizarem, os Kaingáng, no passado conhecidos como Guayanãs (Goianases, Guaianazes), viviam mais próximos do litoral.

³ Segundo a FUNAI, os Kaingáng formam um contingente de cerca de 20 mil habitantes, distribuídos nos Estados de São Paulo, Paraná, Santa Catarina e Rio Grande do Sul.

Von Ihering, ao organizar os escritos existentes sobre os Guayanãs, esclarece que não há dúvidas sobre a diferença linguística dos Guayanãs e das tribos Tupis, até então bastante confundidos.

Outro ponto importante é a relação que o autor faz entre os Camés que viviam no litoral de Itanhaém, da tribo Ururay dos Campos de Piratininga, e os Guarús ou Guarulhos dos campos, que seriam todos da mesma nação dos Guayanãs. Acrescenta ainda os Guayanãs do mato referidos por Anchieta, assim como os "Wayganna" citados por Hans Staden. Von Ihering acredita que esses Guayanãs e os Kaingáng são os mesmos.

Ao passo que a tribo dos Camés sempre se conservou pacífica e mansa e no Rio Grande do Sul os Coroados com regular sucesso se prestaram para o aldeamento, continuaram outros grupos dos Guayanãs ou Caingangs no seu primitivo estado selvagem. Assim é que o Coronel José Joaquim Machado de Oliveira, transcreve um officio do Barão de Antonina de 1843, queixando-se dos Guayanãs do município de Itapeva, 'que, por sua ferocidade e contínuos actos de barbaridade que praticavam não só com os moradores, como com os que transitavam por esta estrada, tornaram-se formidáveis e temidos' (Von Ihering, 1904:28/29).

Aí pode-se evidenciar a possibilidade da presença Kaingáng na região litorânea. Além destas evidências colocadas por Von Ihering, há outros indícios relevantes registrados na língua desse povo. No dicionário Kaingáng de Wiesemann encontramos o vocábulo **goj-kafã-tu** que significa mar e que etimologicamente significa "rio sem margem oposta". Outro termo, derivado daquele, é **goj-kafã-tu tà** que significa "além-mar". Por outro lado, Borba no seu vocabulário arrola também a palavra **rãharãinha** como sendo "areia, praia e costa" (Wiesemann, 1981:11 e 126; Borba, 1908:99). A nossa pesquisa também levantou informação nesse sentido: os **Coroados bravos** do rio Laranjinha que foram contactados em 1930 contaram aos membros da expedição do SPI que seus ancestrais teriam vindo de **goj-kafã-tu**.

Estes dados remetem, portanto, para a possibilidade dos Kaingáng terem vivido mais próximos do litoral, o que torna plausível que a serra mítica Crinjjimbé refira-se mesmo à Serra do Mar, como afirma Borba.

Outro ponto a ser esclarecido é sobre quando e por quais razões os Kaingáng se interiorizaram e se expandiram para todo o sul. Não há dúvida quanto à influência da chegada dos portugueses e suas ações predatórias sobre as populações indígenas no século XVI, que os obrigaram a se refugiar no interior. Mas há que se levar em conta as guerras que dividiam as diferentes sociedades indígenas da mesma etnia e/ou outras, experiências anteriores à chegada dos europeus.

Aqui é o trabalho de Wiesemann que nos traz as informações mais importantes. Pelo estudo dos dialetos Kaingáng e comparação entre as línguas Kaingáng e Xoklém, a linguista elabora a hipótese de que logo que migraram para o sul os Kaingáng se separaram dos Xoklém e não mais tiveram contatos amigáveis. A dispersão dos Kaingáng teria se dado a partir do Estado de São Paulo em direção ao sul. A cada divisão ocorrida por rivalidades entre as partes, os grupos deixavam de ter contatos, sendo que os grupos que atravessaram os rios não mais retornaram.

Fatos históricos registrados nos séculos XVIII e XIX reforçam esta hipótese. Os caciques Braga e Condá, que se tornaram famosos na fase da conquista das terras do planalto gaúcho, assim como o cacique Francrân que comandava os Kaingáng de San Pedro em Misiones na Argentina, eram todos originários do Paraná.

Estes fatos e informações parecem apontar para uma história Kaingáng de longa duração, ou seja, para sua espacialidade e sociabilidade Kaingáng constitutivas da sua cultura e história relacionadas com áreas de planalto.

Por um lado, tal como observou Urban, ao migrarem para o sul os Kaingáng se fixaram em regiões de relevo semelhantes ao do habitat original, no Brasil central. Toda a expansão ocorrida nos séculos XVII e XVIII mostra que toda ela se deu seguindo a Serra Central, portanto, sempre em regiões de planalto.

3.2. Aspectos da Organização Social. Estrutura Dual, Exogamia, Parentesco.

Neste tópico trataremos apenas dos aspectos básicos da organização social e política dos caçadores-coletores Kaingáng. Tomaremos por base as informações mais antigas existentes e as análises e interpretações antropológicas.

As informações sobre a organização social Kaingáng, apesar de parcas, fragmentadas e muitas vezes contraditórias, permitiram a Schaden afirmar que:

Uma coisa, entretanto, parece estar fora de dúvida: é que a vida religiosa dos Kaingáng apresenta, como centros de elaboração cultural, o culto aos mortos e a organização da comunidade em grupos de parentesco, (...)

No texto mítico, os nomes Kayurukré e Kamé se aplicam indistintamente ora a dois heróis ancestrais da tribo, ora a estes e a seus grupos conjuntamente. Vê-se, pois, que a dualidade dos heróis Kayurukré-Kamé constitui a expressão mítica da oposição entre as metades exógamas da tribo. Para maior clareza, cumpre acrescentar que, dos quatro grupos assinalados por Baldus no Toldo das Lontras, Votoro e Kadnyerú pertencem a uma das metades, e Aniky e Kamé à outra.

Segundo Nimuendajú, os dois heróis, a que ele denomina Kañerú e Kamé, se distinguem quanto à pintura com que se enfeitam: o primeiro ostenta pontos, e o segundo traços. Ora, essa particularidade encontra correspondência bastante exata na cultura tribal. Com efeito, descrevendo as pinturas do rosto entre os Kaingáng de Palmas, informa Baldus que os Votôro têm um pequeno círculo na testa e outro em cada bochecha, enquanto os Kadnyerú se enfeitam, nos mesmos lugares, com um ponto grosso; por sua vez, os Aniky traçam dois riscos curtos e paralelos ao lado de cada olho, dois riscos curtos e paralelos em cada bochecha, e um pequeno risco horizontal junto a cada canto da bôca; os Kamé, finalmente, se contentam com um risco vertical em cada bochecha (Schaden, 1959:107 e 109).

Outros pesquisadores encontraram informações sobre a existência de mais subgrupos. Veiga, que elaborou uma revisão bibliográfica crítica sobre a organização social dos Kaingáng, observa que Wiesemann, Helm e Melatti obtiveram informações sobre 9 subgrupos, sendo que as denominações apenas coincidem em duas - Kadnieru (Kañerú, Kanhru) e Votôro (Votoro, Votor)- mas a posição destas não coincidem nos três autores (Veiga, 1994:43).

As observações de Schaden, acerca da importância das festas que ocorriam anualmente e ainda ocorrem no P.I. Xapecó-SC, remetem para uma instituição central da organização social Kaingáng, pois como ele mesmo afirma:

Na vida kaingang, a dança é uma atividade de grande importância, o que se liga, certamente, ao desenvolvimento especial do **culto aos mortos**. De fato, no **veingréinyã**, a grande festa anual

dêsses índios, que se realiza na época em que o milho está verde e os pinhões amadurecem, executa-se a dança para expulsar o [espírito do] morto, que é venenoso e continua rondando as cabanas dos vivos. No **veingréinyã**, que reúne a horda toda, a comunidade é tomada duma espécie de "sagrada embriaguês", desenvolvendo uma reação coletiva contra a ameaça do poder sobrenatural do defunto. Em toda a dança cerimonial, que é acompanhada de cantos rituais e sons de chocalho, os dançadores se distribuem de acordo com a metade a que pertencem. E, ..., o pai, ao determinar a qual dos dois grupos de sua metade há de pertencer o filho ou a filha, já tem em vista a necessidade de **formarem parselhas para dançar** (idem:114, grifos nossos).

Sobre a divisão em metades exógamas e a hierarquia interna, Schaden resume que:

A divisão da sociedade kaingang em metades exógamas e a posição recíproca dessas facções constitui, por assim dizer, o problema básico do mito tribal. Já na ocasião em que as duas hordas abrem caminho através da serra de Krinjijimbé se define uma certa inferioridade dos Kamé em face dos Kayurukré. (...)

A desigualdade de consideração relativa dos grupos de parentesco no seio da comunidade transfere-se assim para o mito tribal. Segundo uma interpretação, informa Baldus, a sequência Votôro, Kadnyerú, Aniky e Kamé corresponde uma ordem decrescente de prestígio (idem:113).

Na dissertação de Veiga, após a confrontação dos dados existentes sobre alguns grupos Jê, ela chega a algumas conclusões que resumiremos a seguir. De nossa parte, não nos sentimos em condições de elaborar comparações entre os Kaingáng e outros Jê e nos restringiremos às contribuições de Veiga, dado que os Kaingáng do Tibagi não nos oferecem um quadro que favoreça a referida comparação.

A sociedade Kaingáng tradicional se organiza em duas "metades clânicas" exógamas, Kamé e Kairu. Essa divisão não implica posições definidas de moradia no

espaço físico e os Kaingáng não fazem aldeias circulares ou semicirculares, como ocorre na maioria dos grupos Jê.

A metade Kamé está relacionada ao oeste e à pintura facial de riscos compridos; a metade Kairu ao leste e à pintura de motivos redondos.

A filiação às metades e seções é definida patrilinearmente. Membros da mesma metade são referidos como **kaitko** (Veiga,1994) ou **rengré** (Nimuendajú, 1993) e membros de metades opostas são **iambré** (cunhado).

Cada metade comporta duas seções: a metade Kamé comporta Kamé e Wonhétky e Kairu comporta Kairu e Votor. A explicação de Veiga para a existência das seções Wonhétky e Votor é a seguinte: originalmente a chamada sociedade Kaingáng comportava duas metades, Kamé e Kairu. Através de uma hipótese histórica, Veiga explica a existência das seções Wonhétky e Votor. Valorizando o mito do dilúvio coletado por Borba ela identifica os dois grupos ancestrais Kamé e Kairu que trocam mulheres entre si. Como ainda sobrassem filhos, fazem aliança com os Kaingáng, onde foram buscar mulheres. O grupo assim incorporado seria os da seção Votor. Os Wonhétky corresponderiam aos remanescentes dos Kuruton (Curutu; Curutons), um povo escravizado tanto pelos Kaingáng como pelos Xoklém.

Assim, o status diferenciado entre as seções seria resultante de uma hierarquia social que considera como mais importantes os descendentes dos pais ancestrais Kamé e Kairu, seguindo-se os Votor, que foram incorporados por aliança, e finalmente os Wonhétky, incorporados através da escravidão. A existência de seções incorporadas às metades exogâmicas não é exclusiva dos Kaingáng e o exemplo mais próximo são, na análise de Veiga, os Xerente.

Com relação às pinturas: os Kairu apresentam pontos, os Votor apresentam círculos, os Kamé têm riscos verticais, os Wonhétky, um traço curvo da boca até a orelha.

Assim mapeada a organização básica da sociedade Kaingáng, Veiga vai agora esclarecer alguns pontos controversos com interpretações de Nimuendajú e Baldus. Uma vez que o pertencimento é definido patrilinearmente, as seções Votor e Wonhétky, além de se caracterizarem como seção, ainda possuem funções cerimoniais, nos ritos fúnebres e de viuvez.

O **péin** é uma categoria cerimonial por excelência. A escolha é feita no momento da nomeação, ou pode ser atribuída a alguém por um **kuiã**, no momento do ritual do kiki. Cada metade tem seu **péin** e os Votor e Wonhétky seriam uma espécie de auxiliares dos **péin** (Veiga,1994:67-75).

Com relação ao parentesco e casamento, Veiga observa que:

Concretamente, um Kaingáng deve buscar, para parceiro matrimonial, um cônjuge entre aquelas pessoas que ele pode chamar de **iambré**. O termo **iambré** - que se opõe a **kaitkõ** - é a forma utilizada para referir-se às pessoas da metade oposta . Pelo termo **kaitkõ**, Ego refere-se às pessoas da sua própria metade. Dessa forma, um **iambré** pertence ao grupo dos afins, enquanto as pessoas classificadas como **kaitkõ** pertencem ao grupo dos consanguíneos. O termos **iambré** é utilizado para os afins de fato ou potenciais, indistintamente (Veiga,1994:89).

Através da aliança as duas metades trocam mulheres, ritos fúnebres, animais de caça e, em casos especiais, nomes próprios. Os **péin** Kamé rezam pelas almas dos mortos Kairu e vive-versa. Da mesma forma para cuidar das viúvas durante o período de reclusão.

Um traço observado por Veiga e que importa para a nossa pesquisa é o laço que liga os homens **iambré**, laço esse mais importante do que o que existe entre irmãos. São companheiros de guerra, de caça e viagens, vínculo que é real, segundo verificou Veiga. Já entre as mulheres **iambré-fi** não existe essa solidariedade; ela se organiza entre as irmãs, a avó materna e a mãe, ou seja, as mulheres de uma mesma casa (idem:90-92).

Somente às seções Kamé e Kairu se aplicam efetivamente a regra de exogamia, de tal modo que um casamento entre parceiros da mesma metade/seção será considerado incestuoso. O mesmo não acontece com as seções Votor e Wonhétky, que não teriam implicância para a regra de exogamia.

Para Veiga a sociedade Kaingáng, organizada em metades exógamas com quatro seções, apresenta analogia com o sistema Kariera. Contrariamente ao sistema Kariera, no entanto, no sistema Kaingáng os filhos não pertencem a seções alternadas de uma para outra geração. Segundo o padrão patrilinear, os filhos e filhas pertencem à mesma seção do pai e devem casar-se repetindo o padrão de aliança conhecido por seu pai, ou seja, filhos e filhas devem se casar com alguém da mesma metade de sua mãe. Dessa forma, a mãe pertence ao grupo dos afins.

Esta síntese do trabalho de Veiga nos permite delinear os aspectos básicos da organização social Kaingáng. Voltaremos a outros pontos específicos da obra à medida em que analisarmos os dados da nossa pesquisa.

3.3. Os Kaingáng e suas Relações com os Outros

3.3.1. Antecedentes Históricos

Antes de continuarmos a analisar os mitos indígenas, é necessário expor alguns dados históricos sobre a presença Guarani no território que constitui hoje o Estado do Paraná. São informações importantes para compreendermos a complexidade das ocupações humanas que se relacionaram no tempo e no espaço e que tornam difícil o entendimento quando se pretende estudar seus resultados contemporâneos.

O território paranaense foi explorado no século XVI pelos portugueses a partir do litoral atlântico e a conquista do interior se deu a partir do século XVIII. Os espanhóis, por outro lado, entraram nestas terras pelo Paraguai, no intuito de legitimar sua posse definida no Tratado das Tordesilhas. Em 1541 Cabeza de Vaca tomou posse simbolicamente do rio Paraná, em nome da coroa espanhola. Em 1544 os espanhóis fundam a cidade de Ontiveros, às margens do rio Paraná, próximo à foz do rio Ivaí. A povoação foi transferida para outro local, mais acima, que passou a se chamar Ciudad Real del Guairá.

A ocupação espanhola se deu também através da instalação das reduções jesuíticas, um sistema desenvolvido pelos missionários da Companhia de Jesus, os quais tiveram autorização de D.Felipe, rei da Espanha, para catequizarem os índios em povoações que chamaram de reduções (Wachovics,1988:25/30).

No território paranaense foram fundadas 13 reduções, às margens dos rios Paranapanema, Piquiri, Pirapó, Tibagi e Ivaí, a saber: Nossa Senhora do Loreto, Santo Inácio, São José, São Francisco Xavier, Encarnação, São Miguel, São Tomás, Los Angeles, São Paulo, Conceição, Jesus Maria, São Pedro e Santa Maria. Além de índios Guarani, havia também os Gualacho e Coronado que seriam para Métraux os mesmos Kaingáng os quais "vagavam entre os rios Paraná e Uruguai". Os Gualacho viviam a quatro dias da missão de San Pablo (São Paulo) (Métraux,1946:7). Montoya afirma que nas reduções havia "índios de várias línguas, sendo com isso necessário que os padres as saibam para seu cultivo apostólico" (Montoya,1985:167). Essas informações, embora Montoya não nomeie os grupos não-Guarani, elas apontam para a presença de índios Kaingáng reduzidos e não reduzidos no período de dominação espanhola.

A expansão das reduções jesuíticas até os rios Paranapanema e Tibagi promoveu o temor dos portugueses deles chegarem à baía de Paranaguá, contrariando os seus interesses pois intencionavam estender seus domínios até o rio da Prata. Também cobiçavam prear os índios para trabalharem nas lavouras. Os paulistas organizaram bandeiras com a finalidade de destruir as reduções e levar os índios, já catequizados e "mansos" para comercializarem em São Paulo. Em 1628 Raposo Tavares dirigiu-se para Guairá com tal propósito.

Os mamelucos, ao mesmo tempo em que destruíram as aldeias e reduções do vale do Tibagi, também o fizeram no vale do Ivaí.

Resistência maior não foi oferecida pelos índios aldeados e sim por aqueles que ainda habitavam as matas. Estes assaltavam e matavam, nas retaguardas dos grupos, com grande eficiência. Os jesuítas, em desespero, abandonaram inúmeras reduções e dispersaram os índios.

Em maio de 1629, Raposo Tavares retornava a São Paulo, com cerca de 20.000 índios escravizados.

(...)

Outras expedições ainda se fizeram contra as reduções do Guairá. Uma delas ocorreu em 1629, comandada pelo mameluco Manoel Preto (Wachovics, 1988:34).

Mesmo depois da destruição das reduções, é possível que muitos grupos tenham se dispersado pela região, voltando à vida livre nas florestas. A maioria dos índios foi levada como mão-de-obra escrava, outros fugiram para o sul do país onde os jesuítas fundaram novas reduções e uma minoria certamente permaneceu, apesar da afirmação de Wachovics de que a região voltou a ficar abandonada. Nossa interpretação é que os índios (Guarani e Jê) retornaram à vida livre, com predominância da expansão Kaingáng que, fugindo das frentes de ocupação luso-brasileira do leste para o oeste, foram empurrados para o interior, isto é, em direção ao rio Paraná e depois, para o sul.

Os dados históricos indicam que muitos Guarani (Kayoá e Ñandeva) que vivem hoje nos postos da região pesquisada ou vieram da imigração patrocinada pelo Barão de Antonina ou são remanescentes dos movimentos messiânicos dos Guarani no século XIX e XX. Mas grupos como os Xetá ainda merecem estudos específicos de etnohistória.

3.3.2. Os Kaingáng e suas relações com os Kuruton

Voltando à leitura diacrônica dos mitos, Schaden analisa o mito Kaingáng no que se refere às relações com os Kuruton, aspecto que nos interessa sobremaneira, pois trataremos das relações históricas entre os Kaingáng e os Guarani ao longo do período analisado.

Schaden então considera que:

Com toda razão, Ehrenreich caracterizou o mito tribal desses índios como "espécie de tradição política". Com efeito, vimos atrás que a escravidão é uma instituição reconhecida pelo padrão da tribo; e no mito encontra-se a racionalização desse padrão de comportamento. (...) O texto é tão claro que dispensa qualquer interpretação. Convém acrescentar apenas que o mito do dilúvio dos próprios Kurutõ ou Aré fornece, por sua vez, uma explicação para o mesmo fato. A conselho do sapacuru, o único sobrevivente da grande inundação constrói uma jangada, que, conduzida pelos patos, o leva para o lugar em que tomam banho 'as moças das outras gentes'; aproximando-se da jangada uma das jovens, rapta-a e volta a seu pouso. "As outras moças contaram à gente delas o ocorrido, e eles foram em perseguição dos fugitivos, mas não os puderam alcançar. **Aré** casou-se com a moça, tiveram filhos: mas, quando encontramos as outras gentes, sempre estas brigam conosco. Eis a razão porque vivemos separados e como perdidos nas matas" (Schaden, 1959:112/113).

Neste texto, ao expressarem-se miticamente sobre as suas relações com os Kuruton, os Kaingáng apontam para outro elemento importante do seu universo social: a relação com os **Outros**, grupos etnicamente distintos. As fontes bibliográficas indicam que esses Outros somavam todos os grupos Guaraní, além dos Aré citados por Schaden. Os Aré ou Ivyparé seriam os atuais Xetá, conforme considerações de Robert L. Carneiro (1981:21). A última comunidade Xetá foi descoberta nos anos 50 deste século e nos anos 60 estava extinta, como consequência da colonização do extremo oeste do Paraná. Atualmente existem 11 ou 12 indivíduos que foram retirados ainda crianças naquela época e entregues a famílias não-índias, a funcionários do SPI e a um missionário. Não lhes foi permitido crescerem juntos e estão hoje dispersos por várias reservas ou na zona urbana. Também podem ser Aré ou Xetá os índios que Bigg-Witter aprisionou e mandou para a Colônia Tereza no final do século passado, de acordo com as considerações de Robert L. Carneiro (1981:21).

Nimuendajú, que conheceu e estudou os Guaraní que habitam hoje os Estados do Paraná e São Paulo, descreve a concepção de alma dos Apapokuva (Ñandeva) da seguinte forma, aqui resumida: o indivíduo já nasce com um **ayvucué**, espécie de alma ou "sopro brotado".

Pouco depois do nascimento, vem juntar-se ao **ayvucué** um novo elemento que completa a alma humana: o **acyguá**. O **acyguá** é uma alma animal. Os Apapocuva atribuem as disposições boas e brandas do homem ao seu **ayvucué**, as más e violentas ao seu **acyguá**. A calma é uma manifestação do **ayvucué**, o desassossego, do **acyguá**. O apetite por alimentos vegetais e leves provém do **ayvucué**, o por carne, do **acyguá**. As qualidades do animal que contribuíram como **acyguá** para a formação da alma humana determinam o temperamento da pessoa em questão.

(...)

O caso é naturalmente mais grave quando alguém possui o **acyguá** de um animal predador. Os aguerridos Kaingygn [Kaingáng], inimigos dos Guaraní, possuem, invariavelmente, um **acyguá** de jaguar ou de gato do mato. O **acyguá** de predador predomina totalmente sobre o **ayvucué**; por isso, os Kaingygn não são 'como' jaguares ou comparáveis a jaguares, ou simbolizados pelo jaguar: não, eles são intrinsecamente jaguares, apenas em forma humana (Nimuendajú, 1987:34/35).

Sabe-se que os Guaraní mantinham rivalidades com vários grupos indígenas, como os Guaycurú e os Chané, que lhes inflingiram terríveis guerras no século XVII. Mas, como informa Nimuendajú,

... para os Guaraní, inimigos muito piores eram os Avavaí [*nome que davam aos Kaingáng*] que habitavam o leste do Paraná. Embora estes, no início do século XIX não se estendessem tão a noroeste do Estado do Paraná como hoje em dia, um dos maiores problemas dos pajés-principais sempre foi adivinhar a tempo a presença destas hordas inimigas, de modo a evitar um confronto. (...)

(...) Conta-se que, há muito tempo, um grupo Guaraní partiu da região de Cerro Ypehú na fronteira paraguaia, para atingir o **Yvy marãey**. Transpos o Paraná graças ao poder mágico de seu pajé, sem disto dar-se conta.

Então, sem ser molestado, atravessou o território dos hostis Kaingygn. No decorrer da viagem, entretanto, perdeu a fé no seu líder e decidiu retornar. Com terror, o grupo percebeu que as matas fervilhavam de inimigos. E, quando finalmente já se julgava próximo de sua pátria, deparou-se com as águas do Paraná, que lhe cortavam a retirada. Desesperado, fugiu novamente para leste, mas deu com os Kaingygn, que mataram seus homens e reduziram à escravidão suas mulheres e crianças. Os descendentes daqueles que haviam escapado desta sina perambulam anda hoje, perseguidos pelos Kaingygn, sem casa e sem roça, como caçadores arredios e assustadiços, no território do baixo rio Ivahy. As outras hordas os denominam **Yvaparé**, que significa algo como 'os que queriam ir para o céu'. Telêmaco Borba os chama de **Aré**, ... (idem:101 e 102).

Muitos povos indígenas da América do Sul apresentam mitos centrados no jaguar, como bem mostram as **Mitológicas** (1968 e 1971) de Lévi-Strauss. Lévi-Strauss analisa mitos em que a onça (jaguar) aparece entre os Kayapó, Apinajé, Timbira, Xerente, Ofaiê, Tikuna, Mundurukú e outros.

Nimuendajú revela que não são apenas os Guaraní que representam os Kaingáng como jaguares. Os próprios Kaingáng se representam assim:

Quando pintam sua pele amarela com manchas ou listas negras para a luta, entendem que também na aparência se assemelham bastante ao jaguar, e o alarido que fazem no ataque soa quase como o grunhido surdo da onça quando está sobre a presa. Tudo isto não é absolutamente simbólico; levam tão a sério seu parentesco com o jaguar que, naquelas pessoas que eles mesmos denominam de **mive** "aquele que vê jaguares", estas idéias degeneram em uma forma peculiar de perturbação mental. Este vidente, que se desenvolve a partir do **mi-ñantí** 'aquele que sonha com jaguares', crê-se amado pela "filha do senhor dos jaguares" (**mi-g-tan-fi**), isola-se de todos os parentes e companheiros, e perambula solitário e selvagem pela mata até que lhe vêm

alucinações em que um jaguar lhe indica o caminho até a jovem-onça (idem:118).

Vê-se que na cultura Guarani o jaguar recebe um sinal negativo, enquanto que na dos Kaingáng o sinal é positivo, como mostra Numuendajú num outro artigo "O Jaguar na Crença dos Kaingáng do Paraná"(1993). Aqui parece irrefutável o fato de que, no processo de construção da identidade étnica, os Kaingáng e os Guarani tinham, cada qual, o outro como referencial, com sinais invertidos.

Nota-se, portanto, uma contraposição de identidades Guarani X Kaingáng, construída historicamente, já que as duas sociedades partilhavam espaços geográficos contíguos e mantinham entre si relações de inimizade. Foi nessa relação social, como inimigos, que construíram um imaginário de si e do **outro** como antinômicos.

Para os Guarani o jaguar aparece como:

... a personificação do mal, da força bruta e estúpida, temível, porém sempre vencido e ridicularizado por qualquer fraco que dispõe de mais espírito de que ele. O medo e a repugnância que o Guarani tem desta fera é fácil de se reconhecer (Nimuendajú,1993:71).

Diferentes significações conferem-lhe os Kaingáng onde as múltiplas identificações com o **Jaguar** são uma constante. Nimuendajú verifica que:

Parece que a posição que os Kaingáng tomam diante do jaguar é muito diferente. Para ele o "mi" parece ser um parente ou um amigo, se bem que às vezes um parente bem mau que se precisa combater. De acordo com seu caráter mais violento e belicoso, o Kaingáng sempre se simpatiza mais com os animais carnívoros, as aves de rapina e os peixes vorazes. Como ambas as classes querem ser parentes do jaguar, contam que **kañerú** fez o jaguar **acanguçú** (de malhas miúdas) e **kamé**, o jaguar **fagnareté** (de malhas grandes) (idem:71) .

Portanto, a auto representação como jaguar é metafórica de uma valentia e coragem dos homens e ainda hoje eles fazem comparações de atos humanos revestidos de coragem com o comportamento do jaguar. Um cacique Kaingáng que liderou o movimento de expulsão dos posseiros de sua reserva afirmou que ao comunicar o chefe do posto, um branco, que tinham decidido retirá-los à força, o mesmo imediatamente recuou dizendo que estaria "fora" e não se responsabilizaria pelas consequências. O cacique então disse-lhe que "é assim mesmo. Sempre foi assim. Vocês esperam a gente matar a onça e depois ajudam a sapatear em cima." Com isso reafirmava a coragem dos Kaingáng em oposição ao branco, associando-a à valentia do jaguar.

No texto de Nimuendajú também está colocada a importância da pintura corporal, associada às diferentes "pinturas" do jaguar, pintada ou malhada. Portanto, as duas divisões internas de auto-representação tomam as diferentes "pinturas" existentes entre os jaguares, mas, acima de tudo, todos são jaguares.

Estas considerações apontam para a importância desta simbolização na reprodução das relações sociais e da própria sociedade, produtora de homens valentes e corajosos, isto é, homens-jaguares.

4. TEMPO E ESPAÇO DOS CAÇADORES-COLETORES-AGRICULTORES KAINGÁNG

"Esta terra foi Deus que criou. Foi o nosso Pai que fez essa terra."

Propomos nesta parte apresentar o sistema social Kaingáng nas suas especificidades concretas, mostrando a correspondência interna entre as condições sociais e materiais com os seus sistemas de representação. Tal como nas demais sociedades "primitivas", as relações de produção não surgem como separadas das relações sociais, políticas, religiosas e de parentesco (Mauss,1974; Godelier,1971), fato que impõe a reconstituição da totalidade do social e da dinâmica dessa totalidade na história.

Tomando como fundamental a base territorial em que uma sociedade define seu espaço de reprodução social, iniciaremos com o processo de produção do território Kaingáng.

4.1. Produção do Território Kaingáng

Ao conceituar território indígena , Seeger e Castro afirmam que:

É preciso sublinhar a diferença entre um conceito de terra como meio de produção, lugar de trabalho agrícola ou solo aonde se distribuem recursos animais e de coleta, e o conceito de território tribal, de dimensões sócio-político-cosmológicas mais amplas. Vários grupos indígenas dependem, na construção de sua identidade tribal distintiva, de uma relação mitológica com um território, sítio da criação do mundo, memória tribal, mapa do cosmos - como é o caso dos grupos do Alto Xingu e do Alto rio Negro. Via de regra, são os grupos que praticam formas de subsistência mais sedentárias os que apresentam tal enraizamento simbólico com seu território. Outros, como os Gê e os Yanomamo, por estarem mesmo em processo de expansão - muitas vezes de natureza guerreira - e por se apoiarem em adaptações mais móveis ao meio ambiente, não parecem definir sua identidade em relação a uma geografia determinada. Sua

organização social, por assim dizer, se representa em termos conceituais, antes que geográficos. Estas diferenças são básicas, pois o deslocamento dos grupos do primeiro tipo de territórios tradicionais têm implicações mais que puramente econômicas. E ainda, a demarcação de áreas e reservas indígenas, além de levar em consideração o uso efetivo dos recursos naturais pelo grupo, deve perceber estes outros fatores" (Seeger e Castro, 1979:103 e 104).

A sociedade Kaingáng, até a primeira metade deste século, podia ser caracterizada como povo de floresta e a sua dinâmica sempre esteve, enquanto existiram florestas, diretamente vinculada à dinâmica da natureza. Podemos afirmar que, tal como Pritchard (1978) verificou entre os Nuer, o tempo Kaingáng é ecológico, portanto, cíclico.

As florestas subtropicais do Brasil meridional formavam o meio ambiente onde os Kaingáng obtinham os seus meios de vida. Cada atividade - caça, coleta, cultivo, pesca - apropriou-se do calendário natural sobre o qual articularam-se todas as atividades econômicas e sócio-cerimoniais.

Tal como se observa em outros grupos Jê, todo o território Kaingáng era recortado por estradas e caminhos periodicamente percorridos pelos indígenas, durante os ciclos de atividades anuais, deslocamentos esses condicionados pelo movimento da natureza.

Diferentes povos podem compartilhar um mesmo habitat, mas cada qual explora-o de formas distintas, definidas culturalmente. Os deslocamentos Kaingáng eram praticados no interior dos seus então vastos territórios e condicionavam a construção de abrigos provisórios, rústicos mas suficientes para atendê-los nos meses de permanência. Quando os recursos escasseavam, queimavam ou abandonavam esses ranchos e partiam para novo local. Ambrosetti descreveu com precisão a economia itinerante dos Kaingáng de Misiones, na última década do século passado:

La tribu de **Fracrân** empleaba su tiempo en muchas cosas, todas tendentes á proporcionarse alimento - tiempo que repartía con toda regularidad. Una parte lo destinaba á hacer sus rozados y plantaciones de maiz y zapallo en los montes que rodeaban la campina; una vez terminados éstos, los abandonaban para acampar cerca de algun gran arroyo de esos que desaguan

en el Alto Paraná y que contienen muchos peces, para hacer sus **pari** que se los proporcionaban en abundancia, no sólo para comer, sinó tambien para a ahumar y conservar por mucho tiempo.

Concluída su tarea de pescar, la tribu volvía á abandonar este punto para dirigirse á la Sierra Central, en donde los inmensos bosques de Araucarias (**Araucaria brasiliensis**) ó pinares, como allí los llaman, les brindaban sus frutos succulentos con los quales se regalaban.

Durante todos estos viajes, y aún estando acampados, los Indios no dejaban de batir el bosque en todas direcciones, ya sea para proveerse de miel, ya para hacer acopio de las muchas clases de frutas silvestres que allí se producen ó ya para cazar los grandes mamíferos que habitan entre la maraña sin fin de la selva vírgen, como ser el Tapiro, el Venado, los Tatetos y aún el Tigre, sin descuidar los Coatíes y los Monos, que caían continuamente traspasados por sus flechas.

Otras veces, las grandes piaras de Chanchos jabalíes abastecían de carne fresca la tribu, por muchos dias, mientras los humildes **tambús** de las Tacuaras ó Palmeras, con su cuerpo grasoso, completaban el **menú** de su continuo banquete.

Quando llegaba la época de recojer su cosecha, la tribu volvía á su **campina** y se regalaba por mucho tiempo con el producto de sus rozados, mientras que, en las épocas de escasez, llenaban sus hambrientos estómagos con los cogollos de palmas.

De esa manera, la tribu de **Fracrân** luchaba desde hacía muchos anos por la vida, conservándose sus individuos fuertes y sanos (Ambrosetti, 1895:307/308).

Mas o território Kaingáng não se resumia no espaço físico onde se garantia a sobrevivência material. Os dados indicam que, tão importante quanto esta, o território implicava necessariamente algumas pré-condições geomorfológicas para que pudesse efetivar-se como espaço de reprodução da vida social.

A observação de Urban sobre o fato de que migraram para regiões de relevo semelhante pode ser comprovada ainda hoje nas reservas atuais, que são um fragmento dos antigos territórios. Durante os anos de conquista, os Kaingáng se

refugiaram nas regiões mais acidentadas, condição natural que tornava-as não-cobiçadas para a colonização e ainda dificultava o acesso de estranhos.

Por outro lado, as terras cobiçadas pelos colonizadores eram as mais planas e de campos, mais propícias à exploração agropecuária. Por essas razões, as descrições da geografia das atuais reservas indicam que os Kaingáng puderam preservar a parte serrana dos territórios ancestrais. À medida em que os territórios de caça e coleta foram sendo expropriados, impossibilitava-se cada vez mais a sua reprodução como caçadores-coletores. Os depoimentos que colhemos com os velhos estão repletos de confirmações de que toda a região do Tibagi era território indígena. Como as caçadas e andanças pelas matas implicava meses fora das aldeias fixas, uma depoente revelou ter ela nascido "na mata", distante da aldeia onde habitavam.

As roças eram feitas nas bordas da mata, em áreas de morros naturais, no espaço de transição entre um ecossistema e outro. Tratava-se de uma agricultura pouco elaborada tecnicamente, embora não tenhamos dados suficientes para saber o quanto eram elaboradas ritual e simbolicamente. Mas o fato de sabermos que boa parte da alimentação provinha do milho, que a bebida ritual era à base de milho e mel, a existência de uma explicação mitológica de sua origem (mito de Nhára) aponta para um sistema de representações e práticas sociais associadas ao milho.

Segundo os depoimentos do Kaingáng que participou da expedição de atração dos últimos índios do rio Cinzas, estes já não faziam mais roças. Mas esse fato pode ser interpretado como consequência da situação de contato que fez com que mudassem seus ranchos para o interior das matas fechadas, deixando de cultivar as áreas externas por receio de se depararem com os brancos. Portanto, é provável que o abandono da agricultura tenha sido uma estratégia de sobrevivência. O mesmo informante disse que os "Coroados" se abasteciam de milho nas roças dos brancos. Isso permite levantar a hipótese da seguinte estratégia: os Kaingáng arredios deste século tinham abandonado a agricultura e tinham reorganizado a sua economia estendendo suas atividades de caça e coleta também para as áreas de roças cultivadas pelos brancos. O saque de roças de povos estranhos não era raro, pois em 1859, quando todos os Kaingáng ainda viviam livres, saquearam as roças dos Kayoá do Aldeamento de São Pedro, conforme os relatos existentes (Wachovicz, 1987:32).

Portanto, a constituição de um território dependia de condições que propiciassem a reprodução enquanto caçadores-coletores e cultivadores, de acordo com padrões estabelecidos culturalmente. Mas como vimos no item 2.1., os Kaingáng sempre se fixaram em terras de planalto e isso nos remete para o mito do dilúvio, onde há a referência à Serra Krinjiimbé que nos permite formular a hipótese de uma idealização específica de território. Isto porque o mito evoca um **tempo passado** e

portanto recria a socialidade tradicional, tal como definida na mitologia. Lévi-Strauss sintetiza a idéia da seguinte forma:

(...). Um mito diz respeito, sempre, a acontecimentos passados: “antes da criação do mundo”, ou “durante os primeiros tempos”, em todo caso, “faz muito tempo”. Mas o valor intrínseco atribuído ao mito provém de que estes acontecimentos, que decorrem supostamente em um momento do tempo, formam também uma estrutura permanente. Esta se relaciona simultaneamente ao passado, ao presente e ao futuro (Lévi-Strauss, 1985:241).

A nossa hipótese, sobre a importância do mito na construção do território, apóia-se em vários pontos: antes de tudo na pesquisa de Hanke que, como vimos, em 1948 obteve referências sobre o **Topé-Kré**, que significa "Serra de Deus", que diziam ser o lugar de onde saía a velha que não morre; em seguida, nas observações de Urban que conclui que quando os Kaingáng e os Xokleng se fixaram no sul, o fizeram numa região geomorfologicamente semelhante ao do lugar de origem; e, ainda, os dados históricos mostram que, a partir do momento em que começaram a se dispersar para o sul, como consequência da conquista e aldeamento dos Kaingáng na segunda metade do século XVIII, analisando as novas regiões onde se fixaram, em Santa Catarina, Rio Grande do Sul e Argentina, estabeleceram-se ao longo de toda a Serra Geral, que aparece na historiografia com suas denominações locais: Serras Apucarana, Agudos, Esperança, da Pitanga e assim por diante. O que pretendemos apontar é que os Kaingáng mantêm uma identificação étnica com a região do Planalto Central, que se constituiu empiricamente como seu habitat.

A importância socio-político-cosmológico do território Kaingáng também encontra apoio em alguns dados históricos. Na mais antiga fonte sobre esses índios, o Cônego Pennafort afirma que os Guaianazes (possíveis antepassados dos atuais Kaingáng) foram transferidos para São Paulo de Piratininga pelos portugueses no século XVII. Depois da morte dos caciques, retornaram para a serra de Apucarana, isto é, para o local onde viviam (Pennafort, 1900:350/352). Sabemos ainda que o antigo aldeamento de São Pedro de Alcântara, após a morte do Frei Timóteo em 1895, sofreu um rápido declínio até a sua extinção oficial nos primeiros anos deste século. Os seus habitantes Kaingáng retornaram para as regiões de origem, isto é, ou para o Aldeamento de São Jerônimo (Serra Agudos, local de ocupação tradicional) ou para a serra de Apucarana, onde foi fundado em 1906 o Posto Indígena Dr. Xavier da Silva,

mais tarde mudado para Posto Apucarana. Esses fatos podem ser interpretados como retornos ao território de origem enquanto espaço de sedimentação da identidade étnica. Carneiro da Cunha aponta o registro do episódio dos Kaingáng de Guarapuava em 1878 que "para espanto do governo central, recusam-se a aceitar as terras que se lhes quer dar e pretendem recuperar as suas, ocupadas por duas fazendas", como um caso exemplar de como índios "errantes ou não, conservam a memória e o apego a seus territórios tradicionais" (Carneiro da Cunha, 1992:142).

Tal como observaram Seeger e Castro, os Kaingáng, de fato, estavam em processo de expansão. Porém, as transferências de parcelas, dissidentes ou não, para outras regiões, revelam que a expansão da sociedade Kaingáng não se deu aleatoriamente. Ao contrário, sempre se expandiram ao longo da Serra Central, como acabamos de ver, tendo chegado em Misiones no território argentino, estudados por Mabilde em 1895. Nesse sentido, nossa hipótese é que o conceito de território indígena de Seeger e Castro cabe *in totum* no caso Kaingáng, excluído pelos autores, ou seja, trata-se de uma concepção "de dimensões sócio-político-cosmológicas mais amplas".

Outro dado importante que possibilita deduzir uma concepção mais ampla de território é o vínculo entre os vivos e os mortos. Território Kaingáng é também onde estão enterrados os seus antepassados, anualmente reverenciados durante o ritual do **veingréinyã**. Nas atuais lutas dos Kaingáng pela recuperação de suas terras ancestrais em Santa Catarina, os caciques identificam essas terras tendo como referência os antepassados enterrados e também onde pretendem enterrar os seus **umbigos** ou as suas **cabeças**, associações presentes na fala dos Kaingáng pesquisados e também confirmadas por Veiga na sua pesquisa sobre os Kaingáng de Xapecó. A concepção cultural de território para os Kaingáng é, portanto, expressiva e preñe de significações e extrapola em muito a concepção de terra para o branco.

4.2. Os Grandes Rios Delimitavam os Territórios Kaingáng

Conforme as informações de Mabilde (1983), os Kaingáng eram péssimos nadadores e não eram navegantes. Isso tornava os grandes rios em obstáculos naturais e sociais, constituindo-os em limites entre os territórios de grupos rivais.

Por outro lado, a historiografia paranaense mostra que o cacique Braga migrou com seu grupo do Paraná para o Rio Grande do Sul, por causa de suas intrigas com o cacique Viri (Waschovicz, 1977) e os Kaingáng de Misiones (Argentina) eram originários do Paraná e para lá se retiraram em função das guerras entre os grupos (Ambrosetti, 1895).

É a linguística, neste momento, que nos auxilia a avançar em nossas reflexões. Pelo que podemos deduzir das conclusões da pesquisa de Wiesemann, a separação entre grupos inimigos parece ter-se constituído por um grande rio. Afirma

ela que os Kaingáng depois de terem se fixado no Estado de São Paulo tiveram uma cisão e um dos grupos atravessou o rio Paranapanema e nunca mais tiveram contatos amistosos. Mais tarde, através dos fatos registrados na historiografia paranaense, reconstituído por Wachovicz (1987 e 1988), houve novas cisões que dispersaram o grupo do Paraná pelos outros Estados do sul.

Assim, seriam os principais afluentes do rio Paraná - rios Paranapanema, Piquiri, Ivaí e Iguaçu - os limites dos vários territórios Kaingáng do atual Estado do Paraná.

Outro fato revelador do vínculo com determinado território está nas informações dos relatórios das expedições de conquista dos séculos XVIII e XIX. A identificação dos campos conquistados ou a serem conquistados é sempre referida pela denominação reconhecida à época, isto é, pelo nome do cacique do grupo ocupante. Assim temos no século XVIII os campos de Covó, que era assim conhecidos porque eram ocupados pelo grupo chefiado pelo cacique Covó, e da mesma forma os campos de Iranim, os campos de Inhoó, do cacique Gregório, de Manoel Aropquimbe. A região de campos (**rê**) era sempre o local onde as aldeias ou toldos (**emã; jamã**) eram construídos, sendo que todo o restante do território – florestas (**nen**), rios (**goj**) e serras (**kri tej**) - faziam parte do universo Kaingáng. Isso significa que nos próprios relatórios oficiais se reconhecia que cada espaço a ser conquistado tinha dono e que cada território recebia o nome do cacique que detinha o seu *dominium*.

Sintetizando, é possível afirmar que cada território indígena, para reproduzir a economia baseada na caça/coleta/agricultura, exigia uma área bastante larga fisicamente, mas tinha de oferecer também as condições para garantir a manutenção de sua identidade étnica. Como na maioria dos casos, as atuais reservas são, ainda que minúscula, parte do território tradicional, nossa hipótese é que foi possível manter a continuidade da identidade étnica em relação ao espaço físico.

O resultado do isolamento entre as sociedades, separadas pelos grandes rios, pode ser verificado na constituição dos cinco dialetos estudados por Wiesemann e na diversidade de formas que se apresentam a nível de organização local nas diversas reservas de hoje. Após a conquista e redução dos territórios que se tornaram descontínuos, os dialetos observados por Wiesemann expressam as experiências históricas regionais mais recentes.

4.3. Afluentes dos Grandes Rios Limitavam os Subterritórios dos Kaingáng da Bacia do Rio Tibagi

Se os rios maiores delimitavam os territórios Kaingáng, os rios menores, afluentes daqueles, formavam os limites dos subterritórios de cada grupo local que se estabelecia em áreas contíguas. Cada grupo local ainda se distribuía em toldos ou

aldeias menores. Hanke em 1948 afirma que os índios viviam em três aldeias no P.I. Apucarana: Moreiras, Rio Preto e Apucarana (Hanke:1950:67). Esses rios menores, ao contrário dos grandes, se constituíam como rios de encontro e (re)união entre os habitantes dos diferentes grupos locais. Pelos dados de nossa pesquisa, é possível dizer que os Kaingáng de São Jerônimo da Serra constituíam um grupo local que se distribuía em várias aldeias ou toldos, como eles dizem. Os do P.I. Apucarana constituíam outro grupo local, da mesma forma habitando vários toldos. Cada grupo local tinha uma autoridade política que na memória dos atuais Kaingáng já eram conhecidos como capitães.

Anualmente os Kaingáng faziam o ritual aos mortos, o **veingréinyã**. No ritual dos mortos, a territorialidade cultural se redefinia pelas modificações trazidas pela festa. Era nessa ocasião que todos os Kaingáng se reuniam, celebração prática e simbólica da unidade socio-política da sociedade Kaingáng do Tibagi. É o que confirma uma mulher Kaingáng de São Jerônimo da Serra:

É. E daí tinha uns índios véio [velho], ..., que a minha mãe que contava, prá mim. E que eles falaram assim: 'ela (a viúva) deve fazer uma festa e tem que convidar lá no Toldo de Apucarana, ... Os índios, eles íam chamar os de lá,..., prá vim assistir a festa. Daí, diz assim que falaram assim na linguagem: '**Ey ty kiki konh ke na myr**', diz qui eles falaram. Tão falando que, na linguagem, (...), iam fazer festa, iam comer, beber. (...)

Eles vinham por dentro d'água, de canoa, os de lá. Prá vim na festa, né. Daí, eles iam encontrar com eles na **Barra do Tigre**, sabe? (...) "**Ag ty ayãg ty eg ki junjun kuy kronkron ti jé**", isso que eles falaram, que se encontrar com eles, daí vão tomar aquele "café" deles. Vermelho, fica vermelho...

(Muag Prág, mulher Kaingáng do P.I. Barão de Antonina)

Portanto, o rio Tigre, afluente do rio Tibagi, constituía-se como espaço da sociabilidade cerimonial entre as aldeias de São Jerônimo da Serra e de Londrina, que iniciava-se na margem do rio e adentrava a comunidade que realizaria o ritual aos mortos. E sendo espaço de encontros, concretizava-se uma continuidade/complementaridade espacial e social Kaingáng.

Quanto a fazer parte da mesma sociedade também os índios de Ortigueira, a nossa pesquisa se baseou nas informações dos Kaingáng de Londrina, que têm tios e primos lá e com eles continuam mantendo relações sociais. É comum irem jogar futebol em Ortigueira. Ao mesmo tempo afirmam não terem parentes próximos nas demais reservas do sudoeste paranaense e sim, "parentes de pintura", isto é, são todos Kaingáng, falam a mesma língua, mas são parentes muito distantes. Mais adiante voltaremos a falar dos grupos de pintura.

Como as informações existentes referem-se ao tempo em que a conquista já se tinha efetivado, os Kaingáng estudados no século passado foram os que viviam nos aldeamentos, sofrendo interferências dessa administração. Isso resultou em cisões de grupos anteriormente unificados politicamente. Além dos dados históricos já apresentados na parte anterior, encontramos nos relatórios de Frei Timotheo, ano de 1873:

O dia 24 de Março principiarão as festas dos Coroados achandose presentes pela primeira vez seis Coroados Manxos de Caia poaba, e uma mulher - os da Colonia todos do Jvay - e do sertão findarão o dia 25 de Abril" (Cavaso, BIHGEP,1980:270).

A informação acima parece indicar que alguns Kaingáng de Guarapuava e de Ivaí vieram participar da "festa" com os do Aldeamento de São Pedro. Isso confirma os dados históricos de que parte dos índios de Guarapuava retiraram-se para a região do Tibagi, depois de terem incendiado Atalaia. Os Kaingáng em 1873 formavam, então, um conjunto social e territorial bem mais amplo: vinculavam-se os de Guarapuava, do Ivaí, da "Colonia" (São Jerônimo) e "do sertão". Os laços com os de Guarapuava e Ivaí foram cortados, e embora não se tenha dados seguros sobre a época e as razões, podemos deduzir que foram em consequência das políticas indigenistas oficiais que passaram a intervir no processo nativo em curso. Os próprios índios dizem que o parentesco com os do sudoeste é distante, são "parentes de pintura", com isso reconhecendo-os como da mesma etnia.

Um fato indicativo da possibilidade de terem mais grupos formado uma grande unidade social é a informação escrita por Trevisan, que cita uma carta de frei Timotheo onde este narra sobre um grande conflito entre os Kaingáng de São Pedro de Alcântara:

Depois de ter esgotado todos os meios de brandura e suasórios - que me vi obrigado a enchotar ao sertão os mais irreconciliáveis, como foram - sem que houvesse o menor inconveniente de nossa parte, e nem ofensas aos índios e nem ressentimento, porque era o pedido dos mesmos, providência esta sem remédio porque a luta era premeditada e decretada entre eles há muito tempo, indo então os índios habitarem S. Jerônimo, Ivay, Carapoava - e Tibagy (Trevisan, BIHGEP, 1977:128).

Esta dispersão ocorrida por desentendimentos entre vários grupos revela as direções tomadas pelos que abandonaram São Pedro de Alcântara. Esta cisão pode ter sido a razão do isolamento dos índios do Tibagi e os que se retiraram para o sudoeste, porque nenhum dos Kaingáng pesquisados se lembra de ter ligação com aqueles. Só a experiência recente, em encontros patrocinados pela FUNAI e nas rebeliões sociais, os aproximou e passaram a se reconhecer como "parentes de pintura".

Uma informação, recentemente veiculada pelos Kaingáng é que alguns têm parentes em Santa Catarina porque foram transferidos pelo SPI. Esse fato foi registrado por Namen (1994) que pesquisou os Xoklég e os Kaingáng de Ibirama e confirma a existência de um grupo Kaingáng que foi levado em 1914 por Roerhan para "pacificar" os Xoklég.

4.4. Alguns Aspectos da Sociabilidade Kaingáng

Na etnografia deixada por Borba (1908), afirma-se que havia ritualização das visitas de parentes vindos de outras aldeias. Segundo o autor, o visitante não entrava na aldeia, mas ficava nas imediações onde os habitantes costumavam pegar água (perto de fontes e rios, portanto) até que alguém se aproximasse e, escondido, falava de quem se tratava. Esperava-se até que os demais soubessem e preparassem a recepção, que também seguia um ritual. O parente receptor cobria o rosto com um pano (**curú**), a mulher preparava alguma comida. O visitante entrava sem cumprimentar e em silêncio deitava-se junto ao parente com o rosto coberto. A mulher então colocava a comida diante do marido e dizia-lhe para comer com o parente que veio de longe. Só então, com o convite para comerem juntos, passava o visitante a contar as razões da visita, como fora a viagem, o que sucedia em sua aldeia, etc. Conclui ainda Borba que:

São muito francos do que teem em seos ranchos; quando alguém chega a elles, a primeira cousa que fazem é perguntar se tem fome; nos dias de abundância nem isso fazem; sem nada dizer, vão pondo diante da pessoa a comida dizendo - coma- (acó); nunca negam a comida que se lhes pede; do pouco que teem comem juntos (Borba op.cit.:14).

Portanto, nesses ritos evidencia-se a importância dos rios como linha divisória que só pode ser atravessada de forma ritualizada. Aponta também para a importância da comensalidade Kaingáng como canal de sociabilidade. Os encontros entre parentes, seja no ritual aos mortos, seja nas visitas familiares, implicava a distribuição e o consumo de alimentos. A oferta de alimentos abria o espaço da sociabilidade entre os grupos pelo princípio da reciprocidade que ocorria em todas as esferas da vida social, religiosa e política e, portanto, pode-se caracterizar a comensalidade como uma verdadeira "porta" que se abria e (re)unia as pessoas. Essas informações revelam que a entrada/passagem em subterritório de outro grupo seguia um ritual bem elaborado, ligando comensalidade com territorialidade. No interior da temporalidade e espacialidade Kaingáng se produzia a comensalidade referida.

Em quase todos os depoimentos, quando falam do passado e dos tempos antigos, os fatos estão inscritos em espacialidades marcadas pelos rios, florestas e serras, evidenciando que seus territórios eram muito mais amplos:

(1) É palmital mesmo, até prá diante de Tamarana. Porque tinha a "fazenda" dos índios que era muito mais grande. Logo depois, acabaram com o pinhal e veio vindo ..., e reuniram todos num mesmo lugar. Aí piorou prá nós, né.

(2) ... daí, vão se encontrar com os purungos cheio de milho mastigado, no Tigre, sabe? Na Barra do (rio) Tigre.

(3) Os índios mataram muitos tigres, bebendo água no rio. Por isso, deram o nome a este rio, Rio do Tigre, que hoje é a divisa da reserva. Quando chegavam à beira do rio se acampavam e já procuravam buracos de pedra. E nestes buracos de pedra socavam seus milhos como se fosse um

'pilão'. ... E assim, por esse motivo, o rio ficou chamado rio do Pilão.

(4) Dizem que eu nasci lá naquele morro, que minha mãe dizia para mim.... É bem longe, parece uma serra, uma serra grande, a gente vê de cima. Agora os **fóg** (brancos) estão morando lá. Então a nossa área era muito grande. A divisa passava perto de Tamarana.... Lá está, naquele morro passa a divisa dessa área. E passa por aqui também. Então essa área é grande. Mas os **fóg** entraram todos já. Agora nós temos só uns pedacinhos que está ao lado do rio Apucarana Grande.

Como se vê, os relatos falam do espaço e tempo produzido pelos Kaingáng, na relação que estabeleciam entre si e com a natureza. Os Kaingáng viviam uma temporalidade e uma espacialidade tal como eles as percebiam e as aplicavam a si e tal como eles viviam nesse tempo e nesse espaço.

Território Kaingáng, portanto, é vivido e concebido como o conjunto dos subterritórios. Em cada subterritório se distribuíam em várias aldeias, tendo como pontos de referência os rios, as serras, as florestas e os cemitérios, que compunham o espaço produzido histórica e culturalmente. Os Kaingáng de São Jerônimo da Serra atualmente enterram seus mortos no cemitério da cidade. Depois que a cidade foi construída sobre os cemitérios, outro foi construído dentro da área restante mas também foi desativado. Assim como nos mostraram o local onde ficavam os cemitérios na cidade, mostraram-nos também onde ficava o cemitério da reserva, lembrando quem está enterrado e de quem são parentes.

Alguns locais foram apontados pelos eventos que ocorreram no passado, como por exemplo onde um índio ou branco foi assassinado, onde um tigre atacou uma mulher que fora pegar água. Quer dizer, é o traço adicional que passa a ser o marcador. Pode também ser identificado pelas características naturais: árvores, morros, etc. Desta forma, o espaço Kaingáng é o espaço dos acontecimentos sociais mais importantes, enfim, é o espaço vivido.

Podemos concluir que os rios que separavam os Kaingáng pesquisados das outras sociedades Kaingáng são os rios Paranapanema, ao norte e rio Ivaí, ao sul. Os vários grupos locais formavam subterritórios interligados pelos afluentes do rio Tibagi. As serras de Apucarana e Agudos e todas as florestas e campos completavam o ecossistema que constituía o território ancestral dos Kaingáng do Tibagi. Era, portanto,

um grande território contínuo que foi sendo invadido e expropriado ao longo da experiência histórica dos últimos 150 anos.

Analisando a expansão dos Kaingáng através das informações históricas e das pesquisas dos lingüistas, podemos inferir o seguinte:

1- A concepção Kaingáng de território é fechada; os limites com os territórios de seus vizinhos inimigos (da mesma etnia) são os grandes rios; os Kaingáng de Londrina tinham como subterritório a região da serra de Apucarana e todo o seu entorno, que se constituía de matas, campos e cemitérios onde estabeleceram suas várias aldeias enquanto o subterritório dos Kaingáng de São Jerônimo da Serra se constituía pela serra de São Jerônimo e incluía todas as regiões de floresta, campos, rios e cemitérios. Portanto, tinham e ainda têm (idealmente) uma noção de domínio exclusivo sobre um espaço contínuo.

Por outro lado, tomando como sub-unidade o território de cada grupo local, a concepção deste é "fechada" mas passível de se penetrar nele através do cerimonial de "entrada";

2- Inferimos também que a nação Kaingáng se expandiu do Estado de São Paulo para o Paraná em consequência de uma ou várias cisões. Um dos grupos, provavelmente o grupo dissidente, atravessou o rio Paranapanema e instalou-se nas terras paranaenses, formando uma nova sociedade. Novas cisões desta, registradas posteriormente, como resultado tanto de disputas internas entre caciques subordinados quanto da cooptação ou rejeição dos contatos com os colonizadores, indicam que os grupos dissidentes atravessaram os afluentes do Paraná e Uruguai na direção sul. Assim, o grupo do cacique Braga, que se tornou conhecido na história do Rio Grande do Sul, era originário do Paraná. Também o grupo de Fracrân, de Misiones (Argentina), estudado por Ambrosetti em 1895, era originário do Paraná. Vários outros grupos que não aceitaram aliança com os colonizadores se retiraram para o sul. Isso revela que, do Paraná, houve uma grande dispersão para os Estados do sul e para a Argentina, nos séculos XVIII e XIX. Faltaria, no entanto, verificar se já havia Kaingáng estabelecidos nos Estados de Santa Catarina e Rio Grande do Sul antes do século XVIII;

3- A nossa pesquisa, através de entrevistas e dos dados da FUNAI sobre o local de nascimento, identificou a existência de parentesco entre os Kaingáng de Londrina, São Jerônimo da Serra e Ortigueira. A constituição dessa unidade social mais ampla se verifica na existência de relações entre os diferentes grupos locais e que se dá de variadas formas: torneios de futebol, festas do Dia do índio, festas de casamento, funerais, visitas

individuais aos parentes. Informações fornecidas pelos índios do sudoeste indicam que seriam de outra sociedade local os Kaingáng do P.I. Ivaí (Manoel Ribas) e do P.I. Faxinal (Cândido de Abreu); uma terceira formariam os Kaingáng do P.I. Rio das Cobras (Laranjeiras do Sul), P.I. Mangueirinha (Mangueirinha) e P.I. Marrecas (Guarapuava). Esclarece-se, entretanto, que esta é uma hipótese preliminar sujeita a verificação.

Entre as muitas dificuldades da pesquisa uma se refere à compreensão da mobilidade dos Kaingáng depois de aldeados porque, a partir da conquista, ela passa a obedecer também a critérios externos, de interesse do Estado ou das companhias colonizadoras, como a Companhia de Terras Norte do Paraná-CTNP. Sabemos de fonte primária (fornecida por um ex-bugreiro da CTNP)) que algumas famílias Kaingáng que viviam na região dos rios Cinzas e Laranjinha, provavelmente o último grupo livre da região do Tibagi, foram transferidas para o P.I. Ivaí, por decisão da CTNP. Outro informante (Fabiano Gomes, irmão de um "amansador" de índios do SPI) nos acrescentou que, além do P.I. Ivaí, alguns foram para o P.I. Cândido de Abreu. Não se teve notícias dessas famílias, e mesmo numa rápida entrevista que fizemos com o chefe daquele posto e antigo funcionário da FUNAI, este afirmou ser esta notícia uma surpresa para ele. Mas um depoimento de uma mulher Kaingáng do P.I. Apucarana faz uma referência às famílias que foram para o Ivaí: "Aqueles que foram para o Ivaí não voltaram mais. De lá, eles morreram todos".

Pelas informações dos Guarani sobre a epidemia de gripe espanhola que dizimou a família-grande Kaingáng que permaneceu em Santa Amélia, é bastante provável que a maioria dos que foram ao Ivaí também tenham sido vitimados. Essa questão, entretanto, ainda mereceria uma pesquisa local, já que tanto o P.I. Ivaí quanto o P.I. Cândido de Abreu estão fora da área por nós pesquisada.

Há também casos de índios que foram transferidos de um posto a outro pela FUNAI para "resolver" conflitos internos, entre índios ou com funcionários indigenistas. Essa é uma "solução" comum usada na FUNAI há muito tempo, provavelmente herdada do SPI. Voltaremos a esta questão no capítulo sobre a política indigenista.

De qualquer forma, ainda é possível detectar as unidades territoriais pelos laços de parentesco e pela consequente rede de sociabilidade existente, apesar da imposição da espacialidade calcada na reserva. As pessoas mais idosas costumam passar semanas nas casas de seus filhos casados ou de seus irmãos que vivem em outras aldeias. São comuns também mudarem-se de vez para outras reservas porque têm parentes de quem querem ficar próximos.

Podemos dizer que se os grande rios se constituíam em limites entre os grupos inimigos, os afluentes destes grandes rios se constituíam em limites dos subterritórios dos grupos locais e as margens dos rios constituíam-se como limites que se abriam ritualmente. A comunhão dos sub-grupos tinha no **veingreinyã** (hoje mais conhecida como **festa do kiki**) a sua expressão central. Portanto,

Dar forma humana ao tempo e ao espaço é uma necessidade tão imprescindível como são a natureza e as próprias coisas criadas pelo homem. Pelo fato de instalar-se e reproduzir-se em seu território, cada sociedade aprende a localizar-se nessa cobertura do tempo e do espaço que lhe vem das coisas. Antes que qualquer tipo de "explicação racional" sobre o tempo e o espaço, os homens de qualquer sociedade aprendem as simultaneidades e as sucessões, as relações e as direções que as coisas possuem. Dos dias e das noites, das colheitas e das estações, das chuvas e dos ventos, das constâncias e dos ritmos que se manifestam nelas. (...) ... a temporalidade e a espacialidade ... são sempre a temporalidade e a espacialidade de uma determinada sociedade, tal como ela as percebe e as aplica a si, e tal como ele vive nesse tempo e nesse espaço" (Azcona,93:204).

O que a nossa pesquisa parece revelar é que os Kaingáng do Tibagi formavam uma sociedade dividida em subgrupos ou grupos locais, unificados social e politicamente por laços de parentesco e casamento. Cada grupo local tinha uma autoridade política que originalmente se chamava **rekakê**. Com o advento dos contatos e da colonização e aldeamento, os termos usados na bibliografia são **cacique**, **pay** (paí) ou ainda **capitão**, evidenciando a utilização de termos genéricos adotados pelos administradores brancos e assumidos na literatura sobre os mesmos.

CONQUISTA DOS TERRITÓRIOS KAINGÁNG: UMA INTERPRETAÇÃO ANTROPOLÓGICA DOS FATOS

1. ANTECEDENTES HISTÓRICOS

No território que forma hoje o Estado do Paraná, a presença indígena à época da chegada dos europeus no século XVI é constatada pelos Tupi, conhecidos como Carijós ou Cários, que viviam na costa atlântica. A primeira bandeira paulista de caça aos índios foi em busca dos Carijós de Paranaguá. Essas caçadas se deram por vários anos consecutivos (Rocha Pinto, 1987:41). Esses Tupi desapareceram ainda no período colonial e os Guaraní que vivem atualmente no litoral brasileiro são originários das várias migrações de natureza messiânica, vindos do Paraguai e Mato Grosso nos séculos XIX e XX (Nimuendajú, 1987 ; Schaden, 1962; Ladeira, 1992). Há registro de uma migração estimulada e patrocinada pelo governo imperial de índios Kayoá do Mato Grosso para o Tibagi em 1852. Esta migração será objeto de análise neste trabalho.

Pelo oeste, os espanhóis, entrando pela bacia do rio da Prata, chegaram aos imensos territórios indígenas que abrangiam as atuais terras do Paraguai e Argentina e dos Estados brasileiros do Paraná, Santa Catarina e Rio Grande do Sul, fundando a antiga Província do Paraguai. Fundaram dezenas de reduções jesuíticas e as mais célebres foram as dos Guaraní. No território da Província do Paraná, foram fundadas 13 reduções que floresceram a partir de 1610. Em 1629 os bandeirantes paulistas destruíram-nas, matando centenas deles e preando outros milhares que foram levados para os centros escravagistas. Outros conseguiram fugir para o Rio Grande do Sul junto com os jesuítas.

Embora os historiadores (por ex. Wachovicz, 1988) costumem afirmar que após a destruição das reduções do Paraná toda a região teria permanecido abandonada por mais de um século, o que se observa é que outros grupos Guaraní e demais etnias

que não estavam reduzidas puderam se expandir sem serem molestadas pelos bandeirantes paulistas, que passaram a prear índios em outras províncias.

Pennafort afirma que:

Muitos tupí-nà-kí ou goiá-ná, preferindo deslocarem-se a submeterem-se aos portugueses em Pirá-tininga, tomaram a direção sudoeste, e estabeleceram-se na serra Apucarana, além do rio Tibagy, onde **em 1661**, Fernão Dias Paes Leme os encontrou, divididos em tres reinos, ... (Pennafort, 1900:334; grifo nosso).

Nos séculos seguintes, em consequência do avanço da colonização, a expansão Kaingáng se fez interiorizando-se pelos atuais Estados de São Paulo, Paraná, Santa Catarina e Rio Grande do Sul e pela Província de Misiones, Argentina. As atuais reservas seriam então uma ínfima parcela dos antigos territórios, formando pequenas ilhas cercadas de brancos por todos os lados.

Nesse mais antigo relato da presença Kaingáng no Paraná, Pennafort acrescenta que os **Goiá-ná**⁴ viviam divididos em três **reinos**, cada qual com um cacique. O bandeirante Paes Leme conveceu-os a viverem em Piratininga onde teriam colaborado com os paulistas. Com a morte sucessiva dos caciques, os grupos retornaram à serra Apucarana onde tinha permanecido parte do grupo (Pennafort, 1900; 350/352).

O relato de Pennafort se constitui como importante registro da política de "descimento" de grupos indígenas que vigorava no período colonial. Essa política visava aldear os "índios de pazes" ou "índios amigos" próximos às povoações portuguesas com várias finalidades: catequizá-los e civilizá-los, transformando-os em "vassalos úteis"; trabalhariam nas roças de subsistência e nas plantações dos colonizadores; promoveriam novos descimentos, pelo conhecimento dos territórios e língua; funcionariam como defensores da colônia contra os inimigos, indígenas ou europeus (Perrone-Moisés, 1992:117-118).

⁴ Há também possibilidade desses Goiá-ná serem também Guarani. Um survey arqueológico realizado em agosto de 1994 por Francisco Silva Noelli e Fabíola Andréa Silva no Posto Apucarana revelou a existência de vários sítios arqueológicos cujos objetos de cerâmica indicam a presença de tradições relacionadas tanto à cultura Kaingáng como à Guarani. Esta é uma questão a ser melhor estudada.

2. CONQUISTA DOS TERRITÓRIOS KAINGÁNG NO PARANÁ

A região conhecida como Campos Gerais, era, à época da conquista que se iniciou no século XVIII, ocupada por vários subgrupos chefiados por um Pay (cacique). O conjunto desses subgrupos subordinava-se a um Pay-bang, cacique principal. São dezenas de campos divididos entre si: Coran-bang-rê, Creie-bang-rê, Campo-erê, Mincrinia, Xáembetkó (Xapecó), Xopim. São as terras de campos as inicialmente cobiçadas pelos exploradores porque se constituíam em campos naturais, propícios à criação de animais e também à agricultura. Essas regiões possibilitavam que as expedições colonizadoras pudessem imediatamente se instalar e começar a criar e plantar. Mas os campos [rê] eram tão imprescindíveis quanto outras partes do território para a sobrevivência dos Kaingáng. Era onde fixavam seus alojamentos permanentes e onde também plantavam.

No século XVIII teve início a conquista da região dos Campos Gerais, domínios dos Kaingáng e dos Xoklég.

Os exploradores deixaram registros minuciosos desses primeiros contatos com os habitantes das florestas subtropicais da Província do Paraná. Mas é interessante ressaltar que a historiografia oficial não considera essa expansão como sendo de conquista das terras indígenas e sim como uma disputa pela posse com os espanhóis. Os indígenas aparecem como obstáculos a serem vencidos, numa proporção semelhante à dos animais e das florestas, como empecilhos à implantação do "progresso e da civilização".

Assim, por um lado, tem-se a preocupação com o extermínio que explica os massacres, e por outro, surge a solução "negociada" com a finalidade de "amansar" os índios, torná-los dóceis e cristianizá-los. Como não se reconhecia, portanto, desde o início, o direito territorial dos povos indígenas, a referência, para os colonizadores, antes e depois da "descoberta", é o Tratado das Tordesilhas e posteriormente, os de Madrid e Santo Ildefonso. Embora pareça elementar, é importante ter em mente estes dados para que se possa compreender porque, ao longo de toda a história oficial, não há lugar para os índios enquanto humanidade específica. O extermínio foi a forma mais radical desta exclusão dos índios, mas houve também a escravidão e o aldeamento em áreas definidas pelo Estado onde pudessem ser "integrados" pela via da catequese e civilização.

Nunca um documento imperial foi tão explícito quanto à política de guerra aos índios como a Carta Régia de 5 de novembro de 1808, assinada por D. João. A declaração de guerra era aos Xoklég (Botocudos) do Paraná e Santa Catarina. Sílvio Coelho dos Santos, estudioso da questão indígena em Santa Catarina, diz que:

A violência à pessoa do índio, oficiosa ou clandestina, implantou-se com tal ímpeto que muitos indivíduos assumiram as funções de bugreiro como profissão. Profissão que, às vezes, exigia, como no sul de Santa Catarina, que o bugreiro comprovasse a número de índios que havia morto durante certa 'batida'. Tal era feito, 'cortando as orelhas dos bugres mortos e colocando-os em salmoura para serem apresentados ao agente da Cia. de Colonização, encarregada do pagamento ... (Santos, 1978:31).

A referida Carta Régia assinada por D. João VI, ao declarar guerra aos Xoklêng, marca um dos raros momentos em que se reconhece uma sociedade indígena como nação. Outro momento se deu com a Carta Régia de 12 de maio de 1789, quando da liberdade declarada a todos os indígenas, exceto aos Payaguá, Kayapó, Mura, Guaicurú e Kadiwéu.

2.1. A Conquista de Coran-bang-rê

De 1768 a 1774, o Tenente-coronel Afonso Botelho empreende 13 bandeiras ou expedições com o objetivo de reconhecer e tomar posse do interior da Província parananense. Os Kaingáng resistiram mais de um século à invasão e conquista dos Campos Gerais que se iniciou em 1770.

Os campos de Coran-bang-rê foram localizados pela expedição comandada pelo Tenente Bruno Costa em 8 de setembro de 1770. Assim diz o relatório da expedição:

...viram um claro para a parte do Norte, que mostrava ser de grande fogo; e logo, na manhã seguinte, sendo nos princípio de setembro, fez o dito Tenente passar o rio para aquele lado, o Sargento Manoel Lourenço, a examinar aquelas terras para onde viram o fogo aquela noite antecedente e, perto do meio dia, saíram ao campo, onde toparam um rancho comprido e reconhecendo-o com cautela, vendo que não aparecia gente, se chegaram a êle e acharam ser

paio do gentio, onde guardavam seus mantimentos das roças (...) voltaram logo a dar parte ao Tenente, trazendo-lhe algumas espigas de milho, feijão e outros sinais (...) Tanto que o Tenente recebeu as notícias, se resolveu entrar com todos os camaradas e trem aos campos, o que fez por cima do passo do Funil, saindo a eles a 8 de Setembro(...) Logo cuidaram em entrincheirar, dando princípio a um forte e que puseram o nome de N.S. do Carmo, de onde o Tenente deu parte daquele descobrimento" (Macedo⁵, 1951:86).

Com a morte trágica do Tenente Bruno Costa, assumiu o comando o Sargento Cândido Xavier. Como não recebeu reforços para efetivar a ocupação, retirou-se temeroso de ser atacado pelos índios.

Não acreditando que houvesse realmente o perigo indígena, o próprio Botelho foi fazer a ocupação, chegando em 1771.

A "tomada de posse" das terras se fez por duas expedições: a do sertanista Martins Lustosa e a do Tenente Candido Xavier, ambos em 1771. É interessante recuperar a forma como se tomava "posse". Segundo os escritos de Macedo:

Lustosa, com 18 camaradas, entra pelos Carrapatos e passa o rio Guarauna, caminha cinco léguas de campo até a borda do mato. Dentro deste faz uma roça, ao pé do rio das Almas. Prosseguindo, faz outra roça no lugar S. Felipe e daí a 7 léguas, outra no lugar S. Miguel. Deixa alguma gente nas referidas roças. E adianta-se até a serra do Capivarassú. E havendo então grandes

⁵ Dr. F.R. Azevedo Macedo, historiador e trineto do Coronel Diogo Pinto de Azevedo Portugal, escreveu a referida obra com um duplo objetivo: "um narrativo e outro defensivo". O segundo objetivo, explica ele, era corrigir os juízos desfavoráveis sobre o Coronel Diogo Pinto que aparecem nos escritos do Padre Chagas Lima, Cônego Ildefonso Xavier, Saint-Hilaire(1820:72), Francisco Negrão e Ermelino Leão. O "juízo" desfavorável a que se refere Macedo é a acusação de que o Coronel teria obrigado a população de Guarapuava a trabalhar sem pagamento na construção de estrada. Como resultado mais de mil pessoas teriam abandonado do distrito.

temporais, que impossibilitava o trabalho, Lustosa "se recolhe, por alguns meses".

Aos 7 de março de 1771, entra novamente o Guarda-Mór com sessenta e tantos homens, 37 recebendo sôldo e os mais voluntários. Chega à serra da Esperança. Sobe, a "continuar a picada que, com facilidade, saiu ao campo a 21 de abril, dia de S. Francisco de Paulo, que ajudou o feliz sucesso desta importante diligência". Dá parte do ocorrido e manda botar uma grande roça ('26 alqueires' diz o relatório), onde permanece e espera a vinda de S. Sria. para o acompanhar aos campos (idem:88).

Portanto, a "tomada de posse" se fez tanto prática (roça), quanto simbolicamente (nomação). Ao longo das picadas, a expedição vai deixando roças e "alguma gente". Ao mesmo tempo vão nominando as serras, rios e campos com nomes portugueses. O território Kaingáng passa a receber também os símbolos e representações dos invasores. Portanto, a "tomada de posse", simultaneamente na ação e na representação, foi a forma inicial de apagamento da presença histórica dos Kaingáng de Coran-bang-rê, que passa a ser apenas conhecida pela historiografia oficial como campos de Guarapuava. De fato, os territórios indígenas receberam uma nova "camada" de significação e ação e, a partir daí, se iniciou uma nova etapa na história indígena, agora com a presença de novos personagens, os **fóg**. A partir desses novos eventos, produziu-se uma transformação estrutural. As relações entre os Kaingáng e os Guarani continuaram a ser de hostilidade mútua, orientados pela tradição mítica. Mas, a partir da chegada dos conquistadores, o contexto se alterou e, conseqüentemente, o significado histórico destas relações.

