



**UNIVERSIDADE FEDERAL RURAL DO RIO DE JANEIRO
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA (PPHR)**

**A FÉ QUE MOVE OS INDÍGENAS: O MONGE SÃO JOÃO
MARIA E OS “ECOS” DO CONTESTADO NA LUTA
KAINGANG PELA TERRA NO INTERIOR DO PARANÁ**

GRAZIELI EURICH

Sob a Orientação da Professora
Dra. Vânia Maria Losada Moreira

Co-orientação do Professor
Dr. Jonathan D. Hill

Tese submetida como requisito parcial para obtenção do grau de **Doutora em História**, no Curso de Pós-Graduação em História, Área de Concentração Relações de Poder e Cultura.

Rio de Janeiro, RJ
Abril de 2019

Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro
Biblioteca Central / Seção de Processamento Técnico

Ficha catalográfica elaborada
com os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

E86f Eurich, Grazieli, 1985-
A fé que move os indígenas: o monge São João Maria e os "ecos" do Contestado na luta Kaingang pela terra no interior do Paraná / Grazieli Eurich. - Guarapuava, 2019.
196 f.: il.

Orientadora: Vânia Maria Losada Moreira.
Coorientadora: Jonathan D. Hill.
Tese(Doutorado). -- Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, Doutorado História, 2019.

1. Movimento sociorreligioso. 2. Kaingang. 3. Paraná. I. Losada Moreira, Vânia Maria, 1963-, orient. II. Hill, Jonathan D., -, coorient. III Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro. Doutorado História. IV. Título.

UNIVERSIDADE FEDERAL RURAL DO RIO DE JANEIRO
CURSO DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA

GRAZIELI EURICH

Tese submetida como requisito parcial para obtenção do grau de Doutora em História, no Curso de Pós-Graduação em História, área de Concentração em Relações de Poder e Cultura.

TESE APROVADA EM 29/04/2019.

Professora Doutora Vânia Maria Losada Moreira – UFRRJ
Orientadora e Presidente da banca.

Professor Doutor Jonathan D. Hill – Southern Illinois University
Co-orientador

Professora Doutora Izabel Missagia de Mattos - UFRRJ

Professor Doutor João Pacheco de Oliveira Filho – MN/UFRRJ

Professora PhD. Maria Regina Celestino - UFF

Professor Doutor Paulo Pinheiro Machado - UFSC

*Dedico este trabalho
à minha Kaikā,
Glória.*

AGRADECIMENTOS

Não poderia ser diferente, em primeiro lugar, agradeço a minha mãe e ao meu pai que sempre me apoiaram mesmo quando o coração doía ao ter a filha longe. A ela e ele, minha eterna gratidão!

Como um dos motes dessa tese é falar de encontros, gostaria de agradecer ao encontro com a grande profissional Vânia Maria Losada Moreira. Primeiramente, obrigada por acreditar neste trabalho e nesta pesquisadora. Muito além do papel de orientadora contribuindo com os caminhos da pesquisa e da escrita, Vânia foi - e é - uma grande amiga, principalmente, em momentos que a vida acadêmica deixou lugar para planos inesperados, contudo, maravilhosos.

Encontrei na América do Norte um gentil senhor que me acolheu como orientanda e fez da minha estadia em outras terras, durante o estágio sanduíche, ser muito proveitosa, cheia de trocas de conhecimento e felizes encontros. Ao professor Jonathan Hill, meu muito obrigada!

Apesar de sermos da mesma região do Paraná, foi por causa do Doutorado, no Rio de Janeiro, que encontrei meu companheiro Renilson Beraldo. Agradeço a ele por todo compartilhar desde 2014 e, principalmente, pelo incentivo e paciência nos momentos que nos colocaram no limite entre a vida acadêmica e pessoal.

Aos meus irmãos Pâmela e Yuri, cunhados Carlos e Sheyla, e a minha pequena Maju, meu amor e gratidão. A todos os amigos e familiares que torcem constantemente por mim, principalmente, madrinha Síldia e padrinho Gusto, tia Marli e tia Landa.