As expedições enviadas para a conquista de Coran-bang-rê simbolizavam bem as intenções imperialistas dos invasores. Para termos uma idéia do aparato de cada expedição, é sugestiva a descrição feita por Macedo, a partir dos relatórios da época, referindo-se ao grupo comandado por Lustosa sob as ordens de Botelho:

Foram também companheiros do Cel. Botelho, além dos Capitães Auxiliares e do Padre Capelão, o Tenente Domingos Lopes Cascais, os sargentos Manoel Gomes Mangazan, José Joaquim Cesar e

várias pessoas mais, que no todo faziam o número de 26 cavaleiros. Sem contar soldados, condutores dos cargueiros de "trem d'El Rey", e de peça de artilharia e de dois cargueiros de mantimentos e bagagem, inclusive as véstias, quinquilharias, veronicas e outros presentes para afagar a **bugrada**. Sem falar nos camaradas, com antecedência expedidos, conduzindo uma boiada e vacas de leite... (idem:89).

Estes dados indicam claramente que as expedições enviadas para os campos de Coran-bang-rê tinham como objetivo a conquista dos territórios Kaingáng e a imediata implantação da nova ordem política, social e cultural. A expedição estava armada para enfrentar as forças indígenas, compunha-se dos representantes da estrutura social invasora: trazia a hierarquia militarizada para garantir a conquista; várias famílias de civis que se fixariam como agricultores e criadores além de trabalhadores de diversos tipos; e o representante da igreja, o capelão, ministraria serviços religiosos aos colonos e catequese aos índios. Traziam também objetos para **afagar a bugrada**. A minuciosa descrição da organização dessa expedição, seja em recursos materiais, seja em recursos humanos, revela, irrefutavelmente, a certeza da presença indígena nas terras a serem conquistadas.

Os indígenas são transformados em **bugrada**, termo genérico e pejorativo, categoria criada pelo colonizador. Esvaziados de sua humanidade, a categoria, inventada pelo colonizador, passa a engendrar uma imagem disseminada dos indígenas como seres inferiores e passíveis de serem amansados, escravizados ou exterminados. Outro termo que irá aparecer com frequência nos documentos é **selvagem** que reforça e justifica os atos que garantirão a conquista e a sua legitimação.

Macedo continua a reconstituir os fatos:

No dia 6 de dezembro chegaram os companheiros todos que se haviam dispersado, chegaram o **trem d'El Rey** e os mais cargueiros, bem como a boiada... Levantou-se ali, então, uma grande cruz benta, ao troar de uma salva de artilharia. No dia 7 se armou rancho para capela, o melhor que poudeser, se passou o dia sem novidade. À noite se fizeram vários fogos. No dia 8, dia de N.S. da

Conceição, logo de manhã, houveram várias confissões confessou-se o tenente Coronél, o Cap. Lourenço Ribeiro e muito mais gente... A missa foi cantada pela melhor forma que foi possível e no fim se deu uma descarga de três tiros de artilharia e se festejou a Senhora Conceição com a maior alegria, que pôde ser, tanto por ser a primeira missa que se dizia nos **Campos de Guarapuava**, como por ser padroeira da Casa de Passos, onde todos anos é festejada pelo senhor dela o Ten.Cél. Comandante dessa Expedição. A tarde chegaram algumas cousas que tinham ficado para trás, como foram as vacas de leite e alguns cavalos... A noite cantou-se a Corôa de N.S. no seu oratório e várias orações. Aos 9 de dezembro disse missa o P. Capelão (idem:90/91, grifos nossos).

Esse é o registro detalhado de como ocorreram os eventos históricos que inauguraram a nova ordem sociocultural, rebatizando os campos de Coran-bang-rê como Campos de Guarapuava: ritualização cristã da ocupação por roça e da concessão de nomes, tal como acabamos de ver páginas atrás. Assim, o levantamento da cruz, a reza da missa com cânticos, a salva de tiros de artilharia e tudo mais, simbolizam a implantação da unidade Estado português/Igreja católica na nova terra.

A conquista definitiva ainda demorará um século. Mas os campos de Coran-bang-rê receberam desde os primeiros dias, uma cobertura de novos significados e valores alienígenas. E não apenas os campos de Coran-Bang-rê são invadidos por símbolos e práticas alienígenas e de seus representantes. Nos dias seguintes, os próprios índios são literalmente invadidos:

Aos 16, 17, 18 contacto com os índios, sendo êstes muito bem tratados e recebendo numerosos presentes. Ida do Ten. Cél. e seus companheiros a um rancho de índios, onde foram bem recebidos.

Gentilezas recíprocas. Entre os índios, 'um a que chamavam **Pay** (escreveu Botelho) que mostrava mais madureza e confiança' bem como uma moça

que teria 16 anos, pouco mais ou menos bem feita. Asseando-se, tratada, não se reconheceria por índia, trazia tanga que lhe dava por cima dos joelhos, sem mais compostura alguma. Preparou-se com uma tanga de sufulute, baêta vermelha ao pescoço, várias missangas, pente na testa, chapéu na cabeça... tôdas as suas ações eram obtidas com honestidade e vieram mais duas mulheres que passavam de 40 anos e foram vestidas da mesma forma... (idem:91).

Esse trecho é bastante sugestivo de como se deram os contatos entre os invasores e os índios. Estes foram tratados com cordialidade por aqueles que tinham ido conhecer os ranchos onde moravam os Kaingáng; presentearam-nos com objetos que simbolizavam outra cultura, outra moral e religião. As mulheres índias receberam roupas para cobrir partes consideradas pudicas pela moral cristã. Portanto, as índias não receberam meros presentes sem qualquer significado, ao contrário, foram invadidas pela cultura ocidental, sua moral, sua estética.

Pelo lado dos índios, não tendo outro documento da época a não ser o dos invasores, algumas indicações nos são fornecidas.

Continuaram as relações amistosas com os índios que vinham às barracas da nossa gente, tocando gaitas de tacoáras... (idem:91).

Depreende-se que os Kaingáng aceitaram os contatos de forma festiva e amistosa, visto terem os portugueses vindos com presentes, símbolos de amizade e aliança.

Uma vez estabelecidos os rituais de posse, passaram os expedicionários a explorar toda a região para reconhecimento e apropriação das terras de **Coran-bang-rê**. Mas disso os Kaingáng não pretendiam abrir mão. A reação Kaingáng não demorou. Sete expedicionários foram mortos numa emboscada pelos índios. Como as provisões estivessem acabando e havia o temor de serem atacados, a expedição se retirou a 11 de janeiro de 1772.

A região voltou às mãos dos Kaingáng, e só 40 anos mais tarde é que o governo decidiu reocupar os campos de Coran-bang-rê.

Com a chegada do Príncipe D. João ao Brasil, este decide declarar guerra de extermínio aos Kaingáng e Xoklém do Paraná e Santa Catarina. Esta carta régia, assinada em 5 de novembro de 1808, resultou na formação da "**Junta da Real Expedição e Conquista de Guarapuava**" em 1º de janeiro de 1809.

Essa expedição era formada por um imenso contingente que merece, pelas suas proporções, ser aqui descrito: 200 soldados selecionados, 12 soldados que sabiam serrar e lavar; operários livres com suas famílias e seus animais; famílias de fazendeiros e colonos com seus camaradas e escravos e suas tropas que pretendiam estabelecer-se em Coran-bang-rê; famílias operárias para trabalhar na Expedição; famílias de aventureiros que pretendiam ser mineradores; práticos da medicina e cirurgia; benzedores e parteiras; dois sacerdotes vindos de São Paulo; toda essa gente sob o comando do Capitão General Diogo Pinto de Azevedo Portugal e seus auxiliares imediatos. No total, mais de 300 pessoas formavam o contingente que chegou aos campos de Coran-bang-rê no dia 17 de junho de 1810.

Durante 8 dias fizeram um reconhecimento da área e escolheram o local onde fundaram a povoação de Atalaia (Macedo:1951;95/131).

Próximo à povoação, foi planejada a localização das casas destinadas aos índios, "casas cujo número crescerá na medida das necessidades", diz o documento. Isso mostra que, de acordo com os planos, previamente traçados, os índios deveriam ser todos aldeados sob o comando de Diogo Pinto. Esse modelo de aldear povos indígenas em espaços reservados e controlados continua em vigor até os dias atuais.

Os primeiros contatos dessa expedição com os índios ocorrem a partir de 16 de julho [de 1810], curiosamente, data de celebração portuguesa e brasileira de N.S. do Carmo. Trata-se do grupo chefiado pelo cacique Pahy, segundo o documento, um Kaingáng do subgrupo Votoron (idem, nota (1):152).

O relato de Borba fala de um episódio muito significativo do encontro entre os soldados e os indígenas. Os índios receberam muitos presentes entre **roupas e quinquilharias**. Em retribuição, os índios trouxeram algumas jovens da tribo e ofertaram aos soldados, deixando-as nos seus alojamentos. Mas a reação do Padre Chagas foi violenta e diante desse fato,

... convocou os homens para uma cerimônia religiosa toda especial, em que depois de breves preces, fez eloquente sermão para demonstrar ser aquele fato uma tentação do demonio e para exortar todos a se absterem de qualquer contacto com aquelas mulheres impuras, sob pena de serem amaldiçoados. Somente o soldado Manoel

Pereira Magalhães, "quebrantou o preceito", incorrendo nas iras do padre Chagas (Idem:138).

Este fato merece algumas considerações, porque revela um conflito entre duas culturas diferentes quanto aos princípios morais que fundamentam práticas diversas. O choque de duas moralidades implicou reações de ambas as sociedades, reações essas que promoveram a disjunção, o que, ao menos para os neobrasileiros, contrariava os objetivos de aproximação. O padre Chagas exerce plenamente seu papel de protetor da ordem moral católica e proibiu os fiéis de qualquer aproximação com as índias, estas classificadas como **mulheres impuras e tentação do demônio**. Por outro lado, os índios, que viram rejeitadas as suas oferendas na forma de mulheres, também reagiram, interpretando o ato como afronta aos seus valores morais. A rejeição das mulheres equivalia à declaração de guerra e, por isso, mataram os soldados.

Esses (des)encontros são reveladores de um processo histórico que põem e opõem sociedades portadoras de diferentes concepções de mundo e de que a história é constituída, acima de tudo, por um processo interno cuja matéria-prima se alimenta, dialeticamente, de ações humanas.

Na interpretação de Macedo, por causa da recusa de suas filhas, os Kaingáng atacaram Atalaia a 29 de agosto e travaram uma batalha que durou mais de 6 horas.

Novos contatos se tornaram difíceis depois desse episódio. Somente em 1812 começaria novamente o trabalho de reaproximação com o mesmo grupo Votoron.

Com relação à prática da oferenda de mulheres pelos Kaingáng, há também uma referência de que o massacre dos sete soldados da expedição de Botelho em 1771 também teria como causa a recusa

de oferta semelhante, disso, resultando a morte traiçoeira de sete excursionistas, e a retirada precipitada de todos os restantes, para evitar mal maior (idem:150).

Se o rapto de mulheres provocava a guerra entre as sociedades, as alianças através da troca de mulheres permitia a convivência. No caso de oferenda de mulheres para não-índios, é possível interpretá-la como um evento prático-simbólico do desejo dos Kaingáng em estabelecer a aliança com os **fóg**. Tal como está registrado nos mitos Kaingáng, a aliança entre grupos sociais se produzia transformando o outro em seu

iambré [cunhado]. Os **fóg** no entanto, ao recusarem as mulheres, recusavam também a aliança e as possibilidades de paz. A moral ocidental cristã não produziu (nem poderia) a clivagem étnica (Sahlins,1990) e rompeu com a paz e a aliança simbolizadas nas mulheres índias. Não apenas porque o padre, legítimo representante e guardião da moralidade cristã, lá estava para evitar a "tentação do demônio", mas antes porque o antagonismo posto pelos objetivos dos estrangeiros impedia qualquer contato com as mulheres indígenas, de acordo com Macedo.(op.cit.101) Afinal, tratava-se de uma operação de guerra e o objetivo era conseguir a dominação dos Kaingáng e não uma aliança de fato.

Nesse caso, o conflito entre os dois sistemas de valores e objetivos prevaleceu e a guerra foi o seu resultado. O cacique Pahy se retirou e evitou qualquer contato posterior com os **fóg**.

Em 1812, 40 anos após o malogro da primeira tentativa de conquista, depois de muitos esforços e tentativas de Diogo Pinto para reencontrar Pahy, este aceitou retornar sozinho a Atalaia, onde permaneceu cinco meses vivendo entre os **fóg**. Depois, o cacique retornou para a tribo, levando o convite para toda a família viver no aldeamento, onde teriam, segundo a promessa dos **fóg**, toda a assistência e bons tratos. Pahy prometeu trazer a sua família e ainda fazer o mesmo convite ao cacique Candoi. Levou muitos presentes para os índios (segundo os documentos, Votorões e Camés), enviados pelo comandante como prova de amizade e "boas intenções". O resultado foi que, depois de algum tempo, Pahy retornou com sua gente para se aldear. Analisemos os fatos que ocorreram no aldeamento.

O cacique Pahy e sua mulher, dias depois de "calorosa recepção" em Atalaia, passaram por vários rituais que simbolizaram a aliança entre seu grupo e a Real Expedição e celebraram a inauguração da experiência que iria alterar completamente os rumos da história desses indígenas no Paraná.

Convenientemente instruídos recebem oportunamente o batismo Pahy e sua mulher. O comandante e D. Rita são padrinhos de Pahy, que toma o **nome cristão** de "Antonio José de Azevedo Pahy", e de sua mulher que recebe o nome de Rita de Oliveira. Depois, o casamento. Dias depois, lhe dá o comandante o título de "**Capitão dos índios de Guarapuava**", com que êle muito se honra (Macedo,1951:154, grifos nossos).

Todas essas honrarias expressavam a importância das funções que lhe foram delegadas:

Como **aliado dos brancos e nas funções de Capitão dos Índios**, cabe-lhe a missão de ir pelos matos, não só para pregar a necessidade da concórdia de todos os selvícolas entre si e com os brancos que lhes hão de ensinar o **caminho da felicidade**, mas também para tudo fazer por trazel-os (idem:155; grifos nossos).

Naturalmente essa é uma interpretação da cultura política de um ocidental. O objetivo dos expedicionários não era a felicidade dos índios e sim a conquista de suas terras. A concordância dos índios, evidentemente, resultaria em benefício para os conquistadores, que economizariam soldados e munição, assim como ainda utilizariam os indígenas para as muitas tarefas, entre as quais, convencer as tribos arredias ou exterminá-las, sob alegação de serem tribos inimigas.

Note-se que os expedicionários rejeitaram a proposta Kaingáng de aliança oferecida através das mulheres, no episódio anterior. Neste que estamos analisando, foi a proposta dos expedicionários que deu resultado e que era a que interessava aos estrangeiros: a de inserir os índios na estrutura colonizatória, transformando o cacique em **capitão dos índios**. São os índios que devem ser cooptados ao sistema branco e não o contrário.

Portanto, a aliança que se estabeleceu entre os índios e os brancos, começando pelo ritual do batismo e (re)nominação com nome cristão, até a cerimônia do casamento pela Igreja, criou uma duplicidade social e estrutural que buscava inserir os índios ao sistema colonial. Do ponto de vista dos indígenas, essa duplicidade resultou, de fato, numa superposição de funções uma vez que as funções originais do cacique passaram a estar subordinadas às adquiridas do sistema exógeno. A abertura para a subordinação se inicia pelo estabelecimento da aliança e amizade entre as autoridades indígena e branca, possibilidade contida na ética política nativa. Ela se legitima em seguida, acrescentando-se o pagamento de soldo aos caciques-capitães. O exercício das novas funções surgidas nesse contexto revela a transformação estrutural que tem, na relação *capitão(indígena)-inspetor de índios(branco)*, a articulação dos dois sistemas.

Nessa experiência histórica é interessante verificar o papel dos linguarás, índios ou brancos que trabalhavam como intérpretes durante os contatos e as

negociações. Alguns caciques tornaram-se bilíngues, mas o conjunto do seu grupo permanecia monolíngue. Esse esquema de articular os dois sistemas através de alguns indivíduos-chave bilíngues se institucionalizou e, até recentemente, os caciques ainda eram conhecidos como capitães.

Ocorre que, na dialética da colonização, o encontro entre dois sistemas assim conectados ganha uma significação no interior da estrutura Kaingáng, conferindo-lhe um sentido nativo aos novos elementos. No sistema Kaingáng a hierarquia entre os Pay (caciques subordinados) e o Pay-bang (cacique principal) era baseada no reconhecimento da autoridade deste, assim como nas alianças entre os vários Pay-bang. Neste evento, o chefe dos **fóg** foi incorporado na categoria dos **Pay-bang**, formando uma única estrutura ampliada e alterada historicamente. Balandier cunhou a noção de situação colonial⁶ que caracteriza a relação interétnica entre sociedades indígenas e coloniais e mostra que em todos os lugares, uma das estratégias fundamentais para garantir a conquista e a submissão dos povos era exatamente conseguir a cooptação dos chefes nativos.

O controle político só pode efetuar-se através dos "chefes" e, numa certa medida, pela intermediação das instituições nativas. Os chefes tiveram de ser integrados no conjunto do sistema administrativo, direta ou indiretamente (Balandier,1955:34/35).

Visto de outra perspectiva, encontramos em Sahlins o interlocutor que afirma ser a história ordenada culturalmente de diferentes formas conforme esquemas de significação das coisas nas diversas sociedades.

Um evento transforma-se naquilo que lhe é dado como interpretação. Somente quando apropriado

⁶ "Podemos definí-la retendo as condições mais gerais e mais significativas entre elas: a dominação imposta por uma minoria estrangeira, 'racialmente' e culturalmente diferente, em nome de uma superioridade racial (ou étnica) e cultural dogmáticamente afirmada por uma maioria autóctone, materialmente inferior; a relação entre civilizações heterogêneas: uma civilização com maquinismo, com economia poderosa, de ritmo rápido e de origem cristã, impondo-se a civilizações sem técnicas complexas, com economia atrasada, de ritmo lento, e radicalmente 'não-cristã'; o carácter antagónico das relações intervindo entre as duas sociedades, que se explica pelo papel de instrumento ao qual a sociedade dominada está condenada; a necessidade de manter a dominação, de recorrer não somente à força, mas também a um conjunto de pseudo-justificações e de comportamentos estereotipados, etc. (...)"(Balandier,1955:34/35).

por, e através do esquema cultural, é que adquire uma **significância** histórica (Sahlins, 90:15).

É dentro dessa dupla perspectiva que os eventos sociais do encontro entre povos historicamente distintos podem ser observados e explicados. O chefe Pahy no papel de Capitão dos índios passou então a exercer as suas novas funções e conseguiu, depois de algum tempo, convencer o cacique Candoi, com todo o grupo Votoron, a se aldear. Candoi recebeu, mais tarde, o batismo e o nome de Hipólito (Macedo, 1951:155). Em seguida conseguiu o aldeamento dos Kamé. Em agosto de 1812 o relatório do padre Chagas fala em 326 o número de Kaingáng aldeados. Todos foram levados a guerrear com os grupos que não se sujeitaram ao aldeamento: os Votoron foram para o ocidente combater os Caires (Cayeres), trazendo sete prisioneiros que foram vendidos aos portugueses e Pahy foi, em 1817 ou 1818, rumo ao oriente combater um outro grupo (não identificado por Macedo), quando veio a falecer com mais quatro companheiros (idem:159). O historiador Wachovicz identifica a tribo dos Dorins como um dos que passou a hostilizar os Kaingáng aldeados (Wachovicz,87:43).

Com a morte de Pahy, substituiu-o Luís Tigre Gacon, cujo nome Kaingáng era Goio. Constantemente dava caça aos Dorins nas matas e foi criticado pelo padre Chagas por praticar ataques mortíferos aos índios não aldeados.

Em 1820 o povoado tinha se transferido para outro local, denominado vila de N.S. do Belém de Guarapuava, distante uma légua e meia de Atalaia, que assim permaneceu sendo apenas aldeamento indígena. Toda a guarnição militar da Real Expedição fora transferida em 1817 para Linhares, outro local mais distante. Havia Dorins aldeados também conforme a reconstituição de Macedo. Em 1823, o grupo Votoron retirou-se do aldeamento para a localidade de Pinhão, com um contingente de cerca de 100 pessoas e mais duas famílias Kamé. Os Dorins também se retiraram. Em 25 de abril de 1825, Dorins incendiaram Atalaia, matando Gacon e mais 13 guerreiros. Estes, depois de algum tempo, foram viver no local denominado por eles de Jaraú, na região de Laranjeiras (Macedo,1951:215; Wachovicz,1987:14).

Após o massacre de 1825, alguns chefes indígenas começaram a deixar o aldeamento, até que em 1828 todos o abandonaram, ficando em Guarapuava apenas algumas famílias isoladas. A maior parte dos índios aldeados passaram para os campos de Palmas e/ou para a província do Rio

Grande do Sul, onde uniram-se aos índios comandados por Nonoay (Wachovicz, 1987:13).

Portanto, a conquista de apenas uma região, de Coran-bang-rê, cem anos depois da "descoberta", não tinha sido efetivada, muito embora parte dos territórios houvessem sido definitivamente usurpados e legitimados pelo governo imperial. Várias sesmarias foram implantadas no início do século XIX, na província do Paraná, fruto das concessões do governo. As principais são as de João Floriano da Silva, Manoel Gonçalves Guimarães e José Félix. Manoel Gonçalves Guimarães tomou posse dos Campos de Guaraúna e José Félix à margem direita do rio Iapó, perto da confluência deste com o rio Tibagi, constituindo as fazendas Guarauna e Fortaleza, respectivamente (idem:97).

Dada a frequência dos ataques indígenas, as fazendas eram fortificadas e todos os cuidados eram tomados. Saint-Hilaire, que visitou a Fazenda Fortaleza em 1820, descreveu-a como segue:

Fortaleza, por ocasião de minha viagem, era a fazenda que se achava situada mais perto das terras ocupadas pelos selvagens. Frequentemente, eles ali cometiam tropelias; perseguiram-nos, matavam alguns homens e tomavam-lhes mulheres e crianças. Os negros do Sr. José Félix nunca iam trabalhar nas plantações sem levarem consigo armas de fogo.

Os índios vizinhos de Fortaleza pertenciam, como os de Jaguariaíba, à tribo dos Coroados. Usavam também uma pequena tonsura e, além disso, deixavam o cabelo crescer atrás e cortavam-no na testa, ao nível das sobrancelhas. Disse-me o Sr. José Félix que entrara numa das casas desses índios e por ele tive confirmação do que me haviam contado na fazenda do coronel Luciano Carneiro: a casa era construída como a dos portugueses e encontrara ali considerável provisão de milho e feijão. Além dos tecidos do gênero de que já falei, tomavam-se frequentemente aos Coroados de Fortaleza arcos,

flechas, machados de pedra, diversos vasos de cerâmica, cestas e colares de dente de macaco. Mostraram-me uma panela que lhes havia tirado e que se me afigurou tão bem feita como a dos paulistas (Saint-Hilaire,1964:60/61).

Esta viagem de Saint-Hilaire ocorreu em 1820. A fazenda Fortaleza formava um enclave dentro do território Kaingáng, e Saint-Hilaire expressa a concepção de seu tempo⁷: os indígenas são considerados um empecilho ao progresso da civilização. É dentro desta perspectiva que a fazenda Fortaleza se tornou, para a história oficial, o símbolo da conquista do Paraná. O Sr. José Félix é um dos seus primeiros heróis porque, como afirma o próprio Saint-Hilaire:

Ele se estabeleceu no comêço do século; êsse lugar era então frequentado sòmente pelos selvagens, aos quais se referiam com sentimento de terror; mas depois dessa época, muitos colonos se fixaram nos arredores, alentados pelo corajoso exemplo do primeiro desbravador e seguros de que seriam protegidos contra os índios por um homem poderoso, senhor de muitos escravos (idem:60).

Observe-se a classificação dos indígenas pelo francês: selvagens. Nas duas citações, os índios oscilam entre a total selvageria e uma humanidade imperfeita (fazem cerâmica tão bem feita como a dos paulistas). Mesmo assim, diz o ilustre francês:

Como quer que seja, segundo até aqui escrevi acêrca dos Coroados dos Campos Gerais, é evidente que, no seu estado selvagem, são êles superiores em inteligência, indústria e

⁷ Carneiro da Cunha afirma que: "Paradoxalmente, ..., é no século XIX que a questão da humanidade dos índios se coloca pela primeira vez". A autora fala das controvérsias que dividiram os cientistas quanto à visão e classificação dos indígenas no século XIX, como o caso de Von Martius e José Bonifácio (Carneiro da Cunha,1992:134/136).

previdência a muitos outros povos indígenas, e talvez até em beleza. Dada essa circunstância, dever-se-ia pôr todo o empenho em aproximá-los dos homens de nossa raça e, após, encorajar os casamentos mistos entre êles e os paulistas pobres, os quais não poderão envergonhar-se do sangue indígena, uma vez que há longos anos êle corre em suas veias. Devo dizer, porém, **que é mais fácil matar e reduzir os Coroados à escravidão, do que despender tais esforços em seu favor** (idem:61/62, grifo nosso).

Coincidentemente, Saint-Hilaire sintetiza aqui o pensamento dominante da elite paulista. Para este caso, um naturalista da elite intelectual européia (assim como mais tarde Von Ihering), foi um dos defensores da redução e até mesmo do extermínio dos Kaingáng e pelo que se infere, mesmo sendo ou porque eram **superiores em inteligência, indústria e previdência que a muitos outros povos indígenas**. Explicita ainda a sua ideologia hierárquica, ao propor uma política de miscigenação dos indígenas com os paulistas pobres. Ou seja, ao lado da redução e do extermínio, mestiçagem ainda mais acentuada, conscientemente direcionada no sentido da diluição das características indígenas.

Como sintetiza Carneiro da Cunha sobre a política indigenista do século XIX:

Houve, ao longo do século, adeptos da brandura e adeptos da violência. Destes últimos, o mais célebre foi d. João VI, que, recém-chegado ao Brasil, desencadeou uma guerra ofensiva contra os genericamente chamados Botocudos, para liberar para a colonização o vale do rio Doce no Espírito Santo e os campos de Guarapuava, no Paraná. Inaugurou também uma inédita franqueza no combate aos índios. Antes dele, ao longo de três séculos de colônia, a guerra aos índios fora sempre oficialmente dada como defensiva, sua sujeição como benéfica aos que se sujeitavam e as leis como interessadas no seu

bem-estar geral, seu acesso à sociedade civil e ao cristianismo. A retórica, ou melhor, sua relativa ausência em d. João VI, constituirá uma exceção passageira (Carneiro da Cunha, 1992:136-137).

De qualquer forma, a presença dos colonizadores alienígenas está registrada nos campos de Coran-bang-rê e arredores e os Kaingáng continuam a resistir. As experiências, ainda que temporárias, como grupos aldeados, provocou alterações de ordem política nas relações intra e intertribais. Deu também nova configuração à distribuição das tribos que retornaram para as florestas e, principalmente, provocou perdas consideráveis de sua população, seja pela morte nas batalhas, seja pelas doenças de que foram vítimas muitos indígenas.

Macedo (op. cit. 140) refere-se a uma epidemia que durou nove meses, provavelmente entre 1812 e 1813, que vitimou muitos índios aldeados em Atalaia. Os que sararam e os que não adoeceram foram se retirando por medo e deixaram o aldeamento quase vazio. Segundo uma informação deixada por Eurico Branco, em maio de 1813 restavam apenas 25 índios, entre os quais Pahy, sua mulher e filhos. Os Kamé só retornaram em 1814 para se protegerem dos Votoron, chefiado por Candoi que vivia ao lado do rio Iguassú e que queria vingar a morte do genro Capá, pelos Kamé, quando estavam em Atalaia. Esses mesmos Votoron, em 1817, aceitaram viver no aldeamento junto com seus inimigos Kamé.

Até aqui, já podemos compreender que a conquista das terras indígenas paranaenses não foi pacífica, como diz o título da obra de F.R. Azevedo Macedo, "Conquista Pacífica de Guarapuava". Esse conjunto de estratégias combinadas - força militar, famílias que pretendiam se estabelecer nas novas terras a serem conquistadas, trabalhadores diversos, padres, escravos africanos e indígenas "pacificados"- formavam um exército de ocupação que avançava pelo interior da província. Nos contatos com os indígenas, a tática era conquistar a confiança deles através de presentes e promessas de proteção.

O segundo passo era convencer os índios a se aldearem e assim liberar as terras. Os índios aldeados se encarregavam de punir os grupos recalcitrantes, atacando-os em seus alojamentos e aprisionando os adultos que pudessem ser vendidos como escravos aos fazendeiros. Também poderiam afugentá-los para outros locais, já que as expedições tinham por objetivo conquistar áreas pré-determinadas: regiões de campos naturais cobiçadas para exploração pecuária, reconhecidas anteriormente pelas expedições exploradoras. Portanto, antes da viagem de conquista, várias expedições já tinham mapeado e reconhecido a província, no século XVII. Era um projeto de ocupação que obedecia a uma racionalidade do colonialismo luso-brasileiro.

As práticas e representações nesses eventos de encontro entre dois povos, pelo lado Kaingáng, se faziam a partir de uma outra racionalidade, antagônica em relação aos objetivos dos invasores.

A história do encontro desses povos, com sistemas culturais e ideológicos diversos, feria os interesses dos Kaingáng, uma vez que a sua inserção à sociedade neobrasileira emergente, mesmo quando através da aliança, só poderia se fazer abdicando de sua condição de povo livre e senhor de vastos territórios.

É preciso ainda esclarecer que os aldeamentos de grupos indígenas apresentados pelos historiadores como espontâneos, na realidade ocorreram porque as condições de guerra permanente colocaram em risco a sobrevivência física dos grupos. Depois de aldeados, as estratégias de resistência política e cultural foram geradas no interior desses aldeamentos, evidenciando a busca de segurança física e acesso aos bens materiais alienígenas, mas como condição para continuarem a se reproduzir como tais, isto é, de acordo com seus costumes e tradições. É sugestivo o relato do padre Cemitile que tentou, sem sucesso, converter o cacique Manoel Aropquimbe ao cristianismo:

Não me foi possível fazê-lo compenetrar-se de seus tristes erros, nem convencê-lo de que a polygamia é um pecado. Devia contentar-se com uma só mulher em lugar de quatro em sua companhia. Muito menos persuadi-lo que, morando connosco, devia aprender a religião, para que tanto elle como a sua gente se tornassem, com o tempo, verdadeiros christãos e bons cidadãos.

O velho polygamo em lugar de mostrar desejos de ser educado, respondeu-me que não podia deixar de ter as quatro mulheres, porque era 'Tremani'(valente).

Se estava morando connosco, continuou, não era por encontrar a felicidade, pois mais feliz se achava nas matas virgens, onde a caça, o peixe e a fructa eram mais abundantes, e nunca lhe faltara mantimento sufficiente para o próprio sustento e o da numerosa família.

O verdadeiro motivo que justificava sua permanência entre nós era porque não podia passar mais sem as nossas ferramentas; que já era

tarde para aceitar uma nova religião, sendo já velho, tanto que nunca poderá aprender a fazer o signal da cruz. Emfim, despediu-se com uma risada e deu-me as costas, dizendo-me sarcástico adeus (apud Taunay, 1931:99).

2.2. A Conquista de Creie-bang-rê e Outros Campos

Logo após a chegada da Expedição de Diogo Pinto aos campos de Coran-bang-rê em 1810, os expedicionários souberam da existência dos campos de Creie-bang-rê pelos Kaingáng.

Pelas informações existentes infere-se que Creie-bang-rê era território de uma tribo chefiada pelo Pay-bang Condá, cujo grupo vivia nas campinas do Iranin. Entre os caciques subordinados, vivia na localidade de Covó o grupo do cacique Viri.

A expedição de Diogo Pinto fez várias incursões à procura desses campos, tendo utilizado guias indígenas, como o Kaingáng Jongong. Apesar de terem chegado aos campos de Creie-bang-rê nos anos 30, somente em 1840 é que o governo resolve ocupá-los. A resistência dos Kaingáng em Atalaia e seus constantes ataques não ofereciam condições para garantir sequer a ocupação de Coran-bang-rê e vários caciques que lá viviam tinham se retirado para os campos de Creie-bang-rê, como por exemplo, os próprios grupos de Condá e Viri.

A conquista teve início com a aliança de Condá e os expedicionários. O relatório de Joaquim José Pinto Bandeira descreve em detalhes como se deu o encontro entre a expedição e os Kaingáng de Condá:

...os entretiveram com agrados, dádivas e Carícias, afim de os ganharem para Sua Segurança, e de todos quantos estavam em **Palmas**; assim os foram conduzindo até lá, aonde Se conservarão juntos o espaço de dois mezes, no fim dos quaes Seguirão para Seo alojamento, distante do Campo duas leguas, prometendo o Cacique, de Conduzir Sua gente a reunir-se com a nossa facto este que realizado, devia ser hum dos maiores Serviços prestados pelos comissarios; o que logo depois Se realizou.

Obtida a confiança dos índios, Bandeira continua :

A chegada dos dois comissarios, acharão os Socios engrupados emhum Só ponto, receozos de alguma tentativa dos Indios, cuja Suspeita minorou com apresença ali do Cacique, ederão principio a Sua tarefa dadivisão do Campo, que com dificuldade conseguirão, conciliando assim os animos, até então em extremo agitados, epara oque lhes foi mister Separarem asduas Sociedades por hum lageado intitulado as Caldeiras, ficando a de Pedro de Siqueira para o Poente e ade Jose Ferreira para o Nascente (Bandeira,1937:324).

Portanto, tão logo conseguiram o crédito dos índios, a partilha dos campos de Creie-bang-rê, renominado Palmas, foi efetuada entre os sócios do empreendimento de ocupação. Logo se acharam ocupados os campos de Creie-bang-rê por 37 fazendas, razão porque, segundo o relatório de Bandeira, as terras se tornaram insuficientes.

Passaram, então, a explorar as redondezas e localizar outros campos e faxinais, com o intuito de expandirem suas criações. Assim, a sudoeste encontraram Campo-erê, pertencente ao grupo de Viri e a campina do Iranin, domínio do grupo de Condá, Pay-bang da tribo.

Os índios são novamente enredados nas malhas do esquema do colonizador pelas muitas promessas e presentes. Em pouco tempo o Creie-bang-rê estava ocupado por cinco fazendas e os grupos que viviam nos campos invadidos mudaram-se para o aldeamento de Palmas. Mais tarde, o cacique Condá retirou-se para os campos de Chopim e depois, para os campos de Nonoai, no Rio Grande do Sul.

A maior parte desses grupos já tinha experiência anterior com os expedicionários e eram os que tinham rejeitado a aliança com os brancos que invadiram Coran-bang-rê. Condá mesmo fora vítima de emboscada em sua aldeia de Xanxerê pela expedição de Pedro Siqueira, antes de 1840. Por essa razão esses grupos resistiram muito a aceitar contatos amistosos.

Os expedicionários , no entanto, não desistiram de seus intentos e depois de "**muitos agrados, dádivas e carícias**", os grupos de Condá e Viri foram cooptados pelos conquistadores de Creie-bang-rê ou Palmas, como passa a ser conhecido na história oficial.

Fundada a povoação de Palmas, passaram a enfrentar a resistência dos outros grupos. Em 1843, a tribo do Pay-bang Vaiton atacou o aldeamento de Condá que tinha viajado para São Paulo (tinha ido guerrear os Kaingáng resistentes de lá). Vaiton tentou, em vão, aliança com Viri para expulsar os brancos. Vaiton atacou o povoado de Palmas enfrentando os grupos de Condá e Viri, que decidiram ficar ao lado dos brancos. Os índios aldeados foram armados pelos brancos e o resultado do combate se tornou tecnologicamente desigual. Vaiton foi derrotado.

Mesmo resistindo, os Kaingáng foram tendo os seus territórios de caça, coleta, pesca e habitação conquistados palmo a palmo. Os índios aldeados se encarregaram de informar sobre a localização de terras de campos e sítios dos arranchamentos dos índios que ainda viviam nas florestas, quase sempre seus parentes. Evidentemente, acreditavam que os **fóg** fossem realmente seus aliados de acordo com o sistema jurídico (no sentido maussiano) Kaingáng. A clivagem étnica, pode-se dizer, constituiu-se numa armadilha para os indígenas que, ao se aliarem aos **fóg**, interpretaram a sociedade colonial à sua imagem e semelhança. Ainda hoje, quando se reúnem para discutir seus problemas ou fazer reivindicações, percebe-se o quanto projetam uma concepção nativa para as autoridades não-índias, isto é, concebendo-as como **Pay-bang**.

3. A CONQUISTA DOS TERRITÓRIOS INDÍGENAS DO TIBAGI

Depois de ocuparem a região dos Campos Gerais na década de 1840, na década seguinte as frentes colonizadoras atingiram a região do rio Tibagi. Pode-se afirmar que as regiões de planalto perfaziam o território dos Kaingáng do Tibagi, habitado pelos grupos locais distribuídos em vários campos.

Além dos interesses em implantar fazendas, o governo do Império pretendia encontrar uma comunicação por via terrestre entre a capital do Rio de Janeiro com a Província de Mato Grosso. Ainda nos anos 40 do século XIX, várias expedições exploraram a bacia do rio Tibagi, tentando abrir um caminho partindo do porto de Antonina. O aldeamento dos índios atenderia múltiplos interesses combinados: liberar as terras para colonização, confinando os índios ou deslocando-os para outros locais onde seriam úteis; assentá-los em rotas fluviais ou rotas de tropeiros. Os aldeamentos serviriam de infra-estrutura, de fonte de abastecimento e reserva de mão-de-obra (Carneiro da Cunha, 1992:144).

Nessa missão, João da Silva Machado, mais tarde agraciado com o título de Barão de Antonina, contratou os serviços do sertanista Joaquim Francisco Lopes, em 1847, que iniciou uma série de explorações pelas vias fluviais do Tibagi e Paranapanema. Na década anterior, trabalhara explorando o rio Tietê, também tentando buscar uma comunicação com o Mato Grosso. Como sempre, os índios eram tratados com presentes e promessas de segurança em troca da sua colaboração. O convite para se aldearem era o passo seguinte. Tão importante era essa comunicação com Mato Grosso, que várias expedições se dirigiram do leste para oeste, partindo de vários pontos do litoral e utilizando os rios Tietê e Paranapanema.

Para garantir apoio material e bélico às expedições, foi fundada uma colônia militar às margens do Tibagi, sendo que as estratégias de aproximação com os indígenas constituía parte importante desse esquema (Boutin, 1979).

A conquista dos Kaingáng do Tibagi, contou com a ajuda dos Kayoá, fato que impõe algumas considerações. Como o sertanista Lopes era um explorador que andou pelas terras de várias províncias, conhecia muitas tribos do Mato Grosso e de São Paulo. Foi contratado por João da Silva Machado para comandar as suas expedições.

Os objetivos de João da Silva Machado eram dois: tomar posse de quantas terras pudesse encontrar, principalmente os lendários campos de Paiquerê (que ouvira dizer existir entre os rios Iguaçu e Piquiri) e encontrar um caminho ligando o litoral à província do Mato Grosso, este, de grande interesse estratégico para o governo brasileiro. A ligação até então se fazia pela via fluvial, entrando por Buenos Aires e subindo o rio Uruguai.

Tendo convencido as autoridades imperiais da importância estratégica da ligação fluvial até Mato Grosso pelos rios Tibagi e Paranapanema, João da Silva Machado concebeu um plano de fundar às margens desses rios, sete ou oito aldeamentos indígenas e ainda uma colônia agromilitar. A segurança dos aldeamentos e da navegação seria garantida pela colônia militar. Era também sua intenção que alguns aldeamentos fossem construídos onde existiram as reduções jesuíticas do século XVII (Wachowicz, 1987:13 a 15). Pretendiam não só apagar as marcas da presença indígena como também dos espanhóis, com os quais disputavam os territórios tribais.

A Colônia Militar do Jataí foi criada pelo Decreto Imperial 751 de 2 de janeiro de 1851 mas só foi inaugurada em agosto de 1855, às margens do rio Tibagi.

3.1. Kayoá, Primeiros Habitantes do Aldeamento do Tibagi

Para garantir a segurança da região e pacificar os Kaingáng que habitavam as florestas adjacentes à colônia militar, criou-se um aldeamento na margem oposta do Tibagi. Lopes, que já conhecia os Guaraní Kayoá que viviam no Mato Grosso, decidiu trazê-los para viverem no aldeamento que veio a se chamar São Pedro de Alcântara. O convencimento dos Kayoá foi eficaz por duas razões: de um lado, porque Lopes prometeu-lhes que teriam toda a proteção de seu patrão e nada lhes faltaria em alimentação e segurança. De outro, porque os Kayoá estavam sendo acossados pelos muitos inimigos e desejavam mudar para local mais seguro.

Lopes enviou João Henrique Elliot para que convencesse e deslocasse os Kayoá para o Tibagi. O relato escrito por Elliot dessa migração fornece-nos dados sobre esse deslocamento. Resumiremos os fatos que ocorreram nessa viagem e que importam nesse momento.

Os índios Cayuaz, descendem das tribos dos Guairá depois da destruição pelos Mamelucos d'esta grande missão jesuítica que tanto avultou no começo do século XV; viveram por muito tempo dispersos e errantes, e por fim tomaram por paradeiro as matas que se estendem desde o rio Iguatemy até o Ivinheyma ou Iguary, e desde os campos de Xerez até o grande Paraná. (...), vivem (...) rodeados de inimigos, e circumscriptos a essas matas, seu unico asylo. Ao sul tem os paraguayos, ao oeste os Guaycurus, Terenos e Laihanas, que de tempo em tempo invadem seus esconderijos, arrebatam-lhes as mulheres e levam seus 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.

Dos diversos alojamentos dos Cayuaz tem por vezes se desmembrado grupos em procura de outras localidades que melhor provessem sua subsistência, e mais bem os defendessem dos acometimentos dos seus numerosos inimigos (Elliot,1898:434).

Antes de continuarmos os relatos dessa migração, é interessante observar o comentário de que esses Kayoá, quando viviam no Mato Grosso, teriam como inimigos, ao norte, os Coroados. Não sabemos se se trata dos Kaingáng ou dos Bororo, que também aparecem denominados pelos cronistas como Coroados. Essa dúvida permanece porque, de um lado, os Bororo viviam e ainda vivem ao norte daquela região e, de outro, porque existe um relatório do diretor dos índios de Guarapuava onde este diz ter ouvido dos próprios Dorins, que incendiaram Atalaia em 1825, terem eles ido morar no Mato Grosso e mais tarde retornaram para o Paraná (Wachovicz,1987:43).

Retornando para o movimento migratório Kayoá, esses vários grupos que saíram em busca de melhores localidades na verdade efetuaram migrações rumo ao litoral atlântico, movidos pela crença na Terra sem Mal (**Ivy marãey**) e evidentemente tendo como argumentos imediatos a situação de dificuldades a que se refere Elliot. O assentamento forçado ou espontâneo desses grupos e seus descendentes pelos vários Estados - do Rio Grande do Sul ao Espírito Santo - são resultados dessas migrações e das políticas indigenistas do Império e, posteriormente, da República.

O grupo contatado por Elliot e convidado a se fixar no aldeamento (na época, apenas no projeto) do Tibagi era liderado pelo cacique Liguajurú (Iiguajurú) que recebeu o nome português de Libânio. Liguajuru então envia seu filho, Iguajú, para ir até o Tibagi confirmar a existência do projetado estabelecimento. Ao retorno do filho, mandam acompanhá-lo um elemento da expedição que falava a língua Guarani.

Não contente com estas recommendações a Iguajú, chamou s.exa. a Simão Sanches, natural do Paraguay e versado no idioma guarany, assim como sam todos os d'aquelle paiz, e incumbiu-lhe de ir em companhia do filho do cacique munido

de presentes para essa tribo, e de canôas para transportar-a si por ventura assim quizesse espontaneamente. Entretanto Sanches no alojamento de Iguajurú distribuiu os brindes que levava; e como logo conhecesse nos índios d'ali boa vontade de emigrarem para a nova colônia, emprazou-os para que estivessem promptos para isso ao seu regresso nos campos de Xerez, d'onde voltaria dentro de dous mezes, pedindo também ao cacique que fizesse igual convite aos chefes de outras tribus que lhe fossem mais proximas; pois que a todos daria transporte e manutenção (idem:437).

Neste caso histórico, os presentes e as promessas são os elementos políticos de caráter mágico que abrem as comunidades indígenas para o diálogo com os brancos. Uma vez conquistada a boa fé do primeiro grupo, este repassa o convite e as promessas que são extensivas a todos da tribo. E se o deslocamento for "espontâneo", melhor, porque o importante era o objetivo de preencher o aldeamento ainda vazio do Tibagi. Os Kayoá constituiriam um anteparo aos ataques dos Kaingáng dos sertões do Tibagi.

Por todas as promessas de uma nova vida com segurança e proteção, com florestas e rios cheios de alimentos, é que Iguajurú:

não se demorou em mandar emissários aos caciques que habitam as matas de Iguatemy, Inhanduracay, Tajahy, Curupaná e outros lugares, os quais foram promptos em annuir ao convite para a emigração; e ao voltar Sanches das suas explorações achou no alojamento de Iguajurú sete chefes e mais de quinhentos índios de ambos os sexos e de toda a idade dispostos para acompanhá-lo (idem:437).

A rapidez da decisão de migrarem para o Tibagi e em tão grande número revela a coincidência entre a necessidade dos colonizadores e o desejo dos Kayoá em

encontrar uma localidade segura para se fixarem. Tendo sido o convite associado a promessas de segurança e abundância de alimentos, não é de admirar que sete grupos tenham aderido. A adesão em massa não tinha sido prevista pelos sertanistas que verificaram serem as canoas e os víveres insuficientes para a longa viagem. Assim tiveram de enviar um emissário para a colônia solicitando mais mantimentos.

É muito interessante o relato dessa migração. Aos que estavam esperando, recomendaram irem caminhando Paranapanema acima e que se mantivessem da caça e pesca que pudessem fazer enquanto esperavam a chegada dos víveres suplementares, calculada para cerca de uma semana. A caravana dos Kayoá era morosa, porque os índios tinham de parar para procurar caça, peixe e palmitos para a alimentação. Os homens que foram mandados para a colônia buscar ajuda, levaram dois meses para retornar devido ao contratempo das chuvas e "outras contrariedades". Isso acabou por desgostar os índios, que foram retornando para os seus locais de origem. Com a morte de Sanches por afogamento, o desânimo foi total e todos se retiraram nas próprias canoas que os transportavam e retornaram para as florestas.

Nova tentativa fez, mais tarde, João da Silva Machado para levar os Kayoá para a colônia, agora dificultada pelas notícias do não cumprimento das promessas no episódio anterior. Elliot foi encarregado dessa segunda missão. Saiu da fazenda Perituva em julho de 1852 e passou pela fazenda S.Jerônimo, posseada por João da Silva Machado. Ficou até 19 de setembro à espera de quatro linguarás (intérpretes) e no dia 22 chegou à colônia do Jataí. Novamente, Elliot, como ocorria em expedições desta natureza, preparou-se para a missão.

Concluído o aprestamento da viagem para a qual destinaram-se quatro canoas tripuladas com **dezesseis homens armados e carregados de munições de guerra e víveres, além de ferramentas, fazendas e outros objectos para presentear os índios** que fossem encontrados, partiu-se da colônia na tarde de 25 de Setembro, navegando pelo Tibagy abaixo (idem:439, grifo nosso).

A caravana chegou até a foz do Pirapó e, às margens do rio Paranapanema, encontraram um grupo Kayoá que fizera parte da malograda empresa de Sanches. Este grupo chefiado pelo cacique Imbirapâ informou que:

perto da foz d'aquele rio existiam mais quatro chefes com sua gente nas mesmas condições da que ali se achava; em consequência, expedi immediatamente o capitão Ignacio, do aldêamento de S. João Baptista, com outro linguará, acompanhados de tres índios dos que ali se encontraram, não só para servirem de guia ao emissário, como de fiadores ao convite que se lhes fazia para virem a nós; (idem:440).

Conseguiram reunir os caciques Imbiará, Imbaracahy, Oquê e Egipapajú com os seus grupos. Esses grupos que ficaram dispersos pelo meio do caminho na viagem de Sanchez perfaziam 170 pessoas. Reunidos esses Kayoá, Elliot explica-lhes sobre as razões da malogro da viagem de Sanchez e das vantagens de terem deixado seus antigos alojamentos sempre expostos aos ataques dos seus inimigos vizinhos.

Depois d'isto contei-lhes miudamente a abundancia que encontrariam nas margens e **florestas do Tibagy, cheias de palmitos, ricas em fructa, caça e mel, e o rio sobejante em peixe**, e por fim que iriam ali deparar com a **mão protectora e generosa do pahy Guassú, que os defenderia de seus inimigos, e lhes socorreria em suas necessidades"** (idem:441, grifos nossos).

Ora, vivendo em precárias condições e com promessas tão alentadoras, os Kayoá aceitaram tentar mais uma vez chegar até a colônia do Tibagi. A viagem, entretanto, não se passou sem grandes dificuldades, conforme relato do inglês Elliot. Seu cálculo do tempo que levariam para chegar ao Tibagi tinha como referência as expedições anteriores que seguiam padrões de racionalidade ocidental. Neste caso, entretanto, tratava-se de uma empreitada diferente, e logo percebeu que gastaria muito mais tempo do que tinha previsto. Pediu reforços de víveres à colônia. Segundo ele, além:

de caminharem elles muito vagarosamente, qualquer árvore com fructos ou abelheira que encontravam e que logo faziam prêsa, mais retardava seu movimento geral, inferindo d'ahi que o tempo de viagem iria muito além do que havia calculado (idem:442).

Elliot entretanto se conformava porque sabia encontrar-se numa situação delicada "lidando com gente de extrema susceptibilidade". Mas o que mais incomodava Elliot eram os rituais que os Kayoá faziam diariamente.

Por mais diligencia que praticasse para que nossa partida do pouso se fizesse cedo, nunca o pude conseguir, porque ao cahir da noite começavam os Indios os seus **folguedos de cantos e dansas** que levavam até meia noite, e à madrugada repetiam a mesma cousa até alto dia. O cacique Imbaracahy era sempre o que presidia a estes actos, e lhes dava regularidade com certas formalidades e ceremonias que **pareciam religiosas**, e perguntando-lhe eu a significação de tantos festins, respondeu-me que tudo era em louvor do Pahy Tupan (Deus); todavia não dei muito peso a esta asserção pelo quanto havia ahi de desenvolto (idem:442).

O inglês, refletindo o pensamento de seu tempo, não percebeu que existia uma racionalidade própria do Kayoá fundamentando as suas práticas e representações. Esta descrição poderia indicar que o Tibagi foi interpretado como a Terra sem Mal (Ivy Marãey) que procuravam ou ao menos uma terra com as características ideais para desenvolverem seu "modo de ser" (**teko**) num **tekoa**.

O tekoa é traduzido como o lugar onde é possível realizar o modo de ser Guarani. Teko, "o modo de ser" abrange a cultura, as normas, o comportamento, os costumes

(Montoya,1639:363-366). 'O tekoa, com toda a sua materialidade terrena, é sobretudo uma inter-relação de espaços culturais, econômicos, sociais, religiosos e políticos' (Meliá,1989:336; Ladeira,1993:86).

A migração, então, teria deixado de ser apenas uma transferência de localidade e transmutara-se em movimento religioso. Os rituais e cerimônias, cuja significação Elliot não conseguia entender, deixam transparecer essa hipótese. Os relatos das migrações messiânicas espontâneas ocorridas no século XVIII e XIX indicam que os grupos levavam meses e até anos para atingirem o litoral e alguns lá não chegavam, por interferência do governo paulista.

Outro ponto que favoreceu o deslocamento foi a referência de Elliot ao Barão de Antonina como **Pay Guassú** (grande chefe), assim traduzido pelos linguarás, zona de clivagem étnica que parece ter conferido maior eficácia simbólica à migração Kayoá. Também é importante a referência ao capitão Ignácio, oriundo do aldeamento Guarani de S. João Baptista. Trata-se de um grupo Oguauíva que saiu do Paraguai em 1820 em direção ao litoral atlântico, à procura do Yvy Marãey (Terra sem Mal), e que foram aldeados em 1845 no rio Verde na Missão São João Baptista (Nimuendajú,1987:11). Esse fato é importante porque reforça nossa hipótese de a migração dirigida por Elliot ter adquirido um caráter messiânico. Entre 1820 e 1912 vários grupos Guarani saíram do Mato Grosso e Paraguai em busca do Yvy Marãey. Havia, portanto, nesse período, condições histórico-culturais que favoreciam a constituição de movimentos de natureza religiosa entre os Guarani.

Essa longa e penosa viagem, para os Kayoá e para Elliot é intercalada por vários acontecimentos: os víveres acabaram ao ponto de terem de parar para caçar e pescar; descobriu-se casualmente as ruínas da redução N.S. do Loreto; e alguns grupos ameaçavam se retirar porque não estavam satisfeitos com o tratamento recebido. A situação era tão crítica que Elliot assim relata:

muito pezaroso, porque minguavam os comestíveis que tinha a minha disposição, eos índios cada vez mais exigentes e acintosos ameaçavam-nos com sua retirada tanto assim que vi-me obrigado a conduzir dous caciques dos mais recalitrantes nas canôas e a tel-os sempre à vista enquanto durou a viagem. D'ali em diante

dava-se a cada um, como ração diária, uma espiga de milho; é verdade que caçava-se e pescava-se muito, todavia não era isto bastante para alimentar os índios conjuntamente com os homens da minha comitiva (Elliot,1898:444).

No dia 10 de novembro chegam três canoas com víveres, que restituem a alegria e a confiança dos índios. A 21 de novembro chegam ao Jataí, depois de 41 dias de viagem. A recepção é assim descrita:

O desembarque dos índios em Jatahy foi uma completa ovação; ao porem elles pe em terra ouviu-se de todos os lados uma continua detonação de fuzis, como em aplauso aos recém-chegados, e recebiam-se vivas felicitações de que muito se lisongeu o gentio. Esta festiva recepção foi retribuida com toque de cornetas, clarins e pífanos que trazia comigo, e com outros tangeres indianos que produzia uma estrondosa fanfarra, o que muito deleitava aos índios (idem:446).

O relato ainda fala da chegada da expedição trazendo panos, ferramentas, miçangas e outros objetos que foram distribuídos aos Kayoá por ordem do Barão de Antonina, traduzido pelos linguarás como **Pay Guassú**. Como se pode observar, essa migração é vivida/interpretada por duas sociedades/culturas em intersecção. De um lado, o inglês tem a missão de levar os Kayoá para o Tibagi, cumprindo objetivos calculados pelo Barão de Antonina, a serviço do Império. Todas as suas ações e reflexões vão nesse sentido. De outro lado, os índios Kayoá se propõem migrar para o leste, no Tibagi, onde um **Pay Guassú** branco prometera segurança e proteção, num território onde poderão realizar um objetivo mítico: encontrar uma terra com as características do **Ivy marãey**, a terra sem mal dos Guarani.

Todas as descrições fornecidas pelo inglês não deixam dúvidas de que essa terra poderia ser no Tibagi. As rezas diárias tinham por objetivo propiciar as condições para o bom resultado do projeto.

3.2. A Aliança entre os Kayoá e o Barão de Antonina

Novamente, o reconhecimento do **Outro**, através da (re)nominação e (re)função, constituiu o eixo que garantiu a comunicação e troca entre os dois sistemas.

Tal como ocorreu com os Kaingáng de Coran-bang-rê e Creie-bang-rê, os Kayoá passaram por um ritual onde a aliança entre os dois sistemas - o nacional e o Kayoá - se realizou. Mais ainda: ao inserir os Kayoá no sistema colonial, os neobrasileiros virtualmente estavam inserindo todas as relações intertribais, ou seja, uma estrutura interétnica milenar entre Kaingáng e Guaraní, numa nova conjuntura implantada pela conquista européia no século XVI. Dessa forma, uma outra história se enraizou nas muitas histórias que se processavam no continente. A partir desses eventos simbolicamente significativos, o sentido histórico das guerras ou alianças intratribos ou entre tribos foi alterado. Porque, como afirma Sahlins:

as circunstâncias contingentes da ação não se conformam necessariamente aos significados que lhes são atribuídos por grupos específicos, sabe-se que os homens criativamente repensam seus esquemas convencionais. É nesses termos que a cultura é alterada historicamente na ação. Poderíamos até falar de "transformação estrutural", pois a alteração de alguns sentidos muda a relação de posição entre as categorias culturais, havendo assim uma mudança sistêmica (Sahlins,1990:7).

Os Kayoá eram inimigos históricos dos Kaingáng e o aldeamento daqueles, pretendido pelos colonizadores, tinha como objetivos imediatos:

- a) garantir a segurança da colônia contra os Kaingáng que viviam nas florestas da região;
- b) produzir uma agricultura que pudesse abastecer tanto a própria comunidade como também produzir excedentes para atender a demanda da colônia e das expedições que por ali passavam;
- c) liberação gradativa das terras ocupadas pelos Kaingáng, ou através do aldeamento ou pelas outras formas praticadas à época (extermínio, expulsão para outras regiões).

Estas ações práticas faziam parte da política do Império que, a partir de 1822, passa a definir uma política indígena através de meios "brandos e pacíficos". Os meios apontados por José Bonifácio de Andrada e Silva eram: o comércio como forma de aproximação entre brancos e índios; os casamentos mistos entre brancos, mulatos e índios para unir as raças e formar a unidade nacional; catequese dos índios pelos missionários que seriam enviados às aldeias e missões de contato. Este missionário concentraria tanto o poder político quanto religioso, e para isso contaria com forças militares que ficariam aquarteladas próximo às aldeias; os índios deveriam se dedicar à agricultura de autossustentação e comercial (Gagliardi,1989:31/32).

Essa nova política se inicia com um decreto de 1831, que revogou as cartas régias que legalizaram a guerra aos índios e a sua escravização. Na província do Paraná, a catequese foi entregue aos missionários capuchinhos que, a partir de 1840, vieram da Itália para ministrar catequese aos indígenas de vários Estados (Beozzo,1983:75/87).

Gagliardi resume o quadro político e social dessa época de transição por que passava a sociedade nacional.

Em 24 de julho de 1845 foi promulgado o decreto nº 426, que estabelecia as normas de administração das populações indígenas brasileiras. O decreto, em essência, tinha por finalidade introduzir o indígena num modo de vida tipicamente europeu, transformando-o em trabalhador braçal e liberando, com isso, os imensos territórios que originalmente eram seus. Em 18 de setembro de 1850, foi decretada a Lei 601 - Lei de Terras -, que, associada ao Decreto nº 426, veio legitimar a ocupação das terras indígenas. De acordo com o artigo 12 dessa lei, sabia ao Governo reservar terras "para a colonização dos indígenas (Gagliardi,1989:32).

Assim, são os Kayoá que inauguraram o primeiro aldeamento indígena da região norte do atual Estado do Paraná, durante o Segundo Império, o qual recebeu o nome de Aldeamento S. Pedro de Alcântara.

Mas há que ressaltar que nesta vasta região que vai do Tibagi ao rio Paraná e além, há registros de outras ocupações através das reduções fundadas e dirigidas

pelos jesuítas espanhóis, no século XVII. Os movimentos messiânicos tupi-guarani, ocorridos em 1840 e 1870, também produziram alguns aldeamentos, menos organizados administrativamente, dispersos pelas províncias de São Paulo, Mato Grosso e Paraná, algumas vezes assistidos pelos missionários. Portanto, a região do Tibagi neste período registrava ocupações Guaraní e Kaingáng e os núcleos novos de nacionais. O explorador inglês Bigg-Wither encontrou e capturou na década de 1870 um grupo Botocudo que, pelas descrições, era um grupo Xetá que vivia ao sul da atual cidade de Apucarana (Bigg-Wither, 1974; BIHGEP, 1981).

O Aldeamento de S. Pedro só foi inaugurado em 1855, mas os Kayoá estavam fixados na região desde 1852. Além do primeiro grupo, o documento deixado por frei Timotheo registra a chegada de mais Kayoá, nos dias e meses subsequentes, que chegavam em pequenos grupos, vindos da região do rio Paraná e Mato Grosso. Certamente eram todos da mesma tribo que tinha se agregado à expedição frustrada de Sanches e que ficaram dispersos pelas florestas. Em 1854 calculava-se uma população de 200 pessoas; em fevereiro de 1864, 270; em 1876 há registro de que vieram 292 índios do Mato Grosso; em 1876 foram computados 461 Kayoá ((Boutin, 1979:49/66).

O cacique Liguajurú, nominado pelos brancos Capitão Libânio, tornou-se o mediador entre os objetivos dos brancos e os dos vários grupos Kayoá aldeados em S. Pedro de Alcântara. Canabrava (1950) refere-se às despesas com os Kayoá feito pelo Barão de Antonina com dois índios linguarás que trabalhavam por um salário de 6\$000 mensais para permanecerem no Aldeamento do Jataí, entre 1853 e 1854.

Em 1867 ocorreram um surto de sarampo e outro de febre amarela, que vitimaram muitos índios, incluindo Liguajurú (idem:61).

Os verdadeiros objetivos dos colonizadores não tardaram a se revelar quando os Kaingáng começaram a ser aldeados e os seus territórios ocupados.

MAPA 4 - Colônias Indígenas na Província do Paraná.

Fonte: Boutin, 1979:51

MAPA 5 - Aldeamentos Indígenas das bacias do Tibagi e Paranapanema.

Fonte: Boutin, 1979:57

4. ALDEAMENTO DOS KAINGÁNG DAS FLORESTAS DO TIBAGI

Os Kaingáng que viviam nos territórios localizados na região norte do atual Estado do Paraná na metade do século passado foram identificados, à época, como sendo **Dorins**. Frei Timotheo refere-se também aos **Caingangs e Camés**. Os estudos de historiadores e etnólogos, por outro lado, demonstraram que quase sempre o nome do grupo étnico foi confundido com a denominação dos grupos locais que se distribuíam dentro de um amplo território. Assim, **votorões, dorins, camés, socrens**, são denominações de subgrupos que constituíam uma unidade social e territorialmente maior.

A autodenominação Kaingáng foi descoberta por Borba (1882), que identificou a confusão e profusão dos nomes existentes no material documental deixado pelos administradores e exploradores. Por essa razão, é certo que a região do Tibagi era habitada por uma grande nação dividida em subgrupos que praticavam a exogamia. Os Kaingáng atuais, objeto de nossa pesquisa, são os seus descendentes. Frei Cemitille, que foi diretor do Aldeamento de São Jerônimo, deixou um relatório sobre os costumes e religião dos Camés. Em outro capítulo voltaremos à organização social e às metades "de pintura" e demais categorias individuais entre os Kaingáng. Por ora interessa-nos afirmar que grande parte do Segundo e Terceiro Planaltos paranaenses constituíam território Kaingáng.

Antes de 1857 havia no Paraná três aldeamentos indígenas: de Guarapuava (reorganizada depois da destruição de Atalaia), de Palmas e São Pedro de Alcântara. O Regulamento das Colônias Indígenas promulgado em 1857 pelo governo imperial, determinava a criação de oito colônias indígenas, quatro na província do Paraná e quatro na do Mato Grosso. As do Paraná seriam: **São Pedro de Alcântara**, defronte à colônia militar do Jataí; **Santa Izabel**, dez léguas abaixo daquela, na confluência dos rios Tibagi e Paranapanema; **N.S. do Loreto**, doze léguas abaixo da segunda, à margem esquerda do Paranapanema e direita do Pirapó, no local da antiga missão jesuítica N.S. do Loreto; e **Santa Thereza**, doze léguas abaixo da terceira, à margem esquerda dos rios Paraná e Paranapanema, na confluência desses dois rios.

Santa Izabel e Santa Thereza não saíram do papel. A de São Pedro de Alcântara foi inaugurada em 1855; a de N.S. de Loreto foi instalada em 1857 e abandonada em 1862, e ficou mais conhecida pela denominação de Pirapó. As febres endêmicas obrigaram o seu abandono e transferência para outro local, três léguas rio acima, que se chamou **Santo Inácio do Paranapanema**. Na região próxima a esta colônia vivia um grande grupo Kayoá na ilha das Antas. Documentos de 1865 computam apenas 21 índios Kayoá e Guarani (Apapocuva ou Ñandeva), 25 empregados e assalariados e 23 africanos livres. Em 1870 há registro de 64 índios. O

relatório do presidente da Província, Lamenha Lins, informava sobre a existência de 194 Kayoá e Guarani em 1875, o aldeamento de mais 54 pessoas dos dois grupos, 19 nascimentos e mudança para o Jataí de 54 índios.

Mas foram fundadas outras colônias que não tinham sido previstas no Regulamento. Além de Santo Inácio do Paranapanema foram instaladas a de **São Jerônimo**, de **Palmas** e do **Chagú (Xagú)**. Portanto, os aldeamentos da província do Paraná que existiram de fato foram de: Guarapuava, Palmas, Chagu, São Pedro de Alcântara, S. Jerônimo e Paranapanema (Boutin, 1979:49 a 88; mapas 4 e 5).

Devido à forte capacidade de resistência guerreira, os Kaingáng gozavam de uma imagem que apavorava não somente os colonos, mas também os Kayoá, seus inimigos tradicionais. Os Kayoá tinham um grande acampamento na ilha das Antas e era intenção do diretor convencê-los a se fixarem no aldeamento do Pirapó. Tendo sido fundado em 1857 por decreto, foi instalado sobre as ruínas da antiga redução jesuítica Nossa Senhora do Loreto.

Esse quadro geral mostra que, depois da destruição da redução espanhola de N.S. do Loreto em 1631, alguns grupos Guarani continuaram a viver na região, vindos posteriormente do Mato Grosso ou Paraguai. Por outro lado, este dado informa ainda que os territórios desses Guarani eram contíguos aos dos Kaingáng, situavam-se ao longo dos rios Paranapanema e Tibagi.

A partir de 1852 o Aldeamento de São Pedro passa a ser habitado pelos Kayoá, como vimos. Os Kaingáng viviam em todas as florestas da região serrana da bacia do Tibagi, nos territórios situados às margens dos rios. Este fato pressupõe, portanto, que as terras da colônia militar e aldeamento de São Pedro de Alcântara constituíam parte do território Kaingáng. A expansão da sociedade nacional se fez pela implantação de pequenos enclaves habitados pelos militares e trabalhadores escravos e livres dentro do território Kaingáng. A expansão desses enclaves constituíram as vilas e cidades que se multiplicaram na razão inversa dos grupos autóctones livres os quais foram, um a um, aldeados em espaços físicos delimitados pelo branco. Gradativamente também vão perdendo a autonomia política e econômica, cuja velocidade acompanhou a do processo de ocupação e colonização.

Retomando as informações sobre o aldeamento de São Pedro de Alcântara, vimos que os seus primeiros habitantes foram os índios Kayoá vindos de Mato Grosso trazidos por Elliot. O primeiro grupo chegou em 1852, mas outros grupos vieram mais tarde, ainda dentro da política do Barão de Antonina de povoar o aldeamento.

Boutin nos oferece um quadro descritivo do referido aldeamento:

Em 1857 frei Timótheo oficiava ao governo da Província informando da situação da referida

colônia, seus problemas e referindo-se à procura de sítios para a instalação de novas colônias.

No ano de 1860 o aldeamento contava com cento e cinquenta e nove (159) índios cauiá ... **'que nenhum serviço prestavam'**. Por isso o Presidente da Província determinava ao diretor missionário que obrigasse os índios ao trabalho agrícola, dando-lhes ferramentas e sementes. É bom lembrar que o Regulamento das Colônias Indígenas de 1857 proibia terminantemente a coação dos índios ao trabalho e ou à permanência nos aldeamentos.

(...)

É curioso que esse aldeamento não era exclusivo para indígenas. Conforme documentação do Arquivo Parananense, lotes no perímetro urbano pertenciam a colonos brancos, ao passo que os índios aldeados possuíam terras coletivas para as suas lavouras. O referido livro de lançamentos de propriedades esclarece que essa colônia era formada de um retângulo de três mil braças de comprimento com mil e quinhentas braças de largo. A superfície total era de quatro milhas e quinhentas braças. O rio das "Abóboras" atravessava a povoação. Magnífica lagoa havia nas proximidades. O aldeamento terminava próximo ao rio Tibagi de onde se avistava a pequena ilha chamada das "Abóboras". Havia uma estrada que levava desse aldeamento até o rio Paranapanema.

(...)

Recomendava-se que se estimulasse o **cacique Libânio com brindes, para que colaborasse, dando exemplo aos seus comandados. Esse cacique havia estado em Curitiba onde se apresentou ao presidente da Província José Francisco Cardoso** (Boutin,1979:56/58;grifos nossos).

O aldeamento do Jataí também recebeu, à época do diretor frei Timotheo, os Apapocuva que saíram do sul do Mato Grosso e tentaram chegar ao litoral. Não tiveram sucesso porque as autoridades paulistas os impediram, e ficaram dispersos pelo interior. Depois de certo tempo no Jataí retiraram-se para o rio Cinzas. Em 1892 parte da tribo retornou para o rio Verde (Nimuendajú, 1987:12 e 13).

Dois pontos da citação acima merecem algumas considerações: tal como ocorreu com os Kaingáng dos Campos Gerais, o cacique Guarani Liguajurú, ao ser reconhecido pelos brancos como cacique Libânio passou a expressar, ao mesmo tempo, uma contradição e uma duplicidade estrutural. Essa contradição e duplicidade estarão presentes em todas as práticas orientadas pelos colonizadores. Continuarão a fazer guerra contra os Kaingáng, seus inimigos imemoriais, mas ao mesmo tempo passarão a colaborar no processo de conquista dos povos indígenas, eles próprios aí incluídos.

A inimizade histórica anterior ao contato com os brancos, que sempre mobilizou a vida dos Kaingáng e dos Guarani, ao ser incorporada numa totalidade histórica mais ampla, transformou seu significado histórico. Mas foi a manutenção do sentido histórico e mítico anterior que garantiu a eficácia da conquista dos Kaingáng. A eficácia da conquista se deu por essa duplicidade estrutural, simbólica e prática, que articulou os dois sistemas através da aliança: chefe político branco=Pahy-guassú e o cacique=capitão indígena. É através desse canal que se produziu a comunicação entre dois povos culturalmente distintos. A aplicação dessa mesma estratégia permitiu a conquista dos vários grupos Kaingáng do Tibagi, que se iniciou em 1862 e só acabou em 1930, quando os últimos Kaingáng livres foram aldeados. É o que demonstraremos em seguida.

4.1. Pacificação dos Kaingáng e Fundação do Aldeamento de São Jerônimo

Com a aproximação dos Kaingáng, foi contratado um intérprete, Frutuoso de Moraes Dutra, o qual ficou sabendo do interesse dos Kaingáng em se aldearem. Segundo lhe disseram os índios, queriam aldear-se **"para terem muitos machados, foice, facão, roupa, etc. etc."** (Ofício do diretor da colônia militar do Jataí de 22-07-1859; apud Wachovicz, 1987:36).

Os primeiros contatos entre os Kaingáng com os brancos e Kayoá se deram a partir de dezembro de 1858. Dezenas de Kaingáng apareceram às margens do Tibagi, fato que deixou os Kayoá, os brancos e os escravos africanos apavorados. A fama dos Kaingáng, conhecidos pela sua capacidade de resistência desde o início da colonização, tinha se espalhado por todo o sul do país, ficando a sua imagem repleta de idéias de ferocidade e selvageria. Os Guarani, que já os tinham como inimigos míticos e lendários, colaboraram na consolidação dessa imagem aos brancos e africanos. Esse

imaginário branco mais tarde irá compor o próprio imaginário Kaingáng sobre seus antepassados e será um elemento importante na construção de sua identidade nos movimentos sociais contemporâneos.

Nessa primeira "visita" a S. Pedro de Alcântara, os Kaingáng destruíram as roças dos Kayoá e saquearam as casas do aldeamento. A partir de janeiro do ano seguinte, reaparecem em vários pontos: não só na colônia militar e no aldeamento do Jataí, mas também nas fazendas S. Jerônimo, Inhoó, Monte Alegre e Fortaleza, todas elas constituídas dentro do território Kaingáng.

Mais uma vez, entraram em ação os procedimentos usuais: mandaram um intérprete saber quais as intenções dos Kaingáng. Estes se mostraram interessados em se aldear, preferencialmente nas regiões de S. Jerônimo e Inhoó, regiões que eram seus territórios de caça e coleta, reconhecidas como ricas em pinhões, mel e caça. Informaram estar arranchados em cinco aldeias, a oeste do Tibagi, no lugar chamado Caraguatá, distante três a quatro jornadas da colônia (Wachovicz, 1987:34 a 37).

O Major Muniz, diretor da Colônia do Jataí, foi visitá-los nesses arranchamentos acompanhado de um intérprete. O relato de Muniz deixa claro todas as demonstrações "pacíficas" da sua missão. Os índios também retribuíram com demonstrações de amizade. Muniz fala de grande quantidade de **pári** (armadilha feita de pedras e esteira de bambu para pegar peixes) nos rio Tibagi por onde atravessaram para chegar à ilha, onde encontraram um grupo de 45 Kaingáng.

Nada vimos naquelle pequeno arranchamento, que despertasse nossa atenção e curiosidade; tudo alli se reduzia a pequenos ranchos, mui ligeira e toscamente feitos, e so proprios para servirem de abrigo a duas até quatro pessoas, de noite ou em ocasião de chuvas; e nem póde ser por menos, attendendo-se a que a estada dêsses Indios alli é transitória ou passageira, e só dura em quanto a oportunidade de uma boa quadra os chama e permite-lhes servirem-se dos Parys para a pesca de peixes no Rio; acabado o que, retiram-se para o seu grande alojamento no campo. Mesmo no tempo da pesca, uns vão para o alojamento e outros veem; allarmam-se pode-se dizer, e por isso mesmo d'aqui deve resultar que os seus ranchos sejam sempre ligeiros, e não

possam hir em progressivo augmento (apud Wachovicz,1987:41).

Wachovicz em seu livro identifica esse grupo Kaingáng com os Dorins que queimaram a povoação de Atalaia em 1825, baseado no relatório do diretor dos índios de Guarapuava, João José Pedrosa, que confirmou terem eles incendiado a vila. Disseram-lhe os Dorins o que fizeram depois daquela batalha:

Então queimamos nossas aldeias e depois de chorarmos sobre as sepulturas de nossos antepassados e dos irmãos assassinados, emigramos para as terras de Mato Grosso, onde fomos dizimados pelas enfermidades (Wachovicz,1987:43).

Ainda segundo o autor,

Uma parte desses índios voltou ao Paraná antes da Guerra do Paraguai e outra depois. Ao retornarem para a margem esquerda do rio Paraná fixaram-se (...) nas terras estéreis de Tayoba, onde a fome logo fez sentir os seus crueis effeitos (idem, ibidem).

Esses Kaingáng visitados por Muniz já tinham tido, portanto, contato anterior com os colonizadores. Pelas informações acima, a fome foi um dos móveis que levou os Kaingáng a aceitarem a "proteção" dos brancos.

Sabendo das inimizades antigas entre os Kayoá e os Kaingáng, os prepostos do Barão de Antonina deliberaram pelo aldeamento destes em local separado daqueles.

Uma das consequências do aparecimento dos Kaingáng na colônia foi que, em função da fama acumulada, a maioria dos colonos abandonou às pressas suas roças. Os que permaneceram só trabalhavam armados. Colonos que tinham acertado estabelecer-se na região desistiram. Muitos comerciantes de cidades como Castro e Faxina (SP) deixaram de levar mercadorias para a colônia, que ficou completamente

isolada do mundo externo. A colônia regrediu rapidamente e a situação de abandono perdurou por muito tempo.

Entretanto, os Kaingáng passaram a ser alvo de atenção das autoridades locais que, por intermédio do intérprete, lhes sugeriram fixarem-se na fazenda S.Jerônimo, posseada pelo Barão de Antonina. Em 27 de junho de 1859 o Ministério do Império ordenou que se fundasse nesta fazenda um aldeamento sob a denominação de São Jerônimo, observando-se as instruções de 25 de abril de 1857 (regulamento sobre aldeamentos).

O sertanista Joaquim Francisco Lopes foi encarregado da tarefa. Contratou carpinteiro, serrador e outros empregados. Havia resistência dos Kaingáng em se fixarem no local por causa do clima frio e ventos no inverno. Mas foram convencidos pelo Governador da Província.

Uma expedição foi organizada em 1862 para localizar os campos onde viviam os Kaingáng. Também intencionavam abrir uma picada que ligasse S.Pedro de Alcântara ao aldeamento de Pirapó. A expedição compunha-se de dez pessoas: dois praças, o intérprete Dutra, o administrador civil do aldeamento S. Pedro de Alcântara, quatro camaradas, um africano (não informa se era ou não escravo), um guia Kaingáng e um menor. Segundo as informações dos Kaingáng, seria possível fazer o percurso do Jataí até Pirapó, passando pelos acampamentos do Tibagi e Ivaí, em nove dias. Nesse trajeto identificaram dois acampamentos da tribo.

No dia 3 de julho de 1862, chegaram ao acampamento do cacique Aropquimbe. Dois dias depois a expedição encontrou dez índios Kaingáng que lhes indicaram uma "boa verêda". Desconfiados que o cacique Covó lhes estaria preparando uma emboscada, mudaram o rumo e se perderam na floresta. Com muito custo chegaram às margens do rio Paranapanema, saindo defronte à ilha do Pauí. Tentaram chegar até à foz do Pirapó mas atingiram à do rio Laranjeiras. Fizeram nova tentativa que, finalmente, os levaram ao aldeamento pretendido. Segundo Wachovicz, esses caminhos que percorreram quando estavam perdidos fez a expedição passar em terras próximas à atual Londrina, mais precisamente na atual cidade de Arapongas (Wachovicz,1987:35 a 46).

A fazenda S.Jerônimo tem sua origem em 1846, quando uma expedição comandada pelo sertanista Joaquim Francisco Lopes e pelo agrimensor Elliot procurava um caminho que ligasse o litoral de Antonina à província do Mato Grosso. Atravessando os vales do rio Ivaí e Tibagi avistaram os dois campos: o de Inhoó (Inhonhô), habitado pelo grupo do cacique Inhoó, e o campo de S. Jerônimo, nome batizado pelos expedicionários, em homenagem ao santo do dia da descoberta. Esses campos foram avistados do pico da serra dos Agudos, parte também do território Kaingáng. As terras encontradas pelos expedicionários foram todas posseadas em

nome de João da Silva Machado, que se tornou, perante a lei do império, o legítimo dono de vastas terras nas províncias de São Paulo, Paraná e Mato Grosso, ainda que habitadas pelos indígenas. Estes, sem o saber, já enfrentavam a duplicidade jurídica de suas terras com os neobrasileiros.

Com o aparecimento de indígenas nas muitas fazendas de João da Silva Machado, no Paraná e em São Paulo, e dentro das suas funções a serviço do império, em 17 de junho de 1859, o Aviso da Secretaria de Estado dos Negócios do Império criou o Aldeamento de S. Jerônimo na fazenda S. Jerônimo, cujo "dono", o Barão de Antonina, "doava" a fazenda aos Kaingáng. Essa decisão foi precipitada porque em dezembro do ano anterior a fazenda tinha sido atacada pelos índios, que invadiram a casa do administrador e exigiram a entrega de ferramentas e outros objetos. Segundo consta, usaram como intérprete uma mulher índia que falava o português.

O primeiro cacique a aceitar o aldeamento foi Aropquimbe, em 1862. No ano seguinte foi o grupo do cacique Caurú (Cairú). No outro, o grupo do cacique Gregório. Formavam no total uma população de 284 pessoas.

A catequese dos Kaingáng foi confiada ao frei Mathias de Gênova, que foi substituído depois pelo frei Luiz de Cemitille, em junho de 1867. Neste ano nada se plantou porque todos os trabalhadores da colônia e os índios estavam construindo a estrada que ligaria esta colônia à de S. Pedro de Alcântara.

Os Kaingáng eram atraídos pelos **brindes** que eram distribuídos, mas Boutin (1977) registra que apenas 88 índios se apresentaram no aldeamento naquele ano. Os demais retiraram-se para as matas em busca de caça e de produtos de coleta. Não se sujeitavam por muito tempo nos aldeamentos e eram avessos ao trabalho de catequese. Continuaram avessos ao contato com os brancos e continuaram a preservar seus costumes e seu modo tradicional de subsistência. Retornavam ao aldeamento quando necessitavam dos objetos dos brancos e para solicitar ajuda material do governo. No mais, continuaram dispersos nos seus arranchamentos. Cada grupo se estabelecia em locais de seu interesse, onde fazia suas roças, a maioria fora do aldeamento.

Em 1870 havia apenas 46 índios no aldeamento, ainda de acordo com as informações de Boutin. Neste ano, um grupo Kayoá chefiado pelo cacique Caripi e outro grupo Kaingáng, do cacique Carneiro, viviam às margens do rio Tibagi, portanto fora do aldeamento, e plantavam roças de cana-de-açúcar. Essa informação mostra três fatos: alguns Kayoá passaram a viver perto dos Kaingáng; os indígenas se aldeavam fora do espaço delimitado oficialmente; e passaram a produzir roças que atendiam às necessidades das colônias. Isso, do ponto de vista do conquistador, representava uma vitória de frei Cemitille: ao mesmo tempo tinha conseguido que dois grupos tradicionalmente inimigos vivessem próximos e, mesmo fora do aldeamento, passaram

a produzir para o mercado produtos que não faziam parte da pauta indígena. Afinal, estes eram os objetivos que os brancos almejavam ao atrair os grupos que viviam nas florestas (Boutin,1977:70).

O mesmo trabalho de Boutin afirma que em 1876 havia 194 Kaingáng no aldeamento, mas que no inverno a população aumentava para até 300. Mas, diz ele:

esse aldeamento foi pouco a pouco se transformando em vila, onde o índio puro apegado aos costumes atávicos já estava em minoria. Daí em diante os verdadeiros indígenas nem viviam mais na vila e sim, afastados, em pequenos grupos denominados "toldos" e desprovidos de sua altivez e agressividade (idem, ibidem:72).

As informações de Boutin esclarecem sobre o comportamento dos Kaingáng com relação ao aldeamento. Utilizavam-no como referência para obter os objetos ("brindes") de que necessitavam. Repetimos aqui o relato de Frei Cemitille sobre a conversa que tivera com o cacique Aropquimbe, quando tentava catequisá-lo e convencê-lo a abandonar a poligamia. Seleccionamos apenas o trecho que nos interessa neste momento:

(...). Se estava morando connosco, continuou, não era por encontrar a felicidade, pois mais feliz se achava nas matas virgens, onde a caça, o peixe e a fructa eram mais abundantes, e nunca lhe faltara mantimento sufficiente para o próprio sustento e o da numerosa família.

O verdadeiro motivo que justificava sua permanência entre nós era porque não podia passar mais sem as nossas ferramentas; ... (Mota, 1992:406/407).

A subsistência ainda continuava sendo a caça e a coleta e, como em outros aldeamentos, com a decadência crescente desses núcleos, a maioria dos índios preferia estabelecer-se em toldos fora das terras do aldeamento.

De todos os aldeamentos fundados na região norte do Estado do Paraná, o de S. Jerônimo foi o único que permaneceu até hoje, embora fragmentado mais tarde em duas glebas. A vila se transformou em município que recebeu o mesmo nome e portanto dentro das terras "doadas" pelo Barão de Antonina aos Kaingáng. A cidade de S. Jerônimo foi erigida sobre 2 cemitérios Kaingáng, conforme a lembrança dos Kaingáng atuais. Mais adiante aprofundaremos essa questão, que afetou profundamente a comunidade.

No período republicano, mais precisamente em 1903, o governo autorizava a "doação" das terras aos índios, pelo Decreto 62 de 2 de março. Em 1911 criava-se a "Povoação Indígena de São Jerônimo", que modificava a estrutura do antigo aldeamento. Em 1920 a Povoação foi elevada à categoria de município, pela lei 1918 de 23 de fevereiro, desligando-se do município de Tibagi.

Horta Barboza escreveu uma carta-prefácio que acompanha a divulgação do documento **Em Defesa do índio e de sua Propriedade** com discursos pronunciados pelo Deputado Basílio de Magalhães onde o diretor do Serviço de Proteção aos índios denuncia a ilegalidade da criação do município de São Jerônimo. Além de defender os direitos dos Kaingáng, Horta Barboza afirma que havia desrespeito à legislação estadual (Artigo 3º § 3º da Consolidação das leis municipais do Paraná) referente à exigência de ter uma área de 2.000 ha para o logradouro público (Barboza, 1924:8). O município foi erigido sobre as terras dos Kaingáng, melhor, sobre dois cemitérios conforme confirmam os próprios índios de hoje que têm seus avós e parentes ali enterrados.

4.2. O Aldeamento de São Pedro de Alcântara

Sobre o Aldeamento S. Pedro de Alcântara, Boutin tece o seguinte comentário:

(os Kayoá) prestaram bons serviços ao Império, durante a guerra do Paraguai (1864-1870), transportando forças militares e material bélico para o Mato Grosso, como peritos canoeiros que eram, pelos rios Tibagi, Paranapanema, Paraná e Ivinheima (Boutin, 1977:60).

A população registrava, para o ano de 1864, 270 Kayoá e 330 Coroados (Kaingáng) e, em 1876, 461 Kayoá e 902 Kaingáng. Em 1877 uma epidemia de varíola atingiu os aldeamentos de S. Pedro de Alcântara e S. Jerônimo. Wachovicz afirma que

numa semana mais de 400 índios foram vitimados no Tibagi. Os que não morreram, apavorados, abandonaram o aldeamento. Despovoada, a sede da paróquia foi transferida para a outra margem, ou seja, para a colônia do Jataí. Mesmo assim, frei Timotheo, o diretor, permaneceu no aldeamento com alguns poucos índios que restaram. Com a sua morte em 1895, não se tem notícias dos fatos posteriores, já que as informações até então existentes provinham dos relatórios escritos pelo frei dirigente.

É importante registrar que o conhecimento acumulado por Borba sobre os Kaingáng provém do fato de ter ele dirigido o Aldeamento São Pedro de Alcântara e depois o Aldeamento do Paranapanema. Depois da extinção de São Pedro de Alcântara, fundou o Toldo Indígena de Barreiro, na Serra Negra (Laytano, 1955:155). Tomando estas informações, podemos supor que toda a etnografia deixada por Borba refere-se ao modo de vida social e cultural dos avós dos atuais Kaingáng. Não encontramos a localização da Serra Negra. No entanto, sendo no atual município de Londrina ou de Ortigueira, trata-se, como afirmamos, de grupos locais de uma mesma unidade sociopolítica.

De qualquer forma, na virada deste século, dado o quadro de abandono, podemos deduzir que os Kaingáng retornaram para as florestas principalmente para a região de serras entre os rios Tibagi e Cinzas. Denúncias de chacina dos Kaingáng do rio Cinzas apareceram na imprensa entre 1911 e 1913. Baldus se refere à chacina de índios Kaingáng na Serra da Pitanga em 1923 (Baldus, 1947:76). No final dos anos 20 e início dos 30 os últimos Kaingáng livres foram pacificados pelo SPI e pela equipe da Companhia de Terras Norte do Paraná-CTNP.

Fica registrada, assim, a presença de uma companhia voltada para a pequena e média propriedade da terra, na normatização das sociedades indígenas na região norte do Estado do Paraná.

Alguns Guarani se dispersaram para regiões próximas ao rio Cinzas e outros continuaram no aldeamento de S. Jerônimo. Mas a nossa pesquisa mostrou que grande número de famílias acabou se empregando nas fazendas e sítios de toda a região. Nos anos 30, com o surgimento dos postos indígenas de Laranjinha e Pinhalzinho, algumas famílias voltaram a viver nas reservas. Havia também um posto do SPI em Cambará, mas não pudemos ir além da constatação de sua existência. Os depoimentos que colhemos junto aos Guarani do P.I. Laranjinha convergem no sentido de mostrar que se tratava de um posto administrativo importante durante os anos em que os últimos Kaingáng livres estavam sendo atraídos. Os Guarani espalhados na região foram, muito provavelmente, convidados pelas autoridades a ocuparem as novas reservas, dentro de política semelhante à que tinha vigorado no império. Nestes postos também encontramos os Guarani vindos de São Paulo através da política de aldeamento

daqueles que saíram do Paraguai e Mato Grosso em direção ao litoral paulista. Alguns grupos vieram entre 1910 e 1912, quando Curt Nimuendajú trabalhou no SPI, e outros mais tarde, quando Herbert Baldus também integrou aquela instituição.

5. A POLÍTICA DE ALDEAMENTO NO SÉCULO XX. ATRAÇÃO DOS ÚLTIMOS KAINGÁNG LIVRES DA REGIÃO DO TIBAGI

Nas primeiras décadas deste século, com os avanços da colonização pioneira, acelerou-se a ocupação dos territórios Kaingáng nos Estados de São Paulo, Paraná e Santa Catarina. As ferrovias e estradas começaram a invadir o sertão, levando centenas de famílias que pretendiam se instalar como sitiantes, fazendeiros e comerciantes e chocavam-se com tribos de várias etnias. Os Kaingáng e os Xoklêng eram os que tinham maior capacidade de resistência e ficaram famosos na historiografia brasileira.

Tanto no Estado de São Paulo quanto nos Estados do sul, os conflitos entre colonos e índios foram muitos, como mostram Ribeiro (1970) e Lima (1978). A imprensa veiculava alguns fatos mais chocantes como o ocorrido por volta de 1914: o massacre de 80 Kaingáng comandado por "Zé Pretinho", a mando dos fazendeiros que objetivavam apropriar-se das suas terras. Como vingança, no ano seguinte, os Kaingáng revidaram, matando dezenas de colonizadores que foram enterrados numa vala comum. Em 1939, as ossadas desses colonos foram encontradas durante uma escavação na periferia da cidade de Parapuã. (Diário História, Ano II, nº16 - Suplemento Mensal do Diário - Jornal Superior, Setembro/1992, Tupã-SP)

Melatti sintetiza o quadro da época, dizendo o que ocorria no Estado de São Paulo:

Baldus (1953:317-8), citando alguns autores, comenta que as hostilidades entre os Kaingáng paulistas e os "civilizados" parecem ter começado em 1886. Até aí, os sertanejos que, desde meados do século , tinham penetrado e se fixado no território indígena nada haviam sofrido por parte deles. No primeiro decênio de nosso século, com o reconhecimento do rio Feio ou Aguapeí, promovido pela Comissão Geográfica e Geológica do Estado, agravou-se a situação dos Kaingáng, porque os engenheiros contratavam bugreiros para exterminá-los. A construção da Estrada de Ferro Noroeste do Brasil, em construção ao longo do divisor das águas do Feio e Tietê, fez recrudescer as hostilidades: os

Kaingáng atacavam violentamente os trabalhadores da estrada, em represália às batidas dos bugreiros. O pânico era geral (Melatti,1976:13).

O mesmo acontecia no Estado do Paraná e Santa Catarina, conforme noticiava a imprensa:

Acha-se nesta capital, 15 caingangues da "Serra da Pitanga", que vieram pedir providências contra a invasão de suas terras por portugueses. (Jornal **O Paraná**,4/2/1911)

Em consequência dos acontecimentos que estão se desenrolando em Pinheiros, nas proximidades de Blumenau, acerca do conflicto entre os colonos e os índios, que, ao que se diz, precedem de Palmas, na zona contestada, o inspector deste serviço no Estado do Paraná, capitão José Ozorio, partiu para a fronteira, afim de tomar conhecimento dos factos, ... (Jornal **Paiz**,25/2/1911).

No ano de 1911, de todos os conflitos entre colonizadores e índios, o massacre de Santo Antonio da Platina-Pr foi o que mais chamou atenção da imprensa nacional como **O Paiz** (10/7; 24/7; 27/7; 28/7), **Do Amazonas** (25/7), **Jornal do Commercio** (25/7), **O Estado de São Paulo** (s/d), **Jornal do Brazil** (s/d). O jornal **O Estado de São Paulo**, referindo-se ao massacre dos Kaingáng - no início confundido com Kayoá -, diz:

O inquérito requerido por esta Inspectoria, para apurar a responsabilidade da denúncia do massacre de índios cayuás, terminou pela denúncia de 14 bugreiros, pela promotoria pública. Os ferozes algozes dos silvícolas, há tres mezes, os perseguiram durante cinco dias, sem lograrem encontral-os. Tendo-se exgottado a

provisão de alimentos, regressaram a Santo Antonio da Platina. É gravíssima a situação dos índios caingangues que habitam as florestas compreendidas **entre os rios Cinzas e Laranjinha**. Suas terras passaram a domínio particular, apesar da posse immemorial, como se fossem devolutas. Os felizes proprietários querem a ferro e fogo esbulhar os silvícolas de seus legítimos domínios. ... (O Estado de São Paulo, xerox s/d).

Acerca do equívoco das informações sobre terem sido massacrados índios Kayoá, o jornal **O Paiz** de 27/6/1911 esclarece, sob o título **Horrível massacre em um aldeamento - As victimas não foram os índios Cayuás, mas os Guaianazes, ou Coroados do Paraná - Telegrammas dos inspectores em São Paulo e no Paraná:**

(...)

Salto Grande do Paranapanema, 23 - Batida foi feita contra os índios chamados Guayanaz, que são os Coroados do Paraná.

Segundo as informações dos sertanejos, houve quinze mortos, entre homens, mulheres e crianças, tomando parte no assalto cerca de cem indivíduos, moradores em Santo Antonio da Platina. Os Cayuás habitam na mesma zona, confinando com as terras dos Guayanazes, na vertente do rio Laranjinha, afluente do rio Cinzas.

(...)

Baldus refere-se a outro massacre ocorrido em 1923:

... Como aparecessem, repetidamente, intrusos que não somente tentavam apoderar-se das terras dos índios, como escravizá-los e maltratá-los, houve choques sangrentos. Os **massacres da Serra da Pitanga**, ocorridos em 1923, nos quais

morreram índios e colonos, estão na memória de todos. Mas a resistência dos antigos donos dessas selvas não impediu o avanço contínuo dos colonizadores e hoje há, numa distância de menos de duas léguas da sede do Posto do Ivaí, uma povoação chamada Campina Bonita e, em menor distância, a venda de um polonês ... (Baldus,1947:76; grifos nossos).

Esse quadro de tensões e conflitos torna-se cada vez mais agudo à medida em que as frentes de ocupação nacionais vão se interiorizando. A questão indígena volta a ser uma preocupação para governantes e empresários porque impedia o avanço da expansão colonizatória, agora com características novas, conhecida pelos cientistas sociais como **frentes pioneiras** ou pioneirismo, conforme define Martins (1975). A criação do SPI se deve principalmente à resistência Kaingáng nos Estados de São Paulo e Paraná e dos Xoklég em Santa Catarina (Lima,1978; Ribeiro,1982).

O deputado Arthur M. Franco, em discurso pronunciado na Assembléia Legislativa do Paraná, informava:

É sabido por todos os moradores de S. Jeronymo e do Jatahy que, **entre os rios Tibagy e Laranginha**, vagueia uma tribo de índios bravios; os signaes de sua existencia, nessa zona, são frequentes, e o Posto de Atracção do Laranjinha já esteve, ha mais de dous annos, em contacto com esse grupo de índios.

Negar, portanto, a presença delles naquella região, seria uma rematada sandice.

Em pricipios do anno passado, uma turma, chefiada pelo sr. Placido de Mello Moraes, encarregada pelo Prefeito Municipal de S. Jeronymo de proceder a roçadas e concertos na estrada que se dirige ao Jatahy (estrada de cima, chamada), **logo que transpoz o rio Pavão**, foi vendo signaes e sentindo a presença desses índios durante muitos dias. Dado o aviso ao pessoal da inspeccoria em S. Jeronymo, este limitou-se a

enviar ao local, onde trabalhava a turma, um empregado que, lá chegando e tendo examinado os vestígios, declarou serem índios caçadores, regressando, em seguida, para a sede da povoação!"

E quaes serão os índios não caçadores?

Em meados do mesmo anno, foi frechado, no lugar Carvalhopolis, margem direita do Laranjinha, o pequeno Manoel, filho de João Alves, alli residente.

Em maio do corrente, João Augusto Garcia, residente no Jatahy, e diversos companheiros seus, viram, por cima da corredeira do Cerne, no rio Tibagy, a 2 1/2 leguas abaixo do Jatahy, vestígios evidentes de um grupo desses Índios, junto de um barreiro alli existente.

Entretanto, em 10 annos de serviço naquella região, apenas um contacto inesperado se registra com o pessoal encarregado de attrahil-os! (Franco, 1925:53-54; grifos nossos) .

O deputado Franco contestou as informações prestadas pela Inspetoria de Proteção aos Índios de que os Botocudos de Santa Catarina tivessem sido pacificados, e quanto aos Kaingáng de Laranjinha afirma que:

No Laranjinha, até hoje, os Cainganges continuam arredios, isolados de qualquer contato directo com os civilizados, constituindo uma ameaça permanente á vida do sertanejo daquella zona, aliás quasi despovoada e onde só agora começam a fazer suas primeiras entradas os povoadores daquelle sertão (idem:91).

O SPI iniciou várias tentativas de pacificação e aldeamento dos indígenas que tinham retornado à vida independente nas florestas ou que tinham se mantido isolados até então. Comparada com as experiências dos séculos XVIII e XIX, a

invasão dos colonizadores no século XX nos Estados de São Paulo e Paraná equipara-se a uma avalanche sobre os territórios indígenas ainda não conquistados, principalmente dos anos 30 em diante.

Nos séculos XVIII e XIX, a forma de ocupação das terras indígenas se fez pelo avanço das frentes de expansão, que caracterizaram um tipo de ocupação baseada na instalação de latifúndios semi-produtivos dos coronéis e barões, assim como de posseiros que se tornaram pequenos produtores de subsistência.

No século XX, a Lei de Terras surtiu seus efeitos e a expansão das frentes pioneiras sobre as terras indígenas e dos camponeses nacionais se fez pela implantação da propriedade privada através da compra.

Nas primeiras décadas deste século, vários conflitos foram registrados envolvendo populações indígenas e fazendeiros. Grupos Kaingáng ainda viviam nas florestas dos rios Cinzas, Laranjinha e Congonhas, na região norte do Estado do Paraná conforme já denunciava o deputado Franco.

A partir do final da década de 1920 , se deu, então, um segundo movimento de expansão na região do Tibagi, constituído pela forma capitalista empresarial de ocupação.

Essa **frente pioneira** é essencialmente expropriatória porque está socialmente organizada com base numa relação fundamental, embora não exclusiva , que é a de compradores e vendedores de força de trabalho (Martins,1982:75).

Loureiro Fernandes também se refere aos Kaingáng do rio Cinzas e a forma como resistiam ao avanço das frentes colonizadoras:

Quando as picadas de exploração atingiam a zona de sua ocupação, advertiam os índios a turma de locação, colocando durante a noite, atravessadas na picada, duas ou mais flechas. O prosseguimento dos trabalhos, após uma advertência dessa ordem, originava sérios e graves conflitos. Insistir era aceitar a declaração

de guerra, a luta na selva na surpresa das emboscadas sucessivas (Fernandes,1941:186).

Ao longo de nossa pesquisa conseguimos entrevistar várias pessoas que nos permitiram resgatar a história da pacificação e destino dos últimos **Coroados bravos** da região assinalada. O primeiro deles foi Antonio Pedro Juvêncio, Kaingáng que participou de uma expedição do SPI com a finalidade de localizar e fazer a atração dos **Coroados**. Entrevistamos também Júlio Brito, branco, ex-funcionário da CTNP, a maior empresa colonizadora da época. A reconstituição sobre a pacificação desses últimos Kaingáng livres se baseia nas entrevistas que fizemos com esse Kaingáng contratado pelo SPI e com o branco contratado pela colonizadora. Informações sobre a vida dos Kaingáng depois de aldeados foram fornecidas pelas mulheres Guaraní do P.I. Laranjinha que com eles tiveram contato. Recentemente contatamos o Kaingáng Pan Tanh (Cobra Verde), filho do capitão Isaltino Cândido que participou da expedição do SPI, provavelmente a mesma da qual falou Antonio Pedro Juvêncio. Em fevereiro de 1995 conseguimos informações complementares de Rute Lourenço, mestiça de pai Kaingáng (Pedro Coroadado) e mãe Guaraní(Joaquina, natural de Bananal/SP), residente no Posto Laranjinha. A reconstituição que se segue foi baseada nas informações colhidas, gradativamente, ao longo da pesquisa, isto é, de 1988 a 1995.

5.1.Os **Coroados** que foram aldeados no Posto Velho

Dada a resistência dos Kaingáng arredios do Laranjinha e os conflitos já ocorridos, o SPI formou várias expedições com o objetivo de atrair e pacificar os "Coroados bravos" que ainda viviam entre os rios Cinzas e Laranjinha. Essas equipes eram compostas de brancos e índios pacificados para servirem de intérpretes.

Entre 1927/28, o SPI organizou uma expedição para fazer a atração desses Kaingáng. Dessa expedição participavam, segundo Antonio Pedro, 18 famílias Kaingáng trazidas do P.I. São Jerônimo que tinham montado acampamento na região. No conflito que se seguiu ao contato hostil, dois brancos foram mortos a golpes de machado. O grupo recuou e as famílias Kaingáng agregadas à expedição retornaram a São Jerônimo.

Nova expedição foi organizada em 1930/31. Participaram dela o cacique Isaltino Cândido e o índio Antonio Pedro Juvêncio, e segundo as informações deixadas por Hanke (1950), também o cacique Paulino. A expedição foi comandada por um branco de nome Alberto ou Humberto. Conseguiram atrair o grupo através de presentes, como garrafas vazias, machado, foice, faca e outros objetos.

Os **Coroados** andavam completamente nus, os cabelos eram longos, viviam da caça e da pesca, cultivavam milho indígena e feijão de corda. A população vivia num pequena clareira na mata e seus ranchos eram de paredes de capim e telhado de folhas de coqueiro. No total eram 18 homens, 23 mulheres e apenas uma criança do sexo feminino.

Depois de cerca de um ou dois anos de contatos entre os expedicionários e os índios, alguns deixaram a mata para residir próximo ao posto que tinha sido instalado nesse ínterim. Neste período também foi assassinado o cacique Isaltino, por brancos, no povoado de Lageado, hoje cidade de Abatiá. Segundo o depoimento de Pan Tanh, filho de Isaltino Cândido, seu pai foi assassinado por um "inspetor de quartelão que invocou com ele". Com a morte do capitão, todos os membros da expedição retornaram para São Jerônimo, ficando apenas sua mãe Dona Maria, que era linguará, e dois filhos pequenos, ele próprio e Bonifácio.

Em 1934 houve uma epidemia que dizimou os índios recém-aldeados. Segundo lembram as mulheres Guarani do P.I. Laranjinha, os Guarani tomaram os remédios que o SPI mandou, mas os Kaingáng, receosos de que fosse veneno, negaram-se a tomá-los e, por isso, muitos acabaram morrendo.

O SPI construiu casas próximo ao Posto Laranjinha para os Coroados. A reconstituição do destino desses últimos índios "bravos" foi possível através dos depoimentos das mulheres Guarani do Posto Laranjinha que conviveram com eles e principalmente de Cobra-verde, filho de Isaltino Cândido que passou a sua infância com a mãe, Dona Maria. Esta foi personagem importante na expedição: localizou a aldeia dos **Coroados** na mata, descobriu onde ficava o cemitério deles (do outro lado do rio, quando foi andar com Rai-fí), foi linguará por 11 anos, era costureira da expedição e fazia os vestidos "tipo camisolão" para as mulheres **Coroadas**.

De acordo com Pan Tanh, o grupo Coroadado que se aldeou no Posto Velho ou Krenau não tinha crianças. Os homens eram:

- Ká-krô, o cacique do grupo;
- Yá-irí;
- Karég, irmão de Yá-irí;
- Ká-xêg, o mais jovem dos homens;
- Krenô, o mais velho, bem velho.

As mulheres eram, mais ou menos pela ordem de idade, já que, diz Pan Tanh, eles não contavam a idade como nós:

- Rái-fí, a mais velha;
- Mang-rí, mais nova que aquela;

- Gó-bágn;
- Mang-rô;
- Bií, com cerca de 30 anos;
- Yai-rí;
- Vaicó, uma menina.

Bií chegou a morar com a família de Isaltino Cândido. Dos homens Kaxêgui foi o último a morrer, mais ou menos em 1949. Vaicó depois de adulta se casou com um índio Guarani do Posto Pinhalzinho e lá permaneceu até o fim de sua vida que não foi longa. Não teve filhos com o Guarani e com ela desapareceu o último sobrevivente do grupo de Coroados aldeados no Posto Velho.

As condições de abandono dos índios de Laranjinha explica porque os Kaingáng foram morrendo. Pan Tanh diz que:

A aldeia dos Coroados ficava bem na beira do rio e dava muita maleita. Quase não ia carro para lá. De seis em seis meses vinha o Doutor José Maria que vinha tratar os doentes. Mas se alguém fosse picado por cobra ou pegasse doença quando não tinha ninguém, "era certo que morria mesmo". Assim foram se acabando os Coroados. Dava sarampo também (Pan Tanh, Posto Barão de Antonina, 1994).

Há controvérsia sobre a morte ter sido por gripe espanhola segundo as mulheres Guarani, sarampão (informação dada a Hanke pelo cacique Paulino) e maleita (depoimento de Rute Lourenço). Pan Tanh, no entanto, cuja mãe era linguará e por isso tinha contatos frequentes com o grupo, mostra que as mortes foram ocorrendo aos poucos. Diz ele que em 1940 eram vivos Vaicó, Ká-xêg, Yai-rí, Bií, Mang-rô e Gó-bagn. Mang-rí já tinha morrido, na Inspetoria que ficava em São Jerônimo. Dos homens, Ká-xêg foi o último a morrer, em 1949.

Pelas informações do marido de Rute, Belmiro Lourenço, a maleita deve ter ocorrido entre 1938 e 39, porque tem certeza que até 1937 todos estavam vivos.

O depoimento de Rute Lourenço é o seguinte:

Conheci os Kaingáng "selvagens" que viviam no Posto Velho. Não falavam português. Só na

língua deles. Conheci só cinco. O resto não quiseram saber da civilização. Foram para o mato.

O homem chamava Kaxégn e a esposa, Bií. Não tinham filhos. Os outros três eram mulheres: a mais velha chamava Mangarô; Reifí era bem velhinha; a outra era Rexí; e a Vaicó era mocinha.

Eles viviam na base do selvagem, andavam nus. O homem não. A velhinha andava nua. Quando entravam no mato eles se pintavam, com tinta do mato para caçar. O desenho era de bolinha, vermelhinha. Faziam três risquinhos assim no rosto, e bolinha também.

Se dessem roupa para uma tinha de dar para todas, senão elas não aceitavam. E a comida deles era fruta, mel, era jaracatiá, peixe. Usavam arco e flecha. A pesca era com fiska.

Comiam muita "canjica", muita caça.

Morreram de maleita. Deu neles e deu aqui na aldeia (dos Guarani) também. Eles não aguentavam a febre e se pinchavam (jogavam-se) no (rio) Laranjinha. Eles iam ali no rio, quando voltavam aqui, já estavam mortos. Morreram tudo, não ficou um.

(...)

Meu sogro, Francisco Lourenço, quando morreram todos os Kaingáng "selvagens", levou Vaicó para Pinhalzinho, porque ela ficou sozinha (Rute Lourenço, mestiça Kaingáng/Guarani, fevereiro de 1995, Posto Laranjinha).

Os depoimentos falam tanto de maleita como de sarampo e é certo que as mortes dos últimos **Coroados bravos** foram consequência das epidemias que assolaram a região do rio Laranjinha. Depreende-se também a existência de grupos de pintura de círculos e de riscos, mas a referência de que se pintavam quando entravam no mato para caçar, certamente uma interpretação espontânea de Rute, leva-nos a

interpretar que faziam o **kiki koi** no cemitério que ficava em alguma clareira da floresta, que foi, como vimos, "descoberto" pela mãe de Pan Tanh.

Há ainda algumas outras informações que merecem ser registradas: além do grupo que se aldeou no Posto Velho, outros índios permaneceram "no mato". Pan Tanh lembra que esses índios "do mato" faziam danças em volta do fogo. Batiam no chão com pedaços de taquara, alternando as batidas graves e agudas que conseguiam com taquara grossa e fina. Dançavam homens e mulheres, um na frente do outro, formando círculos em volta do fogo, cantando músicas religiosas. Dona Maria, sua mãe, assistiu apenas uma vez esse ritual.

As mulheres Guaraní contam que os que não aceitaram aldear-se também rejeitavam manter relações amistosas, e a reação era sempre bastante incisiva:

Tinha os que amansavam. Tinha o Claro, O Bolívar (linguárás brancos). Amansava os Kaingáng, é. Eles iam lá. Mas eles matavam, os Kaingáng matavam todos. Eles iam daqui (Posto Laranjinha) prá lá. Iam lá prá amansar eles, mas eles matavam tudo.

(...)

Tinha bastante (Kaingáng) mesmo. Mas, ... bem dizer, eles mesmo se remendaro. Porque, o seu Humberto (Humberto de Oliveira, funcionário do SPI), o seu Zé (José Maria Cavalcanti, também funcionário do SPI) também levavam o remédio e dava prá eles ... de maleita. Mas eles falavam que não queriam...

(...)

Num queriam ser **animal dos branco**. Então eles preferiram a morte, mas não, que eles não queriam ser **animal dos brancos**. Prá ser, de jeito nenhum. Ainda deixou **escrito** na casca de palmito assim, nesse caminho-trilho, que ia prá lá (Cecília Delminda e Rita, Posto Laranjinha, 1990).

Depreende-se, pois, que alguns Kaingáng não aceitaram o aldeamento e permaneceram na mata. Comunicaram, através da "escrita" em casca de palmito, que

não aceitavam nenhuma amizade com os brancos. Os destino desses **brabos**, segundo a mulher Guarani, é interpretado da seguinte maneira:

Eles foram tudo embora pro Amazonas (sic). Aí que eles deixaram na casca de palmito aquela **escrita**. Que eles não iam ser **animal dos brancos**. Que eles iam embora tudo. Mas, prá lá, ou eles morriam todos ou matavam muita gente. Que eles foram embora pro Amazonas. (...) Os brabo. Agora, os mansos que puderam amansar, foi os que ficou: é Kachedi (Kachegui), Kreno (Kreñi), ... Esses, [era] um tudo que puderam amansar. Até esse posto lá eles falavam que era Krenau, o Posto Velho.

Krenau, vem a ser o princípio, que é o Kreno, um velho, índio velho. Velho, mas velho mesmo. Então esse um era Kreno. Nós chamávamos ele de Kreno. E por fim, ele morreu e ficou por Krenau (Cecília Delminda e Rita, Posto Laranjinha).

Portanto, as mulheres Guarani, tomando certamente como referência as imagens dos índios da Amazônia que aparecem na televisão, interpretam como sendo os Kaingáng "brabos" que foram para lá.

Segundo Pan Tanh, faziam ainda pinturas no rosto que chamavam **rê-roio**. A pintura era feita com uma tinta vermelha que conseguiam com raspa de uma madeira misturada em água. Pintavam as duas bochechas, um risquinho vertical cortado por outro traço curvo como a letra S. Não pintavam a testa.

Os **Coroados** faziam machado de pedra, arco e flecha e tocavam uma corneta para comunicar quando havia inimigos. A corneta era feita de barro, como um funil, onde colocavam um pedaço de taquara. Quando tocavam, punham a palma da mão na boca do funil de barro e "tiravam" a música. Contaram à Dona Maria que faziam guerra com outra tribo, que eram os Botocudos.

Outro fato contado pelos **Coroados** à linguará foi que acreditavam num deus chamado **Yô-pén**. Sobre a origem deles, contaram-lhe que vieram de **Goiô-ká fantú**, o rio que não tem fim, que é o mar. Falaram que vieram de lá e que a linguará

interpretava como sendo o mar. Contaram também que o bando brigou e que se separou.

Quem tomava conta do Posto Velho ou Krenau era o pai de Cobra-verde, Isaltino Cândido, cujo nome Kaingáng era Miré-kán: ele era o capitão e o Indalécio (Ni-xân) era tenente, trabalhavam para a Inspetoria dos índios.

5.2. Os **Coroados** que foram transferidos para Manoel Ribas

O depoimento de Júlio Brito, ex-funcionário da CTNP que foi um "amansador" de índio "Coroado", aponta para a existência de uma articulação entre a CTNP e o SPI, no esforço de pacificação dos **Coroados bravos**. Também nos anos 30, Júlio Brito participou de uma expedição para atrair e amansar índios. Ele conta que:

Aqui no Laranjinha tinha uma aldeia de 25 famílias Kaingáng. Agora, eu vinha com esses homens (do capitão Zé Cândido) pra amansar esses índio brabo, comia na sede. Os homens ficavam lá, eles diziam "desce lá na aldeia dos índios e prozeia, são meio bravos. Naquele tempo tinha muita força e ia mesmo. (...) É, agora, quem amansa os índios brabo é uma mulher (o depoente refere-se a uma mulher linguará da equipe), não é homem não. No Laranjinha segue a picada, quando chego a uma certa altura, tão fazendo marco a distância, por dentro do mato, no espigão. Agora, abriu uma picada lá, veio esse capitão Zé Cândido, arranjou o pai desse João Serrano, agora desce a picada. (...) Agora abriu aqui 30 metros lá na água onde mora os homens. Quem subia, subia. Quem não subia, faiz (rancho) de taquara. Eu mesmo fazia de taquara e fica a piãozada tudo aí. Que teve um índio bravo, cada qual na sua picada, não tinha cipózinho assim prá atrapalhar. Tanta mulher subia. Essa índia abraça e ela segura aqui, pode empinar que nem burro bravo, tá seguro. Agora eu bato apito, lá o capitão Zé Cândido (José Candido Teixeira, funcionário do SPI), irmão do João Serrano

responde. Eu com esse apito na boca apitando, (...). Agora, quando vem chegando, o capitão Raia (Gaia?) aqui, quer matar, as outras índia que toma, a senhora segura assim e rebate as outras índia. ... quando vem chegando o capitão aqui dos índios, veinho, caducando, mas tem um filho, 18 anos, já capitão. Agora, quando vem, é assim, segura na mão, ... Agora sim, esse homem tá seguro. Já vem roupa de criança, de todo tipo, vem trazendo de lá daonde estão parado, a barrica tá ali, o lugar que foi plantado esse tempo, ...(Júlio Brito, branco, ex-funcionário da CTNP).

Nesta parte do depoimento, sempre muito confuso, o funcionário da CTNP, se refere às picadas que os homens da expedição faziam na mata. Próximo à aldeia dos índios "brabos", abriam uma clareira onde faziam o acampamento da equipe e plantavam roças de milho e feijão. Nesses contatos, eram utilizados Kaingáng "mansos", segundo o depoente, vindos de São Jerônimo, que se estabeleceram no Posto Laranjinha.

A utilização de mulheres nas expedições de atração de índios arredios era prática comum no SPI, tanto no Estado de São Paulo como no Paraná, como intérpretes e como chamarizes. É famoso o caso da índia Kaingáng Vanuíre que foi contratada pelo SPI. Originária do Aldeamento de São Jerônimo, foi para o Estado de São Paulo ajudar na atração dos Kaingáng arredios que atacavam os trabalhadores da ferrovia na região de Bauru (Melatti,1976; Lima, 1978; Ribeiro:1982).

Segundo conta, foi

essa mulher que amansou os índios; ela, porque por ali, ela que amansou os parente tudo (Júlio Brito, agosto 1990, Posto Laranjinha).

Novamente, é uma mulher a principal responsável pela atração dos **Coroados bravos**. A presença das mulheres Kaingáng nas expedições de guerra aparece não só na conquista dos índios de Bauru, mas já nas referências do frei Timotheo. O religioso relata que o cacique Aropquimbe morreu no Estado de São Paulo guerreando os Coroados de Faxina (SP), juntamente com a mulher e filha, em

1872 (Wachowicz,1987:76). Pode-se, portanto, inferir a importância das mulheres como guerreiras.

Depois de "amansados", os Kaingáng ficaram morando no posto que foi construído próximo ao Laranjinha. Mas quando a equipe de atração foi embora, Júlio Brito acabou ficando na aldeia, a pedido do capitão Kaingáng.

O nosso entrevistado fornece ainda informações sobre o destino desses Kaingáng.

É, ..., do modo deles, fiquei por ali no mato, amansou, é os que estão lá no Manoel Ribas, (no) posto dos índios. E aqueles lá que foi amansado aí. No posto lá, Manoel Ribas. ... Quando amansou, mandou prá lá. (...) Formou o posto lá, Manoel Ribas. Agora, quer dizer que os velhos já morreram mesmo, mas tem os netos, vem outros, tá lá. (...) Com quatro dias, avisou Cambará, ..., quem não quer ver os índios pelado, fecha a janela e foge. (...) Nós entremo nessa rua, deu volta lá, viemo nessa, chegou aqui, entramo na avenida, quando chegou lá no centro, o fazendeiro, o sitiante, aquele mundo de coisa, naquele tempo. Aí, as mulher, as outra (mulheres brancas da cidade), deu roupinha prá vestir, pegou roupa, vestiu outra. (...) ...prá levá em Cambará, fomos, fora eu, mais 18 pessoas. Prá ajudá a levar eles lá. Pousando. (Eram) 25 famílias, mais de 100 pessoas, filha casada, molecão, criançada, 25 famílias, lá no Manoel Ribas (idem).

Portanto, o esclarecimento deste ex-funcionário da CTNP revela que houve transferência dos Kaingáng da região de Laranjinha para Manoel Ribas, hoje chamado Posto Ivaí.

Pelas informações dos entrevistados, houve pelo menos duas expedições de atração, organizadas pelo SPI, no ano de 1927/28. A expedição de 1930 foi patrocinada pela CTNP. Júlio Brito relata o seguinte:

amansador capitão Zé Cândido, Antonio Serrano, irmão desse que tem no Guapirama. A trinta que foi amansado, que eu tô contando. A muié pegou o homem aqui na picada e levou e lá ficou morando. O capitão Zé Cândido combinou com o chefe dos índios e também ficou, e aí foi tratando uma coisa, no fim levou em Cambará (idem).

Esse depoimento de Júlio Brito confirma o fato de que a expedição de 1930 era composta por funcionários do SPI - José Candido Teixeira e João Serrano - e da Companhia Melhoramentos Norte do Paraná, isto é, o próprio Júlio Brito. O grupo contatado e aldeado por eles foi transferido para Manoel Ribas. O outro grupo foi aldeado no Posto Velho e permaneceu até serem todos vitimados pelas epidemias. Fora esses dois grupos, ainda há referências sobre os que não aceitaram o aldeamento e "foram para o mato" ou ainda, "foram para o Amazonas".

Uma outra conclusão é que a CTNP desenvolveu o trabalho de "limpeza" das terras indígenas com a participação do SPI. Não tendo acesso a nenhum relatório oficial do SPI ou da CTNP sobre essas expedições, baseamos-nos nos relatos orais de pessoas que conheceram e conviveram com os **Coroados bravos** do rio Laranjinha.

6. A HISTORIOGRAFIA DO PARANÁ E A CONSTRUÇÃO DO VAZIO DEMOGRÁFICO

As pesquisas sobre a presença indígena no sul do Brasil, em geral, reconhecem-na até o final do império. Noutros casos, o esvaziamento se dá quando os bandeirantes destroem as reduções jesuíticas em 1629.

A partir do século XX, cria-se a interpretação do "vazio demográfico". Mota faz um levantamento dos principais estudiosos que tratam da história parananense: Brasil Pinheiro Machado, M.C. Westphalen, Altiva P. Balhana e Padis, entre outros (Mota, 1992: Cap.III). Esta idéia vai ser reproduzida nos livros didáticos, entre eles: **Pequena História do Paraná** de Maria C. Westphalen(1953), **Geografia e História do Paraná** de Luiza P. Dorfmund (1963), **Estudos Sociais, Estados do Brasil, Paraná** de Sandra Regina H. Terra (1980), todos assumindo explícita ou implicitamente a existência do vazio demográfico, só preenchido com a chegada dos colonizadores e principalmente com o estabelecimento da companhia inglesa de colonização, a CTNP.

Mota ainda cita trabalhos de geógrafos que também supõem o vazio demográfico. São os trabalhos: **Atlas da colonização do Brasil** de Pierre Monbeig (1945), **Distribuição da População no Estado do Paraná e Crescimento da População do Estado do Paraná**, de Lysia M. C. Bernardes (1950 e 1951, respectivamente), **Expansão do Povoamento do Estado do Paraná** de Nilo Bernardes (1952) entre outros.

Por outro lado, nos livros didáticos, ao reconstituírem o processo do ponto de vista do civilizado, os autores apresentam gráficos e mapas que reproduzem conjunturas demonstrativas do crescimento da mancha de ocupação do Paraná pela população nacional, das cidades, estradas e ferrovias, evidenciando o avanço do "progresso e da civilização". É o caso, por exemplo, do Atlas do Estado do Paraná, elaborado pelos órgãos oficiais, onde há uma sequência de mapas sobre a "evolução histórica e população". No primeiro mapa, referente ao período entre 1500 e 1600, são descritas duas "cidades", Ciudad Real del Guayra (1557) e Villa Rica del Espiritu Santo (1576). No segundo mapa, para o período de 1601-1640, aparecem as 14 reduções jesuíticas dos espanhóis além das duas cidades anteriores. No terceiro mapa, período de 1641-1700, todo interior do Paraná está absolutamente vazio e no litoral aparecem as cidades de Paranaguá-Vila (1648), S. José dos Pinhais, Curitiba-Vila (1668), Arraial Queimado, Campina Grande e Araucária. Os mapas seguintes mostram as várias cidades que foram surgindo em direção ao interior até 1940, quando foram implantadas outras em todo o oeste e quase todas as terras até as barrancas do Paraná já estavam concedidas. O último mapa dessa série mostra o Paraná em quatro

momentos, em 1940, 1950, 1960 e 1970. Na sequência temporal, estão reveladas as manchas de crescimento populacional por década, evidenciando o "progresso e o desenvolvimento" do Paraná.

Desse exemplo, nota-se claramente duas coisas: a historiografia oficial "esvaziou" as terras habitadas pelos indígenas entre 1641 a 1700 e produziu um marco zero para "explicar" a colonização. Por outro lado, percebe-se que essa mesma historiografia reconhece a presença espanhola no Paraná e só por isso as missões jesuíticas aparecem no mapa. A presença indígena está negada porque a história oficial é a da sociedade ocidental. Reconhecer a presença das sociedades indígenas representaria o reconhecimento dessas nações. Portanto, os mapas expressam essa operação de "apagamento" dos índios ao mesmo tempo que expressam a evidência da presença da população ocidental.

Mas há que se registrar algumas publicações de circulação mais restrita, como é o caso do Boletim do Instituto Histórico, Geográfico e Etnográfico Paranaense. A revista contém textos que reconstituem os aldeamentos indígenas do Estado e tem sido uma das poucas fontes que sistematizam o processo que envolve as populações indígenas. Leônidas Boutin faz uma reconstituição de todos os aldeamentos indígenas paranaenses e apresenta alguns quadros comparativos da população nacional, africana e indígena aldeada, de forma a podermos delinear o movimento dos três grupos no Paraná, não apenas quanto à densidade demográfica, mas também quanto à produção, educação, batizados e casamentos de pessoas indígenas e nacionais, até os primeiros anos deste século. Algumas informações de Boutin serão importantes mais adiante em nosso trabalho (BIHGEP,1979:49-112). A revista também dedicou um número para a apresentação dos estudos sobre os Xetá de Kozák, Baxter, Williamson e Carneiro em 1981, além de outros números que trazem artigos e documentos de interesse sobre a situação indígena.

Mas se a história paranaense produz o apagamento dos indígenas, e também de outros personagens como os sertanejos e negros, é porque:

"... a história tradicional, no sentido de que tem sempre se concentrado nos grandes feitos dos grandes homens, estadistas, generais ou ocasionalmente eclesiásticos. Ao resto da humanidade foi destinado um papel secundário no drama da história. ..." (Burke,1992:12).

No Brasil, os indígenas, os negros, os camponeses e os sertanejos nunca aparecem como personagens históricos e suas sociedades ou manifestações culturais são tratadas como desprovidas de historicidade. Os Kaingáng até o século XVIII aparecem como empecilhos ao "desenvolvimento" e ao "progresso", como selvagens, inferiores e preguiçosos, justificando a conquista de suas terras e o aldeamento desses povos em áreas delimitadas geograficamente e administradas por missionários ou leigos designados pelo governo imperial ou provincial.

No século XX, como vimos, a historiografia apresenta o Estado do Paraná como totalmente despovoado, como sertão virgem a ser desbravado pelo colonizador, principalmente o imigrante europeu. Nada se diz sobre o que aconteceu com os índios. Há um grande hiato entre a história do período imperial e republicano. Mais que repentinamente, produziu-se um silêncio quase absoluto sobre a presença indígena. Wachovicz, o historiador que mergulhou nos documentos do século XVIII e XIX, recuperou o que pôde sobre a presença Kaingáng nestes dois séculos, mas, quando fala da colonização **pioneira**, assume uma postura onde os indígenas são omitidos do cenário e a história se passa com os colonizadores chegando em massa e ocupando as terras loteadas pelas colonizadoras privadas, principalmente a Paraná Plantation e sua subsidiária brasileira, a Companhia de Terras Norte do Paraná-CTNP. Toda a ocupação trata dos pioneiros vindos de outros Estados e do exterior. No entanto, Wachovicz não se esquece totalmente dos indígenas atuais. Eles aparecem num apêndice de um capítulo, distribuídos nos atuais postos indígenas. Ao aparecerem fora do contexto, os textos didáticos são uma metáfora do que realmente ocorre: os índios estão fora de lugar, não estar na história significa também uma exclusão social real.

Mas é importante ressaltar que os documentos sobre a presença indígena neste século são, de fato, bastante escassos, embora, por outro lado, pesquisas antropológicas e linguísticas começassem a aparecer a partir da primeira década, como por exemplo os trabalhos de Von Ihering, Nimuendajú, Hanke e Baldus, os quais foram e continuam ignorados pelos historiadores. A matriz teórica da academia sobre o território do Paraná, dos anos 60 em diante, é a do **vazio demográfico**. Todos partem da noção do vazio demográfico quando as frentes pioneiras começam a atingir a região norte do Estado. Na verdade, os historiadores profissionais acabam por assumir a discussão produzida pelo historiador da **pequena** cidade, do poeta local e dos próprios promotores da colonização.

... a idéia do vazio demográfico é uma presença constante nos trabalhos acadêmicos sobre a sociedade paranaense, aparecendo ora como

"terras devolutas", ora como "sertão desabitado", ou outras variadas formas de expressão.

Essas formulações passam a ser reproduzidas nas escolas, em livros didáticos, ou trabalhos acadêmicos, passando a ser aceitas como um pressuposto que acaba por retirar da história social paranaense a presença indígena, presença que resistiu e continua resistindo, das mais diversas formas, à ocupação de suas terras e à sua destruição enquanto comunidade diferenciada da sociedade nacional (Mota, 1992:47/48).

Por outro lado, os documentos que encontramos no arquivo da FUNAI, no Museu do índio e Museu Paranaense, são esparsos (no tempo e no espaço) e em geral tratam de estatísticas sobre atendimento educacional e médico da população. Esses dados não vêm acompanhados de considerações mais amplas ou de explicações sobre a dinâmica do processo. Os documentos sobre a origem das reservas partem dos decretos de criação e da identificação das fazendas e seus proprietários, já instaladas e transformadas em áreas reservadas. A imagem que esses documentos produzem é de um Estado benevolente e preocupado com o destino dos indígenas. Mesmo com essas características, são os próprios documentos oficiais que contradizem a visão do "vazio demográfico". Não faremos uma apresentação aqui desses documentos porque eles serão utilizados no capítulo seguinte.

Nossa preocupação, portanto, é dupla: de um lado, reconstituir a história indígena deste século utilizando esses documentos e os dados da pesquisa de campo e, de outro, apresentar uma outra versão dessa história, versão esta partindo da interpretação fornecida pelos depoimentos indígenas. Esse olhar a partir "de dentro" tem a vantagem de desmitificar a visão dos pioneiros paranaenses e ao mesmo tempo revelar os aspectos ocultados ou distorcidos pela história oficial.

Toda a cultura material e simbólica dos Kaingáng, cuja autodenominação significa "gente da floresta", foi construída tendo como base ecológica as florestas subtropicais do sul do Brasil.

A invasão desse ambiente pelos europeus e seus descendentes representa uma ruptura com os sistemas indígenas porque traziam esses estrangeiros uma outra cultura, construída sobre outros princípios. Na cosmologia ocidental, o homem aparece separado da natureza e esta deve sujeitar-se aos seus desígnios. Os indígenas foram classificados como natureza e, nesse processo simbólico, foram desumanizados. É essa operação que vai legitimar o extermínio físico dos indígenas e a expropriação de seus

territórios. Os conquistadores forjaram as categorias **selvagem** e **bugre**, termos que aparecem frequentemente nos livros didáticos, que são apresentados como empecilhos ao progresso.

As políticas indigenistas também revelam que só uma via era possível aos índios trilharem para se tornarem cidadãos da nova sociedade: abdicando do seu modo de vida, sua cultura e seus símbolos.

Diz Mota que,

"O sertão esquecido", as "terras devolutas", a "região abandonada", são a expressão de uma ideologia que constroe espaços desabitados e apagam da história as populações indígenas e os pequenos posseiros" (Mota,1992:54).

A nossa pesquisa, vasculhando os relatórios dos exploradores, documentos dos diretores de aldeamentos e de outras autoridades, assim como considerando os depoimentos dos próprios indígenas, pretende reconstituir uma parte dessa história quase oculta e silenciada do Paraná.

TERCEIRA PARTE

COLONIZAÇÃO DA REGIÃO DO TIBAGI. EXPROPRIAÇÃO TERRITORIAL E PEDAGOGIA DA OPRESSÃO. RESISTÊNCIA E REBELIÃO

1. OS KAINGÁNG DE SÃO JERÔNIMO DA SERRA E DA SERRA APUCARANA: EXPERIÊNCIAS LOCAIS DIFERENCIADAS

A terceira parte tomará o século XX como referência das mudanças concretas pelas quais passaram os povos indígenas. Enfatizaremos as particularidades que afetaram as reservas de São Jerônimo da Serra e do Posto Apucarana e produziram efeitos distintos na atual configuração das comunidades em questão; em seguida, falaremos da expropriação de 1949 que acabou por reduzir drasticamente as terras originalmente delimitadas pelo governo imperial; o funcionamento do órgão indigenista também será uma parte importante para que possamos descrever e analisar as rebeliões indígenas que ocorreram entre 1979 e 1986.

Num primeiro momento, analisaremos o processo externamente, a partir dos documentos existentes complementados com os relatos orais, a fim de reconstituirmos

o contexto histórico mais amplo da política indigenista e suas consequências tanto regionais quanto locais. Só então teremos condições de reconstruir as rebeliões indígenas a partir dos depoimentos dos índios que tiveram participação ativa na condução dos processos. Nesta parte, tanto foram utilizados os relatos orais quanto os documentos existentes. Apoiamo-nos também na bibliografia antropológica e sociológica existente.

1.1. Os Kaingáng de São Jerônimo da Serra

Já nas primeiras visitas que fizemos às cinco reservas da região pesquisada, observamos diferenças significativas entre os grupos locais:

- no Posto Apucarana/Londrina, vivem apenas famílias Kaingáng; todos falam o Kaingáng como meio de comunicação interna e quase todas as mulheres são monolíngues; os homens dominam mais ou menos o português;

- nos Postos Barão de Antonina e São Jerônimo, ambos no município de São Jerônimo da Serra, há famílias Guarani dividindo o espaço das reservas sem, no entanto, formarem aldeia separada. Neste último, ainda vive um Xetá com sua família (mulher não-índia e filhos) e a presença de brancos é também notável. Quase toda a população fala o português, que é a língua dominante de intercomunicação. Apenas alguns anciões são monolíngues do Kaingáng. Poucos Guarani falam a língua nativa e o número de casamentos interétnicos (entre jovens Kaingáng e Guarani) vem aumentando. O número de casamentos entre índios (tanto Kaingáng quanto Guarani) e brancos é grande e, conseqüentemente, a população mestiça é grande;

- no Posto Laranjinha, hoje habitado por índios Guarani, vive uma mulher Kaingáng casada com Guarani. Até recentemente havia mais duas mulheres e dois homens Kaingáng, que se mudaram para outros postos ou saíram da aldeia;

- no Posto Pinhalzinho, há um homem Kaingáng casado com mulher branca vivendo numa reserva habitada pelos Guarani.

Esse quadro bastante diversificado é resultado da história indígena que, na região do Tibagi, começou a ser delineada há 150 anos, quando as frentes de expansão nacional atingiram a região.

Como vimos na parte anterior, dos **Coroados** que viviam até 1930 na região dos rios Cinzas e Laranjinha, um grupo foi transferido pelo SPI com a participação da CTNP para a região do Ivaí e outro se estabeleceu no Posto Velho ou Krenau, mas estes últimos morreram nas epidemias que assolaram aquela região no decorrer das décadas de 1930 e 40.

Os Postos Laranjinha e Pinhalzinho foram formados para a fixação dos **Coroados** à época das tentativas de pacificação. Os Guarani, que viviam dispersos pelas fazendas e olarias da região, foram arregimentados pelo SPI para viverem nas

duas reservas e outras famílias vieram dos Postos do Estado de São Paulo, principalmente de Araribá. Com a transferência de um dos grupos para o Ivaí e a morte dos membros do outro grupo **Coroadó**, as duas reservas permaneceram com maioria Guarani. Os Kaingáng que vivem nos dois postos foram levados pelos chefes de postos como auxiliares ou são descendentes destes.

a) A Presença Guarani e Xetá em São Jerônimo da Serra

A maior parte dos Guarani vivem no Posto São Jerônimo e não formam aldeia separada dos Kaingáng, como acontece, por exemplo, no Posto Mangueirinha. Ao contrário, as famílias vivem espalhadas e misturadas aos Kaingáng. Há também neste Posto um Xetá casado com mulher não-índia. Mas há algumas famílias Guarani vivendo no Posto Barão de Antonina.

Como mostramos na segunda parte, os Kayoá foram trazidos em 1852 para habitarem o Aldeamento de São Pedro, criado antes da conquista dos Kaingáng que ainda viviam livres nas terras da bacia do Tibagi.

Os grupos Kaingáng pacificados foram fixados no Aldeamento de São Jerônimo. Com o tempo, alguns Guarani foram viver em São Jerônimo e alguns Kaingáng foram para o Aldeamento de São Pedro de Alcântara.

Havia também o Aldeamento do Paranapanema ou Santo Inácio do Paranapanema, onde viviam, segundo Boutin, em 1866, índios Kayoá e Guarani. Embora Boutin não explique a origem dos Guarani, pelos documentos pesquisados, principalmente os relatórios dos exploradores Lopes e Elliot, havia vários grupos Guarani vivendo nas florestas da região. Os Kayoá eram parte dos que vieram na migração analisada na parte anterior e os Guarani eram remanescentes dos Apapocuva que tinham saído de Mato Grosso e Paraguai em busca da Terra Sem Mal e que foram impedidos pelas autoridades paulistas de seguirem seu caminho. Alguns grupos se dispersaram livremente, outros foram instalados nas reservas criadas para os Kaingáng no interior do Estado de São Paulo (P.I. Araribá) e depois transferidos para os postos do Paraná. Pelo gráfico apresentado por Boutin, em 1875 havia 127 Kayoá e 67 Guarani. No ano seguinte mais 54 índios se aldearam, sendo 31 Kayoá e 25 Guarani. Boutin ainda registra 19 nascimentos e dois óbitos. Sobre os Kayoá e os Guarani também está registrada a mudança de 54 pessoas para o Jataí (Boutin, BIHGEP, 1979:82).

Wachovics acrescenta que, entre 1858 e 59 o grupo do cacique Kaingáng Manoel Aropquimbe foi habitar no Aldeamento do Pirapó, próximo aos Kayoá, apesar da desaprovação de frei Timotheo (Wachovics, 1987:72). Tais dados revelam tanto a grande mobilidade das populações indígenas quanto a liberdade de que gozavam para ocuparem as grandes extensões territoriais de que ainda dispunham.

Com a extinção dos aldeamentos de Pirapó (em 1862) e Paranapanema (8/3/1878), quase todos os Guarani se dispersaram pelas fazendas e olarias da região. O Aldeamento São Pedro de Alcântara, antes mesmo da morte de frei Timotheo em 1895, já estava praticamente abandonado.

Dos últimos registros realizados por frei Timotheo no seu **Cronológico**, constata-se a existência, na última década de 1890, de grande número de expedições de medição de terras para o Norte do Paraná. Retiravam de São Pedro de Alcântara muitos **índios** e **povo** que eram engajados como trabalhadores. Estas expedições contribuíram para despovoar o aldeamento e levá-lo poucos anos depois ao desaparecimento e/ou anexação à colônia militar do Jataí (Wachovics, 1979:79; grifos nossos).

Parte se realdeou quando o SPI os convenceu a viverem nos postos Laranjinha e Pinhalzinho, criados para poderem pacificar os últimos Kaingáng que ainda resistiam nas matas entre os rios Laranjinha e Cinzas, na década de 1920. Portanto, 80 anos depois que os primeiros Guarani foram trazidos do Mato Grosso para formar um anteparo contra os Kaingáng arredios, a mesma estratégia foi utilizada, realdeando os Guarani dispersos. Algumas famílias Guarani tinham permanecido em São Jerônimo, aldeados ou não, e nossa pesquisa de campo identificou famílias que tinham retornado bastante recentemente, vindos das fazendas e sítios da região (Assaí, Sapopema, Jataizinho).

Vários depoimentos comprovam que a maioria das famílias, Kaingáng e Guarani tiveram, entre 1900 e 1970, experiências fora das reservas, quase sempre trabalhando como arrendatários ou parceiros, fato já registrado por Helm (1974;1978). No caso das famílias Guarani, encontramos muitas famílias que trabalharam em olarias.

Para os Kaingáng de São Jerônimo da Serra, as famílias Guarani são representadas como uma espécie de invasor ou "hóspede forçado", pois consideram que, por direito de ancestralidade, as terras são dos Kaingáng. Alguns Kaingáng chegam a negar que os Guarani sejam índios e preferem tratá-los como "portugueses", porque a maioria já não sabe falar a língua nativa. Os Guarani também sentem-se minoria discriminada dentro da reserva e avaliam que a FUNAI os discrimina também. Em 1988, os Guarani externaram para o administrador da FUNAI de Londrina tal discriminação, seja porque tinham de se submeter a um cacique Kaingáng, seja porque

os projetos agrícolas atendiam aos interesses, segundo eles, também dos Kaingáng. A nossa pesquisa constatou, por exemplo, que a escola do posto só tinha monitor bilíngue Kaingáng e as crianças Guarani tinham de frequentar a classe desse monitor. Essas reclamações tiveram um efeito positivo para os Guarani, que passaram a ter um cacique próprio e começou-se a treinar um monitor bilíngue Guarani.

Quanto à presença do índio Xetá, explica-se porque todos os Xetá⁸, que não ultrapassam 10 a 12 pessoas, foram criados em postos Kaingáng ou Guarani. Tikuen, que vive hoje em São Jerônimo foi criado em Pinhalzinho pela família de um indigenista do SPI. Adulto, casou-se com uma mulher branca com a qual tem oito filhos. Tendo assassinado um branco em 1985, foi transferido pela FUNAI para o Posto São Jerônimo, onde vive hoje. Os filhos tiveram de casar-se com Guarani, Kaingáng ou branco. Como os Xetá falam língua do tronco tupiguarani, aproximaram-se mais dos Guarani. Num encontro que a Universidade de Londrina, FUNAI e Prefeitura de São Jerônimo da Serra organizaram em julho de 1994, os Xetá nos disseram que, apesar de algumas diferenças, conseguem entender a língua Guarani e consideram-se parentes.

b) A Presença de Brancos

A presença de famílias brancas vivendo dentro da área indígena remonta ao século passado, ou seja, desde a criação do Aldeamento de São Jerônimo na segunda metade do século XIX. Wachovicz analisa vários relatórios de frei Cemitile e mostra que, quando este assumiu a administração daquele aldeamento, em 1866, havia apenas quatro famílias de colonos brancos. Em 1878 já havia 76 **fogos** num total de 294 pessoas não-índias. Em 1879 frei Cemitile resolve fundar uma nova Colônia Agrícola que se chamou Dantas Filho, a 10 léguas de São Jerônimo, segundo dizia o frei, para abrigar "brasileiros pobres". Era intenção explícita de frei Cemitile proteger os brasileiros que "são os únicos próprios para abrir, e cultivar os mattos nacionais, servindo assim de pioneiros de progresso e civilização".(Wachovicz,1979:58) Isso revela que o diretor e missionário do aldeamento executava, obviamente, uma política indigenista assimilacionista, favorável à entrada de trabalhadores nacionais para ocuparem e colonizarem as terras indígenas.

Frei Timotheo, invocando o Decreto 3784 de 19/01/1867 expedido pelo Ministério da Agricultura, passou em 17 de agosto de 1881 a seguinte circular:

⁸ Tikuen e outros Xetá foram retirados de sua aldeia na floresta da Serra de Dourados - município de Cruzeiro D'Oeste quando eram crianças. Alguns foram criados pelos funcionários do SPI e por isso ficaram separados entre si. Crescidos, eles passaram a viver em áreas Kaingáng ou Guarani e encontraram nesses dois grupos os seus parceiros de casamento. Descobertos em 1955, quando o Parque das Sete Quedas foi finalmente criado para abrigá-los em reserva própria, a sociedade Xetá estava extinta, restando apenas as crianças, que foram praticamente raptadas da aldeia.

Pode autorizar os diretores das colonias dessa Província a admittir nacionaes distribuindolhes lotes de terras que ahi existão preparadas e disponíveis, uma vez que mostrem serem chefes de famílias moralizados e laboriosos, e se obbrighem a pagarem na forma do regulamento de 19 de Janeiro de 1867 mil oito centos e sessenta e seinte a importancia dessas terras e a dispensa e demarcação; mas nenhum outro favor, ou auxilio lhe sera concedido - Deus guarde a V.E.

(assinado) M. Buarque de Macedo
(Cavaso,BIHGEP,1980: 276/277).

Outro officio foi expedido pelo Ministério da Agricultura, em 27 de agosto do mesmo ano:

Em officio de 1 Junho ultimo informou V.E.: 1.) que as concessões de datas de terras com area de 25.000 braços quadrados cada uma feitas por essa (p.49) presidencia a titulo de propriedade, em virtude do artigo 15 das instruções de 2 Abril de 1887 no Aldeamento de S. Jeronimo elevãose a numero de 111; 2.) que posteriormente em virtude do Aviso de 4 de Setembro de 1875 forão sob a mesma condições passados títulos a individuos ja estabelessidos neste Aldeamento. Estando determinado no referido Artigo das instruções que cada um dos empregados, e trabalhadores do Aldeamento se poderá conceder nos terrenos intermediarios uma data de lavras que não exceda a 500 braços em quadro com a clausula de não poderem vendela ou de qualquer modo alienala sem que a quinta parte ao menos tinha sido cultivada por espaço de tres annos findos os quaes se tornará sua propriedade, e havendose autorizado no citado aviso a concessão de arrendamento ou afforamento observadas as prescripções do decreto 426 de 24 de Junho de 1845 e claro que não podião igualhiase nas condições as condições da 2 classe e as da 1a. visto serem estas de propriedade e aquelas de arrendamento ou aforamento.

A mencionada informação não declarou nem o numero nem área dos terrenos que, devendo serem afforados ou arrendados no termo do citado aviso forão concedidos gratuitamente a titulo de dominio.

Tãobem não faz saber se cumpriose a clausula di indicado artigo quanto a coltura por espaço de tres annos da quinta parte pelomenos de cada uma datas, condição sem a qual estas não se poderiam tornarem de propriedade.

Por isso todos os concessionarios que não a tenho satisfeito, tem incorrido em commisso devendo se considerados como simples usufructuarios, ma podendo ser admittidos a comprar pelo preço minimo da lei 1/2 real os terrenos que a ocuparem com coltura effectiva e morada abitual.

Este mesmo preceito compreende os que individualmente têm obtido terras a titulo de propriedade por effeitos da erronea interpretação dada ao aviso de 4 de setembro de 1875.

Acerca dos pontos acima indicados devera V.E. digo Essa Presidência informar circunstanciadamente e ate ulterior deliberação do Governo imperial não fara nem autorizará novas concessões de terras quer na forma do artigo quince 15 das instruções de 25 de Abril de 1857 quer do citado aviso.

E porque do dito officio de V.E. se infere que essa Presidencia não está inteirada do que tem occorrido relativamente as terras (p.50) em que o Diretor de S.Jeronimo frei Luiz de Cimitille fondou a Colonia denominada D'Antas Filho, remetto a V. E. por copia o officio de 15 de Maio proximo passado em que aquelle religioso assevera terem ja 70 familias titulos definitivos de propriedade e 40 outros titulos provisorios, comprindo que V.E. informe com que fundamento forão feitas semilhiantes concessões, as quaes non sendo autorizada por lei nem por acto do governo devem ser declaradas nullas, E quando nos terrenos assim concedidos se tinham creados interesses por effeito da sua coltura e habitação affectiva autorizo a V.E. a proceder como acima esta esposto com relação aos outros permitindo que os accupantes os adquirão por titulo de compra na forma da lei.

Deus guarde a V.E (idem: 277/278).

Entretanto, proprietários e políticos da região que se interessavam em apoderar-se das terras do aldeamento passaram a hostilizar frei Cemitile. Em 22/11/1881 Cemitile foi transferido para administrar os Kaingáng de Guarapuava. Frei Timotheo substituiu-o até 21/8/1882, quando assumiu a direção o padre José Juliani.

De 1886 a 1900, a direção esteve nas mãos de civis. De 1900 a 1910 havia apenas um encarregado, evidenciando a negligência do Estado com relação à questão indígena. Foi exatamente no período inicial da República que o aldeamento se encheu de posseiros. Segundo a pesquisa de Wachovicz (1987), nos anos 20 entraram mais 400 famílias além das que tinham sido anteriormente autorizadas por frei Cemitile.

Os invasores argumentavam que a lei provincial 1.114 de 27/9/1860 autorizava a venda de terrenos que pertenceram às missões ou aldeamentos que estivessem abandonados, como era o caso de Pirapó e Paranapanema. Ocorre que, no caso de São Jerônimo, os índios continuavam morando lá (Wachovicz, 1987:55-64).

A criação do **Serviço de Proteção dos Índios e Localização dos Trabalhadores Nacionais-SPILTN** se deu em 1910 (Decreto 8.072 de 20/06/10). Gagliardi informa que:

O órgão tinha dois objetivos específicos:

a) prestar assistência aos índios do Brasil que viviam aldeados, reunidos em tribos, em estado nômade ou promiscuamente com civilizados; b) estabelecer centros agrícolas, constituídos por trabalhadores nacionais. Os dispositivos relacionados à assistência ao índio tratavam, a rigor, dos seguintes conteúdos: a proteção ao índio, a terra do índio e a povoação indígena (Gagliardi, 1989:228/229).

O Decreto 8.941 de 30/08/1911 criou uma "Povoação Indígena" onde existiam os antigos aldeamentos de São Jerônimo, no Paraná, de São Lourenço no Mato Grosso e de Itaporanga, no Estado de São Paulo (Franco, 1925:23).

Sobre a criação de "povoações indígenas", Gagliardi esclarece:

As povoações indígenas tinham por objetivo substituir o antigo sistema de aldeamento. Nesses núcleos haveria escolas, aulas de música,

oficinas, máquinas e utensílios agrícolas destinados a beneficiar os produtos cultivados. Ali, o índio poderia optar livremente pela ocupação de sua preferência e abandoná-la também quando quisesse (art.15). O produto do trabalho pertenceria ao índio (art.21). A função desses núcleos era servir de mediação entre o indígena que mantinha a sua integridade tribal e o que havia sido absorvido pelos padrões de cultura ocidentais. Essa concepção de integração era oriunda da filosofia positivista, que acreditava que os homens evoluíam através de estágios sucessivos:... (Gagliardi,1989:230).

Mas como o próprio Gagliardi explica, o Decreto 8.072 tinha por objetivo solucionar várias necessidades, quais sejam: incentivar o trabalhador nacional com uma legislação que auxiliasse na sua atividade produtiva; fixar o trabalhador nacional no seu Estado de origem, evitando o êxodo rural e o desequilíbrio demográfico; planejar o aproveitamento da força-de-trabalho nacional; e "criar para o indígena os mecanismos de transição para o modo de produção dominante" (idem, ibidem:232).

Entretanto, uma análise crítica sobre o indigenismo brasileiro e a política indigenista levada a cabo por pesquisadores do CEDI/PPGAS-Museu Nacional tem trazido contribuições importantes para a compreensão de aspectos pouco analisados do indigenismo (Souza Lima, 1989). A visão monolítica do SPILTN, fundamentada no positivismo e reproduzida pela versão oficial, acabou por ser divulgada por vários pesquisadores da história indígena. Assim, diz Ferrari Leite:

Além da proposta de proteção , o papel dos positivistas, sua dedicação e altruísmo, é destacado nestas representações. Se isto ocorre pela insuspeita participação destes no órgão oficial, como o foram Rondon, Luiz Bueno Horta Barbosa, Alípio Bandeira e o próprio Darcy Ribeiro (eles mesmos propagandistas e fontes), tal procedimento ilude quanto aos diversos interesses presentes, não só no campo indigenista, mas no próprio órgão estatal e na ação governamental.

Nas suas ações práticas, o SPILTN, desde o início, conformou-se a diversos interesses, não só limitando suas ações, como também por meio de pessoas que dele participavam, apesar de

subordinadas às clientelas políticas da época, estranhas ao positivismo. Já em 1911, Manuel Miranda, em carta pessoal a seu amigo inspetor L. Bueno Horta Barbosa, revela sua desesperança com a situação de indicações por interesses políticos, de inspetores para o Serviço. Este tipo de composição relativiza tanto a força do positivismo na definição das práticas do SPI, quanto esta teoria enquanto "fundamento ideológico" deste, tal como pretende Darcy Ribeiro" (Ferrari Leite, 1989:255/256).

É nesse sentido que podemos explicar porque o SPI sofreu uma reformulação (Decreto 9214 de 15/12/1911), em função da reforma na estrutura do Ministério da Agricultura, Indústria e Comércio-MAIC (Decreto 8199 de 11/8/1911). Pela lei orçamentária 3454 de 6/1/1918 o SPI perdeu a verba e a responsabilidade pelas funções de **localização de trabalhadores nacionais** (Souza Lima, 1992:159).

Levando-se em conta as questões apontadas é que podemos explicar porque o SPI não conseguiu barrar o avanço da colonização sobre as terras indígenas nos vários Estados em desenvolvimento, como São Paulo e Paraná, como também no restante do país sucessivamente.