Ao meu grande mestre e amigo Raphael Sebrian, que desde a graduação foi um entusiasta do prosseguimento dessa pesquisa e dessa pesquisadora nos caminhos da história.

Aos amigos e colegas do Rio de Janeiro, principalmente, a Yaísa e as meninas da saudosa República das Letras, Bárbara e Mariana. Agradeço também a doce Ayalla e as meninas da História Indígena, Ana Cláudia, Tatiane e Silene.

A tia Angela Dias e sua família carinhosa que sempre me acolheram desde minha chegada ao Rio de Janeiro, minha imensa gratidão e afeto.

Aos amigos que fiz durante minha estadia nos Estados Unidos, sobretudo, os brasileiros que deixaram mais leve a saudade de casa, Gustavo, Alessandra e Francisco, e também aos venezuelanos Gabriel e Ana Maria e as estadunidenses Diane e Sharon, thank you!

Agradeço pela amizade e torcida às amigas de uma vida inteira, Cássia, Daiane, Monique, Thainá, Mylla, Karen, Dani, Rúbia, Andreza e Gilvana.

Ao Programa de Pós-Graduação em História da UFRRJ, especialmente ao atencioso e sempre solícito secretário Paulo Cesar Longarini e a professora Rebeca Gontijo Teixeira.

Agradeço ao auxílio financeiro fornecido pela FAPERJ e a CAPES pelo financiamento que possibilitou o estágio doutoral sanduíche na Southern Illinois University.

Agradeço também a atenção e colaboração dos funcionários de museus e centros de documentação nos quais estive pesquisando ao longo desses anos de pós-graduação.

Minha gratidão aos professores que contribuíram significativamente durante a banca de qualificação e, também, aos mesmos e aos novos professores que aceitaram compor a banca de defesa dessa tese.

Por último, mas não menos importante, quero agradecer aos indígenas Kaingang da Terra Indígena que partilharam a memória de seus antepassados comigo. Eles que me falaram de suas angústias com o tamanho da Terra Indígena que não comporta o aumento de suas famílias, mas, que sobretudo, me mostraram que a luta e resistência são práticas diárias. A eles, meu muito obrigado!

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

This study was financed in part by the Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil – (CAPES) – Finance Code 001

RESUMO

EURICH, Grazieli. **A fé que move os indígenas: o monge São João Maria e os “ecos” do Contestado na luta Kaingang pela terra no interior do Paraná.** 203p. Tese (Doutorado em História). Instituto de Ciências Humanas e Sociais, Departamento de História, Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, Seropédica, RJ, 2019.

Esta tese investiga o conflito entre Kaingang e colonizadores na Vila da Pitanga, região central do Paraná, em 1923, e sua conexão com o monge São João Maria do Contestado. Por meio de uma perspectiva histórica de longa duração e do diálogo com a literatura antropológica sobre movimentos sociorreligiosos, destaca o entrelaçamento entre religião, cosmologia indígena e luta pela terra nos episódios analisados. Aborda o encontro dos indígenas com a religião católica nas reduções jesuíticas do séc. XVII, localizadas no atual território paranaense, e com o processo de catequização religiosa promovida pelo regime imperial no séc. XIX, salientando como os Kaingang reformularam suas estratégias diante da realidade do contato e as reivindicações que encaminharam ao poder estadual e ao Serviço de Proteção aos Índios (SPI), com vistas à demarcação de seus territórios. Analisa o contexto da confusa política de terras implementada pelo estado do Paraná, que não demarcou os limites da Terra Indígena Ivaí após a mudança do sítio original, em 1913, motivando o conflito na década seguinte. Finalmente, analisa a ação armada realizada pelos índios e seus desdobramentos: a invasão da vila em abril de 1923, o massacre dos índios em seus “toldos” e o julgamento dos indígenas pela Justiça. A tese mostra como os diversos encontros dos Kaingang com as missões e aldeamentos religiosos facilitou a adesão deles ao multifacetado movimento do Contestado, transformando a linguagem religiosa em um importante instrumento de expressão política e a luta pela terra em um movimento de cunho sociorreligioso. A pesquisa se apoia em um amplo repertório de fontes primárias, especialmente no processo crime no qual os Kaingang foram julgados pelo homicídio de moradores da vila e os jornais da época. Utiliza ainda mapas, relatórios governamentais e depoimentos dos índios Kaingang sobre o evento, colhidos por meio da História Oral.