No Paraná, interesses políticos locais e estaduais se chocavam com os do SPI. Os atritos dos interessados em extinguir o aldeamento indígena e apropriar-se das terras vão incidir sobre o órgão tutelar. Foi o caso do deputado federal Arthur Martins Franco, que demarcou uma área no local denominado Arixiguana e Campo de Atalaia em seu nome. Além disso, desenvolveu uma intensa campanha contra o SPI pedindo a extinção do órgão e do aldeamento de São Jerônimo. O argumento de Franco era que o SPI defendia os direitos de apenas 38 famílias indígenas (187 pessoas) contra 428 famílias (2448 pessoas) de nacionais (Franco, 1925:30).

Quanto ao seu interesse em extinguir o SPI, Martins Franco alegava que os índios deveriam ser livres para tratar diretamente com os nacionais, pois considerava que os Kaingáng dominavam a língua portuguesa e já conheciam a moeda, realizando contratos e empreitadas de serviços sem a intermediação de "tutela humilhante". Na verdade, o interesse do político Martins Franco era livrar-se do SPI que, de fato, não reconhecia as leis e decretos que legitimavam a presença dos brancos nas terras indígenas e, principalmente, a lei estadual 1918 de 23/2/1920 que elevou a Colônia Indígena de São Jerônimo à categoria de município, desligando-o do município de Tibagi (Boutin, BIHGEP, 1979:74).

Apesar do abandono a que os índios foram destinados pelos governos federal e estadual nas primeiras décadas, encontramos algumas notícias nos relatórios e

outros documentos da época. Ermelino Leão transcreve um relatório do professor Cezar Martinez sobre São Jerônimo, onde este relata a ausência de escola na sede do município e as dificuldades em encontrar pessoas habilitadas para exercerem as funções públicas, obrigando o Estado a nomear pessoas de outros municípios (Boutin,1979:74).

O documento traz a carta aberta ao General Rondon, datado de 19/8/1922, onde relata o que ocorria com os índios Kaingáng e Guarani de São Jerônimo. Trata-se de discursos do deputado Franco na Assembléia Legislativa para extinguir a Povoação Indígena de São Jerônimo. Interessa-nos resgatar a dinâmica do processo pelo qual passaram os indígenas.

O documento de Arthur Franco enumera a precariedade das condições de acesso a São Jerônimo, com quase todas as pontes destruídas e relata a ineficiência das escolas na alfabetização dos índios e a contínua mudança de professores. Também discorre sobre os problemas entre índios e a Inspetoria, com exemplos concretos como, a destruição das roças indígenas pelo gado da Inspetoria, fato que culminou em várias reclamações à mesma. Como nenhuma solução foi encontrada, os índios acabaram enviando um documento ao Ministério da Agricultura pedindo providências, assinado pelo índio guarani Francisco Bento da Silva e por um Kaingáng (idem:44-49).

O documento ainda cita o fato de vários índios terem abandonado o local denominado Pedrinhas, para se empregarem numa fazenda próxima a São Jerônimo, insatisfeitos com a política administrativa da Inspetoria. Cita o caso do Kaingáng Isaltino Cândido, que teria vendido vários animais para poder comprar gêneros alimentícios, compra que fez na própria Inspetoria, numa clara alusão de que a instituição explorava os índios. Mais adiante, denuncia que encontrou vários grupos de índios em completo abandono. Alguns trechos merecem destaque:

Os índios que se acham sob a tutela immediata da Inspectoria estão prohibidos de contractarem directamente quaesquer serviços; só o poderão fazer por intermédio dos encarregados da Inspectoria e por esta são pagos em vales.

(...)

Em Agosto de 1921, José Olegario de Proença, acompanhado de Joaquim Pires, Francisco Fernandes, Olavo Fernandes, João Lorena, João de Deus Matoso e Emyygdio Rodrigues Gonçalves, todos estes residentes no povoado do Jatahy e o primeiro em S. Jeronymo, em viagem pelo Paranapanema, abaixo da foz do Tibagy, encontrou no lugar Cuyabá, proximo á Serra do Diabo, um grupo de indios mansos,

completamente nus e desprovidos de quaesquer recursos, os quaes se prevalecem de buracos que abriram no chão para esconder a sua vergonha e assim poderem fallar com os raros viajantes que por alli passam (Franco,1925:51).

Informaram-me mais que, em meados do anno passado, apparecera lá (no povoado do Jatahy) um empregado da inspectoría para syndicar de um conflicto havido entre os indios residentes nas proximidades por terem sahido alguns feridos no conflicto. Os indios alli, se acham em completo abandono por parte da inspectoría, pois, durante 10 longos annos, sómente a rapida visita de um empregado mereceu aquella gente. E essa visita mesma os indios a provocaram com a sua briga. (...)

A inspectoría talvez ignore os logares em que residem esses indios; os vos informarei, porém, general, embora não o possa fazer com a precisão das informações officiaes.

Esses logares são: Tira-Fubá, Limoeiro, Parysinho, Engenho de Ferro e Poço Bonito. Cerca de 15 familias compostas de 63 pessoas, aproximadamente, alli residem.

Tira-Fubá dista de uma legua do povoado de Jatahy, Parysinho a quatro kilomentros e o Limoeiro a 18 (idem:52-53).

No discurso pronunciado em 12/12/1924, o deputado Franco contesta as informações prestadas pela Inspetoria de Proteção aos Índios de que os Botocudos de Santa Catarina tivessem sido pacificados e quanto aos Kaingáng de Laranjinha que:

No Laranjinha, até hoje, os Caingangues continuam arredios, isolados de qualquer contato directo com os civilizados, constituindo uma ameaça permanente á vida do sertanejo daquela zona, aliás quasi despovoada e onde só agora começam a fazer suas primeiras entradas os povoadores daquelle sertão (Franco, 1925:91).

Franco faz na tribuna a seguinte acusação à Inspetoria:

sobre o descaso que esse mesmo Serviço tem para com os índios, tanto assim que, a despeito da assistência que diz prestar-lhe, durante os dias que decorreram de 19 de Julho a 16 de Agosto de 1923, no núcleo José Bonifácio, composta de 187 pessoas, nada menos de 23 índios morreram em 30 dias sem a mínima assistência médica, sendo que desses falecidos cinco eram menores de 12 annos, 13 maiores de 12 annos e menores de 40 e cinco maiores de 40, victimados evidentemente, por uma epidemia que assolou esse núcleo, facto que esta perfeitamente constatado pelas certidões de obito que me foram fornecidas, ... (idem:157).

O documento do deputado Arthur Martins Franco, com os discursos proferidos no Congresso Legislativo e apresentação de muitos documentos (cartas, relatórios, decretos, leis, etc.), revela como se davam as disputas políticas locais, entre índios e brancos, pela terra, e entre os políticos (ele próprio) e a Inspeção de Protecção aos Índios, para garantir a ocupação e a colonização das terras da região do Tibagi. Apesar de o deputado afirmar que estaria defendendo os direitos indígenas e também dos colonos, fica muito clara a sua filosofia assimilacionista, tal como a do próprio Estado. O Decreto nº 6 de 5/7/1900 já afirmava o seguinte:

O Governador do Estado do Paraná, considerando que os indígenas da tribo dos Coroados, dos extintos aldeamentos de S. Jeronymo e S. Pedro de Alcantara, no municipio de Tibagy, abandonaram a vida nomade, e que é de equidade que se lhes conceda um trato de terras em que se estabeleçam e se dediquem á lavoura, a que, aliás, estão affeitos, e onde possam ir se aggremando outras tribus, que vivem na zona sita entre os rios Paranapanema, Tibagy e Ivahy; considerando que as terras daquella zona estão passando ao domínio particular, já por meio de posses feitas em tempo util, que estão sendo legitimadas, já por compra ao Estado e que, em consequencia disso, os indígenas serão pouco a pouco dalli expellidos, si não lhes ficar reservada uma determinada área das ditas terras, para o seu estabelecimento, e as cultivarem; e usando da attribuição que lhes confere o art. 29 da lei nº 68 de 20 de Dezembro de 1892, decreta:

Artigo unico. Ficam reservadas, para estabelecimento de colonias indigenas, as terras devolutas sitas entre os rios Tibagy, Apucarana, Apucarantina e a serra do Apucarana, no municipio do Tibagy.

Palácio do Governo do Estado do Paraná, em 5 de Julho de 1900. -Francisco Xavier da Silva - Arthur Pedreira de Cerqueira.

Como se vê, o Estado, através deste decreto, orientava as ações de sua política integracionista, explicitando uma política de terras que definia aos índios áreas restritas geograficamente. O desaparecimento do modo de vida tradicional, baseado na caça-coleta-agricultura, praticando deslocamentos no interior de vastos territórios, antes mesmo de ocorrer, já estava decretado.

Outro ponto que merece observação é que o decreto acima não respeitou sequer a lei provincial 1.114 de 1860, que garantia aos indígenas as terras que estivessem ocupadas.

Apesar dos esforços dos políticos e proprietários de São Jerônimo, liderados pelo deputado Martins Franco, para que os Kaingáng fossem transferidos para a região da serra Apucarana, atendendo o que regia o decreto acima, em 1911 foi criada a Povoação Indígena de São Jerônimo (Decreto 8.941). Mais tarde, com a criação do Município de São Jerônimo em 1920, apesar do SPI alegar a sua ilegalidade, os Kaingáng perderam a maior parte de suas terras.

Em São Jerônimo, além dos poucos Kaingáng que viviam na Colônia Indígena propriamente dita, os demais se distribuíam em três núcleos: José Bonifácio, Rodolfo Miranda e Capitão Osório, de acordo com um relatório do SPI de 1926.

Mas, além do núcleo de brancos em São Jerônimo, outros foram se formando, como São Roque (atual distrito de Tamarana) e que ficava, antes de 1949, a cinco quilômetros do antigo Posto. A situação de abandono já registrada por frei Timotheo e por Wachovics, a desorganização da economia tradicional e a dependência em relação aos objetos de mercado levaram cada vez mais os índios a buscar o trabalho assalariado nas fazendas que foram surgindo no entorno das reservas. Além disso, os próprios núcleos urbanos que iam surgindo também passaram a contratar mão-de-obra indígena.

Uma mulher Kaingáng nos informou o que se segue:

Nasci lá no Jataizinho. Lá na Água do Limoeiro.
Era aldeia e o Doutor José Maria deu um lote

para mim e meu pai. Era perto de Londrina, essa Londrina. Minha tia foi cozinhar para a turma abrir lá, é. É lá mesmo também. Quando eu era desse tamanho (indicando menina de cerca de 6 anos), eu fui com minha tia, abrir aquela Londrina. Pois é, nós estávamos morando em nossa terra também, nossa área, ...

Lá não tinha farmácia, no tempo do Jataizinho, Jataí. Parece que tinha três venda lá. Uma igreja lá também. Daí a minha mãe ficou doente, meu pai trouxe ela para cá (S. Jerônimo). A mãe morreu prá cá. Daí nós mudamos para cá, não fomos mais.

Lá no Jataí não tinha escola. Aqui já tinha. Aqui tinha, não sei como era o nome da professora. Era um branco, a professora dos índios. Eu estudei também. A mãe mandou eu estudar depois. A molecada brigou comigo, daí eu não fui mais (Kretéj, Posto Barão de Antonina, julho de 1990).

Esse depoimento é sugestivo do abandono do Aldeamento de núcleos como Jataí e Água do Limoeiro (núcleos extintos e ocupados por fazendas) que acabou estimulando as famílias indígenas a procurarem trabalho fora das reservas ou mudarem para São Jerônimo, que oferecia mais recursos. A ênfase na farmácia e na escola são bastante sugestivos da dependência existente.

Pelo decreto, ainda se revela a seguinte estratégia subjacente para as populações indígenas que viviam entre os rios Paranapanema, Tibagi e Ivaí: transferí-los todos para uma única reserva onde existe hoje o Posto Apucarana. Embora tal objetivo não tenha obtido sucesso, mais tarde, em 1949, todas as reservas indígenas do sul perderam a maior parte de suas terras.

1.2. Os Kaingáng do Posto Apucarana-Londrina

Com a extinção do Aldeamento São Pedro de Alcântara, a maior parte dos Kaingáng foi viver em São Jerônimo ou na região da serra Apucarana. Nesta última área foi criado, um aldeamento indígena pelo decreto nº 6 de 5/7/1900, como acabamos de ver na penúltima citação, porque havia vários toldos naquela região que deram origem ao Posto Dr. Xavier da Silva, mais tarde alterado para Posto Apucarana.

Segundo os depoimentos que coletamos, no Posto Apucarana, durante muito tempo só havia um capitão nomeado para "cuidar" dos índios e a administração se localizava em São Jerônimo. Quando o posto funcionava no Toldo (antigo aldeamento), entrou um chefe branco, de nome Francisco Graça. Na década de 1950,

quando fizeram o novo posto, e a maior parte das terras foi subtraída através do Acordo de 1949, entrou um funcionário de nome Alan Kardec.

Não resta dúvida de que algumas famílias foram para São Jerônimo e outras se fixaram na Serra Apucarana, que, segundo os próprios índios, era praticamente uma só área. As famílias deslocavam-se de um posto ao outro e mantinham uma rede de sociabilidade muito mais intensa do que hoje. Formavam diferentes grupos locais que tinham São Jerônimo como referência quando necessitavam de assistência externa. Apucarana e Ortigueira eram os grupos mais distantes e eram locais onde podiam viver com maior autonomia em relação ao sistema indigenista.

Temos ainda depoimentos de vários índios que confirmam terem trabalhado na região de Tamarana como assalariados até serem depois convencidos a retornarem à reserva na década de 1950. Tratava-se de efetivar uma verdadeira limpeza das terras para colonização. Todas as famílias indígenas, Kaingáng ou Guarani, foram convencidas a viverem dentro dos limites das áreas reservadas.

No Posto Apucarana, segundo Wanda Hanke (1950), havia três núcleos ou toldos: Moreiras, Rio Preto e Apucarana, em 1948, quando lá estive. Segundo a nossa pesquisa, antes de fundarem o Posto Apucarana, os Kaingáng viviam em três aldeias: Toldo Velho, Moreiras e Rio Preto. A maior aldeia era de Rio Preto, que ficava fora da área demarcada pelo decreto do governo paranaense de 1949. As famílias que hoje vivem na Colônia I, onde se construiu o posto atual, vieram quase todas de Rio Preto, "convencidas" pelo capitão, experiência de que falaremos ainda neste trabalho.

Os documentos e os depoimentos indígenas mostram que a administração dos indígenas no Tibagi se concentrava em São Jerônimo. O P.I. Apucarana era como uma extensão de São Jerônimo, tendo um capitão responsável pela administração. Somente mais tarde foi nomeado um funcionário branco que passou a residir no Posto. Góg Ra, Kaingáng do Posto Apucarana sintetiza da seguinte forma:

De primeiro não tinha posto nenhum aqui. Tinha só lá no São Jerônimo. Tinha só lá. Por perto aí não tinha. Foi indo, foi indo, lá no Toldo mesmo, entrou um chefe dos índios. Aquele tempo eu não sabia assiná meu nome. (...) Foi o Francisco Graça. É. Faz tempo mas ele era muito bravo, demais. Até que, foi indo, mataram ele (Góg Ra, Posto Apucarana, 1990).

Enquanto não havia posto do SPI, o índio Antonio Pedro foi durante muito tempo encarregado no Apucarana. Ele nos disse que, em 1928, de lá foi enviada uma

expedição para atrair os Kaingáng "bravos" do Laranjinha. Mas ao que parece, as famílias que foram habitar o acampamento de atração montado para contactar os **Coroados bravos** eram dos núcleos de São Jerônimo. Sendo os Kaingáng de São Jerônimo os que mantiveram contato permanente com os trabalhadores nacionais e os missionários, alguns frequentaram as escolas e aprenderam o português. Essa parece ser a razão porque os intérpretes indígenas de São Jerônimo foram arregimentados pelo SPI para participarem também das expedições de atração dos Kaingáng arredios dos estados de São Paulo e de Santa Catarina. Horta Barbosa, quando assumiu a Inspetoria de São Paulo em 1912, contratou trabalhadores civis e 12 Kaingáng de São Jerônimo para pacificar os Kaingáng do Estado de São Paulo que estavam em conflito com os trabalhadores da estrada de ferro no interior paulista (Gagliardi,1989:263). Por outro lado, a pesquisa de Namen(1994) localizou, na reserva Xoklém de Ibirama-SC, os descendentes de um grupo de Kaingáng do Posto Apucarana que foi levado por Eduardo de Lima e Silva Hoerhan, em 1914, para ajudar na pacificação dos **Botocudos** (Namen,1994:25). Mais adiante voltaremos a comentar este fato.

As famílias que viviam na serra Apucarana foram as que permaneceram mais isoladas dos brancos, formando uma espécie de periferia do sistema colonial na região do Tibagi, assim como os de Ortigueira.

Resumindo, teríamos em São Jerônimo um pólo de contato permanente entre índios e brancos, enquanto as aldeias da Serra Apucarana e de Ortigueira conseguiram manter-se mais tempo com contatos apenas esporádicos. São Jerônimo ainda tinha funções de abastecer as expedições de reconhecimento e contava com estradas interligando-a às vilas e centros de colonização.

É dentro desse contexto histórico que podemos compreender tanto o processo geral que os Kaingáng do Tibagi passaram a integrar quanto as conjunturas particulares que cada grupo local vivenciou. E aqui é necessário salientar que estamos concebendo os Kaingáng formando uma totalidade sociocultural, diferenciados por experiências locais, mas que nunca perderam seus vínculos, mesmo porque a mobilidade e a sociabilidade entre as famílias continua sendo uma prática até os dias atuais.

2. O DECRETO FEDERAL DE 1945 E O ACORDO DE 1949

O governo de Getúlio Vargas acelerou o processo de legitimação da expropriação das terras indígenas em todo o sul do país, com vistas a garantir a colonização. O decreto-lei 7.692 de 30/6/1945 autorizou o governo federal a ceder gratuitamente ao Estado do Paraná as terras da fazenda São Jerônimo, numa extensão de 33.800 ha, com a ressalva de que 4.840 ha ficariam reservados aos índios que ali habitavam.

O Termo de cessão das terras da Fazenda São Jerônimo foi assinada em 6/3/1950 que, em conformidade com o processo nº 237.770 do Ministério da Fazenda, de 1948, tinha sido definido numa reunião com os representantes das partes envolvidas, em 14/2/1949.

Na segunda parte do processo, foi firmado em 12/5/1949 um termo representado pelo Ministro da Agricultura (à qual se subordinava o SPI) e o Governo do Paraná, através do governador Moisés Lupion. Utilizando para a fixação das novas áreas indígenas o mesmo critério do módulo mínimo para uma unidade rural, isto é, 100 ha por família indígena de cinco pessoas mais 500 ha destinados às instalações do Posto Indígena, as reservas de Apucarana, Queimadas, Ivaí, Faxinal, Rio das Cobras e Mangueirinha sofreram redução de até mais de 2/3 das áreas originalmente concedidas.

Ao Posto São Jerônimo, dos 14 mil alqueires "doados" pelo Barão de Antonina restaram apenas dois mil, divididos em duas áreas descontínuas. Para piorar, a maior parte desses dois mil alqueires estava invadida por posseiros, cujo processo de invasão continuou pelas décadas seguintes. A luta pelo desintrusamento só foi resolvida, parte em 1979 e parte em 1985, em duas rebeliões que serão analisadas mais adiante.

Pelo Acordo de 1949, a área original do P.I. Apucarana, de 54.000 ha (outros documentos apresentam área de 50.000 e 45.864 ha), ficou reduzida para 6.300 ha (outro documento também oficial fala em 6.399 ha), sendo que dividida em duas glebas:

uma de 5.300 ha à margem esquerda de rio Preto, a começar na confluência deste rio no rio Apucarana Grande, rio Preto acima até abranger a igreja do bairro de Rio Preto, onde deverá ser localizado o novo Posto, no lugar denominado "RUA", pouco abaixo da dita igreja; outra de 1.000 ha, à margem direita do rio Apucaraninha,

abrangendo casa situada na Campininha e todas as suas dependências, inclusive internadas, de conformidade com o croquis anexo, que demonstra, mais ou menos, em sombreado mais escuro, as situações dessas gleba (Ata lavrada entre os membros da Comissão do SPI e do representante do Estado Paraná, 14/03/1950).

No Termo do Acordo, o argumento para a "reestruturação" é o seguinte:

Aos 12 de maio do ano de mil novecentos e quarenta e nove, presente na Secretaria de Estado dos Negócios da Agricultura o Senhor Doutor Daniel Serapião de Carvalho, Ministro da Agricultura e representante do Governo da União, e o Sr. Doutor Moysés Lupion, Governador do Estado do Paraná, resolveram com fundamento no § 3º do artigo 18 da Constituição Federal e considerando a situação irregular em que se encontram as terras devolutas reservadas pelo referido Estado, em diversas épocas, para o estabelecimento de tribos ou agrupamentos indígenas, acordar na reestruturação dessas reservas, de modo a serem conservadas as áreas que, a critério do Serviço de Proteção aos Índios, forem julgadas necessárias e suficientes para o estabelecimento definitivo das citadas tribos ou agrupamentos indígenas, conferindo-lhes a propriedade plena das terras em que os referidos índios se acham permanentemente localizados, na conformidade do artigo 216 da Constituição, mediante as seguintes cláusulas:

CLÁUSULA PRIMEIRA - O Serviço de Proteção aos Índios determinará a localização das áreas compreendidas na terras reservadas aos índios pelo Governo do Estado do Paraná, a partir de 1900, que deverão formar as glebas a serem cedidas pelo Estado do Paraná, na forma de lei, para constituírem propriedade plena das tribos ou agrupamentos indígenas que ali se encontram localizados em caráter permanente.

CLÁUSULA SEGUNDA - Nos termos dos Decretos Estaduais que determinam as reservas

de terras para os índios do estado do Paraná, serão reestruturadas para efeito de cessão a que se refere a cláusula anterior, as áreas que se encontram atualmente estabelecidos os Postos Indígenas de Apucarana, Queimadas, Ivaí, Faxinal, Rio das Cobras e Mangueirinha.

CLÁUSULA TERCEIRA - Tendo em vista a população indígena atualmente existente em cada um destes Postos e adotando-se como critério básico para as respectivas extensões a área de cem (100) hectares por família indígena de cinco (5) pessoas e mais quinhentos (500) hectares para localização dos Postos Indígenas e suas dependências, será feita pelo Estado do Paraná a cessão definitiva, para plena propriedade tribal, das seguintes áreas compreendidas nos limites das atuais reservas: seis mil e trezentos (6.300) hectares na região de Apucarana; mil e setecentos (1.700) hectares na região de Queimadas; sete mil e duzentos (7.200) hectares na região do Ivaí; dois mil (2.000) hectares na região de Faxinal; três mil e oitocentos e setenta (3.870) hectares na região de Rio das Cobras e dois mil quinhentos e sessenta (2.560) hectares na região de Mangueirinha.
(...)

CLÁUSULA SÉTIMA - As áreas das atuais reservas territoriais indígenas do Estado do Paraná, excedentes das áreas medidas, demarcadas e entregues aos índios nos termos deste acôrdo, reverterão ao patrimônio do Estado, que as utilizará para fins de colonização e localização dos migrantes.
(...)

Rio de Janeiro, 12 de maio de 1949.

(aa) Daniel Serapião de Carvalho

Moysés Lupion

Silvio de Castro

Maria Santiago

Elizabete Marinete Kaldemberg de Paiva

(Publicado no Diário Oficial Federal nº 114 de 18/5/1949, pg.7514; grifos nossos)

Vários documentos posteriormente expedidos pelo SPI demonstram que não houve a aludida participação do SPI na decisão sobre a definição das áreas consideradas "suficientes" aos índios conforme diz o documento. Muito ao contrário, os pareceres e ofícios deixam claro que o SPI tentava reverter os termos do Acordo alegando serem as áreas reformuladas insuficientes à sobrevivência dos índios. Um parecer enviado pelo SPI ao Ministério da Agricultura contrapõe-se aos argumentos do Governo paranaense. São os seguintes os argumentos do Estado:

- a) seria possível localizar os talvez 4.000 índios existentes em reservas que medem, em conjunto, cerca de 169.400 hectares em área muito menor;
- b) a área retirada aos índios seria entregue a colonos brasileiros e estrangeiros, o que redundaria num melhor aproveitamento das terras do Paraná;
- c) os índios não precisam de toda área das atuais reservas, porque já não vivem da caça e da pesca e sim da pequena agricultura;
- d) seria solucionada a situação dos colonos que se estabeleceram nas reservas dos índios à revelia das autoridades e com eles vivem em constantes querelas;
- e) o Estado está em condições de melhor servir os índios do que o Serviço de Proteção aos índios. As escolas, por exemplo, seriam providas de professores diplomados e não de professores leigos; agrônomos estaduais cuidariam da racionalização das práticas rurais dos silvícolas. (Parecer; Ministério da Agricultura; Conselho Especial de Proteção aos índios. data ilegível).

Os contra-argumentos do SPI foram os seguintes:

- a) não julgamos excessiva a atual área das reservas - 169.400 hectares, mais ou menos, mesmo que tivesse sido conservada na íntegra, o que lastimavelmente não acontece. O índio, pelo seu próprio modo de viver, exige largueza de terras. Ademais dar 1.694 quilômetros quadrados aos índios do Paraná não é dar muito, pois já possuíam o Estado inteiro, com seus 200.000

quilômetros quadrados. Se os índios vivem hoje mais de lavoura do que da caça e da pesca, a área excedente e agricultada seria conservada como o é, coberta de matas, constituindo uma reserva nacional. A nação também precisa de florestas. (...);

b) o índio sente-se muito preso ao torrão em que nasceu. Deslocá-lo, é contribuir para o seu desaparecimento, além de provocar sofrimentos inúteis;

c) o loteamento das terras poria fim ao regime tribal, ainda hoje conservado até mesmo nos Estados Unidos;

d) a psicologia do índio não se adapta à assimilação rápida, compulsória, que as bases do acordo prevêm;

e) o trato com o índio exige dedicação e longa aprendizagem, espírito de sacrifício e profundo amor ao silvícola. Põem-se em prática os ensinamentos do ilustre General Cândido Mariano Rondon e de seus dedicados discípulos, que se encontram no Serviço de Proteção aos índios do Ministério da Agricultura. (idem).

O restante do documento enumera as leis e regulamentos existentes para retirar os colonos que se estabeleceram nas reservas indígenas e a possibilidade de contar com professores diplomados e agrônomos para atender as áreas indígenas. Conclui o documento pela inaceitabilidade das bases propostas no Acordo.

Várias tentativas foram feitas pelo SPI, através de proposta intermediária para impedir tamanha expropriação sem, no entanto, obter sucesso. O Ofício nº 173, encaminhado por Lourival da Mota Cabral, Chefe da I.R.7, a José Maria da Gama Malcher, diretor do SPI, por exemplo, propõe, "para conciliar os interesses de ambas as partes", 12.100 ha para o P.I. Apucarana contra os 6.300 propostos. Os outros postos cujas áreas estavam sendo contestadas eram Ivaí, Queimadas, Mangueirinha, Rio das Cobras e Faxinal. A área do Posto Barão de Antonina já tinha sido reduzida e não estava na pauta desta discussão.

Malgrado toda a disputa no sentido de reverter o termo, mesmo que parcialmente, os esforços do SPI foram em vão.

De toda a pesquisa nos documentos lidos, fica claro que o Estado estava implantando uma política no sentido de transformar os indígenas do sul em pequenos agricultores, ao mesmo tempo que produzia, por decreto, terras "excedentes" para a colonização que se intensificava. São, portanto, faces da mesma moeda. Confinar cada

vez mais os indígenas significava, para o Estado, liberar as terras indígenas para colonização, como revelam tanto o documento anteriormente citado quanto um documento do Governo do Estado do Paraná, na sua cláusula 7ª:

As áreas restantes das reservas territoriais que não forem necessárias à localização dos índios pela forma indicada, serão aproveitadas pelo Governo do Estado, titular do seu domínio, para a localização dos trabalhadores nacionais que nas mesmas se acharem domiciliados com cultura efetiva e morada habitual, na forma da respectiva legislação, e o excedente dessa localização será aplicado pelo Governo do Estado nos serviços da sua colonização com imigrantes. (Projeto de estipulação das cláusulas para o Acôrdio a ser celebrado entre o Ministério da Agricultura e o Governo do estado do Paraná para a reestruturação administrativa e intensificação do Serviço de Proteção aos Índios no referido Estado, s/d).

No próprio documento, o Estado, ao se dizer preocupado com os indígenas, expõe também as suas verdadeiras intenções. O governo paranaense praticou o esbulho das terras indígenas, entregou aos índios uma diminuta parcela das mesmas, sem que os posseiros fossem retirados, como é o caso de Mangueirinha e Barão de Antonina.

A legitimação da expropriação explícita a transição na forma de ocupação das "novas" terras baseada numa filosofia econômica desenvolvimentista. As décadas de 1950-70, para os indígenas, representaram a perda dos seus territórios de caça e coleta e, conseqüentemente, o crescimento da dependência e subordinação político-econômica ao órgão indigenista e ao sistema de mercado regional. A degradação do meio ambiente e a subtração da maior parte dos territórios indígenas estão, por essa razão, no centro das representações sociais dessas populações autóctones. Pensar a própria experiência histórica significa antes de tudo colocar, na base de suas reflexões, a chegada dos **fóg** e as suas práticas predatórias, conforme veremos adiante.

3. A CONSTITUIÇÃO DO SISTEMA INDIGENISTA: AS EXPERIÊNCIAS DE DOMINAÇÃO E REPRESSÃO

Desde a constituição das reduções jesuíticas e depois dos aldeamentos, os indígenas vivenciaram diferentes formas de controle e dominação. A memória Kaingáng não reteve a experiência da escravidão e deportação dos caciques e guerreiros que se recusaram a abandonar a poliginia, mas a sua memória está repleta de lembranças de perseguições e prisão no tronco que continuam vigentes.

Aos poucos descortinamos a existência de um sistema disciplinar no interior das reservas indígenas, que resultou da combinação de diferentes procedimentos que se sucederam ou foram aperfeiçoados ao longo da história recente. Michel Foucault foi quem melhor analisou o poder e sua natureza na sociedade capitalista. Esta parte da pesquisa, tal como proposta por Foucault (1986), procurou "captar o poder em suas extremidades, em suas últimas ramificações, lá onde se torna capilar" evidenciando "como funcionam as coisas no nível do processo de sujeição ou dos processos contínuos e ininterruptos que sujeitam os corpos, dirigem os gestos, regem os comportamentos, etc." (Foucault, 1986:182/184). A experiência Kaingáng revela que "o poder funciona e se exerce em rede" e que os "mecanismos de poder foram e ainda são investidos, colonizados, utilizados, subjugados, transformados, deslocados, desdobrados, etc."

Quando se conhece uma reserva indígena, uma das primeiras evidências é que nela estão preservadas as formas mais grosseiras e explícitas de dominação. Desde o controle que o indigenismo oficial detém sobre quem pode ou não entrar no seu espaço de domínio até as formas instituídas de exercício do poder sobre as pessoas e a comunidade indígena nos aparecem quase agressivamente aos olhos. Essa mesma evidência aparece sobretudo para os próprios indígenas:

Aqui tinham muitos pinheiros. Quando caíam os pinhões, eu comia. ... Então ele (referindo-se a um antigo chefe de posto) vendeu a minha terra para o seu Vili. Foi o A. que vendeu. Nós fomos judiados por A. Então o G. (um antigo cacique) judiou de nós. Nós tínhamos uma vida boa. Outro meu tio morava aqui, neste Barreiro (nome que dão à Colônia II, distante 18 km da Colônia I). Mas eles queimaram a casa dele. Esse G. era ajudante do A. Então nós fomos corridos e fomos para o Rio Preto.
(...)

Aqui tinha muitas árvores , matos, palmitos. Mas agora não tem mais palmitos. Eu tinha muitos alimentos do mato. Mas agora não tem mais.

Agora tem muitas criações de gado (bovino) nestes pastos. Mas eu não gosto de comer as carnes e nem as gorduras deles.

(...)

Por aí passa a divisa desta reserva. No outro lado daquela montanha. Então esta reserva chegava no rio Taquara. Chegava também no tal de Jacutinga. Foram os meus pais que contaram para mim.

Então o meu pai foi se queixar, a favor da reserva. Mas o A. soltava os cães atrás dele. Então ele perdeu esta luta também. ... Mas o A. venceu ele.

Então o João disse também que foi o A. que estragou a vida dos índios daqui. Os índios trabalhavam de graça para esse A. Na estrada ficavam os fogos que eles faziam. Quando eles (os índios) chegavam aqui eles plantavam para ele (para o A., chefe do posto). Mas ele não fazia nada por eles. Não comprava uma muda de roupas para eles.

Foi o A. que assassinou um de nós. Foi em Apucarana que ele assassinou um de nós. E foram eles que queimaram a casa do meu tio também (refere-se a um Kaingáng que era xamã). O V. (outro Kaingáng) era curandeiro também. Mas dizem que a mulher dele estava com recaída, então ele estava benzendo ela na casa. ... Então ele deu remédio para ela e ela curou-se. Por ela estar na casa do curandeiro, eles queimaram a casa dela. Foi neste Nig-Nór.(...)

Então hoje estou passando fome. Eu não tenho mais nada. Eles judiaram de nossos pais. Por isso nós estamos sofrendo agora. Mas agora eu estou quase morrendo também.

Quando eu vendo os meus balaies eu reparto com o meu filho. Meus joelhos estão doídos por motivo que eu vendo os meus balaies longe daqui (Venh-mu, Posto Apucarana, 1990).

A depoente se refere à perseguição que sofreram alguns xamãs que foram proibidos de exercerem suas funções. O castigo aos que praticassem a medicina Kaingáng e aos doentes que os procurassem era a queima de suas casas. Essa

perseguição também se deu em São Jerônimo da Serra, conforme outros depoimentos. Os **Kuiã** eram amarrados no tronco e eram castigados fisicamente ou "surrados", como costumam dizer.

3.1. A Transferência Compulsória e a Deportação

A referência à perseguição de quem se queixasse "a favor da reserva", isto é, a favor dos índios, era a expulsão para outras áreas (os índios expressam como tendo sido "corridos"). Este fato remete à política, já antiga, de transferência compulsória de índios rebeldes, ou como dizem os indigenistas oficiais, "de índios-problema". Na região por nós pesquisada, o P.I. Pinhalzinho é reconhecido como o lugar para onde eram transferidos tanto os "índios-problema" quanto "funcionários-problema".

Encontramos vários Kaingáng que, por perseguição de funcionários (geralmente chefes de posto e administradores regionais), foram transferidos de postos da região sudoeste para os do norte e vice-versa. Quando há conflitos entre famílias ou entre indivíduos, as administrações regionais negociam a transferência dessas pessoas ou famílias, como forma de "solução". Nesse sentido, hoje encontramos famílias que vieram de outras regiões e que por esta razão, sofrem todas as consequências sociais advindas da ausência da solidariedade criada entre parentes. Os Kaingáng desta região falam de parentes que hoje vivem nas reservas do sudoeste paranaense ou em Santa Catarina, para onde foram "transferidos".

Os assassinatos ocorriam com certa frequência e, além do fato relatado, há vários outros casos registrados no Fórum de Londrina e outros municípios, envolvendo índios e brancos ou índios e índios.

Quando uma família (ou pessoa) é transferida para outra reserva, esta ficará estigmatizada como "problema" pelo motivo da transferência. Uma mulher do P.I. Apucarana conta que quando se mudou de Ortigueira para Londrina porque se desentendera com o cacique, passou privações porque ninguém a ajudou, tendo de vender uma máquina de costura para comprar comida e sementes.

Um outro informante disse ter ido ao Posto Rio das Cobras, no sudoeste do Paraná, e lá encontrou duas mulheres que eram de Londrina e que tinham sido "transferidas" para lá por desentendimentos com o chefe do Posto. No processo de transferência o que mais pesa para a pessoa ou família é a privação do grupo de parentesco e, conseqüentemente, do grupo de reciprocidade.

A pesquisa feita por Namen entre os Xoklém na área indígena de Ibirama-SC revela que alguns Kaingáng do Posto Apucarana foram levados em 1914 para Ibirama "com o objetivo de facilitar os trabalhos de contactação dos Botocudos, devido à semelhança das línguas desses dois grupos indígenas" (Namen,1994:26/27). Descendentes desses índios ainda vivem em Ibirama-SC e constituíram um subgrupo

naquela reserva. Ainda segundo Namen, os Kaingáng eram: Caundui Priprá (pai), Pãinlã Priprá, Lamaé Priprá, Cauan Priprá e Cacuéie Priprá (filhos de Caundui). Pãinlã era casado com Ferentanhe Nunforo e Cauan com Moclin Criri (idem:nota 6 pag.25). Essa informação revela que, além dos índios terem sido levados pelo SPI de um posto a outro dentro do próprio Estado, também foram levados para outros estados como São Paulo (como a índia Vanuíre) e Santa Catarina (como os acima mencionados).

3.2. O Tronco e a Cadeia: Formas de Disciplinarização

Um dado recorrente nos estudos sobre os Kaingáng é a referência ao castigo no **tronco**. Os índios podiam ficar no **tronco** sob vários argumentos: brigas, bebedeiras, insubordinação, adultério e outras "faltas".

Tinham umas estacas fincadas em frente da casa. Então eles colocam presos numa estaca. Eles ficavam em pé ali. Então eles queriam dar comida para o preso, mas o preso não aceita. Então eles prendiam ele de novo. Os braços dele incham. Então eu vi isso. Eles judiavam o preso. Mas agora não fazem mais isso. Agora eles prendem dentro de uma casa, agora. No tempo que eu era criança não tinha **cadeia**. Eles judiavam os presos sim. Mas eles não endireitavam também. Então os de hoje não endireitam também, por causa que eles fecham vocês dentro de uma casa. (...) É ali no salão (de festas)... (Góg Ra P.I. Apucarana, agosto de 1990).

A nossa pesquisa revela que o **tronco** é representado pelos Kaingáng atuais como sendo um costume de origem Kaingáng e que a cadeia atual seria uma introdução do branco. Mas Loureiro Fernandes, que estudou os Kaingáng de Palmas nos anos 40, afirma que:

Este instrumento de castigo se nos afigura uma réplica grosseira do **Tronco do batente de porta** do tempo da escravidão. Parece confirmar essa origem o fato de não existir na língua **caingangue** denominação particular para o mesmo. Possível seja essa a sua origem, pois em Palmas vários fazendeiros possuíam escravatura (Fernandes,1941:195).

O tronco antigo, de batente ou com dois troncos amarrados na sua extremidade superior, deu lugar a um outro tipo de tronco que passou a ser o tronco de árvore, geralmente "plantado" num local definido, onde os índios faltosos ficavam amarrados e completamente imobilizados e, em alguns casos, com os pulsos amarrados. Em alguns postos, em aldeias onde não há cadeia, ainda se usa **amarrar no tronco**, como em de Ortigueira, conforme nos informou um Kaingáng do Posto Apucarana.

Atualmente, nos postos indígenas do sul administrados pela FUNAI, os índios faltosos ficam presos na cadeia. No início de nossa pesquisa, as cadeias eram salas improvisadas da escola, salão de festas ou outro recinto qualquer. Recentemente, nos três postos onde vivem os Kaingáng, construíram-se instalações próprias para esse objetivo.

Como se trata de um mecanismo que foi internalizado na estrutura da comunidade indígena, quem decide e prende os índios é o chefe e seu conselho. Há uma certa ambiguidade em relação às representações sobre o **tronco**. Ouvimos um representante indígena dizer numa reunião que se tratava de um castigo antigo deles e que agora tinham adotado a cadeia.

Por outro lado, as lideranças indígenas aprovam o sistema e o consideram apenas como modernização de um sistema antigo, já que o castigo no tronco já existia quando a maioria da população atual nasceu. Há que ressaltar também que os funcionários indigenistas também aceitam esta tese. Acreditamos que esta interpretação acabou por justificar a punição tanto no tronco como na cadeia mesmo que, como afirmou o Kaingáng no depoimento acima, que os índios castigados "não endireitavam também" e "os de hoje não endireitam também", constatação que merece algumas considerações.

Ao longo de nossa pesquisa constatamos a prisão de várias mulheres e homens por prática de adultério ou separação de casais. O adultério e a separação são fatos recorrentes nas áreas pesquisadas e são também em outras, conforme as informações dos próprios índios.

É também recorrente o "roubo" de mulheres e ouvimos relatos de brigas entre mulheres por terem roubado o marido de outra. Esses relatos nos remetem para as informações de Frei Cemitille, que recriminava a poliginia dos caciques e guerreiros Kaingáng. A poliginia foi um dos costumes que mais sofreu a sanção dos conquistadores, não apenas dos missionários. Mota (1992) encontrou registros sobre a poliginia dos caciques Fingrí, Iongong, Fandungrá, Araicó e mais outros quinze índios polígamos que resistiram em adotar a monogamia imposta pelo Frei Chagas. Alguns foram enviados para São Paulo como escravos e outros retiraram-se para as matas porque não abriam mão de sua condição de **turumanin** (valente) e como tal do direito

(ou obrigação) de ter várias mulheres (Mota,1992:356-362). Assim, segundo um costume tradicional Kaingáng, havia circulação de mulheres no interior da comunidade - caciques podiam ceder algumas de suas esposas aos guerreiros bem sucedidos nas batalhas, como recompensa - e a monogamia demorou a se tornar um padrão dominante. Essa resistência só pode ser explicada pela importância da poliginia enquanto um valor altamente positivo impregnado na estrutura política.

Hanke, quando esteve no Posto Apucarana em 1948 escreveu o seguinte:

Vivem en familias, por lo general en monogamia; pero al indio está permitido tener más que una esposa, si las mujeres entre ellas se entienden y están de acuerdo. El casamiento y el divorcio carecen de formalidades (Hanke,1950:69).

A poliginia dos homens Kaingáng é atestada na maioria dos relatos mais antigos, como revela a pesquisa bibliográfica de Veiga (1992:53-56). Esta poliginia, no entanto, era um direito exclusivo de caciques e guerreiros valentes. Em 1933 Baldus constatou que os Kaingáng de Palmas já eram monógamos e eram raros os indivíduos que se ligavam a mais de uma mulher, "hábito este que hoje não é muito bem visto pelo restante da coletividade" (Baldus,1941:198).

O que se percebe é que mesmo com todas as influências do contato e da imposição de costumes nacionais de acordo com a moral cristã, a resistência cultural permanece. Mesmo com os castigos no tronco somados aos açoites ou à cadeia, o sentido que conferem ao castigo parece ser de natureza diferente da forma que confere a sociedade nacional. Se podemos fazer alguma associação com um valor ocidental, o castigo parece mais próximo de uma penitência ou expiação que a igreja católica aplica aos pecadores.

Quanto à interpretação do castigo como algo devido e necessário, é possível arriscar a seguinte explicação. De um lado, os Kaingáng incorporaram o castigo do **tronco** como "tradição" do grupo, apontando para um processo de desmemorização da ancestralidade. De outro, a proliferação do tronco em todas as áreas indígenas, desde o tempo da escravidão, internalizada e adaptada através dos capitães e sua "polícia", parece ter sido um caso de incorporação do tronco no sistema indígena.

Aceitando que os Kaingáng obviamente tivessem seus sistemas tradicionais de sanções sociais, o fato é que, no caso da situação vivida presentemente, esse sistema mascara o autoritarismo das políticas indigenistas, que se instrumentalizam desse "sistema indígena" para garantir o controle sobre os tutelados. A representação do tronco como sendo uma "tradição" Kaingáng adquire realidade e facilita o trabalho dos

chefes de postos que passam, ao cacique e ao conselho, a responsabilidade de "manter a ordem". Embora não tenhamos feito nenhuma estatística das prisões, raramente passa uma semana sem que alguma pessoa fique presa e as razões podem ser até mesmo por brigas entre vizinhos ou desobediência à uma "obrigação". Qualquer motivo pode levar um índio à cadeia, basta que alguém solicite ao cacique e ao conselho que, depois de uma "avaliação", podem prender ou não.

Entrevistamos um cacique que nos forneceu algumas informações sobre a função de "polícia" do atual conselho indígena que o assessorava à época.

A gente, como cacique, a gente só cuida a parte do índio, o serviço do chefe (do posto) é só no escritório. Eu e as lideranças lidamos com a indiada. Se acontecer alguma coisa com eles, a gente tem que vê isso, aí a gente deixa no jeito. Esses negócio de roça, esse a gente tem que vê tudo. Que eu sozinho não faço nada. Só com eles. A gente dá conselhos, faz reunião, explica prá eles. Tudo que acontecer, nós explica.

(...)

Só quando bebe, briga, aí tem que pegar.

Ele fica preso. Depende do erro dele. Às vezes tem que ficar três dias, dois, vai maneirando, cada vez vai pesando mais, é sério.

Tem, tem roubo também. Briga com a mulher também. Isso aí tudo, a gente corta.

Mulheres também. Só quando briga que vai preso. Sábado mesmo foi dois, três. Domingo também.

Esse aí, de sábado, o cara andou bagunçando, brigando com a mulher...

(...)

O A. é o chefe das polícias.

Aquele que tinha mais votos ia no lugar do cacique; aquele que um pouco menos, no lugar do vice. O meu foi assim: (tinha) com 10, tinha 43, tinha 46, tinha 54, que era eu. 46 era vice; 44 já era chefe das polícias; 10 já era cabo.

(...)

De vez em quando eles amarram num pau aí. Por aqui mesmo, a gente de vez em quando pega a corda e amarra o desgraçado. Quando não tem cadeia, né.

(...)

Em Ortigueira mesmo tem ainda o tronco (Jagú, ex-cacique, P.I. Apucarana, agosto de 1990).

Consideramos que esta questão, relacionada com o controle social e os aparelhos repressivos, mereceria uma pesquisa específica, pois resulta de um processo que se iniciou há mais de um século e os Kaingáng passaram por várias experiências de repressão até chegarem ao tronco e à cadeia.

Oliveira Filho, em seu trabalho sobre os Tikuna e o regime tutelar, explica sobre a natureza do papel de capitão:

Para tentar uma compreensão do papel de capitão é necessário fazer referência a um outro papel também presente nos esquemas administrativos de atuação do órgão tutelar: o de *inspetor*, *encarregado* ou *chefe de Posto*. Uma tentativa de interpretação desse par *capitão x encarregado* pode partir da noção de papéis inter-hierárquicos. ... *capitão* e o *encarregado* fazem parte do mesmo conjunto de determinações, sendo ambos externos portanto (...), à lógica indígena. Mas em uma primeira aproximação se poderia dizer que constituem um par similar ao apontado por Gluckman ("chief" x "native commissioner"), onde figura o último escalão da máquina administrativa dos brancos e o primeiro escalão da hierarquia indígena. Nessa perspectiva o *capitão* é um instrumento de comunicação e controle acionado pelos funcionários do SPI (Oliveira Filho, 1988: 209/210).

Mesmo com a substituição do título de capitão por cacique, cujo conselho também exerce as funções de polícia indígena, continua presente a natureza da relação, agora entre o cacique e o chefe de posto. Assim, a escolha pela comunidade do cacique ou capitão não se altera em nada, como bem observa ainda Oliveira Filho em sua pesquisa:

(...) são inteiramente improcedentes as expectativas de membros das agências de contato (e não só da administração) quanto às decisões estabelecidas de modo participativo em uma discussão coletiva, representando o ponto de vista

do grupo como uma unidade. As decisões são tomadas sempre por consenso, com uma consideração apenas artificial de outras alternativas. O *capitão* não consegue jamais despir-se de seu poder e de sua condição de transmissor de uma *ordem* para tomar conhecimento da opinião dos demais ou para com eles debater em pé de igualdade. O dissenso não se manifesta em reuniões, exceto em circunstâncias muito raras (Oliveira Filho, 1988:211).

A atual estrutura tutelar se modernizou, sintonizada com a linguagem da democratização que caracteriza o atual regime político em todas as reservas: quando iniciamos nossa pesquisa em 1988, as prisões eram salas de escola ou extensões de um galpão: hoje, em todas as reservas foram construídas prisões de alvenaria, em local público (próximo à escola, ambulatório, igreja e casa do chefe de posto).

3.3. A Liberdade Vigiada: "GUIA DE TRÂNSITO"

O Memorando Circular nº 144 do SPI, enviado a todos os chefes de postos assinado pelo Chefe da 7ª I.R. Paulino de Almeida em 12/7/1945, tem o seguinte teor:

Afim de corrigir-se o pernicioso nomadismo dos índios, repito a recomendação para deligenciarmos, com o máximo interesse para que nenhum índio se afaste desse Posto sem que esteja munido de uma Guia de Trânsito, passada por vós, datada, assinada e carimbada, mencionando o lugar para onde o portador se dirigir e o dia em que deve regressar ao Posto.

Nesse sentido deveis vos entender com as autoridades dessa região (Prefeitos, Delegados e Sub-delegados de Polícia, Juízes das Comarcas e dos Distritos, Inspetores Policiais, Guardas Florestais, Comerciantes e pessoas gradadas), solicitando-lhes que, quando virem algum indio vagueando pelas estradas ou povoados sem a Guia de Trânsito, procurem, por meios persuasivos, faze-los regressar ao seu domicílio e, sendo possível, comunicar o fato ao Encarregado

do Posto mais proximo, para que sejam tomadas as providências necessárias.

Às referidas autoridades deveis solicitar também que não forneçam passagens nem meios de espécie alguma e sob nenhum pretexto, para viagens de índios às cidades, explicando-lhes os grandes males que ditas viagens acarretam, não só à saúde dos índios, como também às suas moradas, criações e plantações que, em geral, ficam abandonadas.

Relativamente ao vício da embriaguês é conveniente renovardes, de tempo em tempo, as providências já solicitadas às mencionadas autoridades, principalmente aos comerciantes, Delegados e Inspetores de Polícia.

A Guia de Trânsito é uma instituição que perdura até os dias atuais e todos os índios têm uma autorização para saírem da área. São descritas as razões da saída e o tempo de permanência fora. Esta é uma forma de controle institucionalizada e portanto, pública, que revela que os índios não gozam de liberdade para ir e vir. A autorização permite a ausência por, no máximo, dez dias. Caso o índio pretenda ficar mais tempo, deve providenciar, antes do término do prazo autorizado, uma nova guia, fornecida ou pelo chefe do Posto ou pelo cacique.

Como os Kaingáng de Londrina acampam na cidade para vender artesanato, é comum serem fiscalizados pelos funcionários da FUNAI. No caso dos índios de São Jerônimo da Serra, a fiscalização é maior porque algumas famílias "acampam" debaixo dos viadutos e, embora algumas venham vender artesanato, outras vêm para pedir roupas e alimentos de porta em porta nas casas da cidade. A FUNAI acaba impondo o retorno dessas famílias e proibindo a vinda para a cidade, proibição que nem sempre é observada. Mesmo sem a Guia, algumas retornam aos viadutos de Londrina e o órgão tutor não consegue "solucionar" o problema. O argumento dessas famílias é de que na reserva não têm trabalho e por isso são obrigados a virem à cidade. Nossa interpretação dos deslocamentos temporários e outras práticas que caracterizam os Kaingáng contemporâneos será apresentada na última parte deste trabalho.

3.4. A Guarda Rural Indígena-GRIN

Entre as questões que precisam ser melhor esclarecidas, situamos a criação, em 1969 (Portaria nº 231 de 25/09), da Guarda Rural Indígena-GRIN.

O artigo 1º da referida Portaria esclarece as finalidades da GRIN:

Criar a GUARDA RURAL INDÍGENA (GRIN), com a missão de executar o policiamento ostensivo das áreas reservadas aos silvícolas, tendo em vista:

- a) impedir a invasão de suas terras, sob qualquer pretexto, por parte de civilizados;
- b) impedir o ingresso de pessoas não autorizadas nas comunidades tribais, cuja presença venha contrariar as diretrizes da política indigenista traçada pela FUNAI;
- c) manter a ordem interna e assegurar a tranquilidade nos aldeamentos, através de medidas preventivas e repressivas;
- d) preservar os Recursos Naturais Renováveis existentes nas áreas indígenas, orientando os silvícolas na sua exploração racional visando rendimentos permanentes;
- e) impedir derrubadas, queimadas, explorações florestais, caça e pesca, por parte de pessoas não autorizadas pela FUNAI;
- f) impedir as derrubadas, as queimadas, a caça e pesca criminosas praticadas pelos índios contra o patrimônio indígena;
- g) impedir a venda, o tráfego e uso de bebidas alcoólicas, salvo nos Hotéis destinados aos turistas;
- h) impedir o porte de armas de fogo por pessoas não autorizadas legalmente;
- i) impedir que os silvícolas abandonem as suas áreas, com o objetivo de praticar assaltos e pilhagens nas povoações e propriedades rurais próximas dos aldeamentos.

Os artigos 2º, 3º, 7º e 10 esclarecem outros pontos que nos interessam:

Art. 2º - O treinamento da GRIN fica a cargo do Chefe da Ajudância Minas/Bahia, na sua área, podendo o estágio prático ser realizado em qualquer área da FUNAI.

Art. 3º - A GRIN será composta exclusivamente de índios, e feito seu recrutamento pelo Ajudante tanto

nas comunidades indígenas como entre índios aculturados.

Art.7º - Concluída a fase de treinamento, os Guardas Rurais Indígenas aprovados receberão fardamento, armamento, munições e uma ajuda financeira mensal correspondente a um salário-mínimo regional.

Art. 10 - A Guarda Rural Indígena, como órgão responsável pela segurança e bem estar da população silvícola, dada a sua elevada responsabilidade, fica subordinada diretamente à Presidência.

Entre os documentos existentes sobre a experiência da GRIN, no Ofício 388/1972, o Capitão PM Chefe da Ajudância Minas/Bahia solicita ao Superintendente Administrativo autorização para inclusão de três índios, um Karajá, um Kaingáng e outro Krenack no quadro da GRIN. Os três foram treinados na **Colônia de Reeducação de índios Aculturados de Crenack**. Segundo os mesmos documentos, Lourenço Kaingáng era originário do P.I. Manoel Ribas e teria praticado crime de homicídio e por isso tinha sido enviado para recuperação na Colônia.

A GRIN foi instituída no P.I. Tocantínia, entre os índios Xerente, no Parque Indígena Araguaia, entre os Karajá, na Reserva Indígena Maxakali-MG, conforme comprovam documentos da FUNAI. Mas temos ainda depoimento de um indigenista que disse-nos ter sido aplicada também entre os Xavante e os Kayapó.

3.5. Antecedentes da GRIN

Pelo que foi visto até aqui, pode-se dizer que a questão indígena no Paraná desde 1770 foi tratada como uma questão militar, tendo em vista que a implantação da nova sociedade só poderia se fazer através da conquista dos índios e seus territórios. Depois de conquistados, o controle desses povos tornou-se uma necessidade e os próprios caciques foram metamorfoseados em capitães, alguns recebendo soldo.

Mesmo quando já considerados "mansos", o SPI procurava impedir os deslocamentos voluntários dos Kaingáng que se dirigiam para as cidades e áreas habitadas por brancos, provocando reclamações sobre a sua presença. Obtivemos cópia de documentos expedidos pelo SPI: o primeiro, assinado pelo chefe do Posto Apucarana, em 7 de janeiro de 1956, nomeia o índio Antonio Pedro Juvêncio para

exercer a função de capitão dos índios; o segundo, nomeia o mesmo índio Kaingáng como "Capitão Indígena" para atuar no P.I. Barão de Antonina, com as seguintes funções:

1º - organizar uma "polícia composta exclusivamente de índios afim de conseguir botar termo (...) comportamento da tribo, que presentemente não está correspondendo determinações do regulamento do S.P.I.;

a) zelar pelo bem estar dos índios sob todas as coisas, evitando que os mesmos se afastem da reserva sem pleno conhecimento da chefia que para tal será fornecido uma guia de transito, tomar as medidas no sentido dos mesmos permanecerem na Cidade de São Jerônimo sem a causa justificada, frequentemente observa-se índios embriagados na cidade, reclamações seguidas de índios que perambulam sem trabalho, e, pessoas sem trabalho praticam desatinos como roubo de galinhas etc., precisamos por termo nesses índios (ilegível) trabalho;

b) ...

c) não permitir que civilizados frequentem bailes e outros festejos privados só de índios e (ilegível) elementos não se soube que em ditos divertimentos (ilegível) acompanhar de suas esposas filhas ou irmãs, sabe-se que trazem cachaça, porque com cachaça conseguem o que querem. (Designação Provisória assinada por Wismar da Costa Lima, Chefe do Posto Indígena Barão de Antonina;15/05/1961).

O terceiro documento designa novamente o mesmo índio Capitão Indígena, assinado pelo Chefe do Posto Phelippe Augusto da Câmara Brasil, em 18/3/1964. O quarto, assinado em 15/02/1978 pelo então chefe do P.I. Barão de Antonina, diz o seguinte:

Valdir Evangelista de Araújo, Chefe do Posto Indígena Barão de Antonina, no uso de suas atribuições legais, resolve,
Designar o Indio Antonio Pedro Juvêncio **Chefe da Policia Indigena** deste PI para fiscalizar e

impedir qualquer tipo de arrendamento ou venda de terras pertencente ao PI Barão de Antonina, devendo para isso requisitar tantos auxiliares quantos forem necessario.

Registre-se e cumpra-se.

São Jerônimo da Serra, 15 de fevereiro de 1978.

(a) Valdir Evangelista Araújo. (Fundação Nacional do Índio, 12ª DR; grifos nossos).

Embora tenhamos a informação de um antigo funcionário do SPI, de que a GRIN não foi implantada no Paraná, os documentos acima, do SPI e da FUNAI, comprovando que o mesmo índio exerceu a função de capitão indígena de 1956 até 1978, mostra que a estrutura de poder, legitimada pelos órgãos indigenistas, nunca deixou de existir desde que foi nomeado capitão o cacique Manoel Aropquimbe, ainda no século passado. Nesse sentido, podemos concluir que a questão indígena sempre foi uma questão militarizada e, portanto, desde o início do processo de contato a estrutura de disciplinarização foi internalizada no sistema indígena.

O processo de "civilização" dos índios passa necessariamente pela utilização das formas disciplinares do mundo europeu introduzidas e adaptadas para as populações indígenas, e o trabalho de Taussig (1993) explicita-o muito bem. Já Simonian empreendeu uma pesquisa sobre castigos cruéis na área indígena Kaingáng de Votouro-RS em 1994 a pedido da Procuradoria Geral da República. Trata-se de um trabalho pioneiro no Brasil sobre o assunto, e no laudo ela considera que:

A persistência das políticas públicas anti-indígenas no Brasil, principalmente no que diz respeito à ação impositora dos agentes governamentais nos processos que levam à prática de "castigos cruéis", tem contribuído sobremaneira para a persistência de castigos cruéis entre os indígenas. Particularmente entre os Kaingang de Votouro e demais índios do sul do país, essa tendência tem estado muito ligada ao fato desses agentes justificarem os seus desmandos e interferências como simples "ordens" do "Pai Grande" - a saber - do imperador, presidente da república, do SPI, FUNAI, ou mesmo do governador do estado. E, como as condições impostas desde a época da conquista não têm favorecido as relações democráticas (Davis 1977; Oliveira 1972; Ribeiro

1970) e, portanto, a crítica, os indígenas dificilmente têm podido se integrar em condições que não a da submissão. Ante tal contexto, a persistência de padrões penais tradicionais e as imposições, incorporações e transformações viabilizadas a partir da conquista, continuam sendo atualizadas no cotidiano dos indígenas (Simonian,1994:85/86).

Nesse sentido, pode-se considerar o tronco, a cadeia, a expulsão/transferência e outras formas localizadas de castigos como tantas formas de disciplina civilizatória desenvolvidas e aperfeiçoadas ao longo da situação de contato, onde não há espaço para o modo de ser próprio dos índios. É preciso inserí-los no sistema produtivo capitalista, transformá-los em força-de-trabalho, mesmo que para isso seja preciso a utilização da força.

4. O INDIGENISMO E A POLÍTICA DE INTEGRAÇÃO DO ÍNDIO AO SISTEMA CAPITALISTA

Todas as políticas indigenistas implantadas nas reservas estiveram voltadas à sua sedentarização, ou seja, que garantisse a liberação de seus vastos territórios para fins de colonização. Para isso era fundamental que abandonassem a caça e a coleta e passassem a adotar o modelo agropastoril implantado em todos os aldeamentos.

Os Aldeamentos de São Pedro de Alcântara e São Jerônimo, ainda no período imperial, não só produziam artigos para autoconsumo como ainda para atender as necessidades das expedições exploradoras que por lá passavam. O Regulamento das Colônias Indígenas de 1857 previa a produção de roças por empregados assalariados até que os índios se acostumassem aos trabalhos rurais. Além de estimular o plantio de mandioca, frutas, legumes, cana-de-açúcar, café e algodão, o Regulamento definia também o ensino da fiação e tecelagem para roupa de uso e mesmo para exportar (Artigos 29 e 30).

Os relatórios dos missionários revelam que, além da catequese, tinham como preocupação "civilizar" os índios, isto é, impor pouco a pouco o padrão de vida nacional. Isso fica patente quando apresentam em seus relatórios os gráficos de produção como indicadores do "progresso" dos aldeamentos. O Artigo 19º do Regulamento sintetiza o significado da política indigenista da época:

É o primeiro e o mais importante dever de todos elles esforçaremse por atrahir ás Colonias sob sua direcção os indígenas que vagarem pelas matas vizinhas, empregando para esse fim sempre meios brandos e suasórios, fasendo-lhes apreciar as vantagens da vida social, offerecendo-lhes brindes, que requisitão do Governo Imperial, para mais facilmente chama-los, tratando-os com a maior indulgência e caridade, instruindo-os com paciência nos princípios religiosos, fasendo desenvolver entre elles o amor ao trabalho, instruindo-os nas primeiras letras e applicando-os gradualmente a trabalhos manuaes e á cultura, sem repentinamente forçarem seus habitos em qualquer sentido, e procurando principalmente tirar o maior partido de seus esforços em benefício dos meninos e adultos que estiverem em idade de mais facilmente adquirirem novos costumes (Boutin,1979:104).

Teoricamente fundamentadas nos princípios positivistas, na prática realizadas mais com brutalidade do que com "meios brandos e suasórios", as políticas indigenistas na República não diferem das que estavam consubstanciadas no Império.

4.1. Sistema de Arrendamento das Terras Indígenas pelo SPI

Como foi visto, o Aldeamento de São Jerônimo, desde o seu surgimento, teve suas terras ocupadas por famílias brancas com autorização dos diretores, permitida pelo artigo 15º do Regulamento das Colônias Indígenas.

Com a criação do SPI, passou a denominar-se Posto Indígena Barão de Antonina⁹ constituída pelas duas glebas descontínuas (Gleba I e II). Além das roças, o arrendamento de terras passou a ser uma das formas de obtenção de renda para gerir a administração indigenista. Embora não seja nossa intenção reconstituir todo o sistema, mas apontar as políticas indigenistas que redundaram em desmatamentos e desgaste das terras, os documentos que encontramos nos arquivos da FUNAI-Londrina comprovam a grande quantidade de arrendatários que exploraram as terras dos postos em todo o sul do país. A exploração das terras indígenas pelos arrendatários ganhou tamanha proporção que o próprio SPI, em 1957, distribuiu circular para todos os chefes de postos proibindo a celebração de novos contratos de arrendamento para terceiros, com a finalidade de impedir que continuasse:

- a)- a exploração de madeira, compreendendo cortes, derrubadas, desdobramentos e outra qualquer atividade, no ramo da indústria madeireira;
- b)- a exploração de minérios, sob qualquer espécie de etapa da indústria extrativa mineral;
- c)- a exploração de culturas agrícolas, em sentido geral;
- d)- o arrendamento de terras para cultura agrícola, ou outro fim qualquer;
- e)- enfim, a exploração de qualquer bem ou riqueza natural, pertencente ao PATRIMONIO INDIGENA. (CIRC.66;SPI;24/05/57).

Mais tarde, já durante a gestão da FUNAI, esta volta a arrendar terras dos postos. Um levantamento do INCRA feito em 1976 computou 24 famílias não-índias no P.I. Apucarana, num total de 163 pessoas. Segundo o Relatório, desse total, "16,7%

⁹ Somente em 1983 foi criado o Posto São Jerônimo, referente à Gleba II. A Gleba I ficou sendo o Posto Barão de Antonina.

foram autorizadas pela FUNAI, em forma de contrato de arrendamento, todos já vencidos, 75% penetraram na área como subarrendatários e o restante, 8,3%, intrusaram."(INCRA-Desenvolvimento e Integração.GT-Port.724/76:165). Todas essas famílias ocupavam 302,5 ha das terras do P.I. Apucarana.

No P.I. Barão de Antonina havia 259 famílias, num total de 1.511 pessoas não-índias, sendo 221 famílias residentes na área indígena. Nenhuma delas tinha qualquer contrato de arrendamento ou autorização para a exploração das terras da reserva. Aqui é interessante o quadro referente ao tempo de ocupação dessas famílias dentro da área: 90 (34,75%) tinham entrado na área até 2 anos; 65 (25,09%) de três a cinco anos; 49 (18,92%) de seis a dez anos; 52 (20,08%) havia mais de 10 anos e três não informaram. O quadro demonstra que 60% das famílias tinham intrusado a área nos últimos cinco anos (de 1971 a 1976). A área total explorada por essas 259 famílias foi estimada em 5.316,20 ha, que superava a área do imóvel, que é de 4.914 ha. Essa realidade se explica porque alguns posseiros eram proprietários de terras fora do perímetro da reserva, cujos limites foram avançando para dentro dela pelo sistema do "abraço". Essa era a área que apresentava maior número de conflitos, já que os índios acabaram confinados numa estreita faixa de terras e não podiam expandir suas lavouras porque as terras já estavam invadidas. Essa situação foi se tornando tensiva até a explosão das rebeliões de 1979 e 1985.

A situação de todas as reservas foi se deteriorando a cada década ao longo deste século. De um lado, os índios iam abandonando a caça e a coleta porque desapareciam rapidamente os ecossistemas originais e, na mesma proporção, esta situação foi provocando a dependência econômica e a pauperização.

Baldus visitou os Kaingáng de Palmas em 1933 e constatou a situação de abandono dos índios pelo governo:

Até o começo da crise econômica mundial, que se fez sentir no ano de 1929, os Kaingáng de Palmas ganhavam a maior parte do sustento colhendo erva-mate. Agora, da sua região não se exporta mais o mate. Surpreende, de modo singular, ouvir-se da boca dos índios a palavra **crise**.

Também outros trabalhos, de ocasião, a serviço dos brasileiros, quase não existem mais; os chapéus e cestinhos tecidos pelas mulheres são raras vezes pedidos e sempre mal pagos; e os vendeiros de Palmas compram o milho dos Kaingáng só sob a condição de lhes dar metade do preço em cachaça. **Do governo não vem mais auxílio algum. Não há que admirar, por este**

motivo, ouvir-se dos índios coisas como esta: "Se ninguém nos ajuda, temos de voltar à nossa vida antiga". Mas mesmo tal saída já lhes é impossível; e, por isso, essa declaração dos Kaingáng não é senão um grito de desespero (Baldus, 1979:15; grifos nossos).

Lévi-Strauss, quando visitou os Kaingáng de São Jerônimo da Serra em 1935, observou o seguinte:

Por volta de 1914, a maior parte desses bandos tinha sido reduzida e fixada pelo governo brasileiro em diversos centros. Tentou-se inicialmente integrá-los na vida moderna. Chegou a haver, na aldeia de São Jerônimo, que eu utilizava como base, uma serralharia, uma serração, uma escola e uma farmácia. O posto recebia regularmente ferramentas - machados, facas, pregos - distribuíam-se vestuários e cobertores. Vinte anos mais tarde estas tentativas tinham sido abandonadas. O Serviço de Protecção reflectia, ao deixar os índios entregues aos seus próprios recursos, a indiferença dos poderes públicos de que se tornara objecto (ainda que posteriormente tenha retomado uma certa autoridade); encontrava-se, deste modo, forçado, sem que o tivesse desejado, a tentar outro método, através do qual incitava os indígenas a retomar certas iniciativas, constrangendo-os a retomar o seu próprio caminho (Lévi-Strauss, 1955:194/195).

Esse processo, portanto, pelo que já constatavam os pesquisadores na década de 1930, não é novo. O que ocorreu ao longo das décadas seguintes foi uma aceleração desse processo, com a destruição das florestas fora e dentro das reservas, deterioração crescente da qualidade de vida das populações indígenas e, coroando todo esse quadro, políticas oficiais anti-indígenas.

4.2. A Implantação das Roças "Coletivas" e a sua Dinâmica

Como vimos na parte anterior do trabalho, os aldeamentos do século passado recebiam instrumentos de trabalho, roupas, cobertores e outros produtos que

eram distribuídos aos índios. O sistema de "troca" que se estabeleceu durante o período imperial e depois com a criação do SPI, pela nossa interpretação, tinha uma significação no próprio sistema indígena porque as relações amistosas se faziam tradicionalmente através da troca. Os trabalhos que os grupos aldeados desenvolviam nos postos (abrir estradas, limpar o entorno dos postos, produzir excedentes para a venda) tinham a contrapartida da instituição tutelar: o SPI mandava mantimentos, tecidos, instrumentos de trabalho que eram distribuídos para as famílias aldeadas. Levando-se em conta que as crises financeiras periódicas do SPI deixavam os índios sem assistência, as lembranças se referem aos momentos em que a "cantina" era distribuída, em oposição à situação presente porque os projetos prevêm o pagamento de diárias numa primeira etapa e não há mais fornecimento de gêneros.

A FUNAI foi organizada em substituição ao SPI sob novas bases, que são sintetizadas por Santos da seguinte forma:

A sua estruturação se deu em termos empresariais, correspondendo às preocupações governamentais de dinamizar, e, se possível, orientar para a auto-suficiência financeira os seus mais variados setores. As atitudes que caracterizam esse tipo de mentalidade já vinham sendo tomadas nos últimos tempos do SPI, sendo assim caracterizado por Oliveira: *Ela (a mentalidade-SCS) representa o estabelecimento de uma orientação totalmente voltada para a transformação dos postos indígenas (...) em verdadeiras empresas, dedicadas à produção e ao lucro. A concepção inerente a essa orientação é a de que o índio só pode 'civilizar-se' pelo trabalho, não aquele ao qual está culturalmente condicionado, mas ao trabalho induzido, o que lhe é ensinado pelo civilizado. E a consequência imediata disso é tornar o posto indígena uma unidade auto-suficiente, (...).*

A vinculação da FUNAI ao Ministério do Interior também ajuda a compreender as bases de sua ação. Sendo o Ministério do Interior um Organismo voltado para proceder o desenvolvimento interno do País, utilizando para tanto diversas Superintendências Regionais destinadas a dinamizar a iniciativa privada com vistas à abertura de novas frentes econômicas, a FUNAI não pode ter, dentro desse Ministério, posições que eventualmente possam ser contrárias

aos seus objetivos. Assim, ao vincular a FUNAI ao MINTER, se decidiu firmar a visão empresarial e, em consequência, utilizar o indígena em seu potencial de produção e consumo, além do seu patrimônio, como instrumentos da prática de desenvolvimento interno (Santos,1975:38/39).

Essa política indigenista nacional acabou produzindo resultados que são revelados num documento da própria Instituição.

Qualquer avaliação que se pretenda fazer (relacionada , é claro, com a situação atual desses Postos Indígenas), deverá levar em conta os fatores históricos que passamos a enumerar:

- todos eles tanto de São Paulo quanto do Paraná, sofreram longo processo de exploração predatória que se prolongou por muitos anos, ou seja, de 1940 a 1967 (período SPI), e de 1967 a 1977 (FUNAI);

- a atividade predatória referida no item anterior, caracterizou-se pela retirada ininterrupta de pinho (PIs Paraná), sem nenhuma espécie de retorno, bem como de peroba e outras madeiras de lei (PIs São Paulo - administração SPI), também sem retorno;

- com duas ou três exceções, não se cogitou da criação de estruturas - pelo menos razoáveis - nos PI's a que se refere este documento;

- não houve assistência condigna, às Comunidades Indígenas, nem apreço pelas suas tradições;

- alguns PIs foram parcialmente arrendados a terceiros, com graves prejuízos para os índios;

- nenhum projeto sério foi executado;

- não houve continuidade administrativa. (...)

Com o início dos "Projetos de Desenvolvimento Comunitário" em 1978/79 - talvez a mais brilhante iniciativa tomada pela FUNAI, até agora, em favor dos **índios aculturados** - tornou-se possível iniciar um lento e difícil trabalho de recuperação dos Postos Indígenas.

(Relatório FUNAI, 14/11/1983).

O documento ainda diz que a situação encontrada nos Postos era "caótica, marcada pela indigência, e à qual se juntava a mais absoluta descrença do índio no seu órgão de proteção". Uma nova política foi implantada pela 12ª DR sediada em Bauru. O **Projeto de Desenvolvimento Agrícola**, implantado pela 12ª DR era uma tentativa de se estabelecer uma política que pretendia ser uma alternativa a ser contraposta às políticas anteriores.

Dentro desse **Projeto de Desenvolvimento Agrícola**, foram instituídas "roças coletivas", roças administradas pelos técnicos da FUNAI. Os índios que se engajavam no Projeto recebiam uma "cantina", que compunha-se de gêneros alimentícios distribuídos semanalmente, cujo valor era descontado no final da colheita. Serviços de plantio e carpa das roças eram pagos em diárias para os índios envolvidos.

Na fase em que as roças já estavam formadas, estas eram divididas entre as famílias e cada qual tinha de cuidar de sua parte até a época da colheita e o pagamento das diárias era suspenso. Nessa segunda fase, segundo dizem os técnicos da FUNAI, os índios acabavam abandonando a roça, que em geral se perdia ou tinha a produção comprometida. E mais, na época da colheita, segundo a expressão dos técnicos, "saqueavam as roças da FUNAI". Essa interpretação dos técnicos se deve a que, pela norma estabelecida pelo Projeto, a colheita deveria ser administrada pela FUNAI, que reteria a parcela para cobrir os gastos de produção e ainda a parcela referente ao valor da "cantina".

A FUNAI continua com seu projeto de roças "coletivas", mas acabou com as cantinas. O restante do projeto continua o mesmo. O resultado, desde que a cantina desapareceu, é que as roças "coletivas", apesar do uso da tecnologia (mecanização, correção de solo, sementes híbridas e selecionadas), não têm obtido sucesso e esse modelo vem sendo questionado pelos índios. A ênfase sobre a insatisfação com relação à administração dos postos aparece centrada no trabalho que é exigido pelo projeto sem ter a "cantina". A "cantina" legitimava o projeto até mais ou menos 1980 e a sua suspensão é representada como uma desqualificação de uma boa política.

Portanto, mesmo com a reformulação baseada numa avaliação crítica das políticas anteriores, a FUNAI não obteve sucesso, principalmente se levarmos em conta as condições gerais de vida da população indígena em todas as reservas pesquisadas.

As considerações que fazemos em relação à filosofia do projeto em questão situam-se na teoria que orientou e continua orientando as políticas indigenistas. Partindo da idéia de que os índios do sul são "aculturados", os projetos são tentativas de implantação nas áreas indígenas do modelo vigente na sociedade envolvente. Tratou-se de "superar" o modelo de auto-subsistência através da mecanização e

utilização de insumos e financiamento bancário para aumentar a produtividade e consequentemente, a renda indígena.

Levando-se em conta que a primeira política implantada nos aldeamentos da região no século passado já era a de integrá-los no sistema de mercado e que essas políticas incluíram sempre a catequese e a educação, como se explica a falência desses projetos senão através de sua base filosófica? Partindo do pressuposto de que os índios deveriam ser "aculturados", deixava-se fora das preocupações qualquer consideração sobre as especificidades culturais dos mesmos. Em conversas com os técnicos da FUNAI, fica evidente o total desconhecimento das características socioculturais dos índios com os quais lidam durante tantos anos, e as justificativas para o insucesso dos planos econômicos e sociais são sempre situadas em "causas" externas aos projetos, como falta de recursos, falta de interesse dos próprios índios, e assim por diante.

Nesse sentido, o que Santos já apontava em 1975 continua inalterado:

Não foi por outras razões que a unanimidade dos chefes dos postos indígenas apontou a necessidade de se dinamizar atividades econômicas no interior da reserva, onde o índio sempre aparece como mão de obra, como problema mais imediato. E embora a totalidade dos chefes de postos tenha cumprido curso de indigenismo, além da maioria ter sido selecionada intelectualmente para obter ingresso em tal curso, não é de se esperar que facilmente compreendam a real situação dos indígenas perante a sociedade regional. Tampouco pode-se admitir que a FUNAI, ao orientar muitos dos projetos que se desenvolvem nos postos, efetivamente, tenha realizado a crítica necessária no sentido de se estabelecer o grau de previsibilidade de consequências.

Daí porque nenhum dos postos indígenas localizados no sul do País funciona em termos de equipe, visando à orientação da comunidade indígena para o encontro de melhores condições de vida, de trabalho, de saúde, de educação e de enfrentamento do mundo "civilizado" envolvente. As atividades da maioria dos funcionários engajados nos postos são as de solucionar pequenos problemas imediatos: curar um doente, auxiliar alguma viúva, doar algumas ferramentas, fazer a escola funcionar no tempo mínimo previsto ou atender às solicitações da burocracia,

com o preenchimento de fichas, atestados ou relatórios (Santos,1975:42).

Na verdade, a maioria dos novos funcionários contratados dos anos 1980 para cá não tiveram sequer o curso de indigenismo que era fornecido àqueles que iriam ocupar o cargo de chefe de posto. Na falta de pessoal preparado, encontramos, na melhor das hipóteses, técnicos agrícolas, professores ou monitores ocupando a chefia de posto e, em casos mais extremos, motoristas.

Além da política econômica que vem acumulando fracassos consecutivos, Santos ainda avalia a falta de conhecimento da realidade indígena nos projetos de habitação, levando os índios a viverem em "vilas", quebrando com o padrão de localização da casa próximo à área de cultivo das roças familiares. Além de terem de andar longas distâncias para trabalhar nas roças, a proximidade entre vizinhos acaba impedindo a criação de animais domésticos, setor importante da economia de subsistência indígena.

Resumindo, nenhum dos projetos econômicos da FUNAI pode ser considerado como bem sucedido. Porém, a nossa pesquisa acabou revelando que vários depoimentos fazem menção ao "sistema de cantina" que vigorou nos Postos até parte da década de 1980. A fixação da "cantina" como uma política indigenista que atendia aos anseios da população indígena nos apontou uma questão antropológicamente importante a ser analisada. De um lado, os Kaingáng (e os Guaraní) consideraram uma política "boa" para os índios e a sua suspensão como "ruim" porque ficaram "abandonados" pela FUNAI. De outro lado, ouvíamos os indigenistas (chefes de postos, das administrações regionais e da Superintendência-1ª SUER) afirmando que era necessário abandonar o paternalismo que sempre foi a marca do indigenismo e, por isso, propunham uma reformulação na relação FUNAI-comunidades indígenas.

Na avaliação dos técnicos indigenistas, a "desmotivação dos índios pelo trabalho", a "falta de ambição" e principalmente, a "inércia" dos índios devia-se ao assistencialismo praticado pelo SPI e pela FUNAI.

Embora aceitando o caráter paternalista da instituição, da perspectiva da sociedade envolvente, nossa reflexão encaminhava-se numa outra direção.

Da perspectiva indígena, a "cantina" permitia o abastecimento das famílias ao longo da produção de vários produtos como arroz, feijão, milho e alguns produtos de mercado como girassol e algodão. Mas o que está no centro da memória indígena era a "cantina", não havendo nenhuma referência aos produtos das roças. Se a "cantina" está no centro do pensamento de todos é porque ela atendia a uma expectativa das comunidades em relação ao órgão tutor: a representação da autoridade indigenista (o presidente, os administradores e chefes de postos), como **Pay-bang** e

sua substância, isto é, a generosidade. Borba, por exemplo, conheceu os Kaingáng do Tibagi no século passado e observou o seguinte sobre a chefia:

Vivem reunidos aos magotes de 50, 100 e mais indivíduos, sob a direcção de seos caciques, porém em todo o tempo a autoridade destes é quasi nulla; é só por meios persuasivos, brandos e dádivas que podem conservar algum ascendente sobre seos companheiros, isto é, conserval-os em seos toldos; no momento em que abandonam estes meios de dominio, ficam isolados de seos **subditos**, e até seos proprios filhos e parentes os abandonam à procura de outro chefe mais liberal e menos despotico. Geralmente os caciques, e ainda os que mais trabalham, são os que menos objectos teem, pois é regra entre essa gente, que nunca se deve negar o que é pedido; e uma das maiores injurias que se lhes pode dirigir é chamal-os de poucos liberaes - **deicamá** -. É gente de character altaneiro e independente que não presta obediência a ninguem; e só por meio de dadivas e boas maneiras se pode delles conseguir alguma obediência (Borba,1908:7).

O sistema de "cantina", ao que parece, enquanto existiu, justificava a estrutura de tutela nos postos indígenas, apontando para a existência de um modelo ideal de indigenismo: que distribui generosamente alimentos para todos, modelo que continua presente na maioria dos sistemas indígenas. Ao estabelecer o sistema de "cantina", a FUNAI, por puro acaso produziu uma clivagem étnica e acabou preenchendo um vazio da política indigenista; da mesma maneira, ao suspender a "cantina", produziu um vazio maior, porque transformou-se numa grande decepção, voltando a ser o que é.

Há a considerar ainda as roças familiares, o assalariamento externo dos índios, principalmente nas usinas de álcool do Mato Grosso do Sul, e a produção e comercialização do artesanato Kaingáng, como formas de obtenção de renda. Essas atividades contudo, não fazem parte da política da FUNAI, ou pelo menos acontecem como consequência do fracasso do **Projeto de Desenvolvimento Comunitário** que levou os índios a procurarem, nos interstícios do sistema de mercado, formas complementares de obtenção de renda. Pelas suas características, serão analisadas na quarta parte.

A seguir, analisaremos as rebeliões indígenas como um momento histórico importante de todo esse processo de contato e institucionalização das relações entre as sociedades indígenas e a sociedade nacional.

Desenho da Reserva Indígena Barão de Antonina feita por Lourival Lourenço morador do Cedro.

NOI VAI TRABAIA

NO MATO GROSSO

SÓ AGORA

TCHIAU TCHIAU TCHIAU

Os índios do Barão de Antonina. Desenho de Lourival Lourenço. Bairro do Cedro.

5. O MOVIMENTO SOCIAL INDÍGENA - 1979-1985

Tendo sido analisados os aspectos internos da política indigenista, consideramos importante fazer a etnografia das rebeliões indígenas, a fim de compreendermos o processo de unificação e aliança das diferentes etnias que caracterizaram o conjunto das rebeliões. A manipulação das categorias, imagens e estereótipos construídos pelos brancos sobre si mesmos, durante as manifestações públicas, permitem analisar o conteúdo e os significados da linguagem do movimento social indígena.

O sucesso das rebeliões se deveu em grande medida ao poder simbólico contido na linguagem construída com a utilização de emblemas e sinais que acompanharam as práticas de desobediência civil. Esse poder simbólico, após o movimento social, continuou produzindo seus efeitos porque alterou qualitativamente as relações entre os índios e os diversos segmentos de brancos, e também entre os Kaingáng e os Guarani. Nesse sentido, a reformulação das fronteiras étnicas será uma questão importante a ser analisada.

5.1. A Primeira Rebelião de São Jerônimo da Serra - 1979

As duas revoltas de São Jerônimo podem ser pensadas como duas etapas de um processo complexo e complicado de luta pela recuperação das terras que tinham sido invadidas por posseiros. Quando houve o Acordo de 1949, parte dos dois mil alqueires que restaram aos índios já estavam intrusados. Com o tempo, novas famílias de brancos entraram, com ou sem consentimento dos diretores do SPI. Muitas vezes houve também sustentação do próprio governo estadual, que mantinha relações de fisiologismo com políticos locais. A esposa de um posseiro, em entrevista à Folha de Londrina, quando os posseiros foram retirados em 1985, explicou que, quando houve o Acordo (de 1949), "a gente do Cedro era do PTB e os políticos de São Jerônimo do PDS e UDN". Um prefeito sugeriu que o governo incluísse as terras do Cedro nos dois mil alqueires que ficaram para os índios, "para prejudicar os petebistas" (Folha de Londrina, 31/5/1985, pg.20).

Mesmo tendo de se submeter às decisões das autoridades indigenistas locais, os depoimentos indígenas revelam uma consciência clara de que os brancos praticavam a usurpação de seu patrimônio com promessas que não se cumpriam. Naturalmente temos de levar em conta que os depoimentos dos índios se referem a interpretações dos fatos passados a partir do presente. Essa consciência nasce, portanto, das experiências acumuladas ao longo da situação de contato.

Na reconstituição que os índios elaboram a respeito da invasão crescente de suas terras, os chefes de posto e os capitães de cada época aparecem como os responsáveis pela perda das terras.

Em 1950, me lembro que chegou o chefe. Ele se chamava Wismar da Costa Lima, chefe, naquele tempo era SPI. Então o posto, a sede era em São Jerônimo. Chamava-se Inspetoria. Aí tinha o diretor que morava em Curitiba e se chamava Edivaldo de Souza. Então, quando ele trouxe o chefe, tinha cinco famílias de brancos dentro da reserva. Que um se chamava José Paulino, outro se chamava Calles, outro se chamava Procópio, outro se chamava Norberto e outro se chamava Jorge Sinfa.

Esse Calles morava na beira do rio Tibagi, então ele entrou morando lá pra poder fazer uma braça pra cruzar animal no rio. Então ele entrou com autorização do diretor de Curitiba, diretor do SPI. Então os índios pra transitar não pagava passagem. Então ele ficou meio ali. Quando esse chefe chegou, ele arrendou a parte de terra. Que arrendou para um tal de Yamaguti, Antonio e Iamazino Guedes. Os caras entraram.

(...)

Foi embora e daquilo chegou as vistorias aí e mandaram esse chefe embora. Quando esse chefe foi embora veio o tal de Isaac Bavaresco, acho que você conhece.(...) Aí esse homem e Edivaldo de Souza quase acabaram de completar a instrusão dentro do Barão de Antonina. Aí que entrava gente! Arrendava um, aquele já trazia o genro dele, arrendava. Um já vendia um pedacinho pro outro lá. (...)

Isaac foi embora e voltou Wismar da Costa Lima. Nessa época eu já era rapazinho. Então voltou Wismar e começou assim, arrendar. Não sei como conseguiu um trator de esteira. Trouxeram aí. Então esse trator era para estocar (destocar) a terra pra plantar para os índios. Daí esse trator ao invés de estocar as terras dos índios, não: estocava para um atacadista que tinha em São Jerônimo da Serra que se chamava Luís Pelúcio. Então um dia foi pegar umas compras e o delegado (...) se chamava Antonio Rodrigues. (...)

e eu escutei ele quando ele falou: "Isso aqui vem tudo para os índios, bota aqui pra gente vender." Eu escutei quando ele falou aquilo né? Então eu escutei aquilo, eu não sei como é que vinha na minha cabeça da gente segurar aquilo ali. Então eu vim e contei aquilo para minha mãe. Contei e ela nem ligou, nem ligava também. Então, vez em quando, eles distribuíam alguma coisa. Chegava, ia lá, pegava um cobertor, uma peça de roupa, uma enxada, um machado, uma foice. Fazia uma média assim. Depois foi intrusando, foi intrusando, foi intrusando que chegou uma época que a gente não tinha acesso pra conversar com o chefe do escritório. No tempo do SPI. (...) A gente não tinha esse contato junto com o chefe, sabe? E o capitão que eles falavam, a gente tinha contato muito pouco. O chefe falava pro capitão: "Vai buscar fulano amarrado em tal lugar", eles iam e buscavam, eles faziam ir. Surravam índios, eu assisti muita surra de índio! (...) o Isaac foi embora, veio um tal de Felipe. Esse tal de Felipe era o chefe, esse tal de Felipe, vou te contar prá senhora, foi o tal que vendeu o resto da madeira que tinha aqui por volta. Ele fez uma reunião com o capitão, ... "Vamos vender a madeira para fazer casa pros índios, vamos comprar gado e vamos comprar animais pra vocês. E vamos vender a madeira".

Todo mundo concordou. Só que a madeira foi mas não vimos animal, nem casa, até hoje. Só se ele for aparecer agora."

(...)

E foi intrusando. Intrusou o Barão de Antonina completamente. Ficamos numa área de, mais ou menos, 30 alqueires. Nós tudo dentro de um capão de mato! (Tãn Hunh, ex-cacique Kaingáng, P.I. Barão de Antonina, 1989).

Como se vê, os índios não eram sujeitos passivos no processo. Percebiam os interesses em jogo, a manipulação dos bens indígenas a favor de autoridades locais, o autoritarismo dos indigenistas e a entrada de numerosas famílias de posseiros em suas terras. Mas não dispunham de condições para impedir os usos e abusos que deles faziam os brancos.

Com o Acordo de 1949, a área indígena Barão de Antonina ficou dividida em duas partes descontínuas (Glebas I e II), que eram administradas através da Inspetoria do SPI, cujo escritório funcionava na cidade de São Jerônimo da Serra. O atual P.I. Barão de Antonina (Gleba I, também conhecida como Pedrinhas) tinha a maior parte ocupada por posseiros. Um levantamento da FUNAI mostrava que em 1974 havia 183 índios e estava completamente invadida.

Do total de 4.914 ha, 2.460 estavam ocupados por nove grandes posseiros ou formadores de fazenda que, por sua vez, contratavam famílias para cultivar as terras como parceiros ou arrendatários. Esses posseiros eram: Salvador Santaella com 726 ha, João Batista Bueno com 714 ha, Jaime Pinheiro de Melo com 170, Celso Peruso com 290 e Francisco Leme Gonçalves com 196. O levantamento da FUNAI indicava a presença de 281 famílias em 1975 e de 216 em 1978, processo que o setor jurídico da FUNAI passou a chamar de "indústria da posse".

O processo de transformação histórica da forma de ocupação da terra no Brasil tem gerado os mais variados conflitos de interesses entre diferentes categorias sociais. A regulamentação da propriedade privada com a promulgação da Lei de Terras em 1850 tem gerado, até os dias atuais, conflitos com a forma de ocupação anterior, a posse. Ao estudá-lo no Vale do Jequitinhonha, Moura mostra que esse processo é amplo no país:

Se é verdade que a posse tende à propriedade, o modo de efetivá-la inclui, em menor ou maior grau, a invasão do que ainda é posse, não a sua compra. Desse modo, grandes proprietários ou simplesmente indivíduos poderosos que dispunham de cacife político para se tornarem tais, encampavam extensas terras livres, habitadas por indígenas ou posseiros e até propriedades parcelares, habitadas por sitiantes desvalidos. (...) A fazenda - com a roça e a casa do agregado no seu interior, a terra do sitiante nas suas extremas e a terra de posse nas áreas para onde quer expandir-se - cria diferentes tipos de dependência dessas frações sociais em face do grande proprietário. Essa dependência que enredava e enreda os lavradores em relações sociais que envolvem tanto o trabalho quanto outras importantes díades socio-culturais, como a amizade, o compadrio e o compromisso ritual para com as festas do padroeiro, tem como núcleo a questão de terras dotadas de distintos regimes

de apropriação em face da fazenda. A expulsão e a invasão seriam, assim, o cume da supressão de tais convivências, que se sustentavam de modo tenso (Moura,1988:15).

A Gleba I estava tão invadida que os índios ficaram comprimidos em menos de 30 alqueires. Como a maioria das famílias que efetivamente estavam vivendo dentro das terras indígenas eram de pequenos produtores que arrendavam ou produziam em regime de parceria para os grandes posseiros, as relações de vizinhança entre índios e brancos era de amizade, compadrio e afinidade. Vários casamentos interétnicos ocorriam dentro da área e pode-se dizer que formavam um grupo de sociabilidade: frequentavam juntos os bailes, ajudavam-se mutuamente, principalmente em casos de doenças. Como a DR da FUNAI ficava em Bauru-SP, os índios se sentiam abandonados pela instituição e além da distância física, ainda havia a burocracia que acabava dificultando a assistência. Tal como ocorre no Vale do Jequitinhonha, diferentes regimes de apropriação da terra enredavam os índios em relações de dependência e outras relações socioculturais. Nesse sentido, diz um depoente que:

E os índios estavam muito ligados com os posseiros. Botava muito mais fé no posseiro que no chefe de posto, do que no cacique. Então, quando ficava doente um índio, eles não iam procurar o chefe, iam procurar o posseiro que tinha um carro, que ia levar na farmácia, levar no médico, e eles iam trabalhar por dia. Então eles começam. Vão se aproveitar, por exemplo, um dia pegava chuva assim, o índio falava que queria trabalhar assim e pedia um adiantamento de três dias. Então se o dia valia dez, como ele ia adiantar, ele só pagava cinco. Então eles faziam isso comigo também. Então eu fui notando aquilo ali (Tãn Hunh, P.I. Barão de Antonina,1989).

Nessa fala, o depoente revela toda a trama que viviam os índios. Ao mesmo tempo em que os índios podiam recorrer aos posseiros em casos de emergência, tornavam-se alvo de superexploração por parte destes. Relações de afinidade e compadrio ligavam as famílias dos pequenos produtores e as famílias indígenas. Tanto que os próprios índios, quando decidiram enfrentar os posseiros, decidiram começar

pelas terras ocupadas pelos "grandes", deixando que os "pequenos" fossem retirados no fim, na esteira do processo que pretendiam desencadear. Foi o que ocorreu.

Inicialmente, os Kaingáng decidiram retomar as terras de Água Branca, um setor da Gleba I. Como lembra um dos líderes, a situação se tornou ruim para as famílias indígenas as quais, tendo ficado em área tão diminuta, começaram a se atritar. Concluíram que, se se unissem, poderiam retirar os posseiros, mesmo tendo de enfrentar vários pistoleiros contratados pelos posseiros Santaella e Batarse. Resolveram entrar na área intrusada e fechar o pasto. Mesmo sabendo do grande risco, decidiram ir até o fim. Uma das maiores preocupações era não receberem apoio da FUNAI. Disse o Kaingáng que:

Eu tinha medo do tempo antigo que eu tinha contado. Eu tinha medo deles vir conversar com o chefe e conversar com o delegado que era o Villas Boas e eles, a FUNAI, vir contra a gente. Aí ia ser uma fria. Então eu tinha esse medo (idem).

O pistoleiro de nome Chicão tentou por várias vezes subornar os índios que estavam coordenando o movimento. Conta o mesmo Kaingáng que, aproveitando-se da ocasião em que foi procurado por Chicão, avisou-o da decisão tomada pelos Kaingáng: daí a quatro dias iriam fazer um mutirão para destocar uma plantação de algodão dos posseiros. E foi o que fizeram. Em seguida, decidiram tomar o barracão da serraria, onde os posseiros guardavam os maquinários, permitindo que os empregados retirassem o trator e os maquinários.

Várias famílias foram morar no barracão. Tombaram a terra para fazer roça de milho. Compraram duas sacas de milho e, no dia seguinte, 15 máquinas foram utilizadas para o plantio. Mais algumas roças de posseiros foram tomadas.

Dias depois, um dos líderes foi espancado por um pistoleiro, criando mais tensão. O chefe do posto passou uma mensagem pelo rádio para Londrina, avisando a FUNAI de Bauru do perigo de haver conflito armado entre índios e posseiros. Uma comitiva veio de Bauru, incluindo o delegado Álvaro Villas Boas.

A proposta feita por Villas Boas para apoiar o movimento dos índios foi que, em troca da retirada dos posseiros de Água Branca, a comunidade deveria abrir mão do Cedro a favor dos posseiros. Os índios aceitaram, naquela ocasião, talvez estrategicamente. Conta então o nosso entrevistado:

Ele falou assim: "então pode deixar que eu vou dar apoio para vocês. Eu vou mandar dinheiro aqui para arrumar trator prá tratar a terra, para tocar projeto e vou dar uma força prá vocês nesse sentido".

Ah, mas com 15 dias chegou! Veio um bando de gente, fizeram a maior bagunça, foram entrando, queimando casa, despejando. Então desintrusamos a área (idem).

A FUNAI, ao assumir o problema, já no meio do processo, quando o índio Antonio Pedro foi espancado por um pistoleiro, teve de pedir reforço policial e ainda convocou a presença de outros índios do Posto Ivaí para garantir o despejo. A operação foi iniciada no dia 13 e concluída no dia 19 de novembro de 1979. A partir daí, em todas as rebeliões ocorridas no Paraná, os índios de outros postos, convocados pelos índios ou pela FUNAI, passaram a ser referidos pelos próprios índios como **guerreiros**.

Entretanto, o maior número de posseiros ainda permanecia na outra parte chamada Cedro. Se na Água Branca os índios ainda puderam manter-se em 30 alqueires, no Cedro não morava nenhuma família Kaingáng, estando portanto, completamente invadido. Nas negociações que redundaram no despejo de 1979, os pecuaristas do Cedro que não residiam dentro da reserva tiveram de retirar todo o gado que criavam nas terras do Cedro. Permaneceram, entretanto, todas as famílias dos posseiros residentes que exploravam a agricultura.

O acordo firmado em 12/12/1979 (Ofício 318/79/12ª DR) entre a Secretaria da Agricultura do Paraná/Café do Paraná e a FUNAI refere-se ao trato, colheita e outros pontos referentes às lavouras deixadas pelos posseiros. Num outro Ofício (nº 125/80 de 25/03/1980), o Secretário Estadual da Agricultura, Deputado Reinold Stephanes, comunica ao presidente da FUNAI, João Carlos Nobre da Veiga, o andamento normal das ações previstas no Acordo. No documento o secretário se diz preocupado com a situação do Cedro, ocupado por 220 famílias de posseiros, e também com o Posto Apucarana, que tinha 26 famílias invasoras. Propõe "regularizar" o Cedro para os "atuais ocupantes", isto é, para os posseiros. Nessa área do Cedro seriam também realocadas as 26 famílias que viviam ilegalmente no P.I. Apucarana.

Por sua vez, o delegado da 12ª DR ao presidente da FUNAI (Ofício 90/80-12ªDR de 09/04/1980) expõe o ponto de vista daquela Delegacia, onde entre outras coisas:

a) sugere solucionar definitivamente a questão dos "antigos e intrincados problemas dessas terras", referindo-se aos P.Is. Apucarana e Barão de Antonina;

b) propõe transferir as 26 famílias do P.I. Apucarana para o Cedro;

c) afirma que a comunidade do Barão, "constituída de duas áreas (Água Branca e São Jerônimo), ambas completamente livres de civilizados, não estaria interessada no Cedro". Acrescenta que, "na opinião dos próprios índios, as duas áreas são suficientes para garantir a sobrevivência de uma população indígena muitas vezes superior, em número, à que existe atualmente";

d) invoca o Estatuto do índio, artigo 21 da Lei 6001, para legitimar a proposta, caso ela fosse executada.

Talvez pelo fato de não haver nenhuma família indígena morando no Cedro, a situação em 1979 não apresentava tensão. O fato novo estava no acordo firmado entre os representantes da FUNAI e o cacique Antonio Pedro, de abdicarem do Cedro. Seis meses depois da desocupação de Água Branca, foi feita uma reunião no pátio da reserva entre os índios e os dirigentes da FUNAI, com a presença do próprio presidente da Fundação, Nobre da Veiga. Segundo os depoimentos dos índios, os integrantes da comitiva da FUNAI já tinham feito uma reunião com os posseiros. Villas Boas então cobrou o acordo feito com o cacique no episódio de Água Branca, o qual comunicou que, embora o cacique, à época, tivesse aceitado a proposta de abrirem mão das terras do Cedro, a comunidade não concordava. Houve uma discussão calorosa entre ambos, e quando Villas Boas exigiu que o acordo fosse respeitado, o cacique entrou na discussão, revidando a proposta. Nesse momento, o próprio presidente da FUNAI disse que teriam de honrar a palavra do cacique, sob a ameaça de que retiraria o trator, a enfermaria e derrubaria a sede do posto, ameaçando "acabar com tudo". Mesmo assim, os índios se reuniram e decidiram não arredar pé. Nosso depoente resume mais ou menos como foi a discussão:

Aí o Joaquinção falou assim: "pode levar tudo embora, pode levar tudo embora mas nós não entregamos". Então ele (o presidente) falou: "então está bom. Nós vamos levar tudo e depois nós voltamos de arromba aqui e vamos soltar uma bomba prá acabar com vocês." Aí eu falei: "Pode acabar com tudo nós, porque vocês já mataram tudo mesmo nós, então acaba com o resto. Aí vocês sossegam, aí vocês ficam tranquilos, sem índio. Pode matar todo mundo" (Idem).

Nesse clima de tensão, a comitiva se retirou da área, mas os documentos citados revelam que tanto a FUNAI quanto o governo do Estado não tinham abandonado a proposta de legalizar as terras a favor dos posseiros que, de uma só vez,

"solucionaria" a questão de terras das duas reservas indígenas. E é necessário lembrar que, nas décadas de 1970 e 80, as tensões no campo dominavam todo o país e o Estado do Paraná não era exceção. Além de outras áreas indígenas do sudoeste do Paraná que também lutavam para expulsar os posseiros (o caso de Mangueirinha é o mais grave), havia vários acampamentos de sem-terra e expropriados pelas barragens espalhados em vários locais.

Desta forma, a insurreição de 1985, quando os posseiros do Cedro foram retirados, pode ser considerada como um desdobramento de mesmo problema iniciado em 1979.

O Memorando 47 do presidente da FUNAI ao delegado da 12ª DR, de 11 de agosto de 1982, comunica que a Procuradoria Jurídica se manifestava contrária ao reassentamento dos posseiros em área indígena, considerando que exemplos passados, como o de Pimentel Barbosa, Krenak e outros, semelhantes ao proposto para o Cedro, geraram situações posteriores que envolveram os mais altos escalões do governo, com reflexos incômodos para a FUNAI. Sugere como solução a retirada dos posseiros das terras indígenas. Assina o documento Paulo Moreira Leal.

Segundo os relatos dos índios, o chefe do posto foi embora em função do impasse criado entre os índios e a FUNAI porque "ficou com medo da revolução, ficou com medo da turma". Em seu lugar veio outro chefe, que implantou uma nova forma de administrar os problemas da reserva, mais democrática e não autoritária como tinha sido até então. Os próprios índios dizem que antes tinham pavor de chefe de posto, e raiva também. Esses dados são importantes porque, em 1983 ocorreu um episódio de abuso de poder praticado por funcionários da FUNAI que acabou desencadeando o movimento de 1985.

A partir da experiência com o novo chefe, os índios passaram a participar efetivamente da administração do posto e a comunidade conseguiu uma grande produção agrícola. Junto com a comunidade, o chefe decidiu aplicar a renda na própria área ao invés de enviá-la para Bauru, conforme a prática em vigor. Antes, toda a renda dos postos era enviada para a DR de Bauru que, por sua vez, aplicava-a de acordo com seu critério para atender todos os postos sob sua responsabilidade. Mas os índios viam sua renda ir para Bauru e não viam retorno. Em represália, o chefe de posto foi transferido para o P.I. Pinhalzinho, que, como vimos, funcionava como uma espécie de **campo de concentração**, segundo consideram os próprios funcionários da FUNAI, para onde eram enviados índios e indigenistas "rebeldes". Mas o que cabe registrar é que este chefe acabou influenciando as lideranças, que aprenderam que era possível outra forma de relacionamento entre indigenistas e tutelados.

Mais tarde, esse chefe acabou assumindo a DR que foi instalada em Londrina em 1983. Esse mesmo estilo foi implantado em todas as áreas indígenas

tiveram essa nova experiência, isto é, aprenderam o que significava uma administração mais democrática e participativa. Tanto os Kaingáng quanto os Guarani reconhecem que devem a este administrador uma abertura para a realidade em geral e, particularmente, para os problemas internos da FUNAI. O resultado é que novamente o indigenista, agora como delegado, passa a ser alvo de perseguição pelos superiores. Esse fato acaba gerando uma outra rebelião - a de Londrina - que será também objeto de análise.

Cabe aqui registrar a interpenetração de questões locais - a questão da terra e as relações com o chefe do posto - com questões de política indigenista e que afetavam todos os índios das cinco reservas da região norte do Estado. Concomitantemente, no P.I. Laranjinha, os Guarani também se rebelaram, dando início a mais uma insurreição. As rebeliões apareceram quase simultaneamente e se imbrincaram porque houve momentos em que os "guerreiros" tinham de garantir ao mesmo tempo a ocupação da DR de Londrina, que durou 74 dias, e ainda a rebelião de Santa Amélia, que eclodiu em seguida.

Mas temos de ir por partes, mostrando o surgimento e a evolução de cada um, até o desfecho.

5.2. A Segunda Rebelião de São Jerônimo da Serra - 1985

Depois de desintrusada a área de Água Branca, as tensões com os posseiros que permaneceram no Cedro não estavam gerando conflitos.

Para entendermos a rebelião de 1985, é necessário retroceder a um conflito que houve na área em 1983. O conflito surgiu na reserva Barão de Antonina, a partir de um desentendimento entre a professora da escola e alguns alunos e respectivos pais. Entre as providências para "solucionar" a questão, o chefe de posto de nome Gilberto Abreu Amaral ordenou que o cacique mandasse prender a mãe das crianças envolvidas, mais especificamente, que a trouxesse amarrada. Não vendo acatada a ordem, o chefe foi interpelar os índios o que acabou gerando um conflito físico entre as partes. Disso resultou outros desdobramentos, que foram se somando a várias arbitrariedades contra as famílias indígenas envolvidas. Acionados pelo chefe de posto, vieram funcionários da DR de Bauru com uma comitiva composta por vários chefes de postos (dos P.Is. Vanuire-SP, Apucarana, Laranjinha, São Jerônimo), mais o chefe de serviço da 12ªDR, Moacir Cordeiro de Mello, que comandava a caravana.

Os resultados subsequentes foram: a prisão dos adultos envolvidos, que foram levados algemados, incluindo o espancamento de um dos índios; prisão da mãe e duas irmãs dos presos, que tinham ido pedir esclarecimentos sobre a prisão dos familiares; deportação de todas as famílias envolvidas. Os transferidos somavam 28

pessoas, de quatro famílias. Isso aconteceu no dia 25 de novembro de 1983. Foi também instaurado processo contra os índios.

Todas as famílias deixaram suas roças e tiveram prejuízos materiais. A mudança dos deportados foi feita pela FUNAI em quatro viagens. Parte da mudança foi depositada na escola do Pinhalzinho e numa casa disponível. O restante ficou coberto com lona, “no tempo”. A sobrevivência dos posseiros do Pinhalzinho só foi possível porque o chefe do posto local providenciou ajuda material às expensas próprias. Os deportados conseguiram uma empreitada numa roça de um posseiro da reserva que garantiu um adiantamento para comprar os mantimentos.

João Maria Rodrigues Tapixi, o líder do grupo deportado, foi a Londrina e, com a ajuda de um advogado, fez um relatório dos fatos e dos prejuízos morais e materiais sofrido pelo grupo. Foram ao jornal Folha de Londrina para denunciar o ocorrido. A matéria acabou sensibilizando um advogado londrinense, que decidiu advogar pelos índios totalmente de graça. O advogado então ligou para o governador Richa, que lhe passou o telefone do deputado Juruna. Dessa conversa com Juruna, o fato chegou à presidência da FUNAI, nessa época, ocupada por Jurandir da Fonseca. No relatório, o advogado exigia providências imediatas. Vinte dias depois chegou uma comitiva de Bauru para falar com o grupo e dizer que não seriam indenizados pelas roças, que as suas casas do Barão seriam desmanchadas para serem reconstruídas no Posto Pinhalzinho e que não poderiam plantar nas terras da reserva. Só podiam morar na área e trabalhar fora como bóias-frias. O advogado da FUNAI ainda completou que teriam de pagar as despesas das mudanças.

As famílias guardaram parte do dinheiro ganho pelo trabalho na roça do posseiro e, 58 dias depois da chegada, arrumaram um caminhão para levá-los de volta para o Posto Barão de Antonina. O retorno gerou novo impasse. O chefe do posto ligou para Bauru, que imediatamente comunicou o impedimento do líder do grupo na área, coisa que já tinham feito. O cacique negou-se a retirar seu parente. Como represália, a DR de Bauru ordenou a troca de cacique. Mas a ameaça de que no dia seguinte a polícia seria acionada, fez com que ele próprio decidisse pela sua saída. Como a polícia demorou para ser acionada, acabaram negociando o desmanche das casas dos dois irmãos e da mãe dos mesmos, que foram reconstruídas no distrito de São João do Pinhal, fora da área. A sobrevivência passou a depender do trabalho assalariado na fazenda de um dos posseiros, na parte que ficava fora do perímetro da reserva.

Foi nessa ocasião que começou a ser gestado o movimento, não enquanto movimento de rebelião, para onde acabou evoluindo, mas a partir da idéia de se vender as terras do Cedro aos posseiros. O cacique, vários outros índios e os expulsos pensaram que poderiam negociar a venda das terras intrusadas aos próprios invasores.

Nesse ínterim, o relatório que o advogado mandara a Brasília começou a produzir seu desdobramento. Um assessor da FUNAI avisou o líder Tapixi que poderia entrar na área porque não havia mais delegado em Bauru. Mas os índios e o chefe do posto ficaram temerosos de aceitá-lo e mesmo seu sogro negou-se a lhe dar cobertura. Depois de várias explicações sobre o telefonema de Brasília, finalmente o cacique considerou que ele deveria entrar na área, ao menos pelo reconhecimento pela sua atuação no episódio do desintrusamento de Água Branca.

Nesse momento dos acontecimentos, houve uma "rebelião" em Bauru, articulado por um grupo da 12ª DR de Bauru, que convocou os índios das reservas administradas por ela para tentar garantir a permanência de Villas Boas à frente daquela DR. Resultou desse episódio a extinção da DR de Bauru e abertura de duas ajudâncias no Estado de São Paulo e uma em Londrina. À frente da 12ª DR durante 12 anos, Villas Boas acabou desgostando os Terena do P.I. Araribá e todos os índios da região norte do Paraná, que o consideram indigenista do "tempo antigo", cuja política era autoritária, arbitrária e truculenta (CEDI,1984;195/86). O episódio da prisão, espancamento e expulsão dos índios do Barão de Antonina se deu sob a sua gestão e, efetivamente, contou com decisões autorizadas por ele. Não é nosso objetivo aprofundar sobre o "movimento" de Bauru, mas relacionar os fatos com os movimentos sociais ocorridos na região pesquisada e que estão estruturalmente imbricados.

Foi nesse momento que o assessor de Brasília telefonou a João Maria Rodrigues, dizendo-lhe que entrasse na reserva porque a DR de Bauru estaria acéfala.

O retorno se deu, mas com muitos índios temerosos das consequências que poderiam acarretar para a comunidade. A proposta de venda foi feita para um dos posseiros, que a considerou absurda porque, segundo entendia, os índios não tinham direitos sobre o Cedro. A saída que restava era a de tentar retirar os posseiros. Passaram então a gestionar o processo. Colocaram uma placa na entrada da gleba, com aviso para que os posseiros desocupassem a área em 30 dias. Tudo isso foi feito sob clima de grande tensão porque não contavam com apoio do chefe do posto, o qual, quando informado sobre os fatos, colocou-se fora do processo. O cacique, por sua vez, também entregou o cargo e assumiu um índio mais velho. De qualquer maneira, já tinham desencadeado o processo e esperaram que o prazo se esgotasse. Quando isso aconteceu, chegou uma comissão composta por representantes da FUNAI, INCRA e ITC para gestionar um alongamento do prazo para mais 60 dias. Os índios aceitaram alongá-lo por 30 dias, ou seja, até 30/6/1985. Durante as negociações, cerca de 40 policiais militares estiveram presentes para evitar conflitos.

A imprensa regional passou a fazer cobertura dos acontecimentos e os índios, pela primeira vez em suas vidas, eram entrevistados pela televisão e jornais. Na

verdade, foram os próprios índios que chamaram a televisão para garantir o acompanhamento da revolta pela sociedade externa. Os índios se pintaram "para a guerra", arrumaram cocares para as lideranças e passaram a negociar com a comitiva interinstitucional.

No decorrer dos 30 dias, houve tentativa de suborno e ameaças dos posseiros contra João Maria Rodrigues. Os caciques dos postos Apucarana e Laranjinha (Guarani) e as lideranças do Barão de Antonina se reuniram, obviamente sem conhecimento da FUNAI, e fizeram um pacto de apoio no caso de um conflito, porque, segundo avaliavam, a comissão retornaria sem nenhuma solução. Acertaram que na véspera do dia em que venceria o prazo mandariam reforços com **guerreiros** dos dois postos. E de fato ocorreu o previsto: veio uma comissão que pediu mais 90 dias, prazo esse não concedido. No momento em que discutiam a decisão, chegaram os **guerreiros** Guarani. A comissão local então foi informar os Guarani que tinham decidido prender a comitiva negociadora, o que fizeram em seguida. Era sexta-feira, dia 29/06/85.

Primeiro trancaram o grupo, composto por dois funcionários do INCRA, um do ITC e um da FUNAI, no banheiro, depois transferiram para a escola. Formaram então grupos de trabalho que se encarregaram de "fechar" a entrada do posto, cortar lenha, arrancar mandioca, matar um boi para alimentar os **guerreiros** que iam chegando a cada hora. Vieram os Kaingáng e os Guarani do Posto São Jerônimo, a seguir chegaram os Kaingáng do Posto Apucarana. Tão logo saltaram do caminhão, os **guerreiros** de São Jerônimo foram para o mato colher madeira para a confecção de arcos, flechas e bordunas.

A própria FUNAI acionou a vinda de policiais do Batalhão de Jacarezinho que, segundo os índios, eram mais de 100 policiando o Cedro. A imprensa televisiva e escrita dava cobertura de todos os fatos, entrevistando os líderes do movimento. Tanto o policiamento quanto a presença da imprensa eram importantes para a segurança de todos. A apreensão maior era se fosse tomada uma atitude radical contra os índios, pois estes sabiam não terem a menor condição de enfrentamento bélico já que contavam apenas com algumas espingardas velhas, o resto era aparato simbólico.

Três dias depois chegaram: o presidente da FUNAI, Gerson da Silva Alves, o secretário estadual da Agricultura, Claus Germer, o presidente do ITC, João Bonifácio Cabral, o diretor regional do INCRA e outros funcionários. João Maria Rodrigues foi nomeado **cacique guerreiro** para negociar com a Comissão. Da negociação resultou um documento assinado pelos representantes da três instituições com cláusulas que reconheciam a dominialidade da comunidade indígena sobre as terras do Cedro, devendo as autoridades providenciar a retirada dos posseiros; comprometiam-se também a providenciar a retirada dos posseiros dos postos

Apucarana e Pinhalzinho. Havia também uma cláusula sobre a abertura de uma estrada ligando o Cedro ao posto. Acrescentaram ainda a indenização às famílias expulsas em 1983 pelas perdas materiais; cumprimento de uma dívida pendente desde 1949 quando da redução das terras pelo Acordo que expropriou 12 mil alqueires dos índios sob a promessa de o governo estadual construir casas, escolas, enfermaria e outros benefícios na reserva.

O sequestro durou cinco dias e no dia 02/07/85 foram soltos todos os reféns, sob o compromisso de que as cláusulas seriam cumpridas em 90 dias.

Em julho foi feita a abertura de uma ligação entre a sede do Posto Barão de Antonina e o Cedro, assim como o fechamento da ligação entre o Cedro e o distrito de São João do Pinhal, utilizada pelos posseiros; no dia 27 de julho as famílias envolvidas no episódio de deportação foram indenizadas; em 31 de julho começou a retirada das famílias de posseiros.

Numa das conversas com algumas mulheres daquele posto, elas disseram que, como sempre tinham vivido com a presença dos brancos na área, não sabiam que aquelas terras eram legalmente dos índios. Quando da operação de despejo disseram que foi uma "festa", e que todos assistiram aos fatos como um "espetáculo".

5.3. A Rebelião de Laranjinha - 1985

No dia 10 de outubro de 1985, os Guarani do Posto Laranjinha sequestraram cinco funcionários da equipe de saúde da FUNAI da Administração de Londrina que estavam em visita de rotina. Mais tarde, trocaram a equipe regional por dois funcionários da Superintendência da FUNAI-Curitiba, deslocados para negociarem um acordo com os índios.

Os Guarani reivindicavam a devolução de Cr\$ 23 milhões que, segundo informavam, foram enviados a Bauru. Toda a renda das reservas indígenas, como vimos, era sistematicamente transferida para a DR, que depois a aplicava, sob critérios próprios, para atender as "áreas mais necessitadas". Os índios não concordavam com esta sistemática porque, depois daquela safra, referente a 1983/84, as lavouras sofreram perdas, a população estava passando fome e a ajuda da FUNAI não vinha. A total falta de recursos da própria FUNAI levou os Guarani a acumularem dívidas no comércio de Santa Amélia, cujos comerciantes ameaçavam não mais fornecer gêneros enquanto as dívidas não fossem devidamente saldadas pela instituição tutora.

Por mais que pressionassem a DR de Bauru, a resposta era sempre a de que não dispunham de verba. A comunidade então resolveu solicitar os recursos que ela própria tinha acumulado com seu trabalho e que tinha sido apropriada pela FUNAI. Segue trecho de um longo depoimento que colhemos com o ex-cacique Guarani que liderou a rebelião de Laranjinha:

Então, veja bem, o que que aconteceu? Essa influência (referindo-se à política da FUNAI), incentivo, de um lado errado, que foi a cantina, que foi essa participação com esse pouquinho de dinheiro. Tirou da cabeça dele aquela paixão que ele tinha, de plantar batatal, ter mandiocal dele, plantar uma hortinha, ter uma criação de pequenos animais. Toda vida, eu lembro, quando a gente chegou aqui, é, todo mundo tinha esse vício, de ter seu porco, sua galinha, batata era fartura. Rocinha de milho, tinha rocinha de milho, feijão. Então quando entrou aquela influência de grande produtor, porque a FUNAI fez ele se sentir grande produtor, sabe. Então eles acharam bom. E eles esqueceram desta pequena lavoura. E o que aconteceu? Aconteceu que, com o passar do tempo, e a FUNAI é, que eu descobri e que a gente descobriu depois, é que o Villas Boas, na época, isso foi um projeto dele. Agora, o porquê desse projeto, eu não sabia que ele tinha pegado briga com o presidente, na área aqui. E o Villas Boas queria mostrar para o presidente, na época, queria mostrar para o presidente que ele era um super-administrador e que ele não precisava da presidência de Brasília.

Mas, de que maneira ele tentou manter as comunidades que eram subordinadas a ele? De que maneira? Criando projeto agrícola, fazendo pessoal trabalhar, de uma forma ou de outra.

(...)

Tinha um documento que dizia assim: **'renda indígena, toda renda indígena, desde que ela entra no cofre da Fundação Nacional do Índio, ela deixa de ser renda indígena'**. E ela passa a ser uma verba pública. Que um delegado tinha autoridade para aplicar ela em qualquer área indígena que ele achasse que fosse, que havia necessidade. E o Villas Boas decerto que ele tinha paixão por certas áreas indígenas. Ele pegava de uma área indígena e aplicava onde ele era mais apaixonado. Até isso a gente descobriu. Tem área indígena aí que evoluiu muito com recurso, pode-se dizer, de outra área indígena, no caso, nosso. Que nós era, nós fomos chamado aqui na região, o pessoal de fora admirava de ver nossa lavoura de algodão, sabe? Produção, tem tudo aquilo.

Admiravam. Mas nós mesmos, não estávamos (satisfeitos). Aquela renda não estava ficando para nós. Estava indo prá lá. E nós ficamos sabendo que tinha vários postos que, no Estado de São Paulo, avançou muito, sabe? Então você veja bem porque que ele aplicou esse golpe? Porque era a única maneira dele não depender do presidente. Que era o Jurandir, da época do Jurandir, até que eles não se aguentaram mais e acabaram se atarracando. ..." (Mário Jacinto, Posto Laranjinha; agosto de 1990).

Portanto, tomando por base as interpretações acima, os Guarani passaram a questionar a validade da política econômica daquela época, beneficiando algumas áreas em detrimento das outras e, tudo em função de um interesse político entre os escalões da instituição. Mas passaram a questionar também outros níveis da prática indigenista.

Em 1984, na "rebelião" ocorrida em Bauru, Villas Boas foi exonerado. Alguns funcionários partidários de Villas Boas organizaram um pseudomovimento, trazendo índios de vários postos. Sem saberem do que se tratava, foram orientados a dizerem à imprensa que queriam a permanência de Villas Boas na DR. Os Guarani de Laranjinha foram convocados pelo chefe do Posto sob o argumento de que, se não fossem a Bauru, todos os índios seriam prejudicados. Mais tarde perceberam que tinham sido manipulados. É, portanto, dentro deste contexto de intensa reflexão e de questionamento da política indigenista que os Guarani viviam mais um drama: todos estavam sem recursos e as crianças famintas só comiam banana verde cozida, algumas raízes e frutas.

Segundo disseram, quando a fome se abateu sobre os filhos, vendo que a solução não viria por bem, decidiram tomar uma atitude radical. Quando a equipe de saúde foi à reserva, decidiram aprisioná-la no ambulatório. Veio então de Curitiba, da Superintendência da FUNAI- 1ª SUER, uma comissão para negociar a soltura dos reféns e uma solução para a situação financeira da comunidade. Como estava entre os reféns uma funcionária grávida e, considerando ainda que os funcionários vindos de Curitiba eram mais importantes do que os de Londrina, decidiram substituir os reféns pelos "peixes grandes" de Curitiba.

Os Guarani, sabendo de sua pequena capacidade de resistência - para uma população de menos de 150 pessoas, com menos de 50 **guerreiros** -, solicitaram apoio das demais comunidades. Estiveram presentes guerreiros Kaingáng e Guarani das outras quatro reservas administradas pela Funai de Londrina e ainda os Kaingáng de Ortigueira. Os Guarani garantem que, sem o apoio, principalmente dos guerreiros de

Ortigueira, não teriam sustentado a luta até o fim. Isso foi possível pela luta que vinha ocorrendo simultaneamente em Londrina. Além de índios de todas as reservas do norte, ainda contaram com **guerreiros** vindos do sudoeste do Estado e mesmo alguns do Estado de São Paulo.

Como a insurreição de Londrina acabou se amalgamando à de Laranjinha, as reivindicações para a libertação dos reféns foram dilatadas para atender as reivindicações de outras comunidades, tais como: a instalação de uma ajudância em Londrina, a volta de alguns funcionários da 12ª DR de Bauru afastados pelo envolvimento no "movimento" lá ocorrido, a escolha de um nome de uma lista tríplice elaborada pelos índios para chefiar a Ajudância de Londrina e a definição das cinco áreas que ficariam sob a sua jurisdição (até 1985 eram oito postos).

Os reféns só foram libertados quando a FUNAI garantiu a criação da referida Ajudância. No dia 18 de outubro os reféns foram soltos.

5.4. A Rebelião de Londrina - 1985

No dia 4 de setembro de 1985 cerca de 150 **guerreiros** vindos de várias reservas do Paraná ocuparam a sede da DR de Londrina, exigindo que o governo Sarney exonerasse o ministro do Interior Costa Couto por ter nomeado Álvaro Villas Boas presidente da FUNAI. Caracterizou-se como uma rebelião contra a nomeação de Álvaro Villas Boas, cujo nome foi rejeitado por todas as comunidades do Paraná que tinham sido administradas pela 12ª DR de Bauru durante os 12 anos de sua gestão.

Participavam da manifestação de repúdio **guerreiros** das oito reservas então subordinadas à DR de Londrina e o presidente do recém-criado Conselho Indígena do Paraná, Euzébio Martins.

Como resposta, Villas Boas exonerou o delegado da DR de Londrina e nomeou, para ocupar o seu lugar, Gilberto Antonio Borges, um funcionário de sua confiança desde os tempos de Bauru.

Na realidade, a rebelião de Londrina foi a culminância de um processo de insatisfação que vinha dos tempos em que os postos da região norte-paranaense eram subordinados à DR de Bauru-SP. A pessoa indicada era uma das que compunha a comitiva que, em 1983, prendeu e expulsou as famílias do P.I. Barão de Antonina. A nomeação de alguém que representava o "tempo antigo" da instituição foi interpretada pelos índios como uma retaliação. A reivindicação das comunidades era a manutenção do delegado que tinha implantado uma forma democrática de administração e com o qual tinha sido possível implantar, como disse o cacique Mário Jacinto, **um novo esquema**.

Representantes das cinco reservas estavam negociando a reversão do processo e tinham ido à Câmara Municipal solicitar apoio dos políticos locais. O

delegado nomeado permanecia num hotel, já que sabia da ocupação da sede. Aproveitando então a ausência dos índios, decidiu tomar posse enquanto os **guerreiros** estivessem na Câmara. Quando retornavam, os índios foram notificados, no meio do trajeto de volta que faziam a pé, de que o novo delegado estava sendo empossado. Surpreendidos com a notícia, fizeram uma reunião no "meio da rua mesmo, no meio da grama" e resolveram retirá-lo à força. Invadiram o gabinete onde estavam sendo empossados Gilberto Antonio Borges e seu assessor, Henrique Sérgio Bunger, que foram expulsos a bordunadas pelos índios.

A reação de Villas Boas ao saber dos acontecimentos de Londrina foi a determinação do fechamento da DR de Londrina. Portanto, um movimento que começou como manifestação contra a nomeação de Villas Boas para presidente foi ganhando dimensões novas que desmascaravam a face autoritária de sua gestão como delegado em Bauru por longos 12 anos.

O movimento durou 72 dias, período que foi entremeado por vários eventos: um grupo de **guerreiros** fez greve de fome; arrumaram um advogado, que impetrou um mandato contra o presidente da FUNAI por atentado aos direitos humanos; fizeram uma manifestação na Praça 1º de Maio, no centro da cidade; o bispo também intercedeu a favor dos índios; artistas, professores, jornalistas e outros segmentos da sociedade se manifestaram em solidariedade aos índios e arrecadaram alimentos para que pudessem permanecer ocupando o prédio da DR.

A nível nacional, a rebelião de Londrina conectou-se a outra da Bahia que também teve a DR fechada. Uma comissão formada por representantes de 13 nações foi para Brasília exigir a exoneração de Villas Boas. Álvaro Tukano, da UNI, solicitou intervenção do ministro da Justiça e mediação da Polícia Federal. Com tantas pressões, Villas Boas administrava de um hotel e não de seu gabinete. Durante cerca de uma semana, a comissão coordenada pela UNI-União Nacional dos Índios não conseguiu ser recebida por Villas Boas (Folha de Londrina, Revista Aconteceu Especial 17 - Povos Indígenas no Brasil/85/86).

Mas a resistência para aceitar Villas Boas na presidência foi se ampliando por todo o país. As comunidades do sul manifestaram desagrado maior porque já tinham experiência anterior. No norte houve apoio de parte dos povos indígenas. Villas Boas recebeu apoio, por exemplo, do cacique Txucarramãe Raoni, conforme noticiaram os jornais.

No interior da FUNAI, também havia grupos que apoiavam e outros que tentavam derrubá-lo. Um fato que os próprios funcionários locais da instituição acabaram nos revelando foi a existência de grupos dentro dela que disputavam o poder e que, para se garantirem ou chegarem no poder, manipulavam os índios. Villas Boas pertenceria a um dos grupos que acabou derrotado, e foi exonerado. Essa exoneração é

representada pelas lideranças da rebelião de Londrina como sendo, em boa parte, graças ao movimento feito por eles. A nossa pesquisa não pretendeu desvendar todos estes meandros, mas Oliveira Filho captou-os quando estudou os Ticuna, mostrando que funcionários faltosos ou incompetentes ou ainda perseguidos por seu superior eram penalizados com transferências e não com a destituição do cargo. Revela ainda que, nas avaliações, o que contava era apenas o prestígio que a pessoa detinha junto aos que ocupavam posições centrais nos diferentes grupos de poder (Oliveira Filho, 1988:226/227).

A rebelião se encerrou com a assinatura de um documento onde se deliberava sobre a transformação da DR em uma Ajudância Especial. Os representantes da FUNAI não aceitaram reabrir a DR porque constituir-se-ia numa desmoralização da instituição perante os índios e a sociedade nacional. Os índios, por sua vez, não arredavam pé de ter a DR em Londrina. A criação de uma ajudância especial foi uma solução intermediária. Um dos líderes da rebelião explicou-nos a razão da persistência indígena:

E daí eles estavam querendo retirar a FUNAI de Londrina e mudar prá Bauru. A gente achou que é muito difícil ir lá, é muito longe e daí a gente não deixou que ele tirasse a delegacia. (...) Falei: Não, nós vamos ter que aguentar isso aqui. A delegacia de Londrina não vai sair daqui. Porque aqui tem mais conhecido com o pessoal de Londrina, porque a gente tem mais amizade com o pessoal de Londrina. E eles dão apoio prá gente. Porque então, é, se sai essa delegacia de Londrina e mudar prá Bauru, já não tinha jeito!

Daí fizemos reunião, foi no tempo do Aparecido. Juntou os índios e fizemos reunião e explicamos tudinho e eles não gostaram, porque seria melhor em Londrina (Exór, ex-cacique, P.I. Apucarana).

Se, de um lado, razões de ordem prática eram colocadas, somavam-se também considerações e avaliações sobre a longa gestão de Villas Boas como delegado em Bauru durante 12 anos:

no fim a gente não gostava dele mesmo, que eles, no tempo que aqui era um matão, porque ele ajuntou o pessoal deles e acabou com tudo aqui. Aqui era um trançado de pinheiro, tudo quanto é

coisa tinha. Mas agora a gente não vê nada, foi no tempo dele mesmo. Ele montou uma serraria aqui, acabou com as madeiras aqui. (...)

Daí nós falamos pro Aparecido, já explicou prá gente, o Aparecido falou: Não, a gente tem que ir prá Brasília. Pegar todos os caciques do Paraná.

Aí ele conversou com todo mundo lá e a gente segurou a barra. Mas não era só aqui em Londrina, era geral (Exór, Posto Apucarana).

Fica claro como os índios promoviam as decisões de acordo com a evolução dos fatos, explorando as reais possibilidades de cada conjuntura. A cada fato novo, os índios se reuniam e deliberavam o que fariam. Nos momentos de maior gravidade, como quando foram a Brasília, cada cacique reunia-se com a sua respectiva comunidade, comunicava-lhe os fatos e retiravam as decisões. Os depoimentos, tanto dos Guaraní quanto dos Kaingáng, revelam que as insurreições aparecem como estratégias lógicas que exploraram as condições de abertura política existentes daquela época, condições que permitiram conectarem-se a outros acontecimentos nacionais, envolvendo outros **parentes** de outras nações.

Os **guerreiros** na rebelião de Londrina, além dos que viviam nas reservas do norte, receberam reforço dos parentes do sudoeste e do Estado de São Paulo. Algumas mulheres e até mesmo crianças passaram a guardar a sede da DR, talvez como uma estratégia deliberada, caso a polícia resolvesse desocupar o prédio. Mas tinham funções práticas, como cozinhar para os **guerreiros** e manter o prédio limpo.

Todos os **guerreiros**, como nas demais rebeliões, pintaram-se nos momentos de luta: quando receberam autoridades brancas, quando foram à Praça 1º de Maio, quando falaram à imprensa. Nos movimentos de São Jerônimo os índios pintaram-se com carvão e fizeram arcos e flechas com matéria-prima "do mato". Em Londrina, como estavam na cidade, tiveram de comprar latas de tinta industrializada e tomaram as armas "tradicionais" de índios de vários povos que enfeitavam as salas da DR, assim como alguns adornos plumários. Outros trouxeram armas (espingardas velhas, arcos e flechas) das reservas, no decorrer do processo. A imprensa acompanhou todos os desdobramentos e noticiava:

O novo delegado ... estava concedendo entrevista a jornalistas, quando cerca de 20 Kaingáng e Guaraní invadiram seu gabinete, retirando-o à força. Gilberto e também seu assessor Henrique Sérgio Bunger levaram tapas, murros e bordunadas, sendo arrastados até a rua. A

agressão só parou depois de insistentes pedidos do cacique Mário Jacinto, dos Guarani de Santa Amélia.

(...) Na maioria, **os agressores eram jovens e usando penachos e pinturas ...** (Jornal da Tarde, 10/9/1985; grifos nosso).

A Funai determinou ontem o fechamento da sua delegacia em Londrina, um dia após o recém-nomeado delegado Gilberto Antônio Borges, ter sido agredido ... No entanto, cerca de 40 índios, **alguns deles ainda armados de arcos e flechas**, continuaram ocupando a delegacia.

Em documento enviado ontem à OAB-PR e CNBB, as lideranças indígenas solicitam que essas entidades destaquem representantes para acompanhar o inquérito e a sindicância instaurada pela FUNAI para apuração dos fatos. (O Estado do Paraná, 11/9/1985; grifos nossos).

Os Kaingáng e os Guarani, que ocuparam a 12ª Delegacia Regional da Funai, em Londrina, há 20 dias, encerraram ontem a greve de fome iniciada sábado ...

Os índios foram surpreendidos com a chegada repentina na delegacia do coronel Guadalupe, chefe da Assessoria de Segurança e Informação da Funai. Acompanhado de dois policiais federais, o coronel permaneceu reunido com os caciques Tapixi, Mário Jacinto, Aparecido Marcolino e Eusébio Martins, presidente do Conselho Indígena do Paraná, por mais de duas horas. (O Estado do Paraná, 24/9/1985).

Representantes dos índios e diretores da Funai não chegaram a acordo sobre a reabertura da delegacia do órgão em Londrina. De um lado, os índios exigiam a reabertura da Delegacia Regional naquela cidade paranaense, enquanto Apoená Meirelles e José Carlos Alves, diretores do órgão, explicavam sobre a impossibilidade do ato, (...) No final da tarde, a reunião acabou num impasse. Os índios de Laranjinha, muito antes, já haviam abandonado a reunião. (...) (O Estado do Paraná, 24/10/1985).

Um acordo intermediário foi costurado: a delegacia regional foi transformada em ajudância especial e uma comissão de índios iria a Brasília para indicar um nome para dirigí-la. A ajudância ficaria ligada à Superintendência Regional Sul (SUER) de Curitiba. A Ajudância de Londrina teria somente cinco postos sob sua jurisdição: Apucarana, São Jerônimo, Barão de Antonina, Laranjinha e Pinhalzinho.

6. ANÁLISE E INTERPRETAÇÃO DO MOVIMENTO SOCIAL INDÍGENA

A denominação de movimentos sociais se aplica a uma ampla gama de objetivos para efetuar mudanças em determinadas instituições sociais (movimentos de reforma) ou criar uma ordem socioeconômica e política totalmente nova (movimentos revolucionários). Heberle e Gusfield (Enciclopedia Internacional de C. Sociais, 1975:264) afirmam que os movimentos sociais costumam referir-se a ações organizadas massivas, de larga duração e que pretendem mudanças fundamentais da ordem social; os movimentos de protesto são ações mais ou menos espontâneas e efêmeras, de objetivos limitados que envolvem pequenos grupos de pessoas em âmbitos locais ou regionais.

Por outro lado, Barabas considera que a vinculação das rebeliões índias dentro do marco dos movimentos de protesto é resultado contingente com a imagem superficial que oferecem delas as histórias oficiais, e com a ótica minimizadora de uma ciência social que as considera como intentos falidos protagonizados por grupos sociais em decomposição, cujos autores se lançam em impensadas e irracionais lutas, guiados por uma desesperação patológica (Barabas, 1986:496).

Segundo Barabas, rebeliões indígenas constituem movimentos sociais porque se trata de ações largamente planejadas, com objetivos totalizadores, que atraem grande número de adeptos permanentes, ainda que, às vezes, se desenvolvam em âmbitos restritos, e tendem, em geral, a expandir-se rapidamente. Quanto à duração, diz ela, é preciso recordar que os movimentos indígenas, em sua maioria violentos, eram prontamente sufocados pelas milícias colonizadoras, mas permaneceram vivos, em forma latente, esperando o momento indicado para voltarem a ressurgir.

É importante a interpretação que a autora faz tanto dos movimentos sociorreligiosos quanto dos seculares. Ela não concorda com a distinção entre movimentos sociais e políticos porque todo movimento social tem implicações políticas, mesmo quando seus membros não lutam explicitamente pelo poder político.

Também não concorda com a distinção e separação estabelecida por alguns autores entre movimentos políticos e sociorreligiosos, já que estes últimos são eminentemente políticos em suas aspirações. Muitos autores, diz ela, têm considerado que os movimentos sociorreligiosos são pré-políticos (como Hobsbawm¹⁰) ou pseudopolíticos (como Cohn), porque careceriam de organização e táticas de ação

¹⁰ Segundo uma entrevista concedida por Hobsbawm a Margarida Maria Moura e Gerson Moura, o historiador inglês não mais utiliza esta classificação, conforme informação verbal da Professora Margarida Maria Moura.

racionais¹¹, e estão, em troca, subditados aos desígnios de providência. Isto porque, ao postular a racionalidade dos movimentos sociorreligiosos, não se pretende legitimá-los do ponto de vista ocidental. Barabas mostra que a organização e estratégias postas em prática na maioria dos movimentos sociorreligiosos contradizem as qualificações de prépolíticos ou pseudopolíticos. Uma avaliação estrita entre meios disponíveis e fins desejados em relação ao potencial com que contavam os colonizadores levou os colonizados à não ação política, à passividade conformista. O comentário vale também para os movimentos revolucionários da história (Barabas, 1986:497-499).

Por outro lado, Barabas considera que os movimentos sociorreligiosos são movimentos políticos porque a dicotomia estabelecida pelo pensamento ocidental entre a esfera do religioso e do político, ao ser projetada sobre sociedades nas quais não existe segmentação entre tais esferas, é arbitrária. Pelo contrário, há interpenetração e quase sempre se confundem. Observa que, muitas vezes, a reflexão excessivamente etnologizante dada aos movimentos sociorreligiosos resultou numa subvalorização ou obscurecimento do caráter político e eminentemente subversivo da ordem social estabelecida. É esse caráter subversivo, segundo Barabas, que anima os movimentos sociorreligiosos indígenas e também, em boa medida, os seculares, como recusadores do colonialismo e também da racionalidade dominante. A autora propõe então que a racionalidade própria dos movimentos sociorreligiosos deveria ser buscada nos sistemas de crenças, organização e cultura dos grupos envolvidos que, em momentos dados, os animam a mobilizar-se e criar novas ou recriar antigas formas de vida.

Essa proposta e as críticas de Barabas sobre os movimentos sociais indígenas coincidem com nosso ponto de vista, na medida em que pretendemos compreender o processo histórico a partir da perspectiva indígena e sua lógica. Os esclarecimentos acima permitem que se desfaçam afirmações bastante generalizadas sobre os índios do Paraná, como, por exemplo, comparações entre Guaraní e Kaingáng, os primeiros considerados mais "pacíficos" ou mais "adiantados" que os Kaingáng e também que os Xokleng. Wachovics (1988), por exemplo, faz uma comparação entre os Gê e os Tupi dizendo:

Os portugueses em seus contatos com os nativos entendiam-se melhor com os tupi-guarani do que com os gê. Deve-se isso ao fato de serem os tupi-guarani em geral mais adiantados do que os Gê (Wachovics, 1988:7).

¹¹ Entendendo racionalidade no sentido weberiano, isto é, de atitude e aptidão voltados para o cálculo e avaliação entre meios disponíveis e fins desejados.

O critério utilizado pelo autor acima baseia-se nas técnicas de confecção de utensílios, agricultura, grau de sedentarismo, cerâmica, tecelagem, cestaria. São portanto, critérios objetivos, exteriores, de acordo com o modelo evolucionista clássico, ainda presente na literatura contemporânea.

6.1. Os Movimentos Sociais no Paraná: Luta pela Terra

Ernesto Laclau(1986), ao tratar dos movimentos sociais contemporâneos na América Latina, chama-os de **novos movimentos sociais** porque, nas últimas décadas, o conflito social tem assumido novas dimensões e formas. Segundo ele, esses novos movimentos têm ocasionado uma crise nos paradigmas das ciências sociais. Diz ele que:

As conceituações tradicionais de conflitos sociais têm sido tipificadas através de 3 características principais: a determinação da **identidade dos agentes** era feita através de categorias pertencentes à estrutura social; o **tipo de conflito** era determinado em termos de um paradigma diacrônico-evolucionário; e a pluralidade de espaços do conflito social era reduzida, na medida em que os conflitos se politizavam, a um **espaço político unificado**, onde a presença dos agentes era concebida como uma "representação de interesses" (Laclau, 1986:46).

Acrescenta mais adiante que:

Nas últimas décadas, em contraste, a multiplicação de pontos de ruptura que têm acompanhado a crescente burocratização da vida social e a "comodificação" das sociedades industriais avançadas têm acarretado uma proliferação de antagonismos; mas cada um deles tende a criar seu próprio espaço e a politizar uma área específica de relações sociais. Lutas feministas, ecológicas, contra as instituições e a luta de grupos marginais não assumem geralmente a forma de antagonismos cuja politização devesse conduzir à representação de cada um desses "interesses" numa esfera política

diferente e pré-constituída. Ao invés disso, elas conduzem a uma politização direta do espaço no qual cada uma delas foi constituída. Isto somente significa que o momento de totalização, a dimensão do horizonte do imaginário político, não é mais constituído como um "modelo total" da sociedade, mas se restringe a certas exigências e certas relações sociais específicas. O potencial radicalmente democrático dos novos movimentos sociais reside precisamente nisto - em suas exigências implícitas de uma visão indeterminada e radicalmente aberta da sociedade, na medida em que cada arranjo social "global" representa somente o resultado contingente de operações de barganha entre uma pluralidade de espaços, e não uma categoria básica, a qual determinaria o significado e os limites de cada um destes espaços (idem:46).

As rebeliões indígenas objeto de nossa reflexão, aplicando a visão de Laclau, seriam característicos dos novos movimentos sociais. No caso indígena em pauta, podemos dizer que o movimento social pode ser pensado como tendo as características destacadas por Laclau.

Complementando esse quadro teórico-metodológico, Scherer-Warren observa que as décadas de 70 e início de 80:

viveram um período histórico, nunca antes observado, de constituição de novas identidades coletivas. Estas identidades foram construídas em torno de significados múltiplos: carências comuns, defesa comunitária ou cultural (religiosa, de gênero, étnica, ambiental, dos direitos humanos etc.). (...)

Questões do cotidiano transformam-se em demandas políticas e em instrumentos de defesa dos direitos de cidadania ou de contestação do autoritarismo. (...) (Scherer-Warren,1993:115).

Seguindo a visão de Laclau e de Scherer-Warren, as rebeliões indígenas ocorrem no interior do movimento social indígena que emergiu em vários pontos do país, sempre ligadas a reivindicações de seus direitos pela terra, contra a

desapropriação de suas terras para construção de rodovias ou hidrelétricas, contra posseiros, mineradores e madeireiros, portanto, ações coletivas localizadas e específicas.

A especificidade das sociedades indígenas e seu lugar na sociedade brasileira, tanto do ponto de vista formal quanto empírico, merecem algumas considerações. São grupos confinados em reservas, cada reserva constituindo um grupo local de uma sociedade maior, cujos subgrupos ficaram separados entre si pela descontinuidade de seus atuais territórios. Além do confinamento territorial, há que se levar em conta o controle exercido pelo órgão tutelar, configurando uma espécie de gueto, onde cada grupo local se tornou um posto indígena, cuja administração passou a controlar o ir e vir dos índios e a desenvolver projetos socioeconômicos que romperam com a autodeterminação das formas de vida anteriores. Deve-se salientar sempre que o regime de aldeamentos e reservas tinha como objetivo real o de alterar o padrão seminômade de produção e assentamento para viabilizar a liberação da maior parte das terras para colonização.

Cada reserva experimentou as políticas públicas para o "desenvolvimento e progresso" de acordo com o modelo nacional. Completando as políticas de implantação da economia de mercado, seguiram na mesma linha a educação e a assistência à saúde do índio. No tocante à política religiosa, se no início da colonização eram apenas os missionários católicos que desenvolviam um trabalho de catequese, nos últimos anos qualquer seita ou religião tem livre acesso para disputar as almas indígenas, conforme o Decreto nº 736 de 6/4/1936. O resultado dessa política global indigenista pode ser assim sintetizado: a economia das reservas tem se caracterizado como um retrato explícito de políticas indigenistas de "integração" socioeconômica regional, cujos resultados se expressam na destruição da cobertura florestal original, subprodução agrícola e dependência, que se materializa na transformação dos índios em trabalhadores assalariados dentro e fora das reservas, degradação do nível de vida das famílias, com alta incidência de doenças, mortalidade infantil, subnutrição e alcoolismo, conforme pode-se ver pelo mapa da fome nas áreas indígenas (INESC,1994).

A nossa pesquisa mostrou também que, ao menos na região sul do país, o indigenismo tem se caracterizado por um autoritarismo e abuso do poder que, segundo informam os próprios índios, vêm dos tempos do SPI. Ao longo das administrações do SPI os índios estiveram à margem da instituição. Nos anos do governo militar de 1964, a FUNAI continuou marginalizando-os do processo e acabou de dilapidar o que restou do ecossistema florestal.

Nos anos de abertura política, os índios vivenciaram algumas gestões locais relativamente mais democráticas já nos anos 80, quando a instituição passou a

enfrentar uma crise financeira sem precedentes. As DRs e ajudâncias não tinham recursos sequer para o pagamento dos aluguéis e despesas de água, luz e telefone. Isso acabou obrigando os técnicos e administradores da FUNAI, em vários Estados, a dividirem com os índios as responsabilidades administrativas e a procurar junto às prefeituras e instituições - como Instituto Agrônomo do Paraná-IAPAR, Empresa Brasileira de Pesquisas Agropecuária-EMBRAPA, Empresa Paranaense de Assistência Técnica e Extensão Rural- EMATER e universidades -, ações em parceria. Só então é que os índios passaram a acompanhar e participar das discussões internas da FUNAI. É, portanto, muito recente o envolvimento dos representantes indígenas nas discussões de projetos econômicos e das áreas de saúde e educação. De acordo com informações de alguns representantes de outros Estados obtidas em encontros regionais e nacionais, isso ocorreu também em outras reservas, o que aponta para uma política da instituição tutelar.

Essa participação nas discussões dos indigenistas com os índios não significou uma inversão da política oficial anterior. Nossa análise leva-nos mais em direção à uma estratégia da FUNAI que, para superar a crise institucional, vinculada à total falta de recursos financeiros, de recursos humanos e de credibilidade, e à ameaça de extinção, acabou por buscar junto aos órgãos municipais, estaduais e federais, soluções para problemas mais imediatos. Mas interessa-nos identificar que é nessa fase que vários indígenas passaram a ser contratados para trabalhar na instituição, e os caciques e outros representantes tutelados passaram a discutir e, portanto, conhecer os problemas internos da FUNAI. Mesmo não havendo uma mudança dos fundamentos da política indigenista, é preciso reconhecer que as próprias contradições do sistema acabam engendrando mudanças qualitativas no processo social em curso.

Na década de 70 havia índios trabalhando como monitores bilíngues e técnicos agrícolas formados pela Escola Clara Camarão que existia no Posto Guarita-RS. Mais recentemente, alguns foram contratados para ocupar cargos na burocracia interna tanto das Superintendências quanto nas DRs.

É importante ressaltar que essa maior participação dos índios não significou modificação no modelo indigenista de caráter assimilacionista. Ao contrário, talvez a novidade possa ser notada em relação aos projetos de produção de soja e trigo nas reservas do Rio Grande do Sul e Santa Catarina, que acabou explicitando mais o seu caráter de modernização e integração do índio na economia cada vez mais globalizado.

Apesar dos avanços e das lutas pelos direitos indígenas e a grande mobilização tanto dos índios quanto de segmentos e entidades civis da sociedade nacional de apoio à causa indígena, a situação na maioria das reservas é de miserabilidade crescente, as invasões e depredação de seus territórios continuam em ritmo acelerado. No Paraná, as perseguições políticas e interesses econômicos fizeram

várias vítimas, sendo o mais conhecido o assassinato de Ângelo Kretã, que sofreu uma emboscada e morreu num hospital em Mangueirinha-PR. Ele vinha liderando uma luta contra a empresa Slaviero, que ocupa as melhores terras do Posto Mangueirinha, e que até hoje não foi resolvida.

Se considerarmos a pauta das reivindicações dos índios nos movimentos sociais apresentados, veremos que todas elas se referem, direta ou indiretamente, às questões de sobrevivência e qualidade de vida, à administração do órgão tutelar e à recuperação de suas terras.

As rebeliões indígenas do Paraná só podem ser compreendidas no interior do movimento social indígena nacional, no contexto do processo histórico geral, ou seja, no conjunto dos demais movimentos sociais: dos sem-terra, dos sem-teto, dos desapropriados pelas barragens, das mulheres, dos homossexuais e outros.

Todos esses movimentos se deram dentro de um quadro mais amplo de abertura política iniciada no final da década de 70, no governo Geisel. Os sucessivos fracassos dos planos econômicos, recessão econômica e a consequente escalada inflacionária levaram rapidamente ao descrédito as soluções governamentais em relação ao problema das terras (Scherer,1985:4). Assim como os sem-terra e os expropriados pelas barragens se mobilizaram para lutar por seus direitos, também as populações indígenas buscaram meios, seja através de canais legais, seja praticando a desobediência civil.

Tentaremos traçar o processo nos seus aspectos macroestruturais de forma bastante sucinta, com o objetivo de demonstrar como o movimento social indígena está nele inserido. Nosso objetivo, no entanto, já afirmado anteriormente, é tentar desvendar o processo no sentido mais antropológico, isto é, nos seus aspectos simbólicos presentes na sua historicidade específica, porque, como afirma Sahlins, culturas diferentes produzem historicidades diferentes. Buscamos uma compreensão do movimento social indígena da perspectiva dos seus sujeitos.

Mas é preciso ir por partes. Iniciaremos pelos aspectos histórico-estruturais.

A história paranaense, até a consolidação de seu território atual, registra vários conflitos: entre 1857 e 1895 disputou-se uma faixa de terras, na chamada "Questão de Palmas", onde o Brasil foi o vencedor; entre 1912 e 1916, o Paraná disputa um território com Santa Catarina no episódio denominado "Questão do Contestado" que acabou engendrando um movimento social milenarista conhecido como movimento do Contestado (Monteiro,1974).

Mais adiante, a historiografia paranaense registra, no período 1946-1961, várias lutas: de Jaguapitã, de Porecatu, de Pato Branco, de Francisco Beltrão e de Capanema. Todos estes movimentos se caracterizaram como lutas pela posse da terra e, na maioria dos casos, o principal envolvido nesses conflitos era o próprio Estado.

Os anos 70-80 voltam a registrar o surgimento de vários movimentos sociais vinculados à terra. No Paraná, surgem siglas como MASTRO (Movimento dos Agricultores sem-terra do Oeste do Paraná), MASTES (Movimento dos Agricultores sem-terra do Sudoeste do Paraná), MASTEL (Movimentos dos sem-terra do Leste do Paraná), MASTEN (Movimento dos sem-terra do Norte do Paraná). As construções de barragens na região sul dos país também expropriaram centenas de famílias e provocaram o surgimento do movimento social dos expropriados pela Eletrosul e pela Itaipu Binacional. Essas lutas produziram a CRAB- Comissão Regional de Barragens e o Movimento contra as Barragens (Scherer-Warren e Reis, 1985).