Palavras-chave: Movimento sociorreligioso, Kaingang, Paraná.

ABSTRACT

EURICH, Grazieli. **The faith that moves the indigenous people: the monk São João Maria and the "echos" of the Contestado in the Kaingang fight for their lands in the interior of Paraná.** 203p. Thesis (Doctorate degree in History). Instituto de Ciências Humanas e Sociais, Departamento de História, Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, Seropédica, RJ, 2019.

This thesis investigates the conflict between Kaingang and settlers in Vila da Pitanga, central region of Paraná, in 1923, and its connection with the monk, São João Maria do Contestado. Through a long-term historical perspective and a dialogue with the anthropological literature on socio-religious movements, the intertwining of religion, indigenous cosmology, and struggle for land in the analyzed episodes is underscored. This work addresses the meeting of the indigenous Kaingang with the Catholic religion in the 17th century's Jesuit missions (*reducciones*), located in the present territory of Paraná, and with the process of religious catechesis promoted by the imperial regime in the 19th century, emphasizing how the Kaingang reformulated their strategies in the face of the reality of the contact and the demands that they forwarded to the state power and to the Service of Protection to the Indians (SPI), with a view to the demarcation of their territories. This work document and analyzes the context of the confused land policy implemented by the Paraná state, which did not demarcate the boundaries of the Ivaí Indigenous Territory after the original site change in 1913, motivating the conflict in the following decade. Finally, it analyzes the armed action carried out by the Indians and their consequences: the invasion of the village in April 1923, the massacre of the Indians in their "tents," and the judgment of the Indians by the courts. The thesis shows how the various meetings of the Kaingang with religious missions and settlements facilitated their adherence to the Contestado's multifaceted movement, transforming religious language into an important instrument of political expression and the struggle for land in the movement. The research relies on a broad repertoire of primary sources and the newspapers, especially in the criminal process, in which the Kaingang were tried for the murder of villagers. It also uses maps, government reports, and statements from Kaingang Indians about the event, collected through Oral History.

Key word: Socio-religious movement, Kaingang, Paraná.

LISTA DE FIGURAS

- FIGURA 01:** Cena da Expedição do Tenente-Coronel Affonso Botelho. 1771. Joaquim José de Miranda. Aquarela, 42,5 x 55 cm37
- FIGURA 02:** Cacique guarani Pahí Kaiowá. Aldeamento de Santo Inácio do Paranapanema. Franz Keller, 1865. Fonte: AMOROSO, 2014, p. 18653
- FIGURA 03:** Índio Kaingang nas proximidades da colônia Teresa Cristina em 1872. Desenho do engenheiro inglês Thomas P. Bigg-Wither66
- FIGURA 04:** Gruta e olho d'água de São João Maria na localidade rural de Rio Batista, Pitanga. Junho de 2018. Fotos: Romildo Eurich124
- FIGURA 05:** Recorte do jornal *Gazeta do Povo*. O monge S. João Maria (José Victorino do Espírito Santo). *Gazeta do Povo*. Curitiba, PR. Nº 1.223, 29/01/1923. Ano V, p. 01. Recorte do jornal *Gazeta do Povo*..... 135
- FIGURA 06:** Jornal *Gazeta do Povo*. Curitiba, PR. N. 1.274, 31/03/1923. Ano V, p. 1149