Sobre os movimentos surgidos a partir da segunda metade da década de 70 diz Scherer-Warren:

Estas novas formas de organização e de lutas no campo incorporam algumas características de um movimento cultural mais amplo que vem ocorrendo em escala internacional, cujos atores coletivos passaram a ser denominados de "Novos Movimentos Sociais". Para a América Latina, no que diz respeito aos movimentos sociais no campo, alguns setores da Igreja, seguidores da Teologia da Libertação, têm se apresentado como alguns dos mediadores mais importantes para a introdução destes novos processos políticos entre as classes subalternas, mas há também a influência das chamadas "lideranças de esquerda", que em seu conjunto mesclam velhos e novos modos de "fazer política", gerando frequentemente tensões no seio dos vários movimentos (Scherer-Warren, 1993:68).

No caso do movimento indígena paranaense que estamos analisando, o papel da Igreja não está presente. Apesar de existirem células da CPT-Comissão Pastoral da Terra que cuidam das questões dos trabalhadores rurais na região de Londrina, nunca tiveram nenhum trabalho de militância junto às comunidades indígenas. O CIMI-SUL, que também é uma entidade que tem apoiado algumas comunidades indígenas, no Paraná só vem assessorando os Avá-Guarani na luta para conseguirem indenização da Itaipu Binacional, desde que suas terras foram alagadas pela barragem de Itaipu.

Há atuação da Missão do Cristianismo Decidido, ligada ao Summer Institute of Linguistics, sediada no interior da Reserva Indígena Rio das Cobras, cujo

trabalho tem sido converter os índios à sua religião e ainda preparar monitores bilíngues que acabam se tornando multiplicadores das suas idéias religiosas. Portanto, não tem contribuído para a organização dos povos indígenas pelos direitos de cidadania. Muito ao contrário, tem sido um aliado da FUNAI no trabalho de "civilização" dos índios.

Pelo lado dos partidos políticos, não há nenhum partido com qualquer programa de ação nas áreas estudadas, embora existam grupos do CPT atuando tanto na zona urbana quanto na área rural, alguns com assessoria de professores/pesquisadores de vários departamentos (Ciências Sociais, Educação, História e outros) da Universidade Estadual de Londrina.

Mas, então, como explicar a conscientização dos índios e sua grande capacidade de mobilização, organização e agilidade?

Os próprios depoimentos e notícias de jornais revelam claramente que as insurreições indígenas fizeram eco no interior da sociedade nacional, conectando-se com a onda generalizada de luta pela democratização das instituições. Nesse sentido, pode-se afirmar que a conjuntura específica favoreceu e permitiu a germinação do movimento social indígena. A expropriação crescente de suas terras, a invasão por posseiros, o arrendamento de parte das terras para brancos, acumulam tensões que encontram uma conjuntura favorável à sua manifestação.

Em primeiro lugar, os próprios indígenas, em seus depoimentos já nos deram as pistas: a) o processo de democratização ocorreu no interior da FUNAI, havendo uma corrente que tentava modificar a estrutura e a forma de administrar; b) mesmo vivendo o autoritarismo da instituição, continuaram produzindo uma resistência, simultaneamente política e cultural. Portanto, será preciso considerar a resistência socio-cultural sempre presente, constitutiva do processo histórico de contato e dominação. Foi na experiência vivida, na relação tensa com a instituição indigenista e com a sociedade regional que os índios foram se conscientizando, numa contínua reflexão sobre os acontecimentos. É sugestivo como alguns índios passaram a nos expor como, em cada experiência vivida, nunca deixaram de "pesquisar" os brancos. É possível detectar, no interior dos relatos indígenas, a existência de uma política indígena em oposição à política indigenista.

Um aspecto importante no movimento dos Guarani do Posto Laranjinha foi a união com os Kaingáng para solucionar um problema local. A aliança entre as duas etnias foi um marco histórico reconhecido por todos. Essa união, entre etnias e entre os índios de vários postos do Paraná e até de outros Estados, foi a marca registrada que consideramos de importância histórica no processo social paranaense, que, no mesmo período, se repetiu em vários Estados do Brasil.

Um dos Kaingáng que liderou o movimento de São Jerônimo afirmou que aprendeu muito com o cacique Guarani. Um outro Kaingáng, do Posto Apucarana, explicou-nos a importância estratégica da luta através da união de todos:

Apoiamos. Todos estes postos aí é unido. Esses cinco postos que a (ARLO) Londrina manda, tudo quanto é coisa, se tiver alguma dúvida nas outras áreas, então o cacique já comunica aqui e eles vão lá dar apoio. (...) Todos esses postos aí somos, entra em contato. Vão lá e dão apoio. Porque tendo união a gente tem força. Estando sozinho ninguém tem força. Porque aqui, se só nós que defender o nosso direito e nós não temos força. Então nós temos que fazer uma união com todo mundo. E qualquer coisa, vamos entrar tudo junto, não é? Certo?

(...) ... porque a gente já é índio, a gente não pode exigir "aquilo é outra raça", não pode separar. E **tudo é um sangue só**. Eu gostei dessa união que nós fizemos. E está indo prá frente. Qualquer coisinha, nós fazemos reunião aqui, em Londrina, marca uma reunião.

Tem o presidente do Conselho (Conselho Indígena do Paraná) também, que ele já corre os postos, dando uma orientação para os índios, para os caciques, que é o Ernesto. Porque, ele, e isso ele está fazendo um acordo para nós, para a gente, porque então é uma vantagem, é isso. Porque a gente já gosta de conversar com ele. Ele é Guarani mas ele já está há anos nos postos explicando as coisas, dando conselho. E mais uma coisa que ele sabe ele já faz uma reunião com todo mundo, entra em contato com cada posto e... Então eu acho que é bom isso aí (Exór, ex-cacique Kaingáng, P.I. Apucarana).

A união entre os Kaingáng e os Guarani e o sucesso das lutas acabaram produzindo maior confiança na sua força, como capaz de transpor barreiras, antes considerado impossível. O líder do Barão de Antonina se lembra que tanto ele quanto os outros índios "tinham pavor de chefe de posto". Mas essa consciência social que transparece nas entrevistas está ligada à chegada de um chefe de posto com uma proposta democrática de gestão em Barão de Antonina, que teria influenciado os

índios. Quando assumiu a DR de Londrina, a sua influência acabou se espalhando para todas as cinco reservas. O que queremos enfatizar é a importância do processo de democratização da gestão do referido indigenista como fator decisivo para a maior conscientização dos índios sobre a realidade. O ex-cacique Guarani explica:

Aqui, quando eu assumi o Posto aqui, tava na miséria, funcionando na miséria mesmo. Se hoje eu ainda permaneço aqui, de cabeça erguida, olha, foi com muita luta.

(...)

Então, mas tudo, todas as necessidades. Vocês viram, vocês viram, os gritos, a fome dentro de um lar indígena. Sendo que há pouco, há uns anos atrás, nós tínhamos muito dinheiro. Só que nós não víamos aquele dinheiro. O esquema deles era aquele e a gente não podia fazer nada. A última vez que foi mandado dinheiro prá lá, o chefe de posto, ele tinha mandado um cheque de trinta e cinco mil, naquela época. Era muito dinheiro, já tinha mandado. Quando o Cornélio entrou, já estava preparado, é, mais um cheque de onze que o chefe de posto estava mandando. Esse de onze nós conseguimos segurar. Daí o chefe de posto, Cornélio, falou assim: "qual delas é que você tem, que que é que o posto tem". Tinha que contar. Daí, ele: "tem aí um saldo de tanto, vou mandar prá Bauru". ""Não, você não vai mandar pra Bauru esse dinheiro. Esse dinheiro vai ficar pra comunidade. E tem mais viu Vlamir [agrônomo da FUNAI], esse dinheiro você aplica juntamente com mais dois índios. Eles vão fazer parte da administração". E o chefe do posto não gostou não. Isso pra ele era o fim do mundo. Ele achava incompetente (sic), não gostou não. Não gostou mas teve que aceitar. E mudou tudo. A gente participava, a gente sabia quanto gastava.

Então, dessa maneira que ele pediu prá que aquele dinheiro não fosse mais prá Bauru, daí nós começamos uma **vida nova**, um **novo esquema** de trabalho. A gente já discutia com o chefe de posto nossos projetos, né. Aí começamos a sentar na mesa (Mário Jacinto, Guarani, P.I. Laranjinha).

Como se pode deduzir, os Guaraní consideram que o processo de democratização da administração indigenista se deu porque os Guaraní tomaram uma posição que foi acatada pelo chefe do posto. Reconhecem como resultado de sua luta a instituição de uma **nova vida** quando foi inaugurado um **novo esquema**. Têm, portanto, uma consciência social do processo histórico como algo passível de ser construído com muita luta e determinação. Mas, principalmente, têm clareza de que só o conseguem com união entre os índios, sejam eles da mesma etnia ou não: a expressão biologizada **é tudo um sangue só** unifica e produz um **nós** coletivo.

Outro ponto que merece destaque é a fluência verbal dos caciques, tanto Guaraní quanto Kaingáng, fato já observado por alguns etnólogos como Clastres, da importância do dom da fala e do dever de palavra como requisito das chefias indígenas. Em nossas entrevistas com os ex-caciques e caciques, com raras exceções, todos nos impressionaram pela habilidade oratória.

No relato detalhado fornecido pelo cacique Kaingáng do Barão de Antonina, nas duas rebeliões de São Jerônimo, ele recorda que, no início das duas rebeliões, não ocupava esse cargo. Quando se desencadearam os processos, os caciques renunciaram ao cargo e a comunidade ficou acéfala. Ele então, nas duas ocasiões, foi nomeado **cacique guerreiro**, com a função de negociar com os brancos e também falar à imprensa. Tanto este quanto outras **lideranças** indígenas chamam a atenção pela notável capacidade oratória.

Outro momento significativo se deu quando o cacique Guaraní Mário Jacinto liderava as negociações com os representantes da FUNAI durante o conflito de Laranjinha. No meio da negociação este acabou se convencendo de que poderia acatar a proposta da comissão negociadora para soltar os reféns. Os demais índios não acataram o acordo e Mário Jacinto foi destituído de seu cargo e levado para o recinto onde estavam retidos os reféns, sendo nomeado em seu lugar outro Guaraní. A televisão local que acompanhava, ao vivo, as negociações, gravou este episódio. Somente depois de conseguirem o atendimento à pauta total de reivindicações, os índios soltaram os reféns e também o cacique destituído. Tão logo o movimento acabou, Mário Jacinto foi reconduzido ao cargo.

O que esses fatos parecem indicar é que os índios possuem estratégias que são acionadas de acordo com as circunstâncias. Se o cacique não tiver a habilidade para discursar/negociar, como ocorreu com o cacique Kaingáng que não falava o português e o outro que ficou temeroso, as comunidades encontram soluções, nomeando as pessoas que considerarem aptas. Esses desdobramentos comprovam a flexibilidade das regras sociais, que explicam o processo de persistência cultural na situação de mudança. Por outro lado, essas experiências revelam o processo de criação

de novos símbolos e novas práticas, atualizando e ampliando esquemas de luta, explorando as possibilidades de cada conjuntura.

6.2. As Rebeliões Indígenas e a Emergência dos Novos Guerreiros

Uma das características mais marcantes do comportamento dos índios durante as rebeliões sociais foi a utilização de pinturas corporais, de armas "tradicionais" e uso das línguas indígenas. Todas as negociações com os **fóg** implicaram a utilização de emblemas que comunicassem de forma bastante visível que se tratava de uma negociação entre **índios** e **fóg**, dois grupos sociais distintos. Daí usarem sinais diacríticos para produzir a fronteira étnica entre eles e os "outros".

É importante frisar que esses sinais diacríticos foram produzidos para toda a sociedade nacional, na medida em que os jornais e a televisão divulgavam diariamente o andamento das negociações, transformando fatos locais em fatos políticos. Reassumindo a condição de **guerreiros**, Kaingáng, Guarani, Xetá e seus descendentes, puros, mestiços ou misturados¹², constituíram uma só categoria, a de **índios**. Durante os movimentos, ao mandarem comitivas para negociar com os **índios**, o evento se constituiu em fato político porque a sociedade nacional reconheceu a existência dos índios enquanto "outros significantes", ou seja, ao negociar com os **índios**, os brancos estavam reconhecendo uma existência que vinha sendo negada historicamente e, ainda, as negociações se constituíram como momento de legitimação dos direitos indígenas: pelas suas terras, de serem administrados por quem de sua preferência e pelo direito aos frutos de seu trabalho.

A apropriação da categoria **índio** e sua imagem, criada pelo conquistador, estabeleceu um sistema de comunicação entre duas alteridades que se opunham por sinais diacríticos, a saber:

<u>INDIOS</u>	<u>X</u>	<u>BRANCOS</u>
- pintados (+)	-	não pintados (-)
- emblemas plumários(+)	-	não usam plumária (-)
- armas "primitivas"(+)	-	armas modernas (-)
- falam línguas desconhecidas(+)	-	falam português (-)

Positivando "traços" que eram negativados, nessa operação simbólica os **índios** inverteram o valor dos "traços" **fóg**. É, portanto, contra todos os "traços" des-humanos dos **fóg** que os índios se rebelaram: roubo das terras, do dinheiro, da cidadania.

¹² Os índios chamam mestiços os filhos de casamento de índio com branco e misturados os de casamentos entre índios de etnias diferentes, como entre Kaingáng e Guarani.

O conjunto das representações e práticas ocorridas durante todas as rebeliões, falando outra língua, "vestindo" plumárias e pinturas, ostentando armas "tradicionais", podem então ser pensado enquanto um discurso. Novaes informa que:

O que se verifica é que a identidade só pode ser evocada no plano do discurso e surge como recurso para a criação de um **nós coletivo** (nós índios, nós mulheres, nós negros, nós homossexuais). Este **nós** se refere a uma identidade (igualdade) que, efetivamente, nunca se verifica, mas que é um recurso indispensável do nosso sistema de representações.

Indispensável porque é a partir da descoberta e reafirmação - ou mesmo criação cultural - de suas semelhanças que um grupo qualquer, numa situação de confronto e de minoria terá condições de reivindicar para si um espaço social e político de atuação (Novaes,1990:08).

Assim é que os indígenas do Paraná, apagando as diferenças existentes, produzem um **nós índios**. Manipulando sinais diacríticos extraídos do imaginário popular, os Kaingáng, Guaraní e Xetá - puros, mestiços e misturados -, uniram-se constituindo um único sujeito político.

Mas há que se colocar a explicação sobre a eficácia simbólica dos signos de poder (arcos, flechas e bordunas, sequestro de brancos, pinturas de guerra) utilizados pelos índios durante as rebeliões. Segundo Pierre Bourdieu, os símbolos de poder são apenas capital simbólico **objetivado** e a sua eficácia só ocorre se for reconhecido e portanto legitimado. Ao produzirem e manipularem uma imagem de "índio" bem de acordo com os estereótipos que povoam o nosso imaginário (perigosos, sanguinários, violentos), os indígenas, no campo de poder constituído, transformaram em poder quase mágico as suas relações de força. Como explicar o poder das "armas" e dos **guerreiros** indígenas diante do potencial bélico policial e militar senão pela eficácia simbólica? (Bourdieu,1989:14/15).

De outro lado, consideramos as insurreições indígenas como um momento de uma luta mais ampla que está presente desde que os índios foram conquistados, momento que explicitou aspectos essenciais do processo indígena, em que se redefiniram as relações sociais entre si e com segmentos da sociedade nacional.

Se, de um lado, conquistas foram efetivadas, de outro, o retorno à normalidade do cotidiano indígena revela que, depois das batalhas, os **guerreiros**

retomaram as atividades corriqueiras de sua vida nas reservas: fazer suas roças, viajar para o Mato Grosso do Sul, onde vão cortar cana para trazer algum dinheiro; as mulheres continuam a fazer seu artesanato de taquara para vender em Londrina; nos fins de semana vão jogar futebol, de vez em quando fazem um baile; quando os rios baixam, fazem a pesca de **paris**. É sobre estas atividades e seus significados que falaremos a seguir. Mais especificamente, tentaremos compreender como a sociedade Kaingáng foi se transformando nestes últimos 150 anos de história de contato, e com isso compreender a historicidade específica de um povo que, diante de fatores externos, vem lutando para manter sua integridade social e étnica.

6.3.Consciência Mítica e Consciência Histórica

A experiência de contato e dominação, vivida igualmente pelos Kaingáng e pelos Guarani, acabou por diluir a consciência mítica de sua inimidade tradicional. A colonização produziu uma nova arena, que passou a engendrar outra identidade social: como povos vencidos, dominados, não-livres. Os relatos sobre a dominação e expropriação territorial são "históricos", mas quando falam de um passado remoto, quando eram livres, expressam uma visão "mitologizada".

Da história de contato encontramos apenas um relato "mitologizado" que resumimos a seguir:

Mas também diz que quando o índio, no que eles abriram esse Brasil, diz que logo apareceram também os brancos. Daí diz que tentaram matar os brancos. Que os brancos já nasceram com faca, com foice, com machado. Daí eles já tentaram matar os brancos, para tomar as ferramentas deles. Que os índios, toda a vida faz roça, índio puro já fazia roça pouca. Daí que ele não tinha arrumado ferramenta. Fazia pouco porque não tinha ferramenta. Eles já nasceram com milho preto. Nasceu com a moranga também. Abacate também, que nasceu depois. Essas coisas de raiz, nasceram depois. Depois que o branco apareceu, ele vivia sondando assim em roda, onde que o branco vai cortar o pau, ... E começaram a matar os brancos. Já tomaram a foice, o machado, a faca deles. Assim foi até que endireitou um pouco (Muag Prág, Posto Barão de Antonina, 1990)

De acordo com o esquema de Sahlins, poderíamos dizer que, no século passado, os Guaraní parecem ter percebido relações míticas em ações históricas e a estrutura colonial pôde se reproduzir. Na experiência inicial da conquista, a consciência mítica gerou um conjunto de práticas alienadoras da realidade colonial. Das guerras entre si no século passado até as rebeliões de 1979 e 85 como aliados, a história regional foi palco de acontecimentos que produziram novas relações sociais inter-étnicas e uma consciência social correspondente.

Os relatos Kaingáng descrevem o contato com os brancos, Guaraní e Xetá como produto histórico. Nessa história narram a expansão do parentesco com outras etnias, criando tanto uma rede de parentesco interétnico quanto intercâmbio sociocultural. Portanto, quando os Kaingáng de São Jerônimo da Serra afirmam que hoje "está tudo misturado" ou que "tem muito mestiço" estão se referindo à história local e regional e ao intercasamento como estratégia de convivência. Da mesma forma, quando dizem que os do Apucarana são índios "puros" significa que a estratégia de convivência não levou à troca de mulheres com outros. Eram mais resistentes ao contato e permaneceram estrategicamente longe dos brancos do Aldeamento de São Jerônimo. O monolinguismo, que só agora começa a ser rompido, também pode ser considerado um mecanismo de resistência e rejeição ao contato. A mesma sociedade, portanto, apresenta grupos locais que elaboraram estratégias diferenciadas, segundo condições objetivas também variadas.

Retomando o mito do dilúvio Kaingáng, é possível perceber que o mito remete para o casamento preferencial (troca de mulheres) entre os Kamé e KaꞤꞤru. Como "sobrassem homens, casaram-nas com as filhas dos Kaingáng", daí tornando-se os três grupos parentes e aliados. O próprio mito, como se vê, abre a possibilidade para a expansão do parentesco com os outros grupos. No mito coletado por Borba, os Kuruton, que, como vimos, são os Xetá e Guaraní, tornaram-se inimigos. A história mostra que, ao longo da experiência como índios reservados, as relações sociais se modificaram e hoje os Xetá e Guaraní são parentes e amigos. A experiência nas rebeliões coroou a aliança do novos **guerreiros**.

Posto Barão de Antonina. Despejo dos posseiros em 1979.
Folha de Londrina, 15-11-1979.

Posseiros são retirados do Posto Barão de Antonina.
Folha de Londrina, 15-11-1979.

Presidente do ITCF, secretário estadual de Agricultura, presidente da FUNAI e cacique Kaingãng negociam uma solução para a soltura dos reféns no Posto Barão de Antonina. Arquivo Folha de Londrina, 2-7-1985.

Funcionários sequestrados conversam com membros da comissão negociadora durante a rebelião de São Jerônimo da Serra. Posto Barão de Antonina. Arquivo da Folha de Londrina, 30-7-1985.

Presidente da FUNAI e o cacique do Posto Barão de Antonina fecham acordo sobre as terras do Cedro. Folha de Londrina, 2-7-1985.

Final das negociações. Caciques se abraçam. Presidente da FUNAI e índios fecham acordo. Folha de Londrina, 2-7-1985.

Índios ocupam sede da DR de Londrina. Folha de Londrina, 6-9-1985.

Manifestação na Praça 1º de Maio em Londrina. Marcos Terena discursa em apoio aos guerreiros do Paraná. Folha de Londrina, 2-10-1985.

Rebelião no Posto Laranjinha. Índios arrecadam alimentos. Folha de Londrina, 18-10-1985.

Rebelião de Laranjinha. Guerreiros se pintam para a luta. Folha de Londrina, 20-10-1985.

OS KAINGÁNG DO TIBAGI NO SÉCULO XX. HISTORICIDADE, ETNICIDADE

Esta parte do trabalho tem como objetivo apresentar um quadro geral explicativo de como os Kaingáng vivem hoje. Partindo dos relatos dos mais velhos, os Kaingáng delinearam aspectos importantes da sua experiência, sob diversos ângulos: o modo de vida **antigo** e sua organização social, os rituais, a divisões em metades de pintura; a relação com o mundo dos **fóg** e a dependência econômica progressiva em relação ao sistema nacional, a destruição de suas florestas, a concentração em áreas de terras drasticamente diminuídas; a experiência como povo tutelado e as condições atuais de vida.

Quando os Kaingáng se referem ao passado e ao modo como viviam, denominam tal tempo como **vãsy** (há muito tempo; lê-se wãxí) ou **gufã** (antigo, ancestral), em oposição ao tempo atual, **uri**.

Essa dualidade temporal situa o **vãsy** no tempo em que seus avós ainda existiam e viviam da caça-pesca-coleta-agricultura e eram povos da floresta. No outro extremo, situa-se o **uri**, o tempo dos atuais Kaingáng. Unindo os dois extremos desse processo, há um longo período de adaptação, de ruptura, de reconstrução, de luta, período que, na cronologia ocidental, já dura 150 anos.

Este capítulo é uma tentativa de aproximação, a partir dos relatos dos anciãos dos Postos Apucarana, Barão de Antonina e São Jerônimo da Serra, da forma como os Kaingáng vivenciaram a experiência de contato.

O que caracteriza o **vãsy** é um modo de vida específico - o de seus avós - num ambiente físico dominado por florestas de araucária. Esse modo de vida construído e vivido pelos seus avós aparece marcado por dois elementos de referência: de um lado, o ciclo da natureza e, de outro, o ciclo da vida social. Às regularidades da

natureza, combinava-se o ciclo das atividades sociais em geral. A interpenetração dos dois ciclos, portanto sua inseparabilidade, se expressa nas histórias de vida fornecida por eles próprios.

Preocupados que estão com a perda da memória coletiva, os Kaingáng, a partir de 1990, passaram a nos contar a sua história e a falar sobre o tempo **antigo**, **vãsy**, para que o registro sirva às gerações futuras, senão, segundo eles, "não vão saber mais nada". Nesse sentido, durante o tempo em que estivemos escrevendo este trabalho, várias vezes nos perguntaram se eles já tinham contado sobre o "relógio" Kaingáng ou sobre a "escrita" dos antepassados, numa clara alusão à expectativa sobre os resultados de nossa pesquisa.

Apresentaremos primeiramente a memória Kaingáng do modo de vida no tempo antigo, caracterizando as principais instituições, seguido de comentários ou análise, numa tentativa de compreender a sociedade Kaingáng enquanto sistema de significação. Feito isto, apresentaremos os aspectos da situação de contato enfatizados nos relatos, que foram se alterando ou rompendo com as formas anteriormente estruturadas. Em seguida analisaremos algumas instituições contemporâneas com o objetivo de evidenciar aspectos reveladores de sua historicidade. Portanto, esta quarta parte tem por objetivo revelar como os Kaingáng do tempo **vãsy** foram tecendo o novo tempo, o **uri**.

1. COMO OS KAINGÁNG VIVIAM NO VÃSY

1.1. Os Rituais, os Grupos de Pintura, as Categorias Cerimoniais

O tempo-espço Kaingáng no **vãsy** era radicalmente diferente do atual, isto é, do **uri**. Situa-se na época em que os antepassados dos Kaingáng contemporâneos eram "índios bravos", ou como dizem, **jug** (ou **jugju**, no plural).

A vida social tinha como centro de elaboração o **kiki koi**, o ritual dos mortos, e congregava os parentes de aldeias distantes.

Muag Prág nasceu e cresceu no Posto Barão de Antonina e tem hoje quase 80 anos. É uma mulher bilíngue e acabou se tornando a nossa melhor informante sobre os costumes "dos antigos". Casou-se com branco e, talvez até por esta razão, foi a pessoa que procurou traduzir a memória social de seu povo. Decidiu nos falar sobre o modo de vida dos "antigos" por considerar importante o resgate da memória cultural, para que as futuras gerações possam valorizar o passado e resgatar ao menos a língua, hoje pouco utilizada pelas novas gerações do Posto Barão de Antonina.

É importante registrar que, nos relatos, Muag Prág se tornou a nossa mestre em assuntos sobre a cultura Kaingáng. Fica claro nos seus depoimentos que, quando

nos ensinava sobre os rituais, danças e festas, tinha uma preocupação em traduzir a sua cultura para um **fóg**, procurando comparar com instituições ocidentais. Foi assim que ela fez o relato do **kiki koi**, nas duas línguas, de tal forma que pudéssemos ir dialogando, perguntando e compreendendo.

1. Então tinha uns índios velhos que diziam, era a minha mãe que contava para mim. E que eles falaram assim: "ela (a viúva), deve fazer uma festa e tem que convidar no toldo Apucarana. Os índios, eles iam chamar os de lá (P.I. Apucarana) para cá (P.I. Barão de Antonina), para virem assistir a festa". Daí, eles falavam assim na linguagem, **'Ey ty kiki ko ke na myr'**,... Estão falando que, na linguagem, que **eles iam comer, fazer festa, iam comer e beber.** (...) Daí, faziam milho, "canjica", sabe. Daí, faziam milho mastigado. Eles faziam, mastigam, mastigam aquele milho, punham na água fervendo ali ... Mastigam, mastigam, punham na água ... às vezes punham mel, depois catam mais, aquela "canjica", tornam mastigar... Daí, fica (...), aquilo é "café" quente também. Daí eles fazem bastante para fazer festa aqui, sabe... Tem cada porungão desta altura assim. Eles enchiam. Eles falavam assim: **'Tay ti fónfãn kan tig myr'** para encher tudo que era uma porção de porungos. Então estavam falando "vamos encher tudo", **tay ti fónfãn kan tig myr, runyá tag ti.** Porunga chama runyã tag. Runyã tag ti fónfãn kan ty myr, é prá encher tudo. Eg ty kar kato vin ti yi, karyny tã ay kato, diz que eles falavam assim que "vamos carregar aqueles porungos cheios, para encontrar com eles". Eles [os parentes do P.I. Apucarana] vinham por dentro d'água, de canoa, os de lá. Para vim na festa, né. Daí, eles iam encontrar com eles na barra do Tigre ... Na barra do Tigre. **Ag ty ayag ty ey (eg) ki junjun kiy kronkron ti jé (yé)**, isso que eles falaram, que iam se encontrar com eles, daí eles vão tomar aquele "café" deles...

(...)

Ag ty ãyãg ty eg ki junjun kuj kronkron ti jé, isto que eles falaram, que iam se encontrar com eles, daí eles vão tomar aquele "café" deles. Fica vermelho. Aí, disse que nós vamos capinar um

caminho de taquara, quando nós ia descendo no Tigre, na linguagem também, quando nós é, eg mu ky eig ty kri to re ky, ey ty kynkyn jé, fazer um canudo de taquara para tocar, sabe? que eles falaram, eles vier descendo de lá, eles escutam. Então a taquara, cortava mundão de taquara. Quando eles vierem descendo, nós fica de paquera (...) Daí diz que eles estão falando assim, eg ty ãjag kato gé kâmun hã ve, ãjag ty kronkron ti jé, eles tão falando que eles vão encontrá e beber, ky tój inh my jun ke, que é para ter aquele que levou e dar para aquele que vinha de lá (...) Foi lá em cima. Daí, chegaram na casa, perto da festa. Eles já, a turma fazia um túmulo só, sabe. Esses catacumbinha não tinha perto. Eles fizeram um túmulo só, com terra, sabe?. Era maior que essa casa, olha, de altura e só um só. Daí, daí uma altura dessa, mais alta, eu ainda vi, sabe?(...) A festa deles ela chamava kiki ko, o nome é deles, **ag ty kiki ko e jãh há ve, ...**

Vinha tudo, vinha do Apucarana, assistir aquela festa daqui. Chegava ali, eles iam no cemitério, tudo também. Então aquele que tinha irmão ali, no cemitério, pode ser mulher, pode ser homem. Daí, ele, ela, corta folha de palmito. Daí ela vai, daí, bem no fundo. Que ela pensa que ele está ali, né? Porque achou o túmulo. Daí, ela já vai fazendo a oração dela, na linguagem. (...) Daí às vezes, tem outro rapaz também tem um irmão, tem pai (enterrado), aí pega , já corta folha de palmito e já vem ali fazendo a oração dele também, tudo na linguagem. Esse eu não compreendia.

Aí ele ponha, mais ou menos onde calcula que o irmão dele, pai dele está. Aí, já ficou cantando. Aí eles vem depois, trazer tudo aquilo, eles vem daí, vem tudo. Daí, eles vem, mas daí, tem um barracão de folha de palmito. Daí que eles falam assim, eg griggreénh ke na myr, eles falam que iam dançar, eg griggrénh ke na myr. Ky ny ej pin hanha, eles iam fazer fogo. Também dentro daquele barracão, assim, de comprido, aquele barracão. Iam fazer fogo com caiero de lenha, que era para pegar fogo. Daí, eles falavam, vamos queimar nosso caiero de tora. Daí eles falam bem assim, ti ty ey my gyn ke ve nyn ky ny hã griggré,

Então estão falando que o fogo está meio baixo, daí que eles iam dançar.

(...) Eles pegam a mão do outro, que nem brincar. Daí eles pegam no braço, eles rodam daqui, depois dali, ele cata dali, ela canta, dançando em roda inteira, até amanhecer. Cantando os hinos deles.

(...)

E tinha flauta de taquara, tinha meio tipo de viola de taquara, que eles mesmo faziam, não é comprado. Faziam, porque, tempo de mato, taquara era grosso, não é? ... toca , toca e o outro já tá chacoalhando a purunguinha, assim chacoalha bem. Que era numa porunguinha, E se não, numa latinha velha, vai chacoalhando conforme aquele toque dele. Aí, o povo tá só dançando.(...)

às vezes eles faziam outra festinha deles, aí eles dança. Mas dança só assim. Nunca dança que nem agora, que eles dançam, um agarra o outro e sai dançando. Esse eles não faziam. Eles só pegam na mão deles, só. Cada vez que faziam festa é só isso, em roda de fogo. (Muag Prág, Posto Barão de Antonina,inverno de 1990)

Muag Prág refere-se ao **kiki koi** que os Kaingáng faziam quando sua mãe era viva. Ao descrevê-lo evidencia que o ritual percorria vários momentos e durava vários dias: encontro ritual com os parentes na margem do rio Tigre, depois o ritual no cemitério e por fim as danças no barracão. Evidencia-se ainda a complexidade do **kiki koi**, onde tudo era desenvolvido segundo regras estabelecidas.

O único relato sobre o encontro dos parentes convidados para o ritual foi registrado por frei Cemitille em 1882 na sua Memória, registro que revela que os Kaingáng se pintavam e se enfeitavam com penas.

As suas festas (quando as ha) dão-se quasi sempre no tempo do milho verde; mandam Então convidar os caciques dos outros aldeamentos, e preparando-se com tintas e pennas vão ao seu encontro meia legua de distancia, levando-lhes bebidas; a cincoenta braças da cabana sahem as mulheres carregando bonitas pennas, com as quaes enfeitam a cabeça e o corpo dos convidados (Taunay,1931:96).

A lembrança de Muag Prág de que, num tempo mais distante, faziam somente um grande túmulo, tal como relata Mabilde (1983) no século passado, mostra o caráter mutante do modo de vida cultural Kaingáng.

Guyrág, filha de Muag Prág, foi criada pela avó e dela recebeu a tradição oral do seu povo. Falou-nos sobre o **kiki koi** no tempo em que faziam apenas um grande túmulo, um dos jovens (não soube o critério de escolha) se vestia com uma túnica de penas que representava um pássaro e assim dançava no alto do túmulo. As penas eram coloridas, cada lado de cores diferentes. Quando virava para um lado, representava um determinado pássaro; virando-se do outro lado, representava outro pássaro. Segundo lhe contava sua avó, "era o espetáculo mais maravilhoso do **kiki koi**". Gyrág ainda forneceu a seguinte informação: originalmente, **kiki** era o nome da pena de ave e não a bebida que faziam com o milho. Também, durante o **kiki koi**, as crianças e jovens eram enfeitados com penas coladas ao corpo com mel.

A exemplo de Gyrág, várias outras pessoas foram criadas pelos avós ou deles receberam influência importante na socialização. Este fato remete para um dado colocado por Halbwachs sobre as crianças que, através do contato com os avós, recuam para um passado mais remoto e recebem o legado das tradições de toda espécie (Halbwachs, 1990:65).

Veiga, ao estudar o ritual dos mortos dos Kaingáng de Xapecó-SC¹³, diz ser este ao mesmo tempo uma festa sagrada e profana. Diz ela que:

A festa do **Kiki** parece ser uma oportunidade dos espíritos dos mortos poderem voltar à aldeia dos vivos. Seria um momento onde os vivos e os mortos estão festejando no mesmo espaço. No entanto, para aqueles para os quais se faz o **Kiki**, é uma última volta como pessoa relacionada à comunidade, porque no **Kiki** os mortos devolvem seus nomes à comunidade liberando-a do tabu que a impedia de pronunciá-lo e possibilitando que ele venha a ser empregado na nominação das crianças.

(...)

Esse ritual é marcado pela reciprocidade entre as metades, os rezadores das seções da metade **Kamé** devem rezar pelos mortos das seções da metade **Kairu** e vice-versa.

Os nomes pessoais, retomados no **Kikikoi**, são patrimônio das seções (Veiga, 1994:162).

¹³Trata-se do único grupo Kaingáng que ainda realiza o **kiki koi**.

Veiga encontrou em Xapecó duas metades exogâmicas com quatro seções, cada qual com sua respectiva pintura facial. Entre os Kaingáng da região do Tibagi, encontramos referência apenas a três seções. Também não se referem aos nomes das metades **Kamé** e **Kairu**, tal como levantaram pesquisadores como Schaden (1959), Baldus (1979), Veiga (1994) e outros. Os Kaingáng dizem hoje ter existido apenas três grupos de pintura, aqui resumido por duas mulheres do Posto Apucarana:

2. Nós separávamos em pinturas tribais. Aquele que tinha pintura tribal igual era como da mesma família (**jagne kanhkã**). Tinha gente que tem redondo. Então eles ficam como irmão. O meu é comprido (**rá joj**). Por isso somos irmãos.

Aquele que tem redondo cheio é **re kutu**. Existe outro redondo também, redondo vazio (**re nor**) (Góg Ra, Posto Apucarana, inverno de 1990).

3. Quando morria um adulto, eles pintavam todas as crianças. As "metades tribais" que eles pertenceriam. (...) Faziam isto para que os espíritos das crianças não fossem junto com aquele que morreu. É sim. Por isso as nossas mães e avós faziam isso. As nossas avós diziam para nós: "se vocês não se pintam, vocês irão junto com ele", diziam isso para nós.

Depois que estávamos pintados, dava para olharmos aquele que morreu.

Mas agora não existe mais essas coisas. Agora é muito diferente do que antes. Por isso agora não sabemos mais. Ali, na hora das pinturas, nós conhecíamos os nossos parentes, por causa das pinturas. Era por causa das pinturas iguais que nós reconhecíamos uns aos outros (Fá Kanh, Posto Apucarana, inverno de 1990).

Recentemente, o índio Kre do Posto Apucarana informou haver um outro tipo de pintura também denominada **re doro** mas constava de um círculo cheio e outro vazio, lado a lado e, como as demais, eram pintados na testa e nas bochechas. Isso aumentaria as seções de pintura de bolinhas, enquanto que a de riscos era apenas uma.

Góg Ra, do Posto Apucarana, utilizou a palavra **re nor** para a pintura de argolinha, palavra que no trabalho de Wiesemann é descrito como "sinal dos filhos de relação incestuosa" (Wiesemann, s/s:88). De nossa parte, não pudemos esclarecer esta questão apontada por Wiesemann.

Estas pinturas existiam e eram atualizadas sempre que faziam o **kiki koi**. Este ritual, ao que parece, desapareceu há mais tempo em São Jerônimo da Serra, enquanto no Posto Apucarana, pelo fato de viverem mais isolados e distantes dos indigenistas - a Inspetoria do SPI ficava em São Jerônimo da Serra e o Posto Apucarana permaneceu muito tempo apenas tendo, como encarregado, o capitão que era Kaingáng - puderam manter muitos dos costumes dos "antigos" por mais algum tempo. Os próprios índios de São Jerônimo da Serra diziam que deveríamos entrevistar os do Posto Apucarana porque eles eram mais "puros" e mais "bravos" e, por isso, sabiam muito mais. A pressão exercida pelos missionários e diretores, a presença de muitos brancos vivendo dentro do Aldeamento de São Jerônimo certamente foram os fatores que aceleraram o abandono dos rituais tradicionais.

Sintetizando os resultados, temos então duas metades: **ror** (= circular, redondo) e **têie** (ou **têie** = comprido, riscado). A metade **ror** possui duas seções: **re kutu** e **re doro** (ou **re nor**). A seção **re doro** pode apresentar duas variações de pintura: três argolinhas ou uma argolinha ao lado de um círculo cheio. A metade **têie** apresenta apenas uma seção **re têie** (ou **re joj**).

É importante também registrar as informações sobre os Kaingáng "bravos" da região do Laranjinha. Pan Tanh nos falou da pintura, que era composta por um risco reto cortado por uma linha curva em forma de S, cuja denominação não conheceu.

Das categorias cerimoniais citados por Nimuendajú (1993) - **paí, vodoro e péne** - e por Veiga (1994) - **votor e péin** -, só encontramos o **péin**.

A pintura do **péin** era distinta das demais e constava de um círculo grande, na testa e nas bochechas. Apesar de se lembrarem apenas dessa pintura, é possível que haja outra de riscos para o **péin** desta metade, seja pela lógica que está implícita, seja porque as informações apontam para o fato de que cada metade tinha uma mulher e um homem **péin**.

Ryn Prág (Posto Apucarana) nos informou que **péin** é aquele que faz o enterro, pega na pessoa morta e, se não se pinta, a "pessoa morre logo". Há homens e mulheres **péin** e cada metade, teoricamente, deveria ter um homem e uma mulher nesta categoria. A mulher **péin** pintava os homens e vice-versa. Sendo as duas metades grupos de reciprocidade, os **péin** de uma metade é que prestavam os serviços para a outra. Quando uma viúva era isolada ritualmente, era o **péin** masculino de outra metade que a levava para um rancho no mato e, mais tarde, com as mudanças ocorridas, levava-a para a casa dos pais dela. No caso de ser um viúvo, ocorria o inverso. Ryn Prág disse haver ainda dois **péin** no Posto Apucarana, um homem e uma mulher. Um outro foi morar em Ortigueira.

Apesar de não fazerem mais o **kiki koi**, é possível que ainda haja funções cerimoniais exercidas pelos **péin**. Isso porque acreditamos haver rituais possivelmente

simplificados em relação aos originalmente existentes. Os Kaingáng, segundo nossa hipótese, desenvolveram a estratégia de manter seus costumes "selvagens" o mais oculto possível, para se protegerem cultural e fisicamente. Foi-nos informado, quando fomos ao enterro de um Kaingáng no Posto Apucarana, que fazem enterro "como os brancos", mas depois os mais velhos iriam ao cemitério para "rezar do jeito deles", sem brancos por perto. Também disseram que, no velório de uma pessoa idosa, às altas horas da noite os velhos se pintam. Isso leva-nos a crer que as informações sobre rituais e costumes tradicionais são ou passaram a ser segredos e não se divulgam aos brancos.

Voltando à função da categoria **péin**, esta era a categoria que podia cuidar das viúvas sem ser atingida pelo perigo que elas representavam.

1.2. Kukruko, Ritual de Luto

Através da oralidade também chega-nos ao presente a memória de outros rituais. Nirig e Muag Prág fizeram as seguintes descrições do **kukruko**, o ritual da viúva:

4. Quando morre o marido de uma pessoa, eles levavam aquela pessoa no mato e deixava lá. Então a pessoa ficava lá. Eles levavam a sopa de piché para aquela pessoa.

Depois era a "festa" para a viúva, **kukruko**. Então nesse dia, aquela pessoa sai do mato.

Eles passam "remédio" nos olhos dela. Não é (não pode) para ela olhar ao seu redor. Quando entra uma moça, não é para olhar a moça. Eles falam para a viúva: "o seu olhar matará a moça".

Então eles levam a sopa de piché para aquela pessoa, ela tomava a sopa com a cabeça baixa. Ela toma a sopa com a cabeça baixa.

Tem umas (viúvas) que ficavam trancadas no quarto. Então ela fazia um fogo lá dentro. Então ela ficava deitada lá dentro também. A cabeça ficava coberta. Ela não pode olhar a seu redor. Não olhavam para lugar nenhum. É.

Quando passavam duas semanas, eles sempre achavam que ela já estava boa. Eles falavam: "corte o cabelo dela". Elas fizeram isso com a viúva do Nér-Nór (antigo cacique). Ela fazia um fogo longe da casa. Agora chegou o dia de cortar o cabelo dela. Era a mãe deste aqui (indicando uma pessoa presente). Era o pai desta aqui

(indicando outra) que cortou o cabelo dela. Era o pai de Gajegkaj. Era o Pégne (Pěj), sim. Dizem que era o **Péin** sim. Então, era **Péin** também a mãe do Kato Tãn. Então só ela que leva a sopa de piché para ela. Então ela se deita novamente após tomar a sopa.

Era muito diferente, né. Quando morre o marido a viúva tem liberdade agora de olhar todo mundo. Hoje não pratica mais essas coisas. Olham todo mundo agora. Antes não era assim.

Quando passam duas semanas eles falam que já chegou a hora de cortar o cabelo dela. O responsável (**péin**) era que levava a viúva no rio.

Lá, ele dava banho nela com o barro. E depois ele corta o cabelo dela. Ela tinha os cabelos compridos. Era deste tamanho (mostrando que eram longos). Mas ele cortou até aqui (mostrando que ficaram curtos). Então a aparência dela ficou diferente.

Eles moeram o carvão e deram pra ela. Era o "remédio".

Sim, eles deram o carvão moído para ela. Com isso (disseram) "você vai passar nos seus olhos, Então, depois, você vai olhar em toda parte sim." Então ela passa nos seus olhos. Se você tem filhos e se seus olhos incharem, alguma filha sua vai morrer.

Então era deste jeito. Era deste jeito o costume de nossos antepassados. (...)

Hoje, quando morre o marido da gente, estamos olhando os outros agora. Então eu fico triste. Eu tenho medo delas (referindo-se às viúvas). Medo de morrer logo. Não é bom fazer isso (Nirig, P.I. Apucarana).

5. Então, quando eu era pequena, que eu me lembro malemal de minha avó, Então eu me lembro que ela falava assim, "olha filha, ela falava para minha mãe, vocês não levem a menina lá na guarda (velório), não presta levar menina pequena, na guarda grande, quer dizer de gente grande, levar criança pequena. Se você quiser ir, pode deixar ela comigo aqui". Então eu me lembro que o cemitério, prá ir no cemitério, eles passavam bem na porta de nossa casa, assim sabe. Eu me lembro bem. Para levar o cadáver.

Então a minha avó dizia assim, "eles já vêm trazendo o cadáver filha, cubra a menina". Minha mãe pegava o lençol e espichava assim em mim, que não era para mim olhar. Agora, hoje em dia, quando tem guarda, pode ir gente grande, por ir até nenenzinho. E (antes) quem tinha nenenzinho, não ia.

Minha mãe, eu me lembro bem que a minha mãe, a hora, no dia, que a minha mãe ficou viúva. Dessa hora, nós estávamos lá em casa sabe, mas nossa casa era no recanto. Então, outros índios que moravam lá no posto. Alguns moravam prá cá, na água mesmo,(na) represa. É, prá cá do Cedro, ali nós morávamos. Então nessa hora, o primo do meu pai chegou, daí, estava o meu tio com nós, e a minha tia, minha mãe e as criancadinhas do meu tio. Daí o primo do meu pai chegou e disse assim: "viu, vocês, eu vim aqui Zacarias", ele disse pro meu tio, "eu vim aqui, a minha mãe falou que é prá você mudar prá lá, onde a viúva vai ficar sozinha, onde que o cunhado deixou você com as crianças, Então minha mãe mandou buscar você", ele disse.

"Chega lá, assim não é para olhar ele, contra ele. Faz mal, ele morre, morre logo", a velha falou. Daí chegou e disse "Então apronte, nós vamos levar vocês". Daí veio outra velha, (...) Vem vindo a Cinhana, ela que vai fazer a viúva levantar". Daí ela chegou, chegou e falou para outra velha que estava ali, "como é que nós fazemos". Ela disse assim "agora você vai fazer ela levantar prá nós, ...".

Tinha um índio que se chamava Jeca Tatú, sabe. Ela disse assim " o Jeca Tatú vai na frente ... Então faz ela levantar, daí vocês já saem para que o Jeca Tatu vai atrás de você, para ir pisando por riba do rastro da viúva, depois para esses outros que vão sair e ir por nosso guia.

É. Num é para deixar o rastro dela, sem (antes) luto passar. Esse já foi preparado para ir pisando o rastro da viúva. Aí ela saiu coberta com pano assim (no rosto). Saiu, foi junto. Daí, ele saiu atrás dela. Daí, nós ficamos aprontado e saímos atrás dele.

Daí, chegamos lá onde que era para nós pararmos, ela tinha chegado na frente. Daí ela

estava sentada para fora. Ela não entrou na casa onde o irmão ia entrar. Iam fazer um ranchinho para ela parar sozinha, até sete dias. Daí eles fizeram um ranchinho para ela, ela parou lá.

Fez sete dias. Bem de madrugada, essa velha chegou com o cacique velho, que chamava Onofre. Chegou lá, a índia velha falou assim para minha mãe, daí ela disse, na linguagem, ela tinha nome (Kaingáng), daí, ela falou na linguagem dela que iam levar ela num rio, de madrugada.

Daí o velho Nofre chegou com um cesto de "remédio". Estava cheio de folha. Daí pôs, ela por dentro, ele por fora, iam, a velha atrás dela e o velho atrás dela. Daí que ela voltou pela beirada do rio. Daí ele veio pinchando (esborrifando) aquele remédio por cima do rastro dela, e que depois podia passar por cima. Daí, ela disse "agora você vai entrar dentro da casa de seu irmão, então agora você faz comida para ele. A mulher dele não vai fazer comida hoje. Você vai fazer para ele. Para nós pormos remédio para teu irmão comer. Depois você tenta fazer um bolo. Então você já faz um bolo também, bolo de índio. Você dá um pedaço para Vitalina, é ela que vai pinchar para você, depois de fazer bolo para seu irmão comer".

Porque isso tudo, é "curativo" que eles faziam com a viúva. (Dessa maneira) Viúva, não faz mal para outros novo. Que (se assim não fizer) morre logo, sabe. Daí falou para ele, decerto é certo porque de primeiro, não morria índio novo.

Era folhada assim que ela colheu, que depois ele foi pinchando ... até chegar na casa, cortaram o cabelo dela (Muag Prág, P.I. Barão de Antonina).

Ao reconstituírem o ritual do **kukruko**, as mulheres evidenciam a organização social, com suas metades cerimoniais e categorias funcionais fundamentadas em sua cosmovisão. Tanto o **kiki koi** quanto o **kukruko** expressam os compartimentos, as margens e limiares pelos quais deve passar um indivíduo durante o ciclo de vida e deste para o outro mundo. As descrições, mais ou menos detalhadas desses rituais, aparecem no centro de suas lembranças porque os rituais eram as atividades centrais da vida em sociedade.

Segundo Veiga, os Kaingáng acreditam que o ser humano é composto pelo **hâ** (corpo perecível) e pelo **kumbâ**, ("espírito" ou "alma"). Quando alguém morre, o espírito vai para o **Numbê**, "o mundo das almas". Uma vez no **Numbê**, as pessoas vivem numa vida semelhante à que viviam anteriormente (Veiga,1994:158/157).

Sobre os ritos de luto, Veiga explica que:

Aos espíritos dos mortos (**weinkupri**) se atribuem todas as características dos espíritos dos vivos (**kumbâ**), incluindo a capacidade de sentir saudades das pessoas que conviviam com ele.

O **weinkupri-korég**, alma do morto recente, é perigoso para as pessoas que conviveram com ele: ele sente saudades e retorna aos lugares que estava acostumado, para levar consigo seus entes queridos. A esposa, os filhos pequenos e netos são os mais susceptíveis ao perigo que ele representa (Veiga,1994:159).

Compreende-se pois, porque os **péin** tinham de usar verdadeiros disfarces da viúva dos seus mortos para que não viessem buscá-la: isolamento, pinturas faciais, apagamento das pegadas, corte do cabelo. Sobre o ritual de luto, Van Gennep explica:

O luto, no qual outrora eu não tinha visto senão um conjunto de tabus e práticas negativas que marcavam o isolamento em relação à sociedade geral daqueles que a morte, considerada como qualidade real, material, tinha posto em estado sagrado, impuro, aparece-me agora como um fenômeno mais complexo. Na realidade, é um estado de margem para os sobreviventes, no qual entram mediante ritos de separação e do qual saem por ritos de reintegração na sociedade geral (ritos de suspensão do luto). Em alguns casos este período de margem dos vivos é a contrapartida do período de margem do morto. A terminação do primeiro coincide às vezes com a terminação do segundo, isto é, com a agregação do morto ao mundo dos mortos. (...)

Durante o luto os vivos e o morto constituem uma sociedade especial, situada entre o mundo dos vivos, de um lado, e o mundo dos mortos, de outro, da qual os vivos saem mais ou menos

rapidamente conforme fossem mais estreitamente aparentados ao morto. (...) É como deve ser, para o viúvo ou a viúva que pertencem durante maior tempo a este mundo especial, do qual só saem mediante ritos apropriados, e num momento tal que mesmo a relação física (...) não possa mais ser suspeitada. Os ritos de suspensão de todas as proibições e de todas as regras (...) do luto devem portanto ser considerados como ritos de reintegração na vida social, restrita ou geral, de mesma natureza que os ritos de reintegração do noviço (Van Gennep, 1987:127).

Tal como Van Gennep, Leach também se preocupou em interpretar o significado do corte de cabelo em várias sociedades. Registra que a etnografia indica uma "relação persistente entre o cabelo como um símbolo e por isso apropriado que seja "proeminente em ritos que denotam uma mudança no **status** socio-sexual". Nota que quando os indivíduos se movem publicamente de uma posição a outra, são proeminentes os atos rituais em que uma parte do corpo é cortada em ritos de passagem e "ritos de separação" (Leach, 1983:165/166).

Cada metade tinha um cemitério separado da outra. A cidade de São Jerônimo da Serra, segundo os Kaingáng, foi construída sobre dois cemitérios. Quase todos se lembram dos parentes que lá estão enterrados. O cacique Koféa, do Posto São Jerônimo, nos explicou que:

6. O cemitério era aqui no lugar dessa cidade aqui (referindo-se à cidade de São Jerônimo da Serra). Então dizem que os avós, bisavós, todos, dizem que estão enterrados aqui. Minha mãe e meu avô também. É cemitério deles esse daqui onde está a cidade de São Jerônimo. Estão todos aí, no cemitério aí.

(Referindo-se ao enterro) Eles faziam igual como a cama (faziam um estrado de madeira). Então depois eles colocavam em cima dela. Então depois eles colocavam (o morto) em cima, dentro do buraco. Depois eles colocavam outro (estrado de madeira) por cima também.

Então a madeira que está por cima protege o corpo que está lá dentro. Essas coisas eles faziam, é no tempo dos antigos, né? Dizem que eles enrolavam (o morto) em um pano e colocam em

cima de uma cama que eles faziam dentro da terra. Se alguém morria longe, eles carregavam nas costas. Sim, eles colocavam deste lado. Hoje não fazem mais isso. Eles colocam dentro de um caixão agora. Isto era no tempo dos antigos. No tempo que eu era criança (Koféa, P.I. São Jerônimo, inverno de 1990).

Góg Ra, do Posto Apucarana, quando explicava-nos sobre o enterramento em estrados, lembrou-se dos falecidos que conheceu, e calculou que em 1976 fizeram o último enterro "de cama" naquele posto.

Outra questão relacionada às metades, já referida, é a exogamia de metades. Os Kaingáng do Posto Apucarana que têm mais ou menos 50 anos seguem a regra: o marido é sempre do grupo de pintura oposto ao da mulher. Em São Jerônimo da Serra, há pessoas com mais de 60 anos que não sabem a qual metade pertencem, e assim desconhecem também se seguiram a regra porque foram os pais que decidiram com quem eles deveriam casar.

A residência era uxorilocal. Através do casamento se fazia aliança entre as famílias. **Iambré** é o termo usado para se referir à metade oposta, à metade dos cunhados. A solidariedade entre **iambré** só se dá entre os homens e a solidariedade entre as mulheres (**iambré-fi**) vem das irmãs e da mãe (Veiga, 1994:90/92).

Uma observação que consideramos importante foi dada por Kre, que nos explicou que as regras existiam, mas não eram tão rígidas assim, e havia diferenças de comportamento em alguns rituais, como, por exemplo, no ritual de viúva: em São Jerônimo da Serra a viúva cobria o rosto, mas no Posto Apucarana não cobria, embora, nos dois casos, elas ficassem temporariamente isoladas de qualquer contato. Quando a viúva era reinserida na sociedade, ao final do isolamento passava por um banho de barro antes do raiar do sol. Se houvesse apenas um(a) **péin**, a pessoa que dava o banho podia ser mulher ou homem, desde que fosse **péin**. Kre ainda explicou que, quando um branco tinha de velar um morto, a velha **péin** escolhia ou pedia para o branco escolher a pintura que deveria exibir para que pudesse participar do velório. Mantinha-se a tradição inserindo o **outro** no sistema indígena. Para os objetivos de nossa pesquisa, esse registro é importante, porque revela a emergência de estratégias para fazer frente à situação de contato.

1.3. Parto (kósin vyn) e Dieta (vākrenh). Medicina Kaingáng

Vários depoimentos confirmam que, no passado não muito distante, os **Kuiã**, por terem sido perseguidos, não existem mais. Porém também várias vezes ouvimos referência à sua persistência nos dias atuais, e isto nos três postos

pesquisados. De um lado, podemos dizer que a perseguição que foi, de fato, sistemática, acabou produzindo estratégias de ocultamento das suas práticas terapêuticas e de xamanismo. De outro, a imposição da medicina alopática acabou deslocando os indígenas para a medicina dos postos de saúde, criando uma dependência em relação às drogas farmacêuticas.

O que não sabemos ainda é quanto resta da medicina indígena e para quais tipos de doenças ou problemas são procurados os xamãs. O ocultamento das práticas e os tabus que as cercam não permitem que o pesquisador tome conhecimento da sua dimensão e nem da sua etnomedicina em si. No Posto Apucarana, conhecemos uma mulher que faz uso da medicina tradicional e também ouvimos falar do uso do remédio para "descer o leite". Quando perguntamos sobre os rituais de cura no passado, não há resistência em afirmar a sua existência, embora não possam dar a receita. Quando se trata das curas nos dias atuais, a maioria diz que não existe mais, mas as velhinhas ainda detêm o conhecimento e dizem-nos que usam "plantas que existem no mato". A nossa interpretação é que, se não praticam mais as curas que incluem o xamanismo, a medicina Kaingáng ainda existe de forma fragmentária, não mais concentrada na figura de um xamã, mas difundida entre algumas mulheres ou homens. Provavelmente foi uma das formas de manterem parte de seu patrimônio cultural.

Quando recebemos informação de que haveria "curandeiros" indígenas, pedimos para nos levarem até às suas casas, mas todas as vezes criaram algum obstáculo para não termos acesso a eles. Interpretamos como uma forma delicada de dizer que não queriam revelar os seus segredos e assim desistimos do nosso intento. Uma informação nos foi dada por algumas mulheres do Posto Apucarana: há uma benzedeira que recebe espíritos e há um homem **kuiã**.

Seguem dois depoimentos sobre o uso da medicina Kaingáng:

7. Quando nascia uma criança, a mãe ficava tomando somente remédio (**kanga**) do mato. Com isso, a mãe da criança ficava boa. Só tomava água fervida até que chegava o dia.

O meu marido é sábio (**kanhró**), ele sempre me cuidava. O meu primeiro marido era sábio também. Ele é mais velho do que eu. Daí ele procurava todos os alimentos que eu iria comer durante a minha dieta (**vākrenh**). Ele deixava tudo preparado, as coisas que iria precisar.

A mãe dele sempre dizia para ele procurar os alimentos aconselháveis. A mãe dele fala para ele que se a pessoa comer os alimentos que não são

aconselháveis, a pessoa fica doente (**venh-kanga**).

O remédio que cura a pessoa que está de dieta existe no mato. O remédio que cura a pessoa rapidamente. Então a pessoa só toma aquele remédio. Água fervida também.

Mas quando a pessoa percebia, já tinha curado, para comer todos os alimentos.

Eu só comia **emi** (bolo de milho azedo) e **piché**.(...) (Nirig;P.I. Apucarana).

8. Aqui fazíamos o parto. No mato tem muitos remédios para essas coisas.

Quando a filha sente dor de parto, quem vem correndo para cá à procura dos remédios é meu filho Vadico. Então eu disse prá ele: "observe bem o remédio, um dia eu vou morrer, mas você fica sabendo o tipo de remédio. Então depois que eu morrer você pega para as suas filhas".

Então a filha dele nunca foi para a cidade (fazer parto). A mulher ganhava seu filho de cócoras. Outra pessoa que corta seu umbigo. Então essa pessoa enterra a placenta do bebê também. Por motivo de enterrar a placenta, o bebê cresce sadio (Fá Kanh, P.I. Apucarana).

Os dois depoimentos revelam ações práticas e simbólicas bastante elaboradas constitutivas do conhecimento Kaingáng. O parto implicava um conjunto de tabus e se caracterizava como um período de margem. A parturiente ficava isolada em cabanas no mato e só retornava depois do nascimento do filho. Mãe e filho eram cercados de cuidados especiais tendo por objetivo proteger a mãe e a criança. A mãe observava uma dieta alimentar e só podia ingerir alimentos vegetais. O parto de cócoras foi estudado por Paciornik (1991). Seu livro fez sucesso no mundo todo e o parto "de cócoras" tem sido adotado por obstetras naturalistas de vários países.

O uso das plantas anticoncepcionais entre os Kaingáng foi constatado por Baldus (1937; 1979) e Pourchet (1983) na região de Palmas. Segundo Pourchet, que pesquisou os Kaingáng dos Estados do Paraná e São Paulo entre 1955 e 1966, o uso de anticoncepcionais à base de ervas foi-lhe revelado por uma espécie de **medicine woman**. Usavam ervas que produziam aborto, "descida do leite" e anticoncepção, o que possibilitava o controle da natalidade. Porém a pesquisadora não conseguiu que revelassem quais eram as plantas ou tubérculos que utilizavam, por se tratar de um segredo que só poderia ser revelado a alguém que a sucederia. Pourchet interessou-se

pelo assunto porque verificou que as famílias eram pouco numerosas, apontando para a existência da prática do controle da natalidade no grupo. Isto a levou a buscar na literatura a frequência de grupos indígenas que praticam a anticoncepção, o que constatou ser em grande número: no Brasil foram observados entre os Kayapó, Xerente, Apinajé, Tapirapé, Bororo, Xavante, além de vários grupos sul-americanos. Tanto Baldus quanto Pourchet não conseguiram sequer saber se o remédio anticoncepcional provinha de erva, raiz, folha, caule, flor, rizoma ou tubérculo.

Outro fato encontrado por Pourchet entre os Kaingáng de Palmas foi a prática da medicina indígena para fazer "descer o leite". Tendo conhecido uma índia que adotara uma criança, a mãe adotiva disse ter consultado a **medicine woman** que lhe receitara uma erva para "descer o leite". Pourchet procurou também na literatura informações sobre galactóforos e galactógenos. Consultou um professor de obstetrícia da Universidade do Rio de Janeiro, que confirmou a possibilidade de lactogênese em mulheres quando não há concepção. Neste caso também não conseguiu identificar a erva (Pourchet, 1983:59-71).

Sobre a importância e eficácia da medicina Kaingáng, foi muito enfatizado o tratamento que era feito aos meninos entre sete e oito anos para se tornarem "fortes e valentes". Queimavam um tipo de árvore cujas brasas eram colocadas na água e depois de moído passavam o carvão (em caldo) nas juntas do corpo e nas costas. Era assim que as crianças se tornavam Kaingáng **jugju**, isto é, os homens "bravos" eram produzidos pela sua medicina que, como os demais tratamentos, era ritualmente realizada.

2. A SUBSISTÊNCIA DOS CAÇADORES-COLETORES-AGRICULTORES

2.1. A Caça e Formas de Preparo da Carne

A subsistência dos Kaingáng no tempo **vãsy** baseava-se na caça, na coleta, na pesca e na agricultura. Eram atividades pouco diferenciadas e eram todas, excetuando a agricultura, de exploração direta dos recursos do meio ambiente na qual viviam.

A memória Kaingáng retém apenas os pilares da vida material e simbólica do passado. Quando se referem à caça e preparo da carne, nomeiam os animais de porte maior, como a anta, o tateto e o javali, os quais preparavam de maneira especial, diferente dos animais pequenos. Como se tratava de animais que eram caçados coletivamente, acreditamos na seletividade da memória a partir do critério estrutural ou estruturante. O mesmo ocorre quanto à vida social. O que caracteriza o tempo **vãsy** são: a **festa do kiki** ou **kiki koi**, o luto como rito de separação e de margem, rito de separação dos vivos em relação aos mortos, comensalidade como rito de agregação. Portanto, referem-se sempre às formas culturais estruturadas, formas integradoras dos indivíduos e grupos e, por isso, falam de práticas plenas de significação.

9. Nós fazíamos buraco no chão e fazíamos fogo lá dentro. E ficava bem aceso. Depois esparramávamos as brasas e colocávamos as carnes de anta em cima. E eles sapecavam o tateto. No outro dia os meus pais tiravam. Mas ficavam bem molinhos. E a minha mãe comia com **emi**. Então aquele tempo era muito bom. (Fá Kanh, P.I. Apucarana, agosto/1990).

10. Eles cavocavam a terra e faziam buraco. Dentro do buraco eles faziam fogo e jogavam pedras. Logo após as pedras ficavam como a cor da brasa, eles faziam em cima umas grades de varotes. E depois forravam muito bem com as folhas de palmeira. Depois, eles colocavam as carnes de anta e enterravam. No outro dia, eles abriam. E a carne ficavam bem molezinhos. Nós comíamos com o emi. Farinha de pinhão também.

Quando tinham muitos pinheiros aqui (Vagánh, agosto de 1990, Posto Apucarana).

Quando os animais e as aves caçadas eram menores, eles faziam um jirau sobre o qual acendiam fogo. Algumas carnes eram também colocadas em cima das brasas e assadas. Para conservar carnes e peixes, também usavam a técnica de defumação.

Aves também eram caçadas com **bodoque** (arco e flecha). Os caçadores iam em grupo de primos e cunhados. Tanto a caça de animais como de aves são representadas como atividades prazerosas e cheias de aventura. Os melhores caçadores tinham prestígio social.

O consumo de carnes era sempre acompanhado de alimentos à base de pinhão transformado em farinha ou à base de milho como o **men-hú** e o **emi**. Também comiam palmitos cozidos ou em forma de farinha.

2.2. A Pesca e a Coleta

A pesca era feita através da armadilha de **paris**, que era (e é) um artefato feito de pedras dentro do rio e depois completado com esteira tecida em taquara, onde os peixes ficavam retidos. São poucas as referências antigas sobre essa técnica. Ambrosetti apenas diz que os Kaingáng de Misiones faziam a pesca de **pari**. Frei Timóteo registra o encontro com 40 índios pescando com **pari** no rio Três Bocas em julho de 1859.

Trata-se de uma construção de barragem de pedras dentro do rio formando um V, onde o fecho se faz com uma esteira de taquara. Esta pesca só se faz quando os rios estão na vazante, nas corredeiras. Os cardumes que descem os rios acabam entrando na armadilha e são capturados quando atingem a esteira de taquara, que tem sua extremidade amarrada e acima do nível da água.

Os Kaingáng atuais utilizam o termo no plural, **paris** e tanto os do Apucarana quanto os de São Jerônimo ainda usam essa técnica. No passado, conforme revela o registro de frei Timotheo, o número de pessoas, 40 adultos, indica pelo menos uma família extensa na organização dessa pesca, necessariamente coletiva. Segundo informaram, trata-se de uma pesca noturna, e hoje cada **paris** pertence a uma família, mas no passado era um grupo de parentesco mais amplo que pescava junto e o resultado era depois consumido por todos. Atualmente, dizem, alguns preferem vender para as famílias que não participaram e mesmo para os brancos, principalmente quando se trata de peixe grande.

Quando iniciamos nossa pesquisa, visitamos um **paris** semi-destruído pelas cheias, cuja esteira tinha sido arrastado pelas águas. A cada ano, portanto, são refeitas

tanto a barragem, que tem as pedras arrastadas, quanto a esteira, que invariavelmente se perde totalmente. A preservação dessa pesca se dá mais no Posto Apucarana e, recentemente (agosto de 1994), uma equipe de arqueologia fez um levantamento de sítios arqueológicos naquela reserva e encontrou cinco **paris** distribuídos nas corredeiras dos rios Tibagi, Apucarana e Apucarantina.

Além da pesca de **paris**, pescava-se com arco e flecha. Os cascudos exigiam outra técnica:

11. Quando eles queriam comer peixe procuravam rochedos. Então eles pegavam cascudo embaixo das pedras. Nós mergulhávamos e pegávamos os cascudos debaixo das pedras e jogávamos para fora da água. É, quando tínhamos vontade de comer peixe, fazíamos isso. (...) Mas hoje eu não como mais nada (Góg Ra, Posto Apucarana).

É interessante o depoimento acima onde o Kaingáng considera que hoje "não como mais nada", absolutizando a escassez de um produto que ainda hoje faz parte do cardápio indígena. A nossa explicação é que a subordinação quase total dos índios ao mercado de trabalho (regional e interestadual) acabou deslocando a pesca para uma esfera secundária e cada vez mais esporádica. Ainda armam os **paris** nos rios Apucarana, Apucarantina e Tibagi, mas a pesca não se constitui mais como atividade de subsistência fundamental, embora venha ganhando importância simbólica enquanto patrimônio cultural e, portanto, se constituindo como elemento de afirmação da identidade cultural.

É preciso perceber a expressão "não como mais nada" no sentido metafórico, ou seja, a falta do peixe enquanto símbolo do sistema **antigo** com suas formas de integração social em espaços de sociabilidade e comensalidade que materializavam um modo de vida Kaingáng.

O depoimento seguinte fala de uma excursão para coletar mel.

12. O meu irmão mais velho e meu irmão mais novo, é esse que está morando em Mococa (Ortigueira) também ia junto com nós. Nós íamos em três. Nós procurávamos o mel. É quando nós temos vontade de tomar "café", (quando) acabou nosso "açúcar".

Então saíamos à procura do mel, andávamos no mato. Mas achávamos o mel. Então ele começa a furar para nós. Então ele colocava dentro de uma lata para nós. Nós ficávamos contentes.

Então misturávamos com água e bebíamos e depois saíamos de novo para procurar outro. Mas logo ficávamos com fome. Então, dizíamos 'vamos comer palmitos agora'.

Ele sempre dizia 'vou fazer um fogo para vocês agora. (...) Então ele colocava muita lenha. Então nós comíamos palmitos (Nirig, inverno de 1990, Posto Apucarana).

Quando hoje se referem às comidas "de índios" dizem que o açúcar deles era o mel. Era uma atividade que exigia o trabalho de várias pessoas, homens e mulheres. Uma expedição de coleta ao mel, tal como as expedições de pesca, consolidava a dimensão coletiva dos hábitos e costumes da sociedade Kaingáng. É possível afirmar que os hábitos do cotidiano teciam a cadeia singular da temporalidade Kaingáng, cuja referência fundava-se na tradição, ou seja, nos costumes ancestrais.

Na bibliografia consultada não encontramos nenhuma referência a algum tipo de tempero ou "sal" dos Kaingáng. Ao contrário, as etnografias falam da ausência de qualquer condimento nos alimentos indígenas e da aversão aos alimentos salgados que eram distribuídos a eles¹⁴. No entanto, obtivemos de uma mulher do Posto Apucarana a informação sobre a utilização de um produto que, na sua interpretação, equivalia ao sal utilizado pelos brancos e atualmente adotado pelos Kaingáng. Ela explicou-nos como era esse "sal":

13. O sal deles (dos antigos) era o **jemry**, um tipo de cipó. Com o **jemry** eles faziam o sal. Então eu pensava, o que era isso? Então era salgado! Dizem que era salgado sim. Então, eles diziam que maceta e coloca dentro de um pedaço de pano e pinga nas coisas cozinhadas. Os sal deles era o **jemry**. Nós não tínhamos visto este sal de mercado. (...) Sim, o gosto era igual deste sal. Eles falavam que era muito gostoso. O Nér-Nor (um antigo cacique) sempre dizia isso (Nirig, Posto Apucarana).

¹⁴ Ver, por exemplo, Taunay (1931:90)

Koféa, que disse ter 120 anos, informa que furavam mel com o machado de pedra que chamam **még**.

Além de mel, palmito, pinhão, frutos e diversos tipos de corós (**grongrón, fág tóg ga**) constituíam os alimentos de coleta dos Kaingáng. Segundo contam, a floresta era pródiga nesses alimentos e os índios iam em busca dos mesmos com grandes cestos que eram carregados nas costas.

Além dos produtos alimentícios, coletavam diversos tipos de ervas medicinais.

Nos postos pesquisados, os Kaingáng não consomem mais o pinhão a não ser quando compram. O palmito continua sendo explorado, mas quase sempre para a venda.

2.3. A Agricultura

Tal como indicam os trabalhos de Mabilde (1983) e de Ambrosetti (1895), a agricultura dos Kaingáng do Tibagi também era de pequena escala.

Mesmo sendo rudimentar a agricultura Kaingáng, o mito da **nhara** (milho) revela a sua importância. Borba coletou o seguinte mito entre eles:

Meos antepassados alimentavam-se de fructos e mel; quando estes faltavam, soffriam fome. Um velho de cabelos brancos de nome **Nhara**, ficou com dó delles; um dia disse a seos filhos e genros que, com cacetes, fizessem uma roçada nos taquaraes e a queimassem. Feito isto, disse aos filhos que o conduzissem aos filhos e genros: - Tragam cipós grossos. - E tendo estes lh'os trazido, disse o velho: - Agora vocês amarrem os cipós ao meo pescoço, arrastem-me pela roça em todas as direções; quando eu estiver morto, enterrem-me no centro della e vão para os mattos por espaço de tres luas. Quando vocês voltarem, passado esse tempo, acharão a roça coberta de fructos que, plantados todos os annos, livrarão vocês da fome. - Elles principiaram a chorar, dizendo que tal não fariam; mas o velho lhes disse: - O que ordeno é para bem de vocês; se não fizerem o que mando, viverão soffrendo e muitos morrerão de fome. "E, de mais, eu já estou velho e cansado de viver." Então, com muito choro e grita, fizeram o que o velho mandou e foram para o matto comer fructas. Passadas as tres luas,

voltaram e encontraram a roça coberta de uma planta com espigas, que é o milho, feijão grande e morangas. Quando a roça esteve madura, chamaram todos os parentes e repartiram com eles as sementes. É por esta razão que temos o costume de plantar nossas roças e irmos comer fructas e caçar por tres ou quatro luas. O milho é nosso, aqui da nossa terra; não foram os brancos que o trouxeram da terra delles. Demos ao milho o nome de **Nhara** em lembrança ao velho que tinha este nome, e que, com o seo sacrificio, o produzio (Borba,1908:23).

O mito de **Nhara** é, como se vê, o mito da agricultura dos Kaingáng. Fica evidente a sua importância e a representação como atividade indispensável para a sobrevivência do grupo.

Góg Ra explicou-nos que, antigamente, quando as florestas ainda existiam, faziam roça onde havia taquaral. Com estacas quebravam as taquaras. Plantavam milho Kaingáng (nhara), abóbora (pehó) e feijão vara (rangró).

Antonio Pedro Juvêncio conta que os **Coroados bravos** que foram pacificados na região do rio Laranjinha não plantavam mais roças. Nossa explicação é que, possivelmente em função de estarem sempre fugindo dos contatos, tenham deixado de fazer suas roças ou passaram a plantar dentro das matas e não em áreas de campo ou taquaral, perdendo a visibilidade.

2.4. A Festa do Emi

Cada grupo local praticava outras "festas" menores, de importância social relacionada com atividades de interesse local. Tarefas coletivas como pescar, roçar ou construir ranchos eram antecedidas pelo preparo de alimentos que eram consumidos no final das atividades. A esta confraternização, hoje os Kaingáng chamam de **festa do emi**. As principais ocasiões para se fazer a **festa do emi** eram durante a pesca de **paris** e quando faziam roça coletiva. No Posto Apucarana ainda praticam a pesca de **paris**, e quando esta envolve um grupo de parentes e alimentos que levam e comem com os peixes preparados na beira do rio, denominam **festa do emi**.

Hoje fazem as roças chamadas "coletivas" pela FUNAI, que são as roças administradas pela instituição tutelar. Fazem então o puxirão e a alimentação é fornecida pela FUNAI. Esta nova maneira, no entanto, não apresenta a mesma natureza festiva de outrora, assim como não reproduz a mesma coesão social. Nossa interpretação é que, no passado, mesmo sendo já povo submetido, os Kaingáng

mantiveram uma certa autonomia e desenvolveram suas atividades econômicas dentro dos padrões estabelecidos entre parentes. Hoje, como a execução dos projetos agrícolas é da competência do chefe de posto que convoca, determina e decide desde o local das roças até os itens que serão produzidos, apenas alguns índios se engajam nos projetos oficiais, configurando um agrupamento de pessoas cujo critério não obedece ao costume "dos antigos". A roça "coletiva" da FUNAI dissocia os índios envolvidos dos laços de parentesco e o resultado é a disjunção social, ao invés de conjunção. Portanto, os próprios projetos são promotores da individualização, ao contrário do puxirão tradicional que promove a solidariedade grupal. Na pesca de **paris**, praticada agora nos finais de semana, fora do controle do chefe do posto e considerado como atividade de lazer, constitui-se um espaço autêntico - porque autônomo - de agregação Kaingáng, preservada na sua forma, mas deslocada do centro para a periferia do sistema de subsistência.

Com a crescente influência dos missionários e leigos que foram lhes impondo novos padrões, mas também dos sertanejos que foram se instalando no entorno das reservas, gradativamente a sociedade Kaingáng foi ganhando uma morfologia cada vez mais ocidentalizada, incluindo o uso de paramentos e festas no estilo rural nacional. O seu conteúdo, no entanto, permanece sendo um produto de sua experiência histórica e cultural, portanto, combinando elementos antigos e novos.

2.5. A Flauta, o Relógio de Sol e a Escrita Kaingáng

O modo de vida no **vãsy** implicou o desenvolvimento do conhecimento do ambiente em que viviam e a produção de formas de comunicação entre os grupos dispersos na floresta. Tãnh Hunh, em várias ocasiões informais, quando andávamos pelos caminhos do Posto Barão de Antonina, nos ensinou sobre esse sistema comunicativo.

Quando queriam "avisar" os companheiros a "hora" em que tinham passado, deixavam um galho fincado no chão com a extremidade oposta indicando a posição do sol naquele momento. Quando queriam deixar alguma mensagem para outros companheiros que seguramente passariam pelo lugar, deixavam uma "escrita" com sinais desenhados no chão que eles entenderiam, confirmando as informações das mulheres Guaraní que também falaram da "escrita" dos **Coroados bravos** do Laranjinha.

Borba, que foi quem conviveu muitos anos com os Kaingáng no início dos contatos em meados do século passado, apenas descreve os instrumentos musicais dos mesmos: buzinas de chifres de boi ou de taquara (**oaquire**), flauta de taquara (**coqué**), maracás (**xií**), apitos de taquara e um instrumento de taquara fina, encabada em uma cabaça furada nas extremidades (**õtõrêrê**). A única observação que acompanha é, no

entanto, interessante: "taes objectos produzem sons confusos e discordes" (Borba,1908:13/14). Associadas às informações dos índios de que as flautas não eram para tocar músicas mas para "conversar" à distância, pensamos estarmos diante de um universo pouco explorado, senão totalmente desconhecido, pelo menos em relação aos Kaingáng. Taunay também faz alguma referência ao assunto quando escreveu que os Kaingáng quando voltavam das caçadas para suas cabanas "é sua chegada anunciada de longe com toques de busina" (Taunay,1931:90).

Essas informações confirmam a existência de um sistema de comunicação que os Kaingáng desenvolveram no passado, quando o espaço da floresta se constituía como arena de guerra entre um grupo Kaingáng com os Guaraní ou os brancos, e ainda como linguagem intercomunicativa nas expedições de caça e coleta do próprio grupo. Com o desaparecimento das guerras, a alteração dos meios de subsistência e desaparecimento das florestas, esse sistema de comunicação entrou em colapso.

O mesmo se pode falar da flauta Kaingáng. Tanto pelo relato das mulheres Guaraní como do Kaingáng Antonio Pedro Juvêncio, a flauta servia como meio de comunicação e não como instrumento musical, como aparece em Borba (1908:13). Era uma flauta de taquara "'selvagem", cujos gomos eram mais longos que os que existem hoje nas reservas. Tinha três furos que eram feitos com o uso de fogo.

Pan Tanh nos descreveu uma flauta mais sofisticada que os Kaingáng "bravos" do Laranjinha usavam, composta por uma peça de cerâmica, formando uma espécie de funil, em cuja extremidade encaixavam a taquara. Tocavam soprando o tubo de taquara e com a mão espalmada, tapavam e soltavam alternadamente o bocal do funil, emitindo sons.

Os Kaingáng usavam a flauta de três furos para "avisarem" aos companheiros distantes onde estavam e quem eram. Cada pessoa tinha a sua música, que era conhecida socialmente, apontando a música da flauta como nominação.

Atualmente, para comunicação à distância, os Kaingáng usam o assobio, o grito e o rojão.

2.6. Outros Costumes do Tempo Antigo

O **vãsy** é representado como o tempo em que os Kaingáng dormiam no chão sobre folhas de samambaia, todos em volta do fogo que ficava dia e noite aceso no centro da casa.

Nós dormíamos no chão mesmo. Minha vovó também. Elas se esquentavam no fogo. Forravam com folhas de palmeiras. Então elas dormiam em cima disso. Mas hoje nós temos camas agora.

Nós cozinávamos no chão. Eles fincavam umas estacas. Numa forquilha. Eles fincavam e colocam uma estaca atravessado no meio e colocam os caldeirões (Vágáñh, Posto Apucarana, agosto de 1990).

Os Kaingáng também faziam cerâmica, atividade que, tal como a cestaria, era feminina. Por ser uma técnica que desapareceu há muito tempo, consideram-na ligada ao tempo do **vãsy**.

No tempo que eu era uma criança tinham visto (fazer cerâmica). Mas eu não queria praticá-la. Eles amassam (o barro). Tem hora que o barro gruda na tábua e grudam mesmo. Então o barro já está no ponto certo. Logo após, elas fazem bola com o barro e furam bem no centro e faziam panelas. Elas queimam as panelas. Elas faziam fogaréu para queimar as panelas. Então há muitas brasas. Então logo após elas colocam as panelas bem no meio das brasas. Tem horas que as panelas ficam bem vermelhos como a cor das brasas. Mas já estão bem queimados já. Logo depois elas tiram e guardam num lugar. Então, logo que as panelas ficarem bem fresquinhas, cozinham nelas.

Hoje eu não sei mais (fazer) agora. Mas aquele tempo eu era uma criancinha (Vagáñh, Posto Apucarana, 1990).

Considerações Gerais

O tempo passado aparece marcado pelas formas de subsistência baseada na caça, pesca e coleta. É representado, principalmente, como um tempo de muita abundância alimentar e de uma vida social tecida por regras sociais, tabus, festas e outras instituições hoje transformadas ou desaparecidas. Portanto, é a sociedade Kaingáng, através de sua sociabilidade específica que moldou o espaço e o tempo dos caçadores-coletores, o **vãsy**. O espaço da sociedade dos Kaingáng **ju** era constituído pelas florestas de araucária da região de planalto meridional, cujos rios formavam corredeiras onde podiam armar os seus **paris**.

O modo de vida Kaingáng orientava-se pelos costumes antigos, ordenado pelas regras de parentesco, tabus e rituais, que marcavam tanto o cotidiano quanto os principais acontecimentos do ciclo de vida: nascimento, casamento e morte.

Nesse sentido, o tempo dos **antigos** é um tempo substantivo atado a um espaço socializado, configurando uma sociedade específica.

Nos depoimentos, percebe-se claramente que os relatos falam do tempo em que a vida coletiva fundava-se na articulação entre as gerações, na tradição como referência e numa relação culturalmente determinada com o ambiente. Ao relatar sobre o passado, fazem-no tomando como tempo acabado, perdido. O resultado do rompimento com essa temporalidade se concretiza na ausência da própria floresta e a subsistência que dela retiravam. Não comer mais tateto ou anta, não comer mais os cascudos, não colher mel - preparados e consumidos segundo padrões socialmente definidos -, representa o fim de um tempo calcado na tradição, o tempo dos **gufã**. As atividades do tempo passado aparecem sempre marcadas pela comensalidade entre os parentes. Van Gennep afirma que:

A comensalidade, ou rito de comer e beber em conjunto, (...), é claramente um rito de agregação, de união propriamente material, o que foi chamado um "sacramento de comunhão" (Van Gennep, 1978:43).

O **vãsy**, segundo dizem, é um tempo bem antigo, mais antigo do que a infância dos que estão vivos. É o tempo dos avós, dos Kaingáng **ju**. É o tempo em que faziam guerras com outros índios, usavam instrumentos de pedra e viviam da caça-coleta-pesca-agricultura, dormiam no chão em volta do fogo, cozinhavam no chão, usavam panelas de barro, faziam tecidos de fibra de urtiga brava. Mesmo os Kaingáng centenários já viveram quando muitas mudanças tinham ocorrido, porque a maioria já conhecia os brancos ou sabia da existência deles. Mesmo assim, ainda alcançaram o tempo em que muitos costumes do **vãsy** ainda subsistiam.

O **uri**, portanto, vem sendo construído há muito tempo. Enquanto tinham as florestas e havia poucos brancos, puderam manter a subsistência com os recursos da floresta. A destruição dos recursos naturais, a subtração de seus territórios e todas as consequências advindas da conquista, são os fatores que foram destruindo o modo de vida dos Kaingáng **ju**.

A chegada dos **fóg** representou para os Kaingáng o início da ruptura do modo de vida dos caçadores-coletores-agricultores e, simultaneamente, a origem de

um novo tempo. Ao longo de mais de 150 anos os Kaingáng do Tibagi foram tecendo o tempo atual, o **uri**.

Tomando como referência a historiografia parananense de Wachovics (1987; 1988) e as informações sobre a vida dos Kaingáng nas primeiras décadas deste século (Nimuendajú,1993; Baldus,1979 e também Lévi-Strauss,1955), há indicações que: a) os índios estavam praticamente abandonados pelo Estado nacional; b) os índios estavam vivendo um processo de mudança cultural rápida. Baldus afirma sobre os Kaingáng de Palmas que, em 1933, quando os pesquisou, a mudança na cultura material tinha se efetivado quase completamente, ao contrário da vida espiritual, cujas partes essenciais como a organização social, a língua e o culto aos mortos ainda se conservavam.

Hanke, que estudou os Kaingáng do Posto Apucarana, encontrou semelhante situação em 1949, quando ainda preservavam as rezas e cânticos antigos. Hanke anotou sete distintos cânticos, que reproduziu no trabalho publicado em 1950. O fato de ela não se referir ao ritual dos mortos pode ser uma indicação de que os Kaingáng não mais realizassem o **kiki koi**, reforçado pela informação de que havia muitas crianças sem nome indígena (Hanke,1950:125). Mas não se pode descartar a possibilidade de que a pesquisadora simplesmente não pôde coletar tal ritual por falta de oportunidade, isto é, não ter sido realizado quando Hanke esteve em campo ou mesmo pela estratégia de ocultamento.

O fato de representarem não apenas positivamente o passado, mas como um tempo idealizado tanto material quanto simbolicamente reflete, no nosso entendimento, uma construção simbólica do passado, onde os homens e os espíritos viviam em harmonia e comunicação através do **kiki koi**. Portanto, na memória coletiva, o passado parece ganhar uma dimensão que tende mais para o mito do que para a história. Este caso nos faz lembrar o clássico trabalho de Antonio Cândido - Os Parceiros de Rio Bonito - onde o autor identifica o fenômeno que chamou **saudosismo transfigurador**, ou seja, uma verdadeira utopia retrospectiva dos parceiros, cuja manifestação consiste em comparar as atuais condições de vida com as antigas e as modernas relações humanas com as do passado (Antonio Cândido,1964:155).

Em oposição ao **vãsy**, os Kaingáng vivem no **uri**, tempo radicalmente diferente daquele. Fica assim compreensível quando Denise, uma jovem do Posto São Jerônimo que foi criada pela avó, nos disse ter vivido duas vidas completamente distintas.

O **vãsy**, o tempo dos Kaingáng **ju**, é representado como um mundo perfeito, enquanto o **uri** é imperfeito, de um lado porque chegaram os **fóg**, mas também porque os jovens não seguem mais os costumes dos antigos, principalmente não respeitam os tabus, colocando em risco a vida de todos. Todavia, os jovens que não conheceram o

tempo **dos antigos** sentem-se à vontade no espaço-tempo do **uri**. Seguem a vida trabalhando nas roças da reserva ou na Usina no Mato Grosso do Sul, aos sábados jogam futebol, sempre que podem organizam um baile e dançam até o amanhecer.

Vãsy e **uri**, no entanto, não podem ser pensados como tempos separados e separáveis. Mesmo quando os Kaingáng os representam como dois tempos distintos, o fazem como recurso do pensamento quando querem expressar a sua experiência histórica e cultural. Halbwachs nos alerta para o fato de que:

O tempo antigo pode subsistir ao lado do tempo novo, e mesmo nele, para aqueles de seus membros, para quem uma tal transformação tenha abalado menos, como se o antigo grupo recusasse a se deixar absorver inteiramente pelo novo grupo que nasceu de sua substância. Se a memória atinge então regiões do passado inegavelmente distantes, conforme as partes do corpo social que se considera, não é porque uns têm mais lembranças do que os outros: mas as duas partes do grupo organizam seu pensamento em torno de centros de interesses que não são mais completamente os mesmos (Halbwachs, 1990:23/24).

É exatamente esse o quadro que se observa nas reservas pesquisadas e que nos confunde: os mais velhos vivem o presente tendo os olhos voltados para o passado; preocupam-se com o futuro tendo como referência os valores do **vãsy**, sentindo que os mesmos se desvanecem e o presente se apresenta ora como irracional, ora como tendo outra racionalidade. Os jovens vivem o presente conforme construíram, ouvindo os ecos do passado, mas voltados para os novos centros de interesse. Se hoje querem manter ou recuperar o uso da língua indígena, estão preocupados em garantir as suas terras, uma escola que permita uma inserção melhor na sociedade nacional, um programa de saúde condizente e digno. Mas, como disse Halbwachs, o tempo antigo e o novo subsistem um ao lado do outro, e também o antigo é constituinte do novo.

Mitos, ritos, música, flauta, "escrita", pintura, são aspectos do conhecimento do tempo antigo. Mas tal como observou sobre os nativos do Baixo Urubamba, Gow alerta para o fato de que a perda do conhecimento deve ser compreendida no contexto dos termos dos nativos, isto é, de transformação histórica e do parentesco. Conhecimento das gerações passadas, diz ele, é uma forma de memória e portanto, inextricavelmente ligado aos laços de parentesco (Gow, 1991:263).

3. A CHEGADA DOS FÓG. EXPROPRIAÇÃO, DEPENDÊNCIA, DESTRUÇÃO

3.1. Epígrafe

14. Eu tinha muitas criações.
Mas agora não tem mais.
Eu tinha muitas criações de gado que viviam nos matos, que são as antas.
Mas agora não tem mais.
Então agora não tem mais nada para comer.
Por isso eu estou vendendo os balaio, para eu sobreviver.
Aqui tinham muitas árvores, matos, palmitos. Mas agora não tem mais palmitos.
Eu tinha muita alimentação no mato.
Mas agora não tem mais.
Agora tem muitas criações de gado nestes pastos.
Mas eu não gosto da carne nem das gorduras deles.
Essa noite eu sonhei que comia carne de anta. Era gostosa.
Ela estava macia.
Mas naquela hora eu acordei.
Então eu disse: por que eu sonhei desta maneira?
Eu disse para mim mesma.
Eles cavucavam a terra e faziam buraco.
Dentro do buraco eles faziam fogo e jogavam pedras.
Logo que as pedras ficavam como a cor da brasa, eles faziam em cima umas grades de varotes e depois forravam muito bem com as folhas de palmeiras.
Depois eles colocavam as carnes de anta e enterravam.
No outro dia eles abriam. E as carnes ficava bem molezinhas.
Nós comíamos junto com o emi.
Farinha de pinhão também.
Quando tinha bastante pinheiros aqui.
A farinha de pinhão era muito gostosa de comer com a carne de anta.
Então hoje eu tenho vontade de comer de novo. Por isso eu sonhei.
(Vagánh, Toldo do Barreiro, Posto Indígena Apucarana, 1990)

A mata do Posto São Jerônimo fotografado
por Lévi-Strauss em 1935. Fonte: Claude
Lévi-Strauss- Saudades do Brasil. Cia.
das Letras. São Paulo. 1994.

As causas da ruptura do tempo e espaço **dos antigos**, responsáveis pelo esgarçamento do tecido social que os caracterizava, na fala dos Kaingáng, aparecem explicitamente representadas na chegada dos brancos, dos **fóg**. Foram os **fóg** que provocaram o novo tempo, o tempo no qual estão mergulhados hoje.

O **uri**, entretanto, não se confunde com o tempo do **fóg**, embora seja um dos elementos dele. No espaço de negociação produzido pela situação de contato, nasceu e se desenvolveu o **uri**, o tempo atual dos Kaingáng. É, portanto, uma construção relacional.

Essa experiência é representada sob diversas formas e nos seus múltiplos conteúdos. Vários depoimentos expressam as explicações, sentimentos e sensações dessa densa e quase sempre dolorosa experiência.

O Kaingáng Góg Ra, que afirma ter 120 anos, diz que seu avô já previa a chegada maciça de brancos. Uma mulher confirma o mesmo.

15. O meu avô sempre dizia prá nós que um dia vai existir muitos fóg por aqui sim. Daí a área vai diminuir bastante sim. Mas aconteceu sim. O meu avô era muito velho. "Os cavalos irão defecar por aqui na terra de vocês", ele sempre dizia isso. Mas está acontecendo isto mesmo né? (Góg Ra, P.I. Apucarana)

16- Mas o meu avô era vivo. Então ele dizia -"os caminhões irão aparecer. Então logo os **fóg** irão aproximar de nós", ele dizia isso para nós. "Logo os filhos de vocês irão pegar doenças", ele dizia isso. Ele dizia também,-"quando os caminhões vierem para cá eles trarão a doença como a gripe". Por isso já existe essas doenças aqui agora. (Fá Kanh, P.I. Apucarana)

É interessante a relação que Fá Kahn faz entre a chegada dos brancos com os cavalos, animais alienígenas trazidos por eles, numa clara alusão à invasão dos brancos com toda sua cultura material. O cavalo aqui se constitui como a metáfora do mundo **fóg** em oposição aos seres humanos e aos animais autóctones.

É também bastante recorrente nas entrevistas, nesta reconstrução do passado, falar da sabedoria dos avós como profetas de um futuro que acabou se cristalizando.

Mas o mundo dos brancos também aparece simbolizado nas siglas das instituições que legitimaram a expropriação das terras indígenas.

17. Tem muitos pinheiros ali. Se esses dessem pinhões para nós seria muito bom. Mas os fóg estão derrubando esses pinheiros. Eles estão derrubando deste lado. Eles vão acabar com eles também de novo. Agora é dos fóg também. Ele (A.K.) vendeu para eles também. Eu não sei quem vendeu essa parte da terra. Sempre eu digo isso. Por isso os **INCRA**s estão cheios ali. (...) Depois tem mais outros **INCRA**s para lá também. Por isso eles estão mexendo com nós. Se não tivesse acontecido essas coisas nós poderíamos passar para lá e catar os pinhões e trazíamos para cá. (Vagánh, Posto Apucarana, agosto de 1990).

Não apenas o INCRA representa a expropriação crescente como também simboliza a escassez do principal alimento de coleta que é o pinhão. À sua presença se associa o impedimento de ir coletar o fruto onde ele ainda existe. O branco não apenas invade seu território como também destrói a sua cobertura natural, recursos materiais de sua sobrevivência. Quando ainda restam alguns pinheiros, o acesso não é possível porque o INCRA legitimou o direito aos brancos. Fóg, INCRA, cavalos, caminhões, simbolizam o tempo novo, o tempo da escassez dos alimentos. O discurso indígena revela o resultado de um esforço explicativo, seja para compreender o processo histórico mais amplo no qual embarcaram há mais de um século, seja para reorganizar a sobrevivência no mundo atual, seja também para pensar o futuro.

18. Eu tinha muitas criações. Mas agora não tem mais. Eu tinha muitas criações de 'gado' que viviam no mato, que são as antas. Mas agora não tem mais. Então agora eu não tenho mais nada para comer. Por isso eu estou vendendo balaies, para eu sobreviver. (Vagánh, Posto Apucarana, 1990).

Analisando os depoimentos, observa-se que os Kaingáng vivenciam a experiência histórica enquanto um elemento interno de sua vida que vai alterando sucessivamente o conjunto de sua organização social e seus meios de subsistência.

Outro aspecto importante que os relatos revelam é que o conhecimento do passado recente é uma forma de consciência histórica forte, porque expressa uma experiência dolorosa e repleta de violência material e simbólica. O tempo atual aparece Então como resultado do contato, vindo do exterior e imposto a eles. É recorrente nos relatos a memória da resistência cultural e política.

Kaingáng com traje festivo numa gravura de Bigg-Wither (1974)

3.2. Nascimento da Dependência e da Troca de Mercado

A colonização de toda a região norte, noroeste e centro-oeste do Estado é hoje contada pela historiografia oficial como uma conquista épica de pioneiros destemidos e bem sucedidos. Mas o que continua oculto é a presença de populações indígenas de várias etnias - Kaingáng, Guaraní, Xetá - que aqui tinham constituído seu habitat.

Reconstituir a história indígena significa, portanto, também elaborar uma outra versão da história paranaense que remete para uma outra face da colonização, a face da barbárie que ela necessariamente praticou. Construir a nova ordem social implicou na destruição das ordens sociais anteriormente existentes e na submissão/destruição daquelas ordens. Nosso objetivo é mostrar, a partir dos relatos indígenas, como se efetivou essa submissão/subordinação, dos homens e da natureza.

A maior parte dos Kaingáng, nas primeiras décadas deste século, tinha pouco contato com os brancos. Mas a situação colonial já os tinha transformado, invadindo os seus territórios e inserindo-os como parte da nova realidade.

Os caciques indígenas, como vimos, tinham se tornado capitães e era através deles que as políticas indígenas eram executadas. Essa duplicidade funcional garantia que a estrutura da sociedade nacional se projetasse no interior da sociedade indígena através do cacique e, simultaneamente, esta na estrutura daquela, funcionando como o elo de engate entre as duas sociedades.

A experiência de contato entre os índios e os brancos teve início através da troca. Desde que aceitaram aldear-se, os brancos passaram a distribuir objetos alienígenas para a população: instrumentos de trabalho (machado, foice, enxada, serrote), roupas, cobertores, calçados, alimentos, fósforos, espelhos, missangas. Em troca, os índios construíram estradas, fizeram roças para abastecer as expedições exploradoras, foram intérpretes e bugreiros dos **coroados bravos**, auxiliaram na construção de escolas e igrejas, tornaram-se assalariados, meeiros e arrendatários. As mulheres passaram a vender seu artesanato como forma de obter renda. Mas, como bem descreveu Lévi-Strauss,

por volta de 1914, a maior parte desses bandos tinha sido reduzida e fixada pelo governo brasileiro em diversos centros. Tentou-se inicialmente integrá-los na vida moderna. Chegou a haver, na aldeia de São Jerônimo, que eu utilizava como base, uma serralharia, uma

serração, uma escola e uma farmácia. O posto recebia regularmente ferramentas- machados, facas, pregos- distribuíam-se vestuário e cobertores. Vinte anos mais tarde estas tentativas tinham sido abandonadas. O Serviço de Protecção refletia, ao deixar os índios entregues aos seus próprios recursos, a indiferença dos poderes públicos de que se tornara objecto (ainda que posteriormente tenha retomado uma certa autoridade); encontrava-se, deste modo, sem que o tivesse desejado, a tentar outro método, através do qual incitava os indígenas a retomar certas iniciativas, contrangendo-os a retomar o seu próprio caminho (Lévi-Strauss, 1955: 194/195).

Pode-se dizer que, apesar das resistências de vários grupos ao contato, os indígenas foram se tornando dependentes em relação aos objetos não-índios e passaram a produzir excedentes para a troca. O depoimento de frei Cemitile sobre o cacique Manoel Aropquimbe, que afirmava permanecer entre os brancos por não poder mais passar sem as ferramentas, evidencia que a dependência já ocorria com os primeiros grupos aldeados. Logo, o **uri** começou a ser construído quando o primeiro grupo aceitou ser aldeado.

Alguns depoimentos são bastante sugestivos de como os objetos alienígenas passaram a ser desejados pelos índios e como produziam impacto na vida dos índios.

19. Quando eles iam colher o mel, eles iam sem o fogo.(...) Não havia fósforos. Então quando vimos esses fósforos, ficávamos admirados. Eram muito lindos para nós. Mas vimos também essas bingas (termo popular de isqueiro) que tem agora. Essas bingas eram lindas para mim também quando acendiam! Então era isso o fogo deles! (Nirig, Mulher Kaingáng, P.I. Apucarana).

Uma vez dependentes das mercadorias dos brancos, os índios mais jovens aprendiam o vocabulário necessário para o estabelecimento das relações comerciais. Isso significa que os Kaingáng iam às vilas em busca dos novos objetos. Vejamos o seguinte relato:

20. É, pai daquele, não sabia nada da linguagem deles, dos brancos. Daí, diz que meu avô aprendeu um pouco. Daí, diz que esse ficava na frente, porque ele era mais novo e aprendeu um pouco. Ele que ficou, assim, para fazer negócio para os irmãos dele, para o pai daquele índio velho, para o avô da Catarina. Tinha mais, eles eram bastante, mas tudo mais velhos. E ele, que era caçula da velha, então ele alcançou os brancos. Não falava bem mas falava.

Aí, quando ele saía fazer negócio assim, diz que todas as coisas eram baratinha. Daí que esse Shangri-lá (nome de lugar) não tinha. Eles iam fazer compra nesses tempos (no lugar) chamava Piraí. A cidade chamava Piraí. Daí, que eles iam a pé. Que iam para frente de Sapopema. É lá que iam fazer compra. E ele morava aqui na beira do rio. Ia com algum irmão dele. Daí, lá fazia negócio, e comprava de peça de roupa (peça inteira de tecido para roupas). Quando ele comprava, que ele comprava de bastante para repartir com as cunhadas, com os irmãos, com os cunhados, sabe, quando ele comprava lá. Nesse tempo, eles já estavam usando roupa como nós.

Eles compravam brincos, diz que eles compravam de caixinha. Então eles compravam tesoura, para cortar o pano e já comprava contado para aquele que ele ia dar. Comprava, quando ele comprava faca de cozinha, comprava contado para dar para a turma. Assim ele foi. Daí, outros iam com ele para ajudar a carregar. Daí, quando ele vinha, já dava para a turma. Logo ele vinha com o pano. O do neto, ele cortava e dava para ele ... só ele. Os outros não sabia nada (Muag Prág, P.I. Barão de Antonina).

Esse depoimento é revelador da abertura da sociedade Kaingáng para o mundo exterior, o mundo dos **fóg**, por decisão própria quando desejavam as mercadorias dos brancos.

As novidades introduzidas pelos brancos acabaram por se tornar fundamentais e passaram a incorporar o rol das necessidades do grupo. Essas necessidades vão sendo internalizadas pela sociedade indígena enquanto tais, e essa dinâmica pode ser percebida na descrição da cerimônia de casamento. Uma anciã, ao falar sobre como os jovens se casavam, explica da seguinte forma:

21. Por isso eu digo que quando eles (antigamente) faziam casamentos, não faziam festa. Não faziam festa mesmo. Eles só aconselhavam o noivo e a noiva e depois diziam "já podem dormir". Daí os dois podem dormir juntos. Assim que eles faziam.(falta referência)

22. O meu pai disse para mim, "você vai casar com esse daqui, **porque ele é um rapaz trabalhador**". (É) O pai das minhas filhas. Pois ele é um trabalhador, quando ele era jovem. Porque ele fazia a lavoura separado dos seus pais. Então o meu pai gostou do rapaz.

(...)

Então foi ele que fez o acordo. Logo depois eles foram pelas casas. Foram convidar a comunidade porque ia haver casamento.

Logo depois as pessoas encheram a casa. Então meu pai disse: "agora ele vai contar para todos sobre o casamento". (...)

Perguntaram ao cacique sobre o casamento, se estava bom. O cacique perguntou para o rapaz "está bom para vocês?"

(...)

Então eu disse sim. Então eles disseram "agora está bom. Logo depois as autoridades disseram para o noivo 'agora você vão casar. **Então agora você vai trabalhar muito. Porque a mulher precisa muitas coisas. Ela vai precisar de ramona (grampos de cabelo), calçados e outras coisas para ela.**"

Logo depois disseram para mim também "agora você vai casar. Você vai respeitar seu esposo porque ele é o seu esposo, então não maltrate ele. Vocês podem viver sempre juntos, cuidar bem do seu esposo e ele vai cuidar bem de você também."

(...)

Então foi assim o meu casamento (Fá Kahn,P.I. Apucarana).

Os missionários e outros agentes indigenistas introduziram o discurso da importância do trabalho. As novas necessidades produzidas pelo contato deixam clara a renovação também do discurso indígena. Mas as inovações não pararam por aqui, conforme acrescenta outra depoente:

23. Mas a gente de hoje quer fazer festa mesmo. Mas a vida de hoje está muito difícil. Por isso eu fiz uma festa para uma de minhas filhas. Era muito difícil para mim também. Mas eu farei mesmo assim, eu vou fazer (Nirig, P.I. Apucarana).

Portanto, novas necessidades são introduzidas e novos padrões são incorporados. O modo de vida baseado nos recursos florestais torna-se cada vez mais difícil, não só pela devastação das matas e colonização das terras, mas também em função da dependência dos grupos aldeados que passam a seguir o padrão imposto pelos diretores dos aldeamentos, isto é, da exploração agrícola em detrimento da caça-coleta-pesca.

Não sabemos a partir de quando foi introduzida a festa (com baile ou não) de casamento, conforme o padrão nacional, dentro da comunidade indígena.

Mas aqui é importante considerar que na tradição Kaingáng a festa (**kiki koi, festa do emi**) ocupava um lugar central na vida social. Portanto, é possível interpretar a adoção da festa de casamento como uma forma de recriar o sentido tradicional de festa enquanto rito de confraternização. O sentido existente nas antigas festas não desapareceria totalmente, mas migraria, para as novas formas culturais. Assim, o casamento, que não implicava nenhuma festividade, transformou-se numa solenidade sociologicamente importante para a sociedade Kaingáng. Trata-se, no sentido que estamos analisando, de uma territorialização cultural num mundo cada vez mais ditado pela política indigenista, pela influência religiosa missionária e por valores urbanos. Mesmo enfrentando escassez de recursos, a mesma mulher disse que hoje fazem festa quando seus filhos se casam.

A maior parte dos casais de menos de 50 anos já se casou na igreja católica e no escritório do posto indígena, onde o casamento civil é lavrado num livro de registro da FUNAI. São, portanto, dois rituais novos que já fazem parte do sistema indígena há algumas décadas. O casamento religioso e civil é coroado com o baile. Todas estas novas formas sociais, ritualizadas ou não, caracterizam a realidade contemporânea dos índios do Tibagi, resultante da **situação de contato** que atou historicamente os indígenas e os colonizadores. Como bem lembra Le Goff, a história se move e é preciso "fazer com que essa mudança seja melhor apreendida."

3.3. A Vida Administrada nas Reservas

A política indigenista nas reservas acabou introduzindo gradativamente a criação de porcos e a agricultura de produtos ocidentais (milho comercial, arroz e

cana-de açúcar) como substitutivos dos produtos autóctones dos índios. Mesmo continuando a produzir o milho Kaingáng e a caçar animais para consumo, o fato é que, com a devastação das matas, a biodiversidade animal e vegetal foi diminuindo, até o desaparecimento quase completo da caça, rarefação e mudança de sentido da pesca.

Mas a ruptura entre os dois tempos - tempo dos antigos e tempo atual - não se resume, para os Kaingáng, ao desaparecimento da biodiversidade natural e sim é representado enquanto fruto das ações predatórias dos **fóg**. A devastação dos seus recursos aparece associada à ação dos colonizadores, representados pelas autoridades que passaram a governá-los: os chefes de posto brancos e os capitães.

24. (Antes) não tem capitão, não tem nada. Depois veio linguará, para amansar os índios. Amansou, agora até hoje. Tem chefe, agora tem chefe dos índios, tem, até hoje. Veio padre também, batizar criança, que nem ele (Cacique Koféa, P.I. S.Jerônimo)

25. De primeiro não dizia cacique, agora que eles falam cacique. Dizia capitão (Muag Prág, Posto Barão de Antonina).

26. Era diferente sim. Eles (referindo-se aos chefes brancos) falavam pra algum assim: "você é capitão agora". Sempre faziam isso. Eles falam capitão. Eles não falam cacique (Góg Ra, Posto Apucarana).

Mesmo nas lembranças dos Kaingáng mais antigos, os caciques já são lembrados com título e funções de capitão. Eram os chefes de postos brancos que nomeavam um índio de sua preferência para exercer as funções de capitão. Mas os Kaingáng associam a imagem do capitão com a do cacique atual porque o título de capitão não é mais utilizado. O tempo todo, nos depoimentos, aparece essa distinção entre as duas categorias que, em essência, inexistem, como pode-se ver no depoimento seguinte pois o capitão de antes e o cacique de hoje são nomeados pelo branco.

27. Agora eles falam que é cacique. Mas as nossas mães diziam Capitão. Mas agora a gente fala Cacique. (...)

Se algum deles saía do cargo, entrava outro no lugar. A mesma coisa que hoje" (Venh-mu, Posto Apucarana).

Os depoimentos acima assumem tanto o cacique atual quanto o capitão anterior como sendo escolhidos pelo chefe do Posto e, portanto, como um subordinado. São figuras que surgiram quando vieram os brancos e missionários porque antes "não tem capitão, não tem nada", no sentido de alguém que exercesse a dominação como ocorreu com a transferência de Rio Preto para a Colônia I.

A dimensão temporal possível de se apreender pelos depoimentos apresentados está sempre vinculada à experiência vivida e foi engendrada pelas suas relações sociais: "no tempo dos avós", "no tempo dos Kaingáng bravos", "quando eu era criança", "quando eu nasci", "quando meu avô era vivo", "quando os **fóg** chegaram"; "no tempo do cacique ou capitão tal", "no tempo do chefe do posto X". Também na sua relação com a natureza: "quando aqui só tinha mato", "tempo do milho verde", "tempo de colheita", "tempo do pinhão maduro", "quando comia tateto", "quando comíamos koró".

Com a experiência de contato e principalmente com a introdução da estrutura administrativa nas reservas, os índios passaram a conviver com o tempo do relógio, com a semana útil e fins-de-semana, com os feriados e os dias santos, com o tempo das férias escolares e tempo de aula.

Com relação ao aspecto temporal, convém destacar que a superposição dos dois tempos sociais, um tradicional e outro moderno, acabou produzindo alguns resultados conflitivos dessa combinação entre a prática burocrática e a vida cotidiana dos índios. De ambos os lados ouvem críticas sobre o não respeito ao tempo. Os índios se queixam que a FUNAI não sabe administrar, que as sementes nunca chegam na época certa para o plantio, que os documentos, principalmente das aposentadorias, demoram uma eternidade para serem providenciados, que passam a vida esperando uma atitude da instituição, que prometeram há tantos anos e não cumpriram. Os índios são considerados relapsos pelos funcionários da FUNAI com relação aos compromissos datados e com horários definidos.

Verdadeiro martírio vivem os monitores indígenas que têm de cumprir suas funções dentro de uma estrutura absolutamente idêntica à das escolas comuns mas com alunos indígenas, cujo tempo é regido por um ritmo próprio do universo indígena. As adaptações que são feitas no calendário apenas levam em conta as atividades agrícolas, comum às escolas rurais. Não são levadas em conta as especificidades culturais e sociais da sociedade Kaingáng. A escola acaba se constituindo numa camisa-de-força que acaba sendo ineficaz, seja porque a estrutura arquitetônica nada tem a ver com a

realidade indígena, seja porque a importância da escolarização para a vida prática, dado o conteúdo das disciplinas, parece muito remota. Mesmo havendo um consenso sobre a importância da escolarização na atualidade, o modelo etnocêntrico e assimilacionista da educação formal das reservas sofre os mesmos problemas que as demais políticas públicas implantadas nas áreas. Ao invés de se tentar (há 150 anos!) colocar os índios na temporalidade do branco, seria mais eficaz desenvolver um modelo adaptado ao tempo e ao espaço Kaingáng, o **uri**, desta forma subordinando a escola ao tempo do próprio indígena.

Alguns Kaingáng de São Jerônimo se definem como índios **aculturados** ou **civilizados**, com isto querendo dizer que dominam os códigos dos brancos e conseguem comunicar-se com desenvoltura com o mundo exterior, participando da vida social mais ampla: frequentam bailes na cidade, participam de rodeios, fazem negócios, estudam nas escolas do segundo ciclo do 1º grau e do secundário. Consideram-se e são considerados membros da comunidade indígena mas também são parte da comunidade regional e gozam de prestígio: são considerados pelos não-índios como "índios civilizados". Assistimos à formatura de quatro alunos índios do Posto Barão de Antonina no Distrito de São João do Pinhal e pudemos observar o reconhecimento público da comunidade indígena através do ritual de entrega dos diplomas, pois todas as autoridades locais foram convidadas a compor a mesa solene dos que entregariam os diplomas: prefeito, vereadores, diretora da escola, padre, cacique Kaingáng. Aqui é sempre necessário lembrar que essa aprovação, respeito e admiração que gozam os Kaingáng estão diretamente vinculados à ideologia da escola como canal de ascensão social e, no caso dos índios, há uma dupla valorização porque, em se tratando de "índios", significa mais que sucesso escolar. De certa maneira, os formandos indígenas simbolizam a passagem/entrada à "civilização".

Mas a afirmação de que são "aculturados" ou "civilizados", pelos próprios índios, tem de se compreendido em seus próprios termos e é mais complexo do que parece. Em momento nenhum estão afirmando que deixaram de ser índios ou que perderam sua cultura. Ao longo de nossa pesquisa fomos compreendendo que se trata de uma elaboração de um contraste entre a vida de seus pais ou avós com a que levam hoje, principalmente em relação a algumas características como: não vivem mais em florestas, não vivem isolados, ao contrário, mantêm um contato intenso com os brancos e índios de outras etnias, comem comidas diferentes, entre outras coisas.

As famílias indígenas entre si e com as de alguns brancos da região desenvolveram laços de amizade e compadrio, passando a constituir um grupo social mais amplo. Nas principais festas da reserva e fora dela, nos jogos de futebol e nos bailes, tem-se a sua materialização e visibilidade.

Muitas famílias aderiram às religiões pentecostais ou católica e frequentam cultos e missas. Portanto, pode-se dizer que os Kaingáng, através desses laços de reciprocidade construídos ao longo de sua história, transbordaram os limites para além de suas fronteiras territoriais através da assunção de novas categorias sociais como **compadre/comadre, padrinho/madrinha, afilhado**, através dos quais o espaço social Kaingáng se viu ampliado para dentro da sociedade nacional. Através dessas categorias interpessoais é que se concretiza a nova territorialização indígena.

Isto ocorre em todos os postos pesquisados, incluindo os Guarani, que chegaram a desativar a casa de rezas (oy'guatsú) Guarani do P.I. Laranjinha porque os rezadores se converteram ao protestantismo. As relações interétnicas, portanto, nem sempre produziram dissensões e distanciamentos entre os grupos. Através de relações de reciprocidade, os Kaingáng e os Guarani não apenas ampliaram seu universo social, mas contribuíram para modificá-lo. Recebendo amigos não-índios - pertencentes à mesma irmandade religiosa - em suas casas, convidando times dos distritos próximos para jogarem partidas de futebol, dançarem nos bailes, participarem de festas e outras atividades, o universo das reservas se modifica e é modificado na sua trajetória porque, como diz Bosi(1992), a colonização é dialética. Ao subordinar os indígenas, estes também reagiram à conquista e acabaram imprimindo uma dialética no processo colonizatório.

Os estudo de Oliveira Filho sobre os Ticuna leva-o a considerar que:

(...) A situação de contato interétnico amplia o leque de escolhas, fazendo surgir contextos onde as referências tradicionais podem ser reajustadas e reinterpretadas, ou, inversamente trocadas por outras. Contudo, *quaisquer que sejam essas novas referências, elas procedem do nativo e continuarão a ser diferentes das definições dadas pelos brancos* às situações de contato interétnico. O conhecimento que ele (o nativo) tem do outro, respondendo a um processo adaptativo e a diferenças profundas de língua e cultura, não se confunde de modo algum com o conhecimento que o outro tem de si próprio.

O contato entre grupos étnicos com culturas distintas pode levar a complexificar os esquemas mentais e os padrões de ação de cada um, abolindo as diferenças mais óbvias de contextos (presentes/ausentes) e de fins declarados, criando modalidades de adaptação mútua, interdependência e dominação, sem no entanto

suprimir as diferenças nos modos próprios de pensar, sentir e agir, tornadas agora mais sutis e mais difíceis de captar (Oliveira Filho, 1988:265).

É na direção desse universo produzido pelo Kaingáng segundo alternativas por ele definidas de acordo com seus esquemas culturais que deve ser pensado o tempo atual, o **uri**. Por outro lado, tanto os Kaingáng quanto os Guarani e o Xetá de São Jerônimo da Serra apresentam grande número de casamentos interétnicos e portanto é alto o índice de **mestiços** e **misturados**. São **mestiços** os filhos de casamento com um genitor branco e são **misturados** os filhos de casamento entre duas etnias indígenas. Observamos ser maior o número de casais de mais idade entre Kaingáng e branco e Guarani e branco e menos entre Kaingáng e Guarani. Encontramos algumas mulheres de cerca de 70 anos que foram ou são casadas com branco.

Quando iniciamos a nossa pesquisa, em 1988/89, verificamos haver um crescimento de casamentos entre Kaingáng e Guarani. O Xetá Tikuen que é casado com mulher branca tem vários filhos que são casados com **mestiços** e **misturados**.

Os Kaingáng mais velhos expressam a situação de São Jerônimo da Serra em contraste com os do Apucarana e Ortigueira, como sendo aqueles muito **misturados** e estes **puros**. São, portanto, categorias que expressam diferentes formas de parentesco como resultado do processo histórico recente, que produziu essa variedade de situações concretas.

3.4. Política indigenista X Política indígena

Analisando os projetos de desenvolvimento comunitário que o indigenismo implantou, pode-se dizer que, do ponto de vista dos objetivos da instituição, - integracionista (do ponto de vista econômico) e assimilacionista (do ponto de vista cultural), nenhum logrou sucesso: os agrônomos e técnicos agrícolas têm feito reuniões regulares de "conscientização", os professores e monitores fazem regularmente reuniões para discutir as mais variadas questões sobre educação e sua importância.

Mesmo depois da democratização da instituição local, os projetos continuaram a apresentar a mesma sucessão de fracassos. Um administrador chegou a nos confidenciar que não entendia os índios, pois administrava dentro de uma filosofia democrática e tudo era discutido coletivamente. As reivindicações das comunidades eram levadas em conta, tudo era feito de forma transparente, os representantes das comunidades sabiam exatamente o que ocorria na administração, eram informados das decisões tomadas em Brasília, enfim, tratava-se de um governo participativo. Mesmo assim, os projetos continuaram e continuam a "não dar certo"; os próprios índios engajados nos projetos "comunitários" acabavam desistindo no meio do processo,

revelando, segundo o indigenista, uma sabotagem dos projetos pelos índios. No início entram porque recebem diárias para trabalhar; na fase seguinte, cada família fica encarregada de cuidar de uma parcela da roça "coletiva" sem receber diária. Nesse momento a maioria dos índios sai do projeto. Quando as roças estão no ponto de colheita, essas roças são "saqueadas", conforme a expressão do administrador. Por isso, não entendia os índios e concluía que eles próprios sabotavam os projetos que poderiam lhes dar autonomia financeira. O "saque" da colheita é feito, obviamente sempre às escondidas, geralmente no fim de semana ou em horário que não há funcionários no posto. Há anos em que as roças se perdem antes da colheita, antecipando o fracasso.

Consideramos que explicar a atitude dos índios apenas como resistência política e social não nos esclarece muita coisa. Um texto apresentado por Geiger na ABA-SUL em Florianópolis-SC, em 1993, reforçou nossas reflexões sobre o insucesso dos projetos econômicos oficiais. Geiger analisava os resultados de projetos agrícolas da FUNAI e outro de uma ONG junto aos Kaingáng do Rio Grande do Sul. Todos os projetos tinham fracassado. Ele também enfrentava o mesmo desafio: como explicar esses fracassos?

Geiger arrisca uma explicação bastante interessante:

Tal como seus antepassados, os Kaingáng continuam a, literalmente, "queimar" todo excedente que porventura obtenham. Quatro séculos de contato não bastaram para que os seduzisse a idéia de acumulação. Afora pouquíssimas exceções individuais, eles consomem em casamentos, no "Dia do Índio" e em várias outras oportunidades tudo o que economizaram imediatamente antes. Vivem, portanto, pobremente, porque para eles a riqueza só tem sentido enquanto apropriada pela coletividade, principalmente nas festas. O prestígio de cada um está diretamente vinculado à possibilidade de oferecer tais festas (Geiger,1993:01).

Geiger não apenas se baseia nos relatos deixados por Mabilde sobre o modo de vida dos Kaingáng do Rio Grande do Sul, mas também em exemplos de outros grupos indígenas do Brasil e a forma como gastaram o dinheiro que conseguiram vendendo madeira e ouro ou de colheitas, de forma absolutamente contrária ao

estabelecido pela lógica do mercado capitalista. Isso para mostrar a "imensa distância existente entre a lógica de mercado e as lógicas indígenas."

Como já apontamos nos capítulos precedentes, a história indígena do contato foi orquestrada pela lógica própria da cultura Kaingáng. Continuando nesta mesma linha de raciocínio, é necessário analisar esse processo nos dias atuais pelo mesmo prisma, isto é, pela ótica indígena, certamente alterada em função das contingências históricas, mas passível de ser apreendida enquanto novas formas da lógica Kaingáng.

A nossa pesquisa confirma o que Geiger observou entre os Kaingáng do Rio Grande do Sul: nenhum projeto de desenvolvimento econômico implantado pela FUNAI logrou sucesso. A sua explicação também cabe para a realidade por nós pesquisada. Também as falas dos índios e suas interpretações confirmam que a lógica indígena é muito diferente daquela do **fóg**. Tanto os funcionários indigenistas quanto as autoridades municipais são unânimes em afirmar que os índios são muito "pidões", esperando que o Estado lhes dê generosamente tudo que desejam, de alimentos e roupas a transporte e construções de escolas. Uma das explicações mais corriqueiras ouvidas nas reuniões dos técnicos é a de que o Estado "acostumou mal" os índios desde o início do indigenismo, dando-lhes "de graça" tudo que precisavam e que agora criaram o vício do assistencialismo. Que o Estado tem uma prática assistencialista é um fato, não apenas para com os índios mas, em geral, as suas políticas públicas têm um caráter imediatista. Essa constatação, portanto, por si só não é explicativa.

É nesse sentido que se torna necessário compreender a lógica cultural Kaingáng. Isto significa também que não basta afirmar que os projetos não dão certo porque há resistência cultural. O que é preciso então é demonstrá-lo.

Os índios interpretam experiências passadas e presentes da relação indigenismo/índigenas como relação de escravidão. Os índios que ocuparam funções de capitão e de cacique são unânimes em afirmar que trabalharam como auxiliares da administração dos postos, com funções definidas e documentos de nomeação assinados pelos superiores sem ter qualquer remuneração. Mesmo os que passaram anos como auxiliares de chefe de posto dizem que eram convocados para todos os tipos de serviços - limpeza da área, retirada de tocos, abertura ou limpeza de estradas, - e não recebiam qualquer remuneração.

O caso do Kaingáng Francisco Paulino da Silva¹⁵ é sugestivo de como se dava a exploração dos índios pela própria instituição tutelar. Em 1962/63 ele foi levado de São Jerônimo para Pinhalzinho por um funcionário do SPI, quando aquela reserva tinha sido arrendada para o Fomento Agrícola. Quando lá chegou, não havia nenhum

¹⁵ Em momento algum esta pessoa se referiu como tendo sido explorado. Trata-se aqui de uma interpretação nossa a partir de sua história de vida e informações dadas por ele.

Kaingáng morando lá, caracterizando-se a transferência, a nosso ver, como um ato de arbitrariedade do chefe. Ele ajudava na plantação de batata, cebola e fazia "todo tipo de serviço". Não recebia salário porque não era funcionário. Ficou na função de auxiliar do posto durante quatro anos. Depois desse tempo, acabou voltando para a região de São Jerônimo, mas preferiu trabalhar fora da área, como retireiro (ordenhador) numa fazenda. Nesta ocupação recebia pagamento. O depoimento deste e de outros índios nos fez considerar que uma das razões que levou a maioria a se desaldear, antes de 1960, para trabalhar em fazendas e sítios da região foi porque podiam receber pagamentos pelo trabalho. Nas roças do SPI também se sentiam escravos e nunca recebiam pagamento em dinheiro. O sistema de cantina distribuía alimentos básicos, que eram descontados da produção, e o dinheiro só circulou numa fase dos projetos mais recentes.

As pesquisas de Helm, levadas a cabo na década de 1970, identificaram muitas famílias vivendo em áreas rurais, fora das reservas. Mesmo recebendo menos que os trabalhadores nacionais, ao que tudo indica, trabalhar fora era mais interessante do que permanecer na reserva, principalmente porque a renda obtida em todas as reservas seria enviada para a DR de Bauru.

As décadas de 60/70 vão experimentar mudanças na organização da produção rural, na estrutura fundiária e nas relações de trabalho¹⁶. Famílias de trabalhadores do campo passaram a ser expulsas para as cidades ou para novas frentes de expansão em Estados do centro-oeste. As famílias indígenas retornaram para as reservas. Também foi nessa época que muitas famílias brancas invadiram as terras indígenas porque as mudanças na estrutura fundiária acabaram expulsando famílias indígenas e muitas não-indígenas para dentro das terras das reservas. Portanto, o retorno dos índios se deu por razões exógenas, embora a política indigenista continuasse a mesma, explorando os índios sem a devida remuneração, conforme a visão dos mesmos.

Um outro Kaingáng do P.I. Apucarana lembra-se que tinham de limpar os caminhos da reserva, que no seu entender era função e obrigação dos funcionários do posto, sem receber "nem uma muda de roupa". Essa consideração faz sentido porque, no passado mais distante, o SPI distribuía alimentos, instrumentos de trabalho, roupas e cobertores às famílias indígenas. Naquela época, havia uma reciprocidade que tinha uma significação na própria cultura Kaingáng. Havia, portanto, uma reciprocidade que, embora negativa (Sahlins, 1972), no cálculo indígena aparece como satisfatória. Sem a cantina, a relação torna-se de escravidão, conforme a própria interpretação deles.

¹⁶Sobre essas mudanças veja-se por exemplo: Cancian, M.A.- "Cafecultura Paranaense 1900-1970. Estudos de Conjunturas". São Paulo, Depto de História-USP. Tese de Doutorado.

Ao longo do contato, os Kaingáng foram elaborando mais as suas reflexões sobre a situação de contato e o campo indigenista, utilizando, nas suas avaliações, também os códigos dos brancos. No mundo dos brancos, trabalhar para outrem sem remuneração significa relação de escravidão, portanto, nos dois sistemas há coincidência de sentido. Compreende-se, assim, a inserção dos índios nos projeto na fase em que há remuneração e abandono quando o pagamento é suspenso.

Com relação ao "saque" das colheitas, a explicação parece mais simples. No entendimento dos Kaingáng (e também dos Guarani), as roças "coletivas" da FUNAI pertencem aos índios, de um lado porque os funcionários são pagos para isso e, de outro, porque trabalharam nela, no preparo do solo, no plantio, na capina. O direito que adquiriram não se perde, muito menos se lhe pode tirar. Assim, não há saque, mas apropriação justa. Em várias ocasiões os índios fizeram comentários sobre o papel da FUNAI, cujo sentido é trabalhar para os índios e que graças aos índios os funcionários brancos recebem salários. Portanto, dentro dessa lógica, as roças tocadas pela FUNAI pertencem aos índios.

Há uma dimensão fundamental contida na lógica Kaingáng e que também se relaciona à falência dos projetos econômicos da FUNAI. Nossa hipótese é a de que o centro dessa questão encontra-se ligado ao **ethos** Kaingáng. Todo o seu modo de vida tradicional esteve centrado na caça e coleta, atividades que conformaram toda uma cultura. As atividades de pesca podem ser consideradas como uma modalidade de caça e coleta em ecossistema aquático.

Quanto à agricultura, se analisarmos o mito de Nhára, as descrições de Ambrosetti (1895) e os depoimentos de nossa pesquisa, percebe-se que se tratava de uma agricultura de pequena escala e cuja tecnologia era simples: usavam o **még** (machado de pedra) e estacas de madeira para roçar o mato. Preparada a roça de coivara, jogavam-se as sementes e depois abandonavam a roça, só retornando na época da colheita. Até hoje os Kaingáng plantam o feijão de corda ou vara que, dizem eles, têm de deixar na "quiçaça" para produzir. Esse feijão não necessita nenhum cuidado depois de semeado. Além disso, o feijoeiro produz durante cerca de 10 anos, não necessitando ser plantado a cada ano como o feijão comercial. A abóbora também produz quase que espontaneamente, e em qualquer local. São, portanto, produtos que não implicavam conhecimentos e técnicas sofisticados, a não ser a época de plantio, tal como conheciam o tempo da caça, da pesca e da coleta.

Quando afirmamos que o modo de vida dos Kaingáng era definido pela caça e coleta é porque a forma de organização do espaço foi conformada pelas atividades de caça-pesca-coleta: a contrução de **wãre** (acampamento provisório), tendo como referência o **emã**, a aldeia fixa. Essa mobilidade no interior de seu território, pelo que se pode deduzir, tinha as seguintes características: as atividades florestais ou de pesca

se organizavam em torno dos grupos de parentesco; a aldeia fixa nunca ficava vazia, havendo sempre os que saíam e outros que voltavam; algumas atividades (como melar) demandavam menos gente, menor distância percorrida e menor tempo fora do **emã**; outras (pescar de paris) demandavam mais gente, mas o critério continuava vinculado ao grupo de parentesco. Assim também o tempo de permanência variava de acordo com o tipo de atividade.

A caça também se fazia para obtenção de aves, cujas penas serviam para fazer os adornos e as túnicas rituais. Como necessitavam de muitas penas, tinham técnicas sofisticadas para caçar os pássaros vivos, que eram assim conservados até o momento em que precisassem das penas. Criar filhotes de pássaros também era comum (Mabilde,1895).

Portanto, nossa explicação para o insucesso dos projetos econômicos combina tanto fatores históricos quanto culturais. Estamos afirmando que, apesar da imposição de um modo de vida centrado no modelo camponês (roças familiares) tendendo para a modernização (roças "comunitárias"), tecnificada e financiada, os Kaingáng ainda continuam mantendo um modo próprio de ocupação do espaço e construção do tempo. A historicidade Kaingáng se inscreve na história paranaense segundo um padrão anteriormente estabelecido, que foi sendo transformado ao longo do tempo, e de acordo com estratégias que pudessem viabilizar a sua reprodução social no novo contexto, isto é, na situação de contato. Os Kaingáng são, junto com outros atores da situação de contato, sujeitos da história e, nesse processo, tiveram de reelaborar sua concepção de sociedade e de mundo, e essa reelaboração se deu a partir de suas estruturas, tanto prescritivas quanto performativas (Sahlins,1990).

Dentro desse processo de 150 anos de experiência de contato, é possível analisarmos alguns aspectos que nos revelam de que forma os indígenas reorganizaram seu modo de vida.

Na dinâmica imprimida pelos Kaingáng à sua história social e cultural, pode ser percebida sua complexa etnicidade. Temos oportunidade de estudá-los 150 anos depois e verificar que não se produziu a homogeneização esperada. Explorando cada conjuntura ou mesmo produzindo conjunturas, a formação e transformação de identidades coletivas e individuais são negociadas hoje em muitos espaços, mas com a manutenção de um paradigma próprio (Marcus,1991).

Nesse sentido, apresentaremos agora a análise interna de alguns aspectos da organização social, onde fica patente a produção de sua especificidade sociocultural.

A um processo de (re)territorialização ou (re)criação do espaço social e temporal, seja quando têm de subordinar-se ao sistema econômico regional, quando vão trabalhar como cortadores de cana nas destilarias do Mato Grosso do Sul, ou ainda, para vender seu artesanato na cidade de Londrina, coincide uma

(re)territorialização também dentro das reservas. Considerando-se que as reservas são administradas pelos técnicos da FUNAI e toda a política tem orientação exterior, nem por isso essa política deu-lhes (ou produziu) um **ethos** camponês. A nossa pesquisa aponta noutra direção.

4. A CONSTRUÇÃO DO TEMPO E ESPAÇO KAINGÁNG. ALGUMAS CARACTERÍSTICAS DO URI

4.1. As Festas Contemporâneas e o Parentesco

Ao longo dos anos de nossa pesquisa, fomos percebendo o quanto os índios continuam a apreciar festas ou, melhor dizendo, que as festas e o parentesco continuam presentes no centro da vida social Kaingáng. Os Kaingáng adotaram as festas introduzidas pelo indigenismo e pelos missionários e comemoram hoje o Dia do Índio, Natal, Ano Novo e fazem festas juninas, além dos bailes de casamento e em outras ocasiões aleatórias. Não fazem mais o **kiki koi**, mas preservaram a **feira do emi**¹⁷. Um relatório do SPI dá conta de uma sugestão de um encarregado do Posto Faxinal para introduzir a festa de 'Natal', sugestão não aceita "para o Natal, mas para o dia 19 de Abril que é do 'Dia do Índio' (Boletim nº 17, SPI-30/4/1943). Certamente o Natal acabou sendo incorporado mais tarde ou pelos indigenistas ou por outros agentes sociais.

Com antecedência planejada, as famílias preparam suas roças de milho, as mulheres intensificam a produção de artesanato mercantil, o cacique e seu conselho providenciam o conjunto musical para tocar no baile, as bebidas, o boi que será sacrificado para o churrasco, os times de futebol que jogarão amistosamente, incluindo times de brancos do distrito de Tamarana (Londrina) ou São João do Pinhal (São Jerônimo da Serra).

A animação que toma conta de todos é contagiante. Famílias de regionais são sempre bem-vindos, parentes de outras reservas são convidados e, muitas vezes, os Guarani do Posto Laranjinha.

Nas semanas que antecedem principalmente a festa do Dia do Índio e o Natal, é grande o número de famílias que acampa na cidade de Londrina para vender seu artesanato, acampamentos que serão objeto de análise mais adiante.

Fazer festa geralmente significa esse conjunto de atividades: ter muita comida, jogar futebol durante o dia, bailar à noite. Mas em fins de semana comuns costumam se organizar para apenas uma dessas atividades. No caso do futebol, dificilmente deixam de jogar uma pelada.

Os bailes com gaita (sanfona) foram introduzidos há muito tempo. Os velhinhos contam que dançavam sob uma construção muito rústica que chamam **empaliçado**, uma armação de estacas coberta com folhas de palmeira. O baile era dançado ao som de **gaita**. Trata-se de uma festa introduzida pelos brancos, portanto,

¹⁷ Em agosto de 1992 fizemos um vídeo de uma **feira do emi** no Posto Barão de Antonina. A idéia era documentar alguns alimentos Kaingáng à base de milho, e a comunidade acabou fazendo uma festa comunitária para que gravássemos um documento autêntico sobre um aspecto de sua realidade cultural.

mesmo quando "colonizada" pelo índio, trata-se de elemento do **uri**. Hoje dançam ao som de música de origem gaúcha, como o vaneirão, o xote e o bugio. Quando contratam algum conjunto para tocar, estabelece-se que devem tocar músicas desses estilos. No Posto Apucarana existe uma banda composta só por pessoas da comunidade e pudemos confirmar esta preferência.

Nas ocasiões de festa, homens e mulheres costumam vestir roupas especiais e isso tanto por influência externa - as populações rurais nacionais têm roupas de trabalho e roupas para ocasiões sociais - como por hábito antigo, já que nas festas tradicionais os Kaingáng costumavam vestir-se de modo próprio, ou seja, com roupas especiais. Borba nos fornece os elementos que compunham as festas tradicionais:

Por enfeites e ornatos teem-nos nas ocasiões de suas festas uma especie de camisas sem mangas (**craninin**), muito apertadas, que lhes descem até as cochas; umas bellas corôas de pennas de varias cores (**arangretára**), muito elegantes; seos grandes mantos, que arrastam garbosamente; grandes collares de contas brancas ou dentes de animaes; outros, depois de já suados, espalham pela cabeça grande quantidade de pennas miudas que, com o movimento vão se adherindo à cara e resto do corpo; a maior parte pinta o corpo simplesmente com carvão e assim se julgam vistosos e bonitos (Borba,1908:16).

Ainda hoje os Kaingáng, através da tradição oral, falam desse manto que cobria o corpo da cabeça aos pés. É possível compreender a preocupação com a produção do corpo em ocasiões festivas, reforçada pelo valor introduzido pelo colonizador, que distingue roupa de trabalho e roupa social.

O antigo **craninin** e o **arangretára** que fala Borba desapareceram junto com os rituais tradicionais e as mulheres adotaram roupas, mas percebe-se a cristalização de um estilo que se tornou padrão e a influência regional aparece de forma evidente, porque os estilos variam de uma reserva para outra.

Comparando as vestimentas femininas dos grupos do sudoeste e os do norte, verificamos terem se constituído variantes de estilos que cada região acabou introduzindo e cristalizando. Pode-se dizer que as mulheres adotaram alguns estilos que configuram uma nova tradição: nas reservas que pesquisamos, há preferência por cores vivas e lisas. Além de vestidos, também apreciam saia pregueada e blusa. A

maioria das mulheres faz as saias pregueadas à mão, mas também costumam adquirir nas lojas das cidades saias plissadas ou pregueadas.

Pode-se seguramente afirmar que hoje tanto homens quanto mulheres, nas ocasiões sociais - casamentos, bailes, festas e comemorações -, gostam de estar socialmente vestidos. Nessas ocasiões, as mulheres costumam também soltar os cabelos quase sempre longos (no cotidiano costumam deixá-los presos) e usar batom e rouge.

A vestimenta masculina varia entre o estilo social camponês e o *country* moderno, este com cintos de fivelas trabalhadas, bota com salto e espora e chapéu. Mas há também alguns que adotam um estilo mais sofisticado, camisas de seda ou de tecido fino, calça social, óculos Rayban, sapato social. Na verdade, observa-se que, em relação ao uso de roupas, os homens usaram de maior liberdade para se expressar. O uso de roupas no estilo gaúcho (bombacha, lenço no pescoço e chapéu) parece ter sido adotado pelos homens mais velhos, mas acabou sendo suplantado pelos estilos mais urbanizados.

Não pudemos descobrir a origem da música gaúcha como novo repertório, mas encontramos em Baldus algumas pistas sobre a introdução das festas da sociedade nacional. Diz ele que os Kaingáng de Palmas, em 1933, por influência dos missionários mantinham, ao lado do culto aos mortos, as festas cristãs mas o cristianismo deles se resumia às formas externas, "primeiramente a reza, depois o baile com a guitarra e a cachaça" (Baldus, 1979:175).

Todos os índios mais velhos se lembram que desde jovens já frequentavam bailes e eram animados por um sanfoneiro. Ainda hoje costumam contratar sanfoneiros no Posto São Jerônimo. No Posto Apucarana, um grupo Kaingáng formou um conjunto que toca nos bailes que animam os fins-de-semana da aldeia da Colônia I. Mas também costumam contratar conjuntos de Londrina, desde que só toquem vaneirão, xote e bugio.

4.2. - Uma Festa de Casamento no Posto Apucarana

No passado, quando os jovens se casavam não faziam festa, conforme vimos nos depoimentos 20 e 21. Com a catequese e subordinação dos índios ao mercado regional, a categoria **trabalho** passa a incorporar o universo Kaingáng e, entre as qualidades masculinas, acrescentou-se a de homem trabalhador (depoimento 22). O casamento ganhou importância no contexto da vida social Kaingáng e, certamente por influência dos missionários, passou a ser festejado como um importante rito de passagem dos jovens. Mesmo com as dificuldades que enfrentam hoje, quando há um casamento, a comunidade toda se mobiliza para festejar, com comida, bebida, bolo e, à noite, o baile.

O casamento tem sido assim um dos argumentos para se fazer festa e, principalmente, uma ocasião de se fazer roupas especialmente para o evento. Estas ocasiões também se apresentam, para o pesquisador, como momento adequado para observar aspectos da atual morfologia social.

Assistimos um casamento em 1994 e fizemos um vídeo a pedido da família da noiva. Os convidados e todos os homens foram ao distrito de Tamarana para assistirem ao casamento religioso. Na aldeia ficaram a mãe da noiva e outras mulheres preparando a comida a ser servida após o casamento civil, que foi realizado no escritório do Posto, dentro da reserva. Após a cerimônia civil, fizeram discursos o juiz de paz, o cacique e o presidente do Conselho Indígena. Todos falaram aos noivos da importância daquele momento como o de estarem assumindo um novo papel, aconselhando-os a assumirem com responsabilidade a vida de casados. Apenas o cacique falou em Kaingáng.

Durante o almoço, noivos e padrinhos sentaram-se à mesa. Os demais fizeram fila para comer e cada grupo familiar alojou-se num canto do quintal e cercanias, "acampados" no chão.

À noite houve o baile, animado pelo conjunto formado pelos músicos da própria comunidade. Como em outros bailes, as famílias levam seus filhos pequenos. Os maiores ficam assistindo e alguns aprendem a dançar. Os pequenos são colocados nos cantos do salão para dormir e são atendidos pelas mães sempre que choram. Em outros bailes que fomos convidados a participar tanto no Posto Apucarana quanto no Barão de Antonina, notamos que é hábito as famílias levarem as crianças e deixá-las dormindo num canto enquanto dançam.

4.3. Futebol

Em todas as reservas encontramos um campo de futebol. Todos os domingos os índios jogam, divididos em times.

Costumam convidar times de não-índios da região. Em ocasiões especiais, convidam os parentes de Ortigueira ou de São Jerônimo, quando há uma data comemorativa, como no Dia do Índio. Dizem não fazê-lo com mais frequência porque a distância e os custos do deslocamento não permitem.

Há dois aspectos importantes a serem analisados. De um lado, a própria história da adoção do futebol e a importância que foi adquirindo até tornar-se uma paixão. De outro, enquanto forma de integração entre os parentes dos vários grupos locais e com os não-índios da região, portanto, como forma de integração interétnica.

Com relação à importância enquanto divertimento intra-grupal, encontramos suas raízes nas formas tradicionais de jogos e divertimentos. Telêmaco Borba, que conheceu os Kaingáng no final do século passado, fala sobre os jogos:

"Costuma fazer um exercício e divertimento que chamam **caingire**, que parece, e realmente é, um verdadeiro combate, comquanto não resulte das offensas nessas ocasiões recebidas nenhuma inimizade. Para fazer este divertimento, preparam um largo terreiro, cortam grande quantidade de cacetes curtos, que vão depositando nas duas extremidades deste;

convidam os de outros arranchamentos para se divertirem; aceito o convite, preparam também seos cacetes, e, carregados com elles, vêm se aproximando cautelosamente do lugar do divertimento; alli chegados, sahem-lhes os outros a combater; arremessam-se mutuamente os cacetes com grandes vozerias, simulando um verdadeiro combate, até que um dos grupos abandona o terreiro, soffrendo, por essa causa, grande vaia e apupos. As mulheres, cobertas com uma espécie de escudo feito de cascas de arvore, vão ajuntando os cacetes que são arremessados, e depositando-os junto aos combatentes; quando algum destes cae mal ferido, ellas o retiram do terreiro e tratam. Nestas luctas sempre ha grandes ferimentos, contusões, olhos furados e dedos quebrados; mas, dahi não procede nenhuma inimizade. Os que sahem mais mal tratados, em peiores circumstancias, são considerados os mais valentes (turumanin). e como taes gabados. Aconselhando, n'uma ocasião, a que abandonassem este mau divertimento, disse-me uma india velha: -"você não quer que minha gente se divirta mais com este brinquedo, mas nós hoje não temos mais guerra com vocês para nos exercitar; sem este brinquedo nossos homens hão de se tornar fracos e medrosos como mulheres, o que não convem, porque no matto ainda ha gente brava, que pode nos atacar e a vocês; se não estivermos exercitados como nos defenderemos? E, de mais, este brinquedo que você vê, no meo tempo, era proprio só das creanças; os homens tinham outros mais serios, nos quaes sempre se dava alguma morte; mas, por essa causa nunca brigámos e sempre fazíamos o enterro como amigos."

Tambem usam este divertimento de noite e chamam-lhe **pingirè** porque os cacetes são

acessos em uma das extremidades; dá o mesmo resultado que o **caingire**, apenas com o accrescimento das queimaduras. Exercitam-se desde pequenos na luta corporal; o que derriba um, tem que supportar a prova de todos os outros que o queiram experimentar, até que, exausto de forças, sucumba a seu turno. Todos os outros seus brinquedos e divertimentos, são sempre mais ou menos grosseiros e brutais" (grifos do autor, Borba,1908:17/18).

Como se vê, este relato escrito no final do século passado por Borba, que conviveu com os Kaingáng, e a descrição dos jogos e divertimentos deixam claro a importância dos jogos na socialização das crianças e a dinâmica que vinha ocorrendo como forma de aperfeiçoar e manter suas habilidades físicas e o seu caráter moral, ao mesmo tempo em que se divertiam.

As mudanças que continuaram a se processar neste século fez com que deixassem também de fazer o caingire (ou cángire) e o pingire. O próprio Borba, que foi diretor de aldeamentos, deixa claro que desestimulava tais práticas por considerá-las "grosseiras e brutais". Hoje os mais velhos se divertem apenas lembrando-se do pingire que praticavam com sabugos acesos que jogavam uns nos outros.

Aos poucos foram adotando os jogos da sociedade nacional, que acabaram se tornando deles, recebendo senão todos, parte dos sentidos originais: tornaram-se uma forma de integração com os parentes e amigos de outras aldeias, que garante o desenvolvimento do espírito de turumanin. As mulheres e, na verdade, todos os que não jogam, assistem e torcem pelos seus turumanin. O espírito de competição entre grupos continua presente e assim o futebol contém elementos dos jogos tradicionais. É, portanto, compreensível que os Kaingáng apreciem tanto este esporte. O uso de camisas distintas de cada time, a caracterização do goleiro, a presença do juiz e seu apito, a torcida local e regional, conferem ao futebol múltiplas significações. O futebol foi introduzido nos postos indígenas há muito tempo e pode-se dizer que hoje é costume Kaingáng praticar este esporte.

4.4. As Roças Familiares e o Parentesco. As Recentes Viagens dos Homens para o Mato Grosso do Sul

Dentro das reservas, se tomarmos como referência que os chefes de postos executam as atividades propriamente econômicas definidas nos projetos elaborados pelos técnicos da FUNAI, podemos dizer que vivem dentro de um espaço também ocupado pelos brancos (mesmo quando o chefe é um índio). É nesse sentido que nos

preocupamos em delinear os espaços reconquistados para a realização do modo de ser Kaingáng dentro das áreas reservadas.

A FUNAI administra as chamadas roças "coletivas", que ocupam largas extensões de terras mais planas, utilizam tecnologia moderna (financiamento bancário, sementes selecionadas, trator, corretivos de solo) e têm como encarregado um agrônomo e um técnico agrícola. Este é um espaço de domínio da FUNAI e seus técnicos.

Por outro lado, cada família nuclear possui uma roça familiar que, ao contrário da roça da FUNAI, não utiliza máquinas e nem insumos industriais. São roças de coivara que, quando muito, utilizam tração animal (cavalo). Plantam todos os produtos de subsistência e trabalham segundo as regras da solidariedade familiar. Em geral os homens preparam a terra, plantam e roçam o mato. Quando a roça é maior e exige mais pessoas, a mulher e os filhos podem ajudar. Como as roças ficam distantes da residência, as mulheres costumam levar a comida até o local onde trabalha o marido.

Na colheita há participação de todos os membros da família, como também pode ocorrer que o grupo de parentesco mais amplo faça um mutirão, quando então a comida é providenciada pela esposa do dono da roça. Quando envolve grupos de parentesco mais extensos, costumam dizer que fazem uma "festa do emi".

As roças familiares constituem-se como um espaço de autonomia indígena e cada qual tem liberdade para decidir desde o tamanho da área até os produtos que irá plantar.

Os jovens ainda solteiros podem fazer roça separado da do pai e assim ganhar sua autonomia pessoal. Mas continuam ligados aos laços de reciprocidade: participam do mutirão familiar quando as tarefas exigem.

Entre as considerações que podemos fazer sobre as roças familiares é que, em oposição às roças "coletivas" da FUNAI, são as que permitem a realização social Kaingáng. As roças familiares continuam solidificadas na estrutura familiar e de parentesco. Trata-se de um espaço de autonomia indígena, apesar da crescente precariedade material. É na roça familiar que plantam os seus alimentos: milho (híbrido ou vermelho), feijão, arroz e principalmente o milho Kaingáng. Também mantêm sempre um batatal, pés de abóbora, inhame e mandioca.

Nas relações internas observa-se a preservação dos laços de reciprocidade entre cunhados (iambré). Também a reciprocidade entre a mãe e suas filhas e estas entre si. Na velhice, as mulheres acabam indo morar com uma das filhas ou passam tempos na casa de cada uma. É comum várias irmãs morarem próximas entre si, muitas vezes perto ainda da casa de seus pais. No caso dos cunhados, embora não morem próximos, são sempre companheiros quando saem para fazer negócios e o iambré é

sempre aquele com quem se pode contar para conversar ou opinar sobre coisas importantes.

A crescente dependência dos produtos industriais, como roupas, calçados e gêneros, como óleo de cozinha, banha, sal, açúcar, café e outros, têm levado os homens a procurarem trabalho complementar para obtenção de renda e as mulheres a intensificar a produção do artesanato mercantil.

Desde 1990 os Kaingáng dos três postos pesquisados têm ido trabalhar numa usina de álcool e açúcar no Mato Grosso do Sul, para permanências de até dois meses que se repetem de três a quatro vezes ao ano. Com isso, muitas famílias tiveram de reduzir a produção de suas roças, ocasionando novos problemas: as mulheres e os filhos menores¹⁸ têm de fazer as roças ou então sobrevivem dos adiantamentos em dinheiro que a usina paga para o período de ausência dos maridos e filhos adultos.

Esta nova realidade mostra que a sociedade Kaingáng ainda está procurando encontrar uma forma de acomodação e ajuste para a subsistência no sistema nacional. Trata-se de uma oportunidade ímpar para acompanharmos as alternativas que estão sendo engendradas até encontrarem um modelo real que lhes garanta uma qualidade de vida satisfatória.

Os Kaingáng têm ido regularmente ao Mato Grosso do Sul na Usina Debrasa, no município de Brasilândia. Excetuando os homens muito velhos, têm ido os pais de família e os jovens de até 16 anos de idade, ou seja, os que trabalham nas roças "coletivas" e familiares.

As más condições de trabalho na Usina são escandalosas e chegaram a motivar uma sindicância do Ministério do Trabalho e multa à Usina. As denúncias feitas pelos jornais mostram as péssimas condições do alojamento e a superexploração a que são submetidos os índios, não apenas do Paraná mas também do Mato Grosso do Sul (Kayoá, Terena). Um Kaingáng do Posto Apucarana morreu num acidente, esmagado por uma das máquinas da Usina.

Malgrado toda essa situação, os Kaingáng têm retornado regularmente para cortar cana-de-açúcar, várias vezes ao ano. Com o escândalo que as reportagens produziram, a FUNAI-ARLO promoveu várias reuniões com os caciques e membros do Conselho Indígena do Paraná para tentarem evitar a saída dos índios, sem sucesso. (Folha de Londrina, 10/10/1993; 12/10/1993; 22/10/1993).

Várias vezes tivemos ocasião de conversar com os Kaingáng e com as mulheres cujos maridos estavam na Usina. As mulheres reclamam que o dinheiro do adiantamento acaba muito antes da volta dos maridos e muitas vezes elas e os filhos chegam a passar fome. Às vezes um cacique ou o "cabeçante" (índio que funciona

¹⁸Entre os Kaingáng, o conceito de minoridade/maioridade dos filhos é distinto do oficial. Jovens de 16 anos são considerados adultos e costumam viajar para cortar cana no Mato Grosso do Sul.

como "gato"), acaba tendo de retornar no meio de uma empreitada para trazer mais adiantamento para as famílias.

Por outro lado, os índios que vão trabalhar na Usina confirmam as condições duras de trabalho: jornada que começa de madrugada e vai até o pôr-do-sol e as instalações de alojamento são as piores. E o trabalho "é puxado mesmo". Além dessas condições de trabalho, vários índios retornaram com tuberculose e contaminaram pessoas da comunidade. Outros trouxeram doenças venéreas e também contaminaram as suas mulheres.

O que nos intrigava era que, se, tanto do ponto de vista dos trabalhadores quanto das suas famílias, o dinheiro que ganham "não dura nem duas semanas", somadas às condições duras e perigosas que enfrentam no Mato Grosso do Sul, porque esses índios não reivindicam outras saídas para o problema da sobrevivência, seja através da FUNAI ou por eles mesmos?