LISTA DE MAPAS

MAPA 01: Cidades Espanholas e Missões Jesuíticas da Província Del Guairá, 1554 a 1632.....	27
MAPA 02: Mappa Chorographico da Província do Paraná. Desenhado por João Henrique Elliot. 77X59 cm. 1857. Secção Cartográfica do Arquivo Nacional (MVOP A-25)	35
MAPA 03: Sesmaria dos índios de Guarapuava. Mapa dos campos de Guarapuava organizado pelo padre Francisco da Chagas Lima	61
MAPA 04: Território Kaingang a partir do Decreto Estadual Nº 8 – 09/09/1901	71
MAPA 05: Território Kaingang a partir do Decreto Estadual Nº 294 – 17/04/1913	77
MAPA 06: Planta do terreno reservado aos índios. 05 de maio de 1924. Escala 1:100.000. Arquivo do SPI. Museu do Índio, Rio de Janeiro	79
MAPA 07: Reserva indígena Decreto Nº294 de 1913. Escala 1:100.000. ITCG- Institutos de Terras, Cartografia e Geociências	80
MAPA 08: Planta do terreno da reserva para os índios do Ivahy. S/D. Escala 1:100.000. ITCG- Institutos de Terras, Cartografia e Geociências	82
MAPA 09: Território Kaingang a partir do Decreto Estadual Nº128 – 07/02/1924	83
MAPA 10: Mapa da evolução histórica das terras indígenas do vale do Ivaí. Escala 1:100.000	84
MAPA 11: Mapa editado dos limites entre o Paraná e Santa Catarina tendo como tema a Guerra do Contestado. S/E	120

Sumário

INTRODUÇÃO	12
CAPÍTULO 1.....	18
No encontro da religião: estratégias, resistências, mudanças e permanências Kaingang no território do Paraná, séc. XVI ao XIX.....	18
1.1. Missões jesuíticas no Guairá.....	23
1.2. A “conquista” dos Campos de Guarapuava	34
1.3. Aldeamentos indígenas no Império.....	50
CAPÍTULO 2.....	59
No encontro da política: os Kaingang e as novas estratégias frente à expansão territorial	59
O Serviço de Proteção aos Índios e sua atuação no Ivaí.....	59
2.1. A política Kaingang para garantir terras no Ivaí.....	65
2.2. As linhas que cortam e contam a história do território: os mapas das terras Kaingang no Ivaí.....	76
2.3. O governo do SPI na empreitada da terra dos Kaingang no Ivaí.....	85
CAPÍTULO 3.....	102
No encontro do monge e do Contestado: movimentos sociorreligiosos, “fanatismo” entre os Kaingang e a crença em São João Maria	102
3.1. Monge e “fanatismo” entre os indígenas na Vila da Pitanga	113
3.2. Os monges e o Contestado.....	119
3.3. Caboclos e índios: a participação de indígenas na Guerra do Contestado	125
3.4. O monge de Papuan	132
3.5. Os Kaingang, o catolicismo popular e a crença em São João Maria	137
CAPÍTULO 4.....	143

No encontro da guerra: O conflito entre os Kaingang e os povoadores da Vila da Pitanga e o julgamento dos índios.....	143
4.1. Essa terra tem dono! Antecedentes do conflito.....	143
4.2. O aviso e motivos para a invasão da vila pelos indígenas	146
4.3. O conflito	151
4.4. Monge, padres e índios do Ivaí.....	156
4.5. Os índios são acusados de homicídio	163
4.6 A igreja, a índia grávida, oralidade e as questões da memória	168
4.7 Retorno ao processo: A defesa dos indígenas	174
4.8 A sentença do júri	178
4.9. Serviço de Proteção aos Índios apura os fatos em 1923	180
Considerações finais	182
Fontes.....	185
Referências bibliográficas.....	187

INTRODUÇÃO

As minhas primeiras incursões na pesquisa em história indígena ocorreram no primeiro ano do curso de História em 2005, na Universidade Estadual do Centro-Oeste (UNICENTRO), em Guarapuava-PR, ao me deparar com o conflito entre Kaingang e colonizadores na Vila da Pitanga em abril de 1923. Como pitanguense, conhecia a “história” da igreja que teria sido incendiada pelos indígenas neste conflito e procurei por vestígios no Centro de Documentação e Memória de Guarapuava, que se localiza na universidade em que estudava. O surpreendente não foi não encontrar nada a respeito do incêndio da igreja. Bem ao contrário, localizei o Processo de Promotoria Pública instaurado sobre o homicídio de colonos no conflito e que colocava índios Kaingang no banco dos réus.

Se toda pesquisa surge de uma inquietação, esta não foi diferente. A busca pelo esclarecimento do conflito que envolveu indígenas surgiu de uma necessidade pessoal, talvez subconsciente naquele momento, de pensar os índios na história da região central do Paraná. Sempre que procurei saber da ascendência indígena de minha avó materna, Dona Davina (*in memoriam*), ouvi a própria negar qualquer parentesco com indígenas, respondendo que seus antepassados eram paraguaios.

Levei algum tempo para entender o porquê dela não se reconhecer como índia ou descendente. Um dia, quando eu já estava no mestrado, perguntei a ela sobre o conflito. Ela me disse que os índios passaram pela estrada jogando fazendas de tecido que pegaram na cidade. Percebi, naquele momento, que os índios eram os outros. Aqueles índios estavam muito distantes dela, mesmo ouvindo os relatos de outros familiares, dizendo que meu bisavô José Paulista era um “autêntico” índio. E assim, a história da Vila da Pitanga e dos índios Kaingang da Terra Indígena Ivaí viraram temas que venho estudando desde o ingresso na graduação em História.

Os primeiros passos na pesquisa foram dados na graduação com a análise das versões sobre o conflito presentes no interrogatório dos índios detidos (1923), no jornal *O Pharol* (abril de 1923) e em dois livros regionais: *Abril Violento: a revolta dos índios Kaingangs* (1999), de Manuel Borba de Camargo, e *Lendário Caminho do Peabiru na Serra da Pitanga* (2002), de Terezinha Aguiar Vaz. Tentando contribuir com uma historiografia regional bastante escassa e que carece de estudos que trouxessem o índio como sujeito, continuei com minha investigação

durante o Mestrado em História na Universidade Estadual de Maringá (UEM), Maringá-PR, aprofundando a pesquisa sobre o processo de demarcação da Terra Indígena Ivaí e sobre o conflito na vila em 1923, trabalhando principalmente com o processo crime e com mais jornais paranaenses que o noticiaram. O resultado foi a dissertação intitulada “O índio no banco dos réus: historicizando o conflito entre índios Kaingang e colonos na Vila da Pitanga (1923)”, defendida em 2012.

Sentia que a reflexão sobre o monge São João Maria, um dos nomes presentes no processo crime de 1923 e esmiuçada muito brevemente no mestrado, merecia continuidade em uma pesquisa de maior fôlego como o doutorado.

Durante o mestrado estive vinculada ao Laboratório de Arqueologia, Etnologia e Etno-História da UEM, chamado carinhosamente de Tulha. Trabalhei por alguns meses no Centro Paranaense de Documentação e Pesquisa (CPDP), também na UEM, que, naquele momento em convênio com o Instituto de Terras, Cartografia e Geografia do Paraná (ITCG), digitalizava a mapoteca do estado. Neste trabalho localizei os mapas referente ao Decreto Estadual nº 294 (1913), que transferiu os índios Kaingang da margem direita para a esquerda do rio Ivaí.

Além dos mapas, o *corpus* documental reunido nesses 13 anos de pesquisa é composto também por processos, jornais, relatórios governamentais e decretos que foram examinados em diferentes acervos: Centro de Documentação e Memória da Casa da Cultura e Cartório Santos Lima, em Guarapuava; Paróquia de Sant’Ana; Biblioteca Municipal e Museu Francisco Bobato de Pitanga; Casa da Memória de Ponta Grossa; Biblioteca Pública do Paraná; Instituto de Terras, Cartografia e Geografia do Paraná (ITCG), em Curitiba; e, por fim, Museu do Índio e Biblioteca Nacional, no Rio de Janeiro.

Outra fonte de valor inestimável foi a história oral. São as narrativas do evento, as memórias dos Kaingang sobre o conflito e sobre a Terra Indígena Ivaí, coletadas na cidade de Manoel Ribas, Paraná. Com a colaboração de um intérprete da língua Kaingang, foram entrevistados seis senhores Kaingang de 44 a 80 anos de idade, todos residentes na Terra Indígena Ivaí. A coleta de depoimentos orais foi efetivada por considerarmos o relato dos indígenas fundamental para a compreensão do conflito, mesmo sendo os relatos de descendentes dos que participaram do evento. Desse modo, acessamos a memória familiar, isto é, as

reminiscências repassadas por indígenas que viveram o conflito e a luta pela terra de seus familiares e ampliamos a voz de protagonistas tão comumente silenciados no passado.

Estive por duas vezes no Ivaí, a primeira conversando com o cacique pedindo autorização para as entrevistas, a segunda entrevistando os senhores informantes. Percebi nas entrevistas que o limite da T. I. Ivaí foi bastante questionado pelos indígenas, a partir de uma memória de uma terra que chegava até a beira do rio Ivaí. Outros pontos mencionados foram a pouca terra da demarcação atual, que não estaria mais comportando o crescimento das famílias Kaingang, e o pedido de mais equipamentos para a agricultura. Percebo que, no momento em que aceitaram dar as entrevistas, o meu encontro com os Kaingang foi delineado por eles como uma oportunidade do registro de um manifesto da insatisfação com a perda de seus territórios e, quem sabe, uma esperança de modificação da realidade através desse registro.

Trabalhar com o relato dos Kaingang já faz parte de um pano de fundo maior que visa trazer o protagonismo dos indígenas para o centro do debate sobre o evento, mostrando a imensa capacidade dos índios agirem movidos por interesses próprios diante das mais violentas situações. Nesta perspectiva, tentamos situar esse estudo histórico na desconstrução do que a historiadora Maria Regina Celestino de Almeida chama de “visões equivocadas e preconceituosas sobre suas relações com os colonizadores” (ALMEIDA, M., 2010, p. 9). O objetivo é perceber os índios como agentes sociais, e não apenas como meros espectadores da realidade que os cerca:

De personagens secundários apresentados como vítimas passivas de um processo violento no qual não havia possibilidades de ação, os povos indígenas em diferentes tempos e espaços começaram a aparecer como agentes sociais cujas ações também são consideradas importantes para explicar os processos históricos por eles vividos (ALMEIDA, M., 2010, pp. 09-10).

Como agente ativo nos processos por ele vivido, a incorporação da cultura do colonizador e sua ressignificação também faz parte do protagonismo indígena. Ainda como afirma Almeida: “Incorporam elementos da cultura ocidental, dando a eles significados próprios e utilizando-os para a obtenção de possíveis ganhos nas novas situações em que vivem” (ALMEIDA, M., 2010, p. 22).

Como explica Hall, a relação entre indígenas e o mundo dos colonizadores é um processo histórico e social complexo, caracterizado pela negociação com as novas culturas que passam a conhecer e a entrar em contato, “sem simplesmente serem assimiladas por elas e sem perder completamente suas identidades” (HALL, 2006, p. 88). A tradução e a negociação dessa identidade acontecem no encontro com o outro, na ressignificação das próprias experiências, memórias e expectativas, por meio de um processo contínuo ao longo da colonização até a contemporaneidade. Em outras palavras, a identidade indígena não representa um mero retorno ao passado, embora estabeleça fortes vínculos com seus lugares de origem e suas tradições (HALL, 2006, p. 88).

Considerando os diversos encontros dos Kaingang com o mundo dos colonizadores, optamos pela abordagem histórica de longa duração, desde o século XVII até o evento da segunda década do XX. O objetivo é mostrar os encontros desses indígenas com a religião do outro, com o mundo do trabalho, com as vantagens coloniais, com a negociação política e com a crença no monge do Contestado. Todos esses encontros resultaram no acionamento da linguagem religiosa entre os Kaingang e em um movimento sociorreligioso que, ao fim e ao cabo, era também um mecanismo de luta pela terra.

É preciso frisar que, apesar de utilizar a palavra encontro ao me referir aos diversos contatos estabelecidos durante o período compreendido pela tese e, sobretudo, o termo parecer harmonioso, os encontros foram muitas vezes violentos, como poderá ser percebido nos capítulos, como no relato de mais de 60 mortes indígenas.

No primeiro capítulo, “No encontro da religião: estratégias, resistências, mudanças e permanências Kaingang no território do Paraná, séc. XVI ao XIX”, pretendo historicizar os Kaingang no Paraná, com destaque para os primeiros contatos e as relações estabelecidas por eles na região no momento da chegada das frentes de exploração do território a partir