Foi conversando com as mulheres que aos poucos fomos compreendendo que a explicação não poderia ser "economicista". As mulheres dizem que quando eles partem e quando retornam, soltam rojões e constitui o que eles chamam de "maior farra", principalmente na volta. Os de São Jerônimo da Serra, quando chegam no trevo que fica na entrada da cidade, começam a soltar fogos, "para avisar a turma que estão chegando". Quanto à aplicação do dinheiro tão duramente conseguido, gastam "metade no supermercado e metade em bebidas e bailes". Portanto, apesar de todas essas condições negativas, os Kaingáng gostam de viajar para o Mato Grosso do Sul.

Tendo em vista esses dados objetivos, como explicar o prazer de viajar, os riscos de acidentes que correm¹⁹ e continuarem a viajar "na maior farra"? O depoimento 20 mostra que há muito tempo os Kaingáng passaram a fazer excursões para obter as mercadorias que desejavam do mundo branco, de modo que não abandonaram o hábito de viajar longas distâncias. Desde os primeiros contatos, os Kaingáng passaram a viajar com objetivos os mais diversos. Documentos e relatórios mostram que em 1843 o cacique Condá visitou São Paulo, em 1880 os caciques Paulino Arakxó e Francisco Gacon estiveram em Curitiba (Mota,1992:224 e 248). Em 1860 o sertanista Lopes levou com ele 32 índios a Curitiba e lá foram recebidos pelo governador da Província. Na ocasião, os Kaingáng receberam muitos presentes e em troca prometeram levar seus companheiros para São Jerônimo.(Wachovics,1987:56) Fora esses casos, vimos na segunda parte deste trabalho que muitos Kaingáng do Paraná foram fazer guerras ou servir de intérpretes nas expedições de pacificação de outros grupos dos Estados de São Paulo e Santa Catarina.

¹⁹ Houve em 1994 a morte de um Kaingáng do Posto Apucarana que foi esmagado por uma máquina da Usina Debrasa e outros acidentes não-fatais de índios de São Jerônimo da Serra.

Os deslocamentos, pequenos e grandes, parecem pois ter sido uma constante, antes e depois da conquista. Em todas as visitas que fizemos às reservas sempre encontramos pessoas de outras reservas visitando os parentes e outras que estavam ausentes por estarem em outros postos.

Esse quadro acima parece indicar que, se os Kaingáng não podem mais caçar e guerrear, substituem esta atividade por outra, recriando dois significados visíveis: a "aventura" e a mobilidade para locais distantes e perigosos. É como se fossem para se provarem/construírem turumanin. Embora as expedições do tempo antigo comportassem mulheres, hoje é restrita aos homens. Assim talvez seja possível associar as viagens atuais para trabalhar na Usina Debrasa com o aspecto lúdico (embora trágico) que o "gosto pela aventura" propicia.

Por outro lado, a forma como gastam o dinheiro novamente nos leva a recolocar a discussão sobre a desimportância da acumulação, do consumo intensivo, enfim, da queima do excedente na sociedade Kaingáng.

4.5. O Artesanato Mercantil e os Acampamentos Kaingáng em Londrina

Tradicionalmente os Kaingáng produziam tudo o que necessitavam: Borba(1908) fala dos tecidos de fibras de urtiga brava para fazer tangas e mantos (curú-cuxá); Lévi-Strauss registrou que em 1935 os Kaingáng de São Jerônimo faziam cestos de vários tamanhos do que ele chamou de "entrançado em mosaico", peneiras, almofarizes de madeira ou pedra, cerâmica e recipientes feitas de cabaça e abóbora escavadas (Lévi-Strauss,1955:200).

Lévi-Strauss ainda relata sobre a dificuldade em obter alguns desses objetos. A minuciosa descrição que ele faz sobre essas dificuldades indica que tais objetos, além de serem confeccionados pelos próprios usuários, ainda havia os que eram obtidos através de relações de reciprocidade. Nessa época, pelo que se pode deduzir, o artesanato restringia-se enquanto objetos de produção e consumo interno. O artesanato doméstico era e é uma atividade feminina. Da colheita da matéria-prima ao preparo das fibras, trançamento e comercialização, são as mulheres as detentoras desta atividade.

Baldus, quando visitou os Kaingáng de Palmas, refere-se aos cestinhos e chapéus que eram tecidos pelas mulheres, eram "raras vezes pedidos e sempre mal pagos", apontando para a abertura dos objetos para o comércio eventual (Baldus,1979:15).

A confecção de cestos e objetos artesanais com a finalidade de comercialização parece ter surgido muito lentamente e está ligada ao surgimento de núcleos urbanos. Porém, o incremento da cestaria como objeto de comercialização também parece ter permitido a preservação da arte do trançado Kaingáng, levando-se

em conta que os demais produtos artesanais foram desaparecendo à medida que entravam os produtos sucedâneos do mundo exterior.

Atualmente, uma das alternativas econômicas para os Kaingáng tem sido a produção do artesanato mercantil. As necessidades hoje são infinitas e o dinheiro é um artigo sempre muito escasso. A venda do artesanato tem sido, cada vez mais, a única alternativa de se obter dinheiro imediato para a compra dos produtos industrializados dos quais eles dependem: óleo, açúcar, sal, farinha de milho, carne; roupas, calçados, utensílios domésticos e remédios.

Londrina tornou-se o principal centro consumidor das mercadorias Kaingáng e, ao mesmo tempo, fornecedor de serviços e produtos imprescindíveis à sua sobrevivência. É também onde vêm buscar ajuda da FUNAI na sede da Administração Regional e aqui fazem os tratamentos médicos.

Os Kaingáng já frequentavam esta região quando Londrina não existia nem em sonhos. Esta era parte do seu território de caça, coleta e pesca. No Manuscrito deixado por Frei Timotheo, primeiro diretor do Aldeamento de São Pedro, relata o missionário capuchinho que no dia 24 de julho de 1859 encontrou, no rio Três Bocas²⁰, 40 índios Kaingáng pescando com paris, recebendo a ele e ao Comandante da Colônia do Jataí com grande alegria. De nossa parte temos depoimentos dos Kaingáng mais idosos do Posto Indígena Apucarana que também confirmam que caçavam nestas terras.

A venda de artesanato é uma atividade que foi iniciada desde que surgiram as primeiras vilas, pelas suas mães e avós. Foi um espaço desenvolvido lentamente, à medida em que surgiam as novas necessidades. Também foi sendo aperfeiçoada pela própria dinâmica da prática comercial em estreita negociação com os novos consumidores.

Ryn Prág lembra que já vinha a Londrina para vender balaies e peneiras quando aqui só existiam cinco casas. Só o seu pai falava um pouco o português e vinham a cavalo. O cesto então era de outro modelo, seguia o padrão tradicional: não tinha pés, o fundo era arredondado e ia direto ao chão. Os próprios compradores brancos, que em geral eram mulheres, não queriam que o cesto ficasse no chão por causa da umidade. Inventaram então de por os pezinhos, que acabou se tornando padrão, mais adequado à exigência do mercado. Também começaram a fazer de novos tamanhos, para atender aos pedidos: para colocar roupas, para colocar frutas, como simples enfeites ou souvenir. Descobriram que os consumidores gostavam de cores vivas, passaram a usar desenhos formados por algumas tiras pintadas com anilina. Hoje a presença de mulheres indígenas vendendo seus balaies nas ruas faz parte da paisagem londrinense.

²⁰ O rio Três Bocas é um dos rios que cortam o município de Londrina.

Quando vão trabalhar no Mato Grosso do Sul, dissemos que somente os homens é que se deslocam. Trata-se de um tipo de deslocamento definido pelo contratante e por isso não podem levar suas famílias. No caso dos acampamentos de Londrina, talvez por terem produzido este espaço livremente, sem intervenção externa, e somado ao fato de que se trata de uma atividade feminina, seguem a tradição, isto é, deslocam-se em grupos de parentesco. É necessário uma equipe para auxiliar no transporte das mercadorias, no cuidado com o acampamento e pelo menos um que saiba o português.

Pressionado, pelas coerções próprias da atual conjuntura, engendrou-se o comércio indígena. E através desse comércio, os Kaingáng do P.I. Apucarana editaram os novos **wãre**. Expropriados de seu habitat original, os índios recriam um espaço/tempo Kaingáng no mundo dominado pelos brancos: nos wãre antigos viviam como homens livres, nos novos são subordinados e dependentes, logo os significados histórico e social de ambos são antinômicos.

A sociedade Kaingáng continua produzindo uma cultura específica e distinta da ocidental. A cultura tradicional, herdada de seus antepassados, teve de ser trabalhada, adaptada, reformulada, modificada, repensada, inventada, de forma a enfrentar a nova conjuntura histórica. Pode-se dizer que os Kaingáng, na prática, tiveram de adotar padrões novos, padrões esses impostos pelo colonizador. Mas como bem adverte Le Goff:

A história caminha mais ou menos depressa, porém as forças profundas da história só atuam e se deixam apreender no longo tempo.

(...)

A história do curto prazo é incapaz de apreender e explicar as permanências e as mudanças. (...)

Portanto, é preciso estudar o que muda lentamente e o que se chama, desde há alguns decênios, de estruturas; (...) (Le Goff, 1993:45).

Portanto, o modo de vida Kaingáng se modifica por contingências externas, mas é necessário ir além da análise da realidade empírica. Porque, como diz Sahlins,

As improvisações (reavaliações funcionais) dependem das possibilidades dadas de significação, mesmo porque, de outro modo, seriam ininteligíveis e incomunicáveis. Daí o

empírico não ser apenas conhecido enquanto tal, mas enquanto uma significação culturalmente relevante, e o antigo sistema é projetado adiante sob novas formas. Segue-se daí que ordens culturais diversas tenham modos próprios de produção histórica.
Culturas diferentes, historicidades diferentes. (...) (Sahlins,1990:11).

Sintetizando, os acampamentos de hoje podem ser pensados como uma edição, historicamente atualizada, de uma antiga tradição Kaingáng. Os novos acampamentos provisórios surgem dentro do presente contexto, que os obriga a sair das reservas para garantir a sobrevivência no território modificado pelo branco. Se antes caçavam e coletavam nas florestas, hoje o fazem na cidade ou **emã-bang**, na sua língua.

Observando a estrutura dos acampamentos, percebemos que os índios produzem, temporariamente, um espaço social tipicamente Kaingáng: deslocam-se em grupos de parentesco, cada qual instala sua barraca e permanecem por cerca de dez dias. Talvez de forma bastante semelhante ao modo como acampavam nas matas e beira de rios, trazem os equipamentos básicos para a permanência provisória: roupas, panelas, animais de estimação. A cozinha é improvisada na parte externa da barraca, os produtos para o comércio são expostos dependurados nas árvores das ruas, em frente ao acampamento. Dentro da barraca, ajeitam as mercadorias, as roupas de uso, forram o chão onde dormem. Não se incomodam com a falta de conforto pois consideram que "vida de índio é assim mesmo". Lembram-se que, quando crianças, dormiam todos no chão sobre folhas de samambaia, com os pés voltados para o fogo que ficava aceso a noite toda. O que incomoda os índios, quando acampados em Londrina, é o barulho dos carros e da cidade.

O importante nesses deslocamentos é que os Kaingáng, ao mesmo tempo em que se apropriam do espaço urbano no seu atual modo de ser, conseguem arrecadar a renda necessária para o sustento da família.

Mas há outros elementos importantes que necessitam ser considerados nesta questão. Podemos observar que, em algumas épocas, os acampamentos ficam maiores porque aumenta o número de famílias vendendo suas mercadorias e arrecadando doações. Isso tem uma explicação que envolve elementos tanto de ordem histórica quanto cultural.

Como vimos, no passado, a vida religiosa Kaingáng tinha, como centros de elaboração cultural, o culto aos mortos e a organização da comunidade em grupos de parentesco. A dança era uma atividade de grande importância e estava ligada ao

desenvolvimento especial do kiki koi. Os Kaingáng tomavam então a bebida sagrada (kiki) e executavam as cerimônias dançando em volta do fogo. Toda a dança cerimonial era acompanhada de cantos sagrados, sons de flauta e chocalho, e os dançadores formavam círculos de acordo com o grupo de pintura a que pertenciam (Schaden, 1959).

Como também vimos, cada grupo local fazia e faz ainda muitas outras festas de caráter profano e mais ligadas às atividades econômicas. A essas festas eles chamam festa do emi (festa do bolo de milho azedo).

Há cerca de 60/70 anos, os Kaingáng desta região deixaram de fazer a festa do kiki, mas adotaram as festas introduzidas pelos diretores e missionários dos aldeamentos. Desenvolveram então o gosto pelos bailes acompanhados por música de sanfona e principalmente para as músicas e danças de origem gaúcha, como o vaneirão, xote e bugio.

Partindo do pressuposto que orienta nosso trabalho, neste processo, os valores tradicionais não desapareceram totalmente. Os significados simbólicos presentes nas festas tradicionais ressignificados migraram para as festas modernas. Assim se explica a grande importância que dão às comemorações que fazem na reserva: Dia do Índio, da Independência, Páscoa, Natal, Ano Novo. Nessas ocasiões, toda a comunidade organiza a festa que, para ser completa, deve ter comida em abundância, jogo de futebol e baile.

É preciso então entender porque, nas semanas que antecedem uma festa, os Kaingáng começam os preparativos para que ela seja um sucesso. Se no passado dirigiam-se para as florestas e rios em busca de alimentos que seriam consumidos ritualmente, agora se dirigem para as suas roças, onde colhem milho, arroz, batata doce, mandioca; e também vão para a cidade, onde completam o abastecimento (roupas, alimentos, bebidas, rojões).

O aumento dos acampamentos na cidade, então, é notável. Quando dependiam só dos recursos da floresta, a festa do kiki era feita nos meses de inverno, quando havia pinhão em abundância e quando as roças de milho estavam maduras. Agora as festas não obedecem ao calendário ecológico, de modo que a maior parte dos alimentos têm de ser comprados na cidade. Além disso, tal como se preparavam antigamente, gostam de estar bem vestidos e calçados para o baile.

Agora, o que mais realiza os Kaingáng nestas festas é a abundância de comida, porque ainda é através da comensalidade que se efetiva toda a sociabilidade entre os parentes. O valor político mais elevado nas sociedades indígenas, como afirmamos, é a generosidade, e esta se manifesta principalmente na distribuição de alimentos. Borba observou que:

São muito francos do que teem em seos ranchos; quando alguém chega a elles, a primeira cousa que fazem é perguntar se tem fome; nos dias de abundancia nem isso fazem; sem nada dizer, vão pondo deante da pessoa a comida dizendo - coma - (acó); nunca negam a comida que se lhes pede; do pouco que teem comem juntos (Borba,1908:14).

Nas semanas que antecederam o último Natal, quase todas as famílias do Posto Apucarana acamparam em Londrina. A imprensa local registrou várias reclamações de cidadãos, que alegavam estarem os índios sujando a área pública e invadindo a cidade.

Ocorre que na época do Natal os Kaingáng sabem que os Pay-bang brancos ficam "generosos" e distribuem cestas de alimentos e brinquedos. A "coleta " ganha, assim, possibilidades de maior sucesso. Mas precisam vender muito artesanato para comprar roupa nova, sapato e muita comida, para comemorar o Natal na comunidade com uma grande festa. Comendo e bebendo muito. E dançando a noite toda, até amanhecer: vaneirão, xote e bugio. Ao som da sanfona, do violão, da guitarra e da bateria.

4.6. As Transformações da Habitação Kaingáng

Quando se chega às reservas Kaingáng, o que chama atenção logo à primeira vista é a convivência de diferentes tipos de habitação: casas de alvenaria, de madeira, ranchos. Também chama atenção as casas muito próximas umas das outras, acompanhando as "ruas" paralelas que formam as colônias. Fora das casas concentradas das atuais "aldeias", muitas famílias preferem viver espalhadas e distantes dos postos onde se concentram as construções de funcionários locais da FUNAI: chefes de posto, técnico agrícola, professores.

A quem observa de longe e sem muita atenção, pode parecer que algumas famílias são mais privilegiadas que outras, morando em casas de alvenaria, outras em casas de madeira e ainda outras em ranchos de paredes, com troncos justapostos, cobertos com folhas de palmeira e piso de chão batido. Vendo mais de perto, a explicação é bem diferente e mais complexa. É o que veremos a partir dos relatos e manuscritos mais antigos e também a partir de dois trabalhos sobre arquitetura Kaingáng, um de Simões (UEL,1989) e outro de Simiema (FAU/USP,1992). Simões analisou a habitação no Posto Apucarana, Simiema no Posto Barão de Antonina.

A descrição mais antiga sobre habitação Kaingáng encontramos no relatório de Afonso Botelho Sampaio e Souza, quando participou da expedição militar aos campos de Guarapuava em 1771. Diz ele que:

(...), e perseguindo mais distância de dusetas braças estava em um Capão uma rossa de alqueire de planta de milho, que já apendoava, e continuando o caminho por elle achamos varios alojamentos, e um bastantemente grande queimado do fogo do Campo; em distancia de tres Legoas boas achamos outro de tres ranxos grandes, que bem acomodão sento e sincoenta pessoas, e um pequeno aonde (...) (Sampaio e Souza, apud Paraná, 1899:58).

O mesmo Botelho descreve, em 1773 um grande alojamento Kaingáng encontrado em outra expedição:

Constava o alojamento de tres ranchos grandes, e um de trinta passos, e dous de quinze, e quatro ranchos mais pequenos, todos em linha reta bem feitos (...) Acomodar-se-iam nestes sete ranchos de quatrocentas pessoas para cima, não só julgando pelos que viram fugir como pelas camas que d'ua, e outra parte de dentro dos ranchos se viram (...) de coiros, e folhas, e pelo meio d'ua e outra fileira fazem fogos com que se recoperam o calor, que lhes tira sua total nudez (idem, ibidem).

Essas são informações que mostram os antigos alojamentos Kaingáng quando ainda viviam livres nas florestas. Os ranchos (in) grandes acomodavam as famílias extensas, que dormiam no chão sobre folhas secas de palmeira ou samambaia, cada família nuclear em torno de um fogo. Keller, em 1866, e Bigg-Wither, em 1872, confirmam a presença desses grandes ranchos. Borba, que conviveu com os Kaingáng desde 1863, escreve:

Não teem habitação permanente; geralmente se mudam todos os annos, à proporção que vão rareando os meios naturaes de sua subsistencia.

Quando encontram local abundante em caça e mel, constroem grandes ranchos, de 25 a 30 metros de extensão, cobertos e cercados com folhas de palmeira, sem nenhuma divisão interna, com uma pequena abertura em cada extremidade, servindo de porta, por onde só pode passar, abaixada, uma pessoa; no centro destes ranchos accendem os fogos para cada familia; dormem sobre cascas de arvores, estendidas no solo, com os pés para o lado do fogo, indistinctamente homens, mulheres e creanças.

Nunca varrem seos ranchos; quando estes ficam muito sujos e cheios de pulga, os queimam e constroem outros (Borba,1908:9).

Entre as observações feitas por Simiema em sua pesquisa, ela enfatiza alguns pontos importantes porque, no nosso entendimento, estão relacionados com o seu modo de vida e estrutura social:

Tendo sido observadas em várias localidades do estado do Paraná, podemos afirmar que o modelo de habitação era o mesmo em todos os acampamentos existentes. São elas exemplos de uma tipologia própria, cujo modelo básico atendia satisfatoriamente às especificidades culturais dos Kaingáng. Eram elas, suas "In" habitações coletivas. Não há uma separação espacial no sentido de isolar cada família. Não há, no espaço ocupado por cada família, hierarquização espacial, a não ser aquele que se estabelece através da centralidade do fogo. Tinham sempre a forma retangular. A altura e a largura variavam frequentemente em torno de 4 a 5 metros. O comprimento nem sempre era o mesmo pois foram as mesmas vistas pequenas, médias e grandes, variando de poucos até no máximo 30 metros. Outro elemento comum a elas é o sistema de abertura de entrada: pequeno, camuflado nas folhas de palmeira e de reduzidas dimensões. As duas aberturas opostas e alinhadas com o espaço das fogueiras, podem não ser comuns a todas elas, havendo relatos que não a descrevem (Simiema,1992:13).

Com o aldeamento, os Kaingáng passaram a viver em espaços construídos pelos brancos e, entre tantas alterações de ordem material, as habitações refletem a intervenção no modo de vida dos índios. Lévi-Strauss descreve com precisão o quadro que presenciou no Posto São Jerônimo em 1935:

Visitámos as casas de madeira construídas pelo governo federal, agrupadas em aldeias de cinco a dez fogos nas margens dos cursos de água; vimos as casas mais isoladas que os índios por vezes constroem: uma paliçada quadrada, feita com troncos de palmitos, amarrados com lianas e coberta por um tecto de folhas, preso às paredes apenas nos quatro cantos. Penetrámos, por enfim, nesses alpendres feitos de ramagens, onde vive por vezes uma família ao lado da casa inutilizada. Os habitantes reúnem-se em torno duma fogueira que arde dia e noite. (...)

As casas contruídas pelos indígenas resumem-se a esta única divisão; mas nas do governo também só uma das divisões é que é utilizada. Ali se encontra espalhada pelo chão toda a fortuna do índio, numa desordem que escandalizava os nossos guias, caboclos do sertão vizinho, em meio da qual mal se distinguem os objectos de origem brasileira dos de fabrico local. (...) (Lévi-Strauss, 1955:199/200).

Lévi-Strauss constatava então que a política indigenista tinha sido um fracasso porque:

Da sua efêmera experiência de civilização, os indígenas apenas conservaram o vestuário brasileiro, o machado, a faca e a agulha de costura. Quanto ao resto, foi um fracasso total. Tinham-lhes construído casas, viviam fora delas. Tinham-nos obrigado a fixarem-se em aldeias, continuavam no entanto a ser nómadas. Tinham partido as camas para acender fogueiras e deitavam-se à mesma no chão. Os rebanhos de vacas, enviadas pelo governo, vagueavam à sorte, pois os indígenas repeliam enojados a sua carne e o seu leite. (...) (idem:1955).

Surgem dois tipos de casa: as construídas pelo governo e as habitações indígenas, agora abrigando apenas uma família nuclear. As casas de madeira às vezes ficam abandonadas ou se usa apenas um cômodo.

Nas casas tradicionais, os seus habitantes se reúnem em torno do fogo permanentemente aceso, dormem no chão com os pés voltados para o fogo. A casa não tem janelas e quase sempre apresenta apenas uma entrada. Simiema percebe que:

A In Kaingáng, embora adaptada à condição do aldeamento, o qual aboliu os grandes ranchos coletivos, mostra ser em tudo adequada ao modo de ser, à origem e ao contato direto com a natureza: o chão batido, o tronco de árvore, o contato permanente com o vento que cruza toda a casa, o claro-escuro que reproduz a penumbra da mata; a transparência total que permite sentir o tempo, se amanhece ou se anoitece; mas também possibilita a vigilância em todas as direções. Ela não rompe a ligação do Kaingáng com a terra, de onde ele acredita ser originário.

A outra, a do governo, abriga mas confina. Protege, mas isola. Isola a luz, o vento, o sol, a natureza e o homem Kaingáng nela não se compraz (Simiema, 1992:18).

Quando se observa os núcleos de habitação implantados pelo SPI e FUNAI, chama-nos atenção a presença de ranchos de chão batido, cobertos com folhas e sem divisão interna, que hoje constroem ao lado ou ao fundo da casa de madeira ou alvenaria. Espalhados pela reserva, algumas famílias constroem seus ranchos, por livre vontade, rejeitando as casas impostas.

Ao longo da vida administrada pelo indigenismo oficial, os Kaingáng desenvolveram várias alternativas de habitação:

a- moram em casas de alvenaria, construídas pela Companhia de Habitação do Paraná-COHAPAR. Nestas, os espaços mais utilizados são a cozinha e apenas um dos quartos. A sala e o outro quarto acabaram se transformando em depósitos de sementes, cereais, balaies e outros produtos. Pelo fato de essas casas seguirem um modelo de caráter urbano e de acordo com o padrão branco, esta redefinição do uso do espaço interno promove uma adaptação ao modo indígena de organização familiar que unifica a vivência grupal, sem distinção de idade e sexo. Por outro lado, em épocas de calor ou frio intensos, a temperatura torna o espaço interior bastante desconfortável,

levando os seus habitantes a permanecerem fora, na varanda da frente ou no terraço dos fundos. Nestas casas, o piso cimentado não permite a utilização do fogão de chão e as famílias adotaram o fogão a lenha, suspenso sob pés de madeira. Mesmo assim, num gesto de incorfomismo, uma família do Posto Apucarana arrancou o piso da cozinha, preferindo o chão de terra batida para obter maior conforto;

b- várias famílias receberam casas de madeira construídas pelo SPI quando os postos tinham serraria e beneficiava a madeira da reserva. Na reserva Barão de Antonina, algumas famílias "herdaram" casas que pertenciam às famílias de posseiros, expulsos em 1979 e 1985. Esse tipo de habitação é a mais antiga casa de origem nacional que foi introduzida nos postos desde os primeiros contatos. Também apresenta uma adaptação interna em relação ao uso do espaço, tal como nas casas tipo COHAPAR. Algumas famílias ainda construíram "puxados Kaingáng" ou construíram um rancho tradicional no fundo, caracterizando, no primeiro caso, uma residência mista e, no segundo, uma residência dual: no "puxado" e no rancho cozinham, comem, descansam, conversam e recebem visitas;

c- nos ranchos Kaingáng, as famílias encontram um ambiente propício ao seu estilo de vida. Simões(1989), por exemplo, verifica que no Posto Apucarana, nas casas feitas pela COHAPAR, dificilmente seus moradores encontravam-se no seu interior, preferindo usar os espaços externos (a varanda, o terraço e as áreas próximas), enquanto que nos ranchos as atividades são feitas dentro da casa. O rancho antigo em que viviam os seus avós não tinha nenhuma divisão interna, e atualmente verifica-se a introdução de uma meia divisória de pau-a-pique ou tábuas, formando duas peças. Possui apenas uma entrada que dá acesso à cozinha e que também funciona como espaço de convivência familiar e social. Dormem na outra peça, que é acessada atravessando a cozinha. Mesmo não tendo janela, a ventilação e a iluminação se faz através dos troncos ou tábuas de suas paredes. O piso é de chão batido e não há nenhuma diferenciação com o piso do pátio do entorno da casa, tal como demonstra Simiema analisando as casas do Posto Barão de Antonina. Esse rancho com esta separação de atividades, segundo a pesquisa de Simiema, vem sendo construído há pelo menos 100 anos. Ela conclui que:

Apesar do uso da moradia de modelo imposto, subsiste, íntegra em suas raízes, a casa Kaingáng, originária do rancho coletivo tradicional, a

despeito de suas transformações ao longo dos últimos 200 anos (Simiema,1992:26).

A pesquisa de Simões caminha nesta mesma direção:

(...) Seja nas casas construídas pelo branco, ou nos ranchos, a maneira como utilizam o espaço da habitação apresenta-se de forma semelhante. A não adoção de uma estrutura espacial formada a partir de elementos e situações que não condizem com o seu modo de vida, reflete a resistência pelo padrão tradicional de organização do espaço. Uma vez que esta vincula diretamente à maneira particular pela qual uma sociedade ou grupo social determinado organiza seu universo próprio, único, e se coloca dentro dele, é possível considerar a ambiguidade às vezes apresentada pela organização do espaço no Posto Indígena Apucarantina como a expressão simbólica da situação da comunidade desta reserva, negociando sua inserção na sociedade nacional envolvente sem, no entanto, abrir mão dos princípios organizadores de sua própria cultura (Simões,1989:61).

Acreditamos que as considerações sobre a habitação Kaingáng fornecem elementos que desmistificam a idéia generalizada de que os Kaingáng se encontram descaracterizados culturalmente. Muito ao contrário, reforçam a noção de uma cultura que, como qualquer outra, é provida de historicidade, sempre esteve em processo de transformação permanente, redefinindo-se de acordo com conjunturas que, neste caso, mesmo sendo exteriores e impositivas, permitiram-lhes soluções que atendessem as novas necessidades seguindo princípios culturais Kaingáng.

CONCLUSÃO

A história Kaingáng no Estado do Paraná não foi diferente da que ocorreu em outras sociedades indígenas no Brasil. A experiência da dominação exercida pelos conquistadores teve suas particularidades regionais e locais mas, em essência, foram experiências de expropriação territorial, confinamento, repressão contra seus costumes, crenças e tradições.

Ao longo do trabalho apresentamos a trajetória dos Kaingáng do Tibagi, mostrando aspectos relevantes da sua história e da mudança sociocultural, tentando apreender o processo na sua interioridade. Foi uma tentativa no sentido de captar a historicidade de um povo invisível na história paranaense mas que, ao longo de quase dois séculos de dominação, continuou a produzir uma cultura própria, distinta da sociedade nacional.

Esta contribuição, somada a outras tantas pesquisas sobre os povos indígenas, propôs revelar e conferir maior visibilidade aos indígenas e às especificidades da cultura contemporânea de uma sociedade que, ao longo da história, foi se transformando e se adaptando à situação de contato. Se estão distantes do modo de vida de seus ancestrais, também não se pode dizer que foram assimilados pela sociedade nacional. Ao contrário, as estratégias desenvolvidas pelos Kaingáng foram no sentido de viabilizar a sua sobrevivência física e a diferenciação cultural.

Vimos também que a situação dos Kaingáng do município de São Jerônimo da Serra apresenta uma história de contato com miscigenação não apenas com índios de outras etnias mas também com brancos. Nem por isso pode-se dizer que perderam sua identidade étnica. Exatamente como no caso dos povos do Baixo Urubamba, definem-se como grupos historicamente miscigenados.

Mostramos também que a luta dos indígenas tem sido, desde que aceitaram o contato, pela manutenção de seus territórios. As revoltas indígenas podem ser entendidas como surtos do movimento indígena brasileiro pelos direitos dos povos indígenas, principalmente pelo reconhecimento de seus territórios ancestrais como uma dinâmica interna de unificação de todas as etnias diante dos interesses nacionais e estrangeiros, que cobiçam a exploração de suas riquezas, sejam elas florestais, minerais ou mesmo de sua força-de-trabalho.

Nessa trajetória pretendemos revelar a historicidade de um povo indígena com o objetivo de compreender as suas especificidades culturais. O resultado que aqui apresentamos só pôde ser conseguido através de um esforço coletivo, na relação de reciprocidade que estabelecemos na pesquisa de campo. Ao ensinarem para um estranho a história de seu povo, os Kaingáng acabaram por rever de forma didática e paciente - já que éramos totalmente ignorantes das suas experiências passadas e

presentes -, e aos poucos, estimulados pelas nossas perguntas, às vezes indiscretas, às vezes inoportunas, a iluminar para eles mesmos, aspectos quase esquecidos de sua memória.

Acreditamos ser a história Kaingáng um capítulo da história nacional que revela, através dela, a história de outros grupos indígenas, ao mesmo tempo em que ilumina a face mais perversa da civilização ocidental, cujo expansionismo não tem respeitado o direito de outras civilizações e sua diversidade cultural.

Consideramos este trabalho um passo em direção a uma melhor compreensão sobre a realidade dos Outros. Ele reflete o resultado de uma relação que estabelecemos com as comunidades Kaingáng e Guaraní ao longo de sete anos de contato. Esperamos que esta reconstituição, ainda que incompleta, seja útil para os índios e para nós, como uma introdução à história indígena no Paraná.

Organização espacial/Núcleo principal

Fonte: Simões, 1989

Organização espacial/Núcleo principal

POSTO BARÃO DE ANTONINA - 1992

Fonte: Simiema, 1992

Júlio Brito, ex-funcionário da CTNP. Posto Laranjinha

Da esquerda para a direita Kuen, Tuca e Tikuen, no encontro dos índios Xetá. Posto São Jerônimo, julho de 1994.

Pan Tanh
Posto Barão de Anton.

O Kaingáng Chicão e sua família. Posto Pinhalzinho

Mãe e filha tecem cestos na varanda. Posto Apucarana

Irmãs Kaingâng socando cereal. Posto Barão de Antonina

Festa de casamento no Posto Apucarana. Outubro de 1994

Churrasco na festa do DIA DO ÍNDIO
Posto Apucarana, 1989

Domingo de futebol no Posto Barão de Antonina

Almoço no acampamento em Londrina

Festa do DIA DO ÍNDIO. Posto Apucarana
Abril de 1994.

Jovem mostra abrasão dentária. Posto
Apucarana. Abril de 1994.

Casa tradicional. Posto Apucarana

Casa padrão COHAPAR. Posto São Jerônimo

BIBLIOGRAFIA

- ALMEIDA, A.N.- A categoria "parente" entre os Guarani de Laranjinha. In: *Perspectivas Universitárias*; nº 150/151/152.s/d.
- AMBROSETTI, Juan B.- Los índios Kaingángues de San Pedro (Misiones). Compañía Sud-Americana de Billetes de Banco. *Revista del Jardin Zoológico*. Tomo II. Buenos Aires, 1895.
- AZCONA, Jesús - *Antropologia II. A cultura*. Editora Vozes Ltda, Petrópolis, 1989.
- BALANDIER, Georges - *Sociologie Actuelle de l'Afrique Noire*. Presses Universitaires de France. Paris, 1955.
- BALDUS, Herbert - Vocabulário zoológico Kaingáng. Arquivos do Museu Paranaense. Vol. I. São Paulo, 1947.
- _____ - Sinopse da história dos Kaingáng paulistas LAYTANO, Dante de - Populações indígenas Nº 8, Porto Alegre, 1957.
- _____. *Estórias e lendas dos índios*. Gráfica e Editôra Edigraf Ltda. 2ª edição. São Paulo, 1963.
- _____. *Ensaio de etnologia brasileira*. INL/MEC. São Paulo, 1979.
- BALDUS, H. e GINSBURG, A. - Aplicação do psicodiagnóstico de Rorschach a índios Kaingáng . Nova Série, vol I. São Paulo, 1947.
- BANDEIRA, Alípio - Antiguidade e atualidade indígenas. (Catequese e Proteção) *Conferência lida pelo autor na Biblioteca da capital federal, no dia 8 de março de 1919*.
- BANDEIRA, Joaquim José Pinto - Notícia da descoberta do campo de Palmas na comarca de Curitiba, Província de São Paulo, de sua povoação e de alguns sucessos que ali tem tido lugar até o presente. *Revista do Círculo de Estudos Bandeirantes*. Curitiba, nº 4, 1937.
- BARABAS, Alicia M. - Movimientos étnicos religiosos y seculares en America Latina: una aproximación a la construcción de la utopia india. *América Indígena*. Vol. XLVI, número 3, México, 1986.

BARBOZA, L. H. - A pacificação dos Caingangues Paulistas. Hábitos, costumes e instituições desses índios. Rio de Janeiro, 1931.

_____ - O problema indígena do Brasil. Ministério da Agricultura/Conselho Nacional de Proteção aos Índios. Publicação nº 88. Rio de Janeiro, 1947.

BECKER, Ítala I.B. - Dados sobre o abastecimento entre os índios Kaingáng do Rio Grande do Sul conforme a bibliografia dos séculos XVI a XX. Instituto Anchietano de Pesquisas. Unisinos. São Leopoldo, 1975.

_____ - O índio Kaingáng do Rio Grande do Sul. Instituto Anchietano de Pesquisas/Unisinos. São Leopoldo, 1976.

BEOZZO, José Oscar - *Leis e regimentos das missões. Política indigenista no Brasil*. Edições Loyola. São Paulo, 1983.

BIGG-WITHER, Thomas P. - *Novo caminho no Brasil meridional: a Província do Paraná. Três anos em suas florestas e campos 1872/1875*. Livraria José Olympio Editora/UFPR. 1974.

BORBA, Telêmaco - *Atualidade indígena*. Curitiba, 1908.

BORELLI, Sílvia Helena Simões - *Os Kaingáng no estado de São Paulo: transfiguração e perplexidade cultural de uma etnia*. Dissertação de mestrado. PUC/SP. 1983.

BOSI, Alfredo - *Dialética da colonização*. Companhia das Letras, São Paulo, 1992.

BOURDIEU, Pierre - *O poder simbólico*. Difusão Editorial Ltda. Rio de Janeiro, 1989.

BOUTIN, Leônidas - Colônias militares na Província do Paraná. *Boletim do Instituto Histórico, Geográfico e Etnográfico Paranaense (BIHGEP)*. Vol. XXXIII, Curitiba, 1977.

_____ - Colônias Indígenas na Província do Paraná. *BIHGEP*. Vol. XXXVI. Curitiba, 1979.

- BRANDÃO, Carlos Rodrigues - *Identidade e etnia. Construção da pessoa e resistência cultural. Brasiliense*. São Paulo, 1986.
- BURKE, Peter (Org.) - *A escrita da história*. Novas Perspectivas. Editora da UNESP. São Paulo, 1992.
- CANDIDO, Antônio - *Os parceiros do Rio Bonito*. Liv. José Olympio Ed. Rio de Janeiro, 1964.
- CANABRAVA, A.P. - Os contratos de trabalho e os índios da Província de São Paulo, 1853. *Revista do Museu Paulista*, N.S., Vol. IV. Nova Série. São Paulo, 1950.
- CARDOSO, Ruth(org.) - *A aventura antropológica. Teoria e pesquisa*. Paz e Terra. Rio de Janeiro, 1986.
- CARNEIRO, Robert L. - Os índios Hetà. *Edição especial. BIHGEP*, Vol. XXVIII, Curitiba, 1981.
- CAVASO, Frei Emílio da - Manuscrito revelador de Frei Timotheo Luciani da Castelnuovo, missionário no Paraná de 1854 a 1895. *BIHGEP*, Vol. 37, Curitiba, 1980.
- CHAIM, Marivone M. - *Aldeamentos indígenas (Goiás 1749-1811)*. Nobel S.A. São Paulo, 1983.
- CLASTRES, Hélène - *Terra sem mal. O profetismo tupi-guarani*. Editora Brasiliense. São Paulo, 1978.
- CUNHA, Manuela C. da - *Antropologia do Brasil*. Brasiliense/EDUSP. São Paulo, 1986.
- _____ (Org.) - *História dos índios no Brasil*. FAPESP/SMC-Companhia das Letras. São Paulo, 1992.
- DALLARI, Dalmo de Abreu et alii. A questão da terra. *Cadernos da Comissão Pró-Índio*. nº 2. Global, 1981.
- ELIADE, M. - *Mitos, sonhos e mistérios*. Edições 70. Portugal. 1989.
- ELLIOT, João H. - Itinerário de uma viagem exploradora pelos Rios Verde, Itararé, Paranapanema e seus afluentes, pelo Paraná, Ivahy e Sertões

adjacentes, empreendida por ordem do Exmo Sr. Barão de Antonina, *Revista Trimestral de História e Geografia*. Rio de Janeiro, 1847.

_____ - A emigração dos Cayuaz. *Revista do Instituto Histórico e Geographico do Brazil*. XIX, Tomo VI da 3ª série. Rio de Janeiro, 1ª edição 1856; 2ª edição 1898.

FERNANDES, José Loureiro - Os Caingang de Palmas. Arquivos do Museu Paranaense. Curitiba, 1941.

_____ - Le peuplement du nordouest du Paraná et les indiens de la "Serra de Dourados". *Boletim Paranaense de Geografia*. nºs 2 e 3. Curitiba, 1962.

FOUCAULT, Michel - *Microfísica do poder*. Edições Graal. Rio de Janeiro, 1986.

_____ - *Vigiar e punir. Nascimento da prisão*. Vozes, Petrópolis, 1987.

FRANCO, Arthur Martins - Em defesa do índio e do sertanejo contra "o Serviço de Proteção aos índios e localização de trabalhadores nacionais" no Estado do Paraná. Cia. Ed. "O Estado do Paraná". Curitiba, 1925.

_____ - O Coronel Telêmaco Morosini Borba. *Arquivos do Museu Paranaense*. Vol. I. Curitiba, 1941.

GAGLIARDI, José Mauro - *O indígena e a República*. Editora Hucitec/Editora da USP/Secretaria do Estado da Cultura de São Paulo. São Paulo, 1989.

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

GEIGER, Júlio M.G. - *Para os índios fazerem mais festas*. Texto apresentado na ABA-SUL, Florianópolis, 1992.

GOW, Peter - *Of mixed blood. Kinship and history in peruvian Amazonia*. Clarendon Press, Oxford, 1991.

- GUÉRIOS, Rosário F.M. - Estudos sobre a língua caingangue. Notas histórico-comparativas: dialeto de Palmas e dialeto de Tibagi - Paraná. *Separata dos Arquivos do Museu Paranaense*. Vol.II, Artigo IX. Curitiba, 1942.
- HALBWACHS, Maurice - *A memória coletiva*. Ed. Revista dos Tribunais Ltda. São Paulo, 1990.
- HANKE, Wanda - Vocabulário del dialeto caingangue de la Sierra do Chagú, Paraná. *Arquivo do Museu Paranaense*. Curitiba, 1947.
- _____ - Ensayo de una gramática del idioma caingangue de los Cainganges de la Serra de Apucarana, Paraná, Brasil. *Arquivo do Museu Paranaense*. Curitiba, 1950.
- HELM, C.M.V. - *A integração do índio na estrutura agrária do Paraná*. Tese de livre-docência. UFPR. Curitiba, 1974.
- _____ - *O índio camponês assalariado em Londrina. Relações de trabalho e identidade étnica*. Mimeografado. 1977.
- _____ - *Identidade étnica entre os Kaingáng do Paraná*. Estudos Brasileiros. Curitiba, 1979.
- HILL, Jonathan (org.) - *Rethinking history and myth. Indigenous South american perspectives on the past*. University of Illinois, Chicago, 1988.
- JUNQUEIRA, Carmen & CARVALHO, E. de A.(orgs.) - *Antropologia e indigenismo na América Latina*. Ed. Cortez. São Paulo, 1981.
- LACLAU, Ernesto - Os movimentos sociais e a pluralidade do social. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*. VOL.1, Nº 2. Outubro de 1986.
- LADEIRA, Maria Inês - *O caminhar sob a luz: o território Mbya à beira do oceano*. Dissertação de mestrado. PUC/SP. 1992.
- LEACH, Edmund - Antropologia. Coleção Grandes Cientistas Sociais. Ed. Ática. São Paulo, 1983.
- LE GOFF, Jacques - *A história nova*. Martins Fontes. São Paulo, 1993.

- LEITE, Jurandyr C.F. - Proteção e incorporação: a questão indígena no pensamento político do positivismo ortodoxo. *Revista de Antropologia*, (30/31/32; 1987/88/89). São Paulo, 1989.
- LESSER, Alexander - *History. Evolution and the concept of culture*. Cambridge University Press, 1959.
- LÉVI-STRAUSS, C.- *Tristes trópicos*. Livraria Martins Fontes/Portugal Editora. Lisboa, 1955.
- _____ - *Antropologia Estrutural*. Tempo Brasileiro. Rio de Janeiro, 1985.
- _____ - *El origen de las maneras de mesa*. Mitológicas III. Siglo Veintiuno Editores. México, 1987.
- LIMA, Antônio C. Souza - Os museus de história natural e a construção do indigenismo: notas para uma sociologia das relações entre campo intelectual e campo político no Brasil. *Revista de Antropologia* (Vol. 30/31/32, anos 1987/88/89) São Paulo, 1989.
- _____ - O governo dos índios sob a gestão do SPI. In: CUNHA, M.C. da (org.)- *História dos índios no Brasil*. FAPESP/SMC-Cia das Letras. São Paulo, 1992.
- LIMA, João Francisco Tidei - *A ocupação da terra e a destruição dos índios na região de Bauru*. Dissertação de mestrado. FFLCH-USP. 1978.
- MABILDE, P.F.A.B. - Apontamentos sobre os indígenas selvagens da nação Coroados dos matos da Província do Rio Grande do Sul. *IBRSA/INL*. São Paulo, 1983.
- MACEDO, F.R. Azevedo - *Conquista pacífica de Guarapuava*. GERPA. Curitiba, 1951.
- MAGALHÃES, A.A.B. - O problema de civilização dos índios no Brasil. *Revista América Indígena*. Vol. III, nº2, México, abril de 1943.
- _____ - O problema da civilização do índio no Brasil. *Revista América Indígena*. Vol. II, nº 2, México, janeiro de 1944.

- MAGALHÃES, D. Basílio de - Em defesa do índio e de sua propriedade. Discurso pronunciado na Câmara do Rio de Janeiro, 1924.
- MARCUS, George - Identidades passadas, presentes e emergentes: requisitos para etnografias sobre a modernidade no final do século XX ao nível mundial. *Revista de Antropologia*. Vol 34. São Paulo, 1991.
- MARTINS, José de Souza - *Tradicionalismo e capitalismo*. Ed. Pioneira. São Paulo, 1975.
- _____ - *Não há terra para plantar neste verão*. Vozes, Petrópolis, 1986.
- MAUSS, Marcel - *Sociologia e Antropologia*. Vol.II. EPU/EDUSP. São Paulo, 1974.
- MELATTI, Delvair M. - *Aspectos da organização social dos Kaingáng paulistas*. FUNAI, 1976.
- MELIÁ, Bartolomeu - El guarani conquistado y reducido. Biblioteca Paraguaya de Antropologia. Vol.5, Centro de Estudios Antropológicos. Assunción, 1986.
- _____ - *Educação indígena e alfabetização*. Edições Loyola, São Paulo, 1979.
- MÉTRAUX, Alfred - The caingang. *Handbook of South American Indians*. Washington, 1946. Tradução de Jacó Cezar Piccoli/ANAÍ-PR;
- _____ - *A religião dos Tupinambás*. Ed. Nacional/EDUSP. São Paulo, 1979.
- MONTEIRO, Duglas Teixeira - *Os errantes do novo século*. Livraria Duas Cidades. São Paulo, 1974.
- MONTOYA, Pe. Antonio Ruiz de - *Conquista espiritual feita pelos religiosos da Companhia de Jesus nas províncias do Paraguai, Paraná, Uruguai e Tape*. Martin Livreiro Editor. Porto Alegre, 1985.
- MOREIRA NETO, C.A. - Alguns dados para a história recente dos índios Kaingáng. La situación del indígena en América del Sur. Tierra Nueva, 1972.

- MOTA, Lúcio Tadeu - *Presença e resistência Kaingáng no Paraná*. Dissertação de mestrado. PUC/SP. 1992.
- MOURA, Margarida Maria - *Os deserdados da terra*. Bertrand do Brasil. Rio de Janeiro, 1988
- NAMEN, Alexandro Machado - *Botocudo: uma história de contacto*. Editora da UFSC/Editora da FURB. Florianópolis, 1994.
- NIMUENDAJÚ, Curt - *Textos indigenistas*. Ed. Loyola, São Paulo, 1982.
- _____ - *As lendas da criação e destruição do mundo como fundamentos da religião dos Apapocuva-Guarani*. Hucitec/EDUSP. São Paulo, 1987.
- _____ - *Etnografia e indigenismo: sobre os Kaingáng, os Ofaié-Xavante e os Índios do Pará*. Editora da UNICAMP. Campinas, 1993.
- NOVAES, Sylvia Caiuby - *Jogo de espelhos. Imagens da representação de si através dos outros*. Tese de doutorado/USP 1990.
- OLIVEIRA, Roberto C. de - *O índio e o mundo dos brancos*. Editora da Universidade de Brasília. Brasília, 1ª edição, 1964; 2ª edição, 1972; 3ª edição 1981.
- _____ - *A sociologia do Brasil indígena*. Editora Universidade de Brasília/Tempo Brasileiro. Rio de Janeiro, 1978.
- _____ - *Do índio ao bugre*. Francisco Alves Ed. São Paulo, 1976.
- OLIVEIRA FILHO, João P. de - *"O nosso governo". Os Ticuna e o regime tutelar*. Editora Marco Zero/MCT-CNPq. São Paulo, 1988.
- PACIORNIK, Moisés - *Parto de cócoras e outros costumes aprendidos dos índios das florestas do Brasil*. Centro de Arte e Cultura Artesanal. 3ª edição. São Paulo, 1991.
- PARANÁ, Sebastião - *Chorographia do Paraná*. Typ. da Livraria Economica. Curitiba, 1899.
- PAULA, Dr. José Maria de - *Memória sobre os Botocudos do Paraná e Santa Catarina*. Organizada pelo Serviço de Proteção aos Índios. *Anais*

do XX Congresso Internacional dos Americanistas, Vol.1, Rio de Janeiro, 1922.

PENNAFORT, Cônego Raymundo Ulysses - *Brazil pré-histórico. Memorial Encyclografico. A propósito do 4º centenário de seu descobrimento.* Typ. Studart, Fortaleza, 1900.

PERRONE-MOISÉS, Beatriz - Índios livres e índios escravos: os princípios da legislação indigenista do período colonial (séculos XVI a XVIII). In: CUNHA, M.C. da (org.)- *História dos índios no Brasil*. FAPESP/SMC-Cia das Letras. São Paulo, 1992.

PINTO, Orlando da Rocha - *Cronologia da construção do Brasil. 1500-1889.* Livros Horizonte Ltda. Lisboa, 1987.

PIRES, Maria Lígia M. - *Guarani e Kaingáng no Paraná: um estudo de relações inter-tribais.* Dissertação de mestrado. UNB, 1975.

_____ - *Bugre ou índio: Guarani e Kaingáng no Paraná.* In RAMOS A.R. Hierarquia e simbiose: relações intertribais no Brasil. Hucitec/INL. São Paulo, 1980.

POURCHET, Maria Julia - *Ensaio e pesquisas Kaingáng.* Editora Ática. São Paulo, 1983.

RASNAKE, Roger - Images of resistance to colonial domination. In: HILL, J. - *Rethinking history and myth: indigenous South American perspectives.* University of Illinois Press. Chicago, 1988.

RIBEIRO, Darcy - *A política indigenista brasileira.* Ministério da Agricultura, Serviço de Informação Agrícola. Rio de Janeiro, 1962.

_____ - *Os índios e a civilização.* Civilização Brasileira. Rio de Janeiro, 1982.

_____ - *Sobre o óbvio.* Editora Guanabara. Rio de Janeiro, 1986.

ROSALDO, Renato - *Ilongot headhunting 1883-1974: a study in society and history.* Stanford University Press, 1980.

SAHLINS, Marshall - *Age de pierre, âge d'abondance.* Editions Gallimard. Paris, 1976.

_____ - *Cultura e razão prática*. Zahar Ed. Rio de Janeiro, 1979.

_____ - *Ilhas de história*. Jorge Zahar Editor. Rio de Janeiro, 1990.

SAINT-HILAIRE, Auguste de - *Viagem à comarca de Curitiba (1820)*.
Brasiliana, volume 315. Cia. Editora Nacional. São Paulo, 1964.

SAMPAIO E SOUZA, Tenente Cel. Affonso B.- Relação do primeiro
encontro que tivemos com os índios do certão do Tibagy nos Campos
de Varapuava aos 16 de Dezembro de 1771. In: PARANÁ, Sebastião -
Chorographia do Paraná. Typ. da Livraria Economica. Curitiba, 1899.

SANTOS, Sílvio Coelho dos - Educação e sociedades tribais. Movimento,
Porto Alegre, 1975.

_____ - *O homem índio sobrevivente do sul*. Coedição
UFSC/ANAÍ/UCS/ESTSL e Editora Garatuja. Porto Alegre, 1978.

SCHADEN Egon - Fragmentos da mitologia Kayuá. *Separata da Revista
do Museu Paulista*. Nova série, Vol. I. São Paulo, 1947.

_____ - *A mitologia heróica de tribos indígenas do Brasil*.
Departamento de Imprensa Nacional, Rio de Janeiro, 1959.

_____ - *Aspectos fundamentais da cultura Guaraní*. Difusão Européia
do Livro. São Paulo, 1962.

_____ - *Leituras de etnologia brasileira*. Cia. Ed. Nacional. São Paulo,
1976.

SCHADEN, Francisco - Índios, caboclos e colonos. Páginas de etnologia,
sociologia e folclore. *Coleção da Revista de Antropologia*. FFCLUSP.
São Paulo, 1963.

SCHADEN, Francisco S.G. - O cacique Doble e sua horda. *Revista
Sociologia*, Vol X, nº 4. São Paulo, 1948.

_____ - Xoklég e Kaingáng (Notas para um estudo comparativo). In
SHADEN, E.(org.)- *Homem, Cultura e Sociedade no Brasil*. Editora
Vozes Ltda. Petrópolis, 1972.

SCHERER-WARREN, Ilse - *O movimento dos trabalhadores rurais no sul do Brasil: seu papel na democratização da sociedade*. Florianópolis-SC, 1985. (mimeografado).

_____ - *Redes de movimentos sociais*. Edições Loyola. São Paulo, 1993.

SEEGER, Anthony - Sociedades dialéticas. As sociedades Jê e os seus antropólogos. *Anuário Antropológico/80*. Edição Universidade Federal do Ceará/Tempo Brasileiro. Fortaleza/Rio de Janeiro, 1982.

SEEGER, A, & CASTRO,E.V. - Terras e territórios indígenas do Brasil. *Encontros com a Civilização Brasileira*, 12, Rio de Janeiro, 1979.

SILVA, Aracy L. e FARIAS, Agenor T.P. - Pintura corporal e sociedade: os "partidos" Xerente. In: VIDAL, Lux - *Grafismo indígena*. Nobel/FAPESP/EDUSP. São Paulo, 1992.

SILVA, Dr. Simoens da - *A tribu Caingang (Índios Bugres - Botocudos). Estado de Santa Catarina - sul do Brasil*. Oficinas Alba Graphics. Rio de Janeiro, 1930.

SIMIEMA, Janir - *Em que abrigos se alojarão eles?* Trabalho de pós-graduação FAU/USP. 1992.

SIMÕES, Lilian Antonio - *Análise da organização do espaço da habitação de uma comunidade Kaingáng*. Trabalho de conclusão do curso de Arquitetura e Urbanismo. UEL-Londrina. 1989.

SIMONIAN, Lúcia T.L. - *Terra de posseiro: um estudo sobre as políticas de terras indígenas*. Dissertação de mestrado. UFRJ/Museu Nacional. 1981.

_____ - *Castigos cruéis na Área Indígena de Votouro, Rio Grande do Sul: resistência cultural ou novas práticas?* Laudo antropológico. Processo PGR 0478/92-41. Belém, dezembro de 1994.

TAUNAY, Alfredo D'Escagnole - *Os índios Caingáns. Monografia acompanhada de um vocabulário do dialeto de que usam*. s/d.

TAUNAY, Visconde de - *Entre os nossos índios Chanés, Terenas, Kinikinaus, Guatós, Guaycurus, Caingáns*. Ed. Cia. Melhoramentos. São Paulo, 1931.

- TODOROV, Tzvetan - *A conquista da América. A questão do outro*. Livraria Martins Fontes Ed. São Paulo, 1983.
- TREVISAN, Edilberto - A obra de Frei Emílio da Cavaso, sobre a história missionária dos capuchinhos no Paraná. *BIHGEP*. Vol. XXXIII. Curitiba, 1977.
- TURNER, Terence - History, myth, and social consciousness among the Kayapó of Central Brazil. In: HILL, J. - *Rethinking history and myth: indigenous South American perspectives on the past*. University of Illinois Press. Chicago, 1988.
- _____ - Commentary: Ethno-ethnohistory: myth and history in Native South American representations of contact with Western society. In: HILL, J.- *Rethinking history and myth: indigenous South American perspectives on the past*. op. cit..
- _____ - De Cosmologia a História: resistência, adaptação e consciência social entre os Kayapó. In: CASTRO, E,V. e CUNHA, M.C. da (orgs.)- *Amazônia. Etnologia e História Indígena*. NHII/USP-FAPESP. São Paulo, 1993.
- URBAN, Greg - A história da cultura brasileira segundo as línguas nativas. In: CUNHA, M. C. da (org.)- *História dos índios no Brasil*. FAPESP/SMC-Cia das Letras. São Paulo, 1992.
- VÁRIOS AUTORES - *Índios no Estado de São Paulo: resistência e transfiguração*. Comissão Pró-Índio de São Paulo. Yankatu Editora. São Paulo, 1984.
- VÁRIOS AUTORES - *A questão da educação indígena*. Comissão Pró - Índio/SP. Ed. Brasiliense. São Paulo, 1981.
- VEIGA, Juracilda - Revisão bibliográfica crítica sobre organização social Kaingáng. *Cadernos do CEOM*. Chapecó, UNOESC, nº 8, 1992.
- _____ - *Organização social e cosmovisão Kaingáng: uma introdução ao parentesco, casamento e nominação em uma sociedade Jê meridional*. Dissertação de mestrado, UNICAMP, Campinas, 1994.
- VILLELA, Wilséa Vieira - *Kaingang de São Jerônimo da Serra (etno-história)*. mimeografado. 1981.

- VAN GENNEP, Arnold - *Os ritos de passagem*. Editora Vozes. Petrópolis, 1978.
- VON IHERING, H. - Os Guayanás e Caingangs de São Paulo. *Revista do Museu Paulista*. Vol. VI, 1904.
- _____ - Os índios Patos e o nome da Lagoa dos Patos. *Revista do Museu Paulista*. Vol. VII. São Paulo, 1907.
- WACHOVICZ, Ruy C. - *Norte Velho, Norte Pioneiro*. Gráfica Vicentina. Curitiba, 1987.
- _____ - *História do Paraná*. Gráfica Vicentina. Curitiba, 1988.
- WIESEMANN, Ursula - *Os dialetos da língua Kaingáng e o Xoklém*. SIL - Summer Institute of Linguistics. s/d.
- _____ - *Dicionário Kaingáng-Português, Português-Kaingáng*. SIL, 1981.
- WOLF, Eric R. - *Europe and the people without history*. University of California Press. California, 1982.

BOLETINS, RELATÓRIOS E REVISTAS

01. Arquivos do Museu Paranaense. Vol. I, Curitiba, 1941; 02. Boletim do Instituto Histórico e Geográfico Paranaense. Ano II, 1918, vol. 2, Curitiba, 1919.
03. Boletim do Instituto Histórico, Geográfico e Etnográfico Paranaense. Vol. XXXIII. Curitiba, 1977.
04. Boletim do Instituto Histórico, Geográfico e Etnográfico Paranaense. Vol. XXXVI. Curitiba, 1979.
05. Boletim da Instituto Histórico, Geográfico e Etnográfico do Paraná. nº 37. Curitiba, 1980.
06. Boletim nº 17 - Ministério da Agricultura. Serviço de Proteção aos Índios. Capital Federal, 30 de abril de 1943.
07. Cadernos da Comissão Pró-Índio/SP nº 04. A questão da mineração em terra indígena. São Paulo, 1965.
08. CEDI/Especial 14 - Povos Indígenas no Brasil-83.
09. CEDI/Especial 15 - Povos Indígenas no Brasil-84.
10. CEDI/Especial 17 - Povos Indígenas no Brasil-85/86.
11. CEDI/Especial 18 - Povos Indígenas no Brasil-87/88/89/90.
12. CEDI/MUSEU NACIONAL - Terras indígenas no Brasil. CEDI. 1987.
13. Coleção Museu Paulista. Série de Etnologia. Vol.3. Edição do Fundo de Pesquisas do Museu Paulista da USP. São Paulo, 1978.
14. Documentos 02 - Arqueologia do Rio Grande do Sul. Instituto Anchietano de Pesquisas. UNISINOS. São Leopoldo, 1988.
15. INCRA. DESENVOLVIMENTO E INTEGRAÇÃO.GT-Port.724/76 - Ministério da Agricultura. 1978.

16. Revista do Instituto Histórico e Geographico de São Paulo. Vol.XXI, abrangendo os anos de 1916 a 1921. São Paulo, 1924.
17. Revista Trimestral de História e Geografia. 2ª série. Rio de Janeiro, 1847.
18. Revista Mexicana de Ciências Políticas e Sociais. Las nacionalidades indígenas en México. Julio/septiembre, 1979.
19. Revista do Museu de Arqueologia e Etnologia. Universidade de São Paulo, Nº 1. 1991.

FONTE PRIMÁRIA

a) Geral

01. Serviço de Proteção aos Índios. Relatório da Povoação Indígena de São Jerônimo durante o ano de 1923.
02. Serviço de Proteção aos Índios. Relatório da Povoação de São Jerônimo para o ano de 1926.
03. Decreto nº 5484 de 27 de junho de 1928, que regula a situação dos índios nascidos no território brasileiro. Rio de Janeiro, 1929.
04. Decreto nº 736 de 6 de abril de 1936. Versa sobre a liberdade de catequese aos índios por qualquer igreja.
05. Memorando circular nº 144 de Curitiba. Sobre a exigência da Guia de Trânsito para os índios que se deslocam. Enviado ao Posto Ivaí. Data: 12/7/1945.
06. Relatório das atividades do Serviço de Proteção aos índios durante o ano de 1954. Rio de Janeiro, 1955.
07. Documentos nomeando Antonio Pedro Juvêncio para exercer o cargo de "capitão indígena": para o Posto Apucarana em 7/1/1956; para o Posto Barão de Antonina em 15 de maio de 1961; para o Posto Barão de Antonina em 18 de março de 1964; para exercer o cargo de Chefe da Polícia Indígena do Posto Barão de Antonina em 15/2/1978.

08. Circular 66 enviado aos chefes do postos para conhecimento do circular 159 de 13/5/1957 que proíbe a celebração de novos contratos de arrendamento de terras indígenas. Acompanha lista de vários contratos de arrendatários. Data: 24/5/1957.
09. Termo de compromisso assumido entre o SPI e um posseiro residente em terra indígena. O posseiro compromete-se a deixar a área. 26/11/1965.
10. Relatório referente à situação das áreas indígenas do sul do Brasil, em especial no que tange ao seu tamanho, emitido pelo advogado Kiyoshi Kanayama. Curitiba, 6/11/1967.
11. Autorização de viagem concedida a Antonio Pedro Juvêncio para deslocar-se à cidade de Londrina pelo chefe do referido posto. Data: 15/5/1980.
12. Projeto de desenvolvimento agrícola. MINTER/FUNAI. Posto Barão de Antonina, 23 de agosto de 1980.
13. Proposta de trabalho da equipe técnica da 12ª DR de Londrina para o debate do PND-Londrina, de 26/6/1985.
14. Relação de arrendatários na 4ª Delegacia Regional. Posto Indígena Xapecó. FUNAI, DGPI/DRP. Curitiba, julho de 1991.

b) Documentos e notícias de jornais sobre os postos Laranjinha e Pinhalzinho

01. Memorial descritivo da medição e demarcação das terras de Pinhalzinho, elaborado em 4/6/1904.
02. Escritura de promessa de doação feita pelo coronel José Carvalho de Oliveira das terras do atual Posto Laranjinha. 14/9/1918.
03. Ofício nº 240, de 16/10/1920, emitido pela Inspetoria do Serviço de Proteção aos Índios do Paraná e dirigida ao SPI. Versa sobre a viagem de inspeção ao Posto Pinhalzinho e povoação indígena de São Jerônimo, realizada pelo inspetor Dr. José Maria de Paula.

04. Relatório dos postos indígenas Pardos e Pinhalzinho, elaborados em 31/12/1921 pela Inspetoria Regional.
05. Relatórios do Posto Pinhalzinho elaborado pela Inspetoria Regional em 31/12/1923; 1924; 1927; 1928; 1929.
06. Telegrama emitido em 24/6/1942, versando sobre a presepça de intrusos nas áreas de Pinhalzinho e Laranjinha.
07. Carta emitida em 27/4/1943 pelo chefe da 7ª IR do Paraná sobre a criação de postos indígenas, incluindo o Toldo de Pinhalzinho.
08. Carta do SPI dirigida ao encarregado da área de Pinhalzinho em 13/8/1956, informando-o da entrega da área à Seção de Fomento Agrícola.
09. Ofício 71/82 emitido pelo BPM de Jacarezinho em 26/1/1982, dirigido ao delegado da FUNAI de Bauru. Refere-se à prisão de índios de Santa Amélia em razão de embriagues e desordem.
10. Documento apresentando os limites do Posto Pinhalzinho. Julho de 1985.
11. Documento elaborado pela DR de Londrina propondo a instalação de uma comissão especial afim de estudar a possibilidade de ampliação da área do Posto Laranjinha. Data?
12. Depoimento do Kaingáng Antonio Pedro Juvêncio ao chefe do setor jurídico versando sobre a história do Posto Laranjinha.
13. Memorando 647/85 do delegado regional/4ª DR ao superintendente da FUNAI. Contem informações acerca do conflito ocorrido em 1985 no Posto Laranjinha, incluindo parecer da Polícia Federal sobre o pedido de instauração de FPL de interesse da FUNAI.
14. Memorando nº 159-MI/85 emitido pelo Ministério do Interior em favor da FUNAI/DGPI. Trata da aviventação dos limites da área indígena do Pinhalzinho. Estão ainda anexados outros documentos referentes ao assunto, emitidos pela FUNAI.
15. Ação de reintegração de posse emitida pela FUNAI contra João Pereira Gomes Filho e Antonio Pereira Gomes, posseiros de Pinhalzinho.

16. Memorial descritivo do Posto Pinhalzinho. 26/9/1985.
17. Certidão de posse da área de Pinhalzinho, emitida em nome da comunidade Guarani, pelo Registro de Imóveis da Comarca de Tomazina, em 6/3/1986.
18. Documento emitido pelo Cartório de Imóveis da Comarca de Tomazina onde consta a descrição detalhada da área de Pinhalzinho. 26/3/1986.
19. Relatório do procurador da OAB, Luiz Nogaro por ocasião da visita ao Posto Pinhalzinho. Expõe com alguns detalhes a situação da presença dos posseiros naquela área. 28/4/1986.

c) Sobre o massacre de índios na região do rio Cinzas/PR

Diário do Amazonas - 25/7/1911.

O Paraná - 30/1/1911.

O Paraná - 4/2/1911.

Paiz - 25/2/1911.

A República - 7/4/1911.

Paiz - 1/6/1911.

Paiz - 27/6/1911.

Paiz - 10/7/1911.

Paiz - 24/7/1911.

Paiz - 28/7/1911.

Jornal do Amazonas - 25/7/1911.

Jornal do Commercio - 25/7/1911.

O Estado de São Paulo - s/d.

d) Documentos sobre o Acordo de 1949 entre a União e o Governo do Estado do Paraná

01. Ata da 18ª Sessão do Conselho Nacional de Proteção ao Índios, versando sobre a preocupação do Governo do Estado do Paraná e do SPI em relação às terras ocupadas por indígenas no Paraná e suas posses. 11/9/1947.

02. Ofício nº 180/37 do chefe da 7ª IR ao Diretor do SPI, versa sobre a defesa das terras reservadas aos índios do Paraná. Data: 7/6/1948.
03. Termo do Acordo entre o Governo da União e o Governo do Estado do Paraná, versando sobre a "regularização" das áreas indígenas do Paraná, em 29/6/1948.
04. Projeto de estipulação de cláusulas para o acordo entre o Ministério da Agricultura e o Governo do Paraná para a reestruturação administrativa e intensificação do Serviço de Proteção aos Índios no referido Estado.
05. Ofício nº 120/37 enviada pelo chefe substituto da Inspetoria Regional 7 ao diretor do SPI, no Rio. 7/6/1948.
06. Termo do acordo entre a União e o Governo do Estado do Paraná sobre a regionalização da ocupação territorial por parte dos indígenas do estado. 12/5/1949.
07. Ata lavrada entre os representantes do Governo do Estado do Paraná e do SPI onde já se definem as dimensões de algumas áreas indígenas. 14/3/1950.
08. Ata da reunião dos membros da Comissão designada para escolher e localizar as glebas a serem medidas e demarcadas para os índios, para retificação das divisas da gleba de 6.300 ha a ser demarcada para o Posto Apucarana.
09. Carta de Motta Cabral dando informação para o diretor sobre o acordo de 1949. Fala sobre a extensão do Posto Apucarana. Data: 11/3/1950.
10. Ofício nº 221/50 emitido pelo IR-7. Fala sobre engano na descrição da área do Posto Apucarana.
11. Relatório da Comissão designada pela portaria nº 78 de 20/7/1949 para localização das áreas a serem demarcadas. Data: 15/3/1950.
12. Ofício nº 190/24. Sobre os limites da Reserva Apucarana. Data: 10/10/1950.
13. Ofício nº 25. Sobre limites da gleba destinada ao Posto Apucarana. Croqui da área anexo. Data: 12/10/1950.

14. Ata da reunião realizada em Curitiba onde se discutiu o engano na demarcação da reserva Apucarana. 22/12/1950.
15. Decreto nº 13.722/51. Versa sobre a regulamentação definitiva de algumas áreas indígenas da região norte do estado; cópia da página 3 do Diário Oficial que declara sem efeito e revogados os decretos nº 6 de 5/7/1900; 6 de 31/7/1901; 8 de 9/9/1901; 64 de 2/3/1903; 294 de 17/4/1913; 591 de 17/3/1915 e 128 de 7/2/1924 e de outras providências.
16. Croqui da gleba do Apucarana, sem data, provavelmente da década de 50.
17. Parecer criticando o acordo de 1949 e apontando leis anteriores. Sem data.
18. Ofício nº 33 da Inspetoria Regional ao SPI. O chefe da 7ªIR comenta o fato de não ter sido previamente avisado a respeito do acordo assinado entre o Ministério da Agricultura e o Governo do Estado do Paraná. Data 2/3/1951.
19. Ofício nº 34. Informa a Malcher que a única medida já providenciada referente ao acordo foi a medição do perímetro, faltando a medição das glebas.
20. Parecer emitida pelo assistente jurídico Dalmo Esteves da Almeida em 11/4/1951. Versa sobre o descaso que pesa sobre a realização do acordo firmado em 1949.
21. Relatório da Comissão do SPI responsável pela localização, medição e demarcação das áreas indígenas do Estado do Paraná. 20/7/1949.
22. Relatório do chefe da IR-7 onde se faz um balanço a respeito de como ficarão as dimensões geográficas das áreas indígenas no Paraná após o acordo de 1949. 11/3/1950.
23. Documento nº 20. Cópia autenticada: Ministério da Fazenda, SPU-Delegacia do Estado do Paraná. Cópia do Termo de cessão da fazenda São Jerônimo, conforme o processo nº 237.770 do S.C. do Ministério da Fazenda, de 1948. Data:6/3/1950.

24. Parecer emitida pelo assistente jurídico Dalmo Esteves de Almeida, propondo a denúncia do acordo de 1949. 19/5/1951.
25. Ofício nº 105. Denuncia corrupção em relação a justiça a ao cumprimento do acordo de 1949.
26. Ofício nº 173 do chefe do IR-7 ao diretor do SPI. Refere-se a sugestões do IR ao SPI no intuito de regularizar a situação das terras atingidas pelo acordo de 1949. 25/7/1951.
27. Ofício nº 214. Informa Malcher que Apucarana ficou com 11.100 ha da terra dos 50.000 ha outrora pertencente ao posto. Reivindica 12.100 ha. Data: 13/9/1951.
28. Ofício nº 297 do diretor do SPI ao chefe da IR-7 sobre o acordo de 1949.
29. Parecer emitido pelo Conselho Nacional de Proteção aos Índios sobre o acordo de 1949. Data ilegível.
30. Ofício nº 297. Ao chefe do IR-7. Data: 17/4/1952.
31. Ofício nº 120 do Inspetor do DPI ao Inspetor chefe do IR-7 sobre a reestruturação dos postos Apucarana, Rio das Cobras, Faxinal, Mangueirinha, Ivaí e Queimadas. Data: 10/5/1953.
32. Ofício nº 120. Exposição demonstrativa das nulidades do acordo de 49. Contém cópias de leis, decretos referente à garantia das terras aos índios. Data: 16/5/1958.
33. Relatório do Posto Dr. Xavier da Silva (atual Posto Apucarana) com informações sobre terras, aspectos naturais, comunicações. Data: 28/3/1964.
34. Termo de compromisso entre o Sr Antonio Alves Sobrinho e o SPI. O Sr Antonio ocupa uma área de 50 alqueires do Posto Apucarana e se compromete a sair dentro de um ano.
35. Histórico da situação das terras indígenas no sul do país. Informa situação jurídica de cada área, as que têm problemas de litígios, por estado.

36. Ofício nº 180 da ao diretor do SPI. Refere-se a comentário sobre o acordo de 1949 e acrescenta cópias de decretos e leis sobre a questão. 10/5/1953.
37. Processo-crime envolvendo índios. Cartório da 2ª vara criminal, comarca de Londrina, 1985.
38. Carta assinada por várias lideranças indígenas sobre a desativação de DR de Londrina em 1985.
39. Carta do arcebispo de Londrina endereçada ao Ministério do Interior intercedendo a favor dos índios contra a desativação da DR de Londrina. Data: 22/9/1985.
40. Carta de apoio aos índios assinada por representantes de várias entidades civis de Londrina por ocasião da desativação da DR de Londrina.
41. Ata da reunião dos líderes indígenas Kaingáng e Guaraní realizada em 3/9/1985 quando se oficializou a criação do Conselho Indígena Estadual do Paraná.

e) Sobre os conflitos de São Jerônimo da Serra

01. Levantamento das áreas indígenas para delimitação, medição e demarcação do Posto Barão de Antonina. Data: 19/9/1974.
02. Inquérito policial sobre "invasão" dos índios na Fazenda São Jorge. Data: 2/5/1979.
03. Documento da Secretaria de estado da segurança Pública sobre os conflitos entre índios e intrusos no Posto Barão de Antonina. Data: 10/6/1979.
04. Relato sobre "operação desintrusamento" no Posto Barão de Antonina. Data: 3/11/1979.
05. Ofício nº 058/79. Do chefe da 2ª seção, 2º BPM ao delegado chefe da 12ª DR da FUNAI. Versa sobre a apreensão de uma arma do "jagunço" Francisco Pereira, empregado de um posseiro. Data: 12/11/1979.

06. Encaminhamento que a polícia federal de Londrina faz à DR da FUNAI de Bauru, de documento do promotor público de São Jerônimo da Serra. Pede providências para que a Sra. Altália M. de Oliveira reavenha seus bens e pertences deixados no momento do despejo. Data: 3/12/1979.
07. Acordo entre a 12ªDR da FUNAI, a Secretaria da Agricultura e a Companhia Agro-pecuária de Fomento Econômico do Paraná, referente ao trato, colheita, das lavouras deixadas por posseiros da área "Água Branca" no Posto Barão de Antonina. Data: 28/12/1979.
08. Documento da Secretaria do Estado do Paraná ao presidente da FUNAI sobre os trabalhos da área "Água Branca", bem como sobre proposta do ITC para resolução do problema. Data: 25/3/1980.
09. Certidão, área, limites, confrontações, planta de demarcação da área Barão de Antonina I e II. Data: 17/5/1985.
10. Cópia do Diário oficial com decretos de homologação e demarcação das áreas Barão de Antonina e São Jerônimo, planta das duas áreas. Data: 30/10/1991.
11. Conjunto de documentos sobre a transferência de vários índios do Posto Barão de Antonina para o Posto Pinhalzinho em 1983, incluindo resultado da Comissão de sindicância nomeada para apurar os fatos.

f) Reportagens sobre os conflitos nas áreas indígenas e sobre a exploração do trabalho indígena

Jornal Folha de Londrina dos dias: 18/8/1978; 29/4/1979; 26/9/1979; 2/10/1979; 15/11/1979; 17/11/1979; 18/11/1979; 20/11/1979; 22/11/1979; 24/11/1979; 23/12/1983; 12/5/1985; 20/5/1985; 30/5/1985; 31/5/1985; 28/6/1985; 30/6/1985; 1º/7/1985; 3/7/ 1985; 12/7/1985; 26/7/1985; 27/7/1985; 31/7/1985; 2/8/1985; 10/8/1985; 17/9/1985; 10/10/1993; 12/10/1993; 20/10/1993; 22/10/1993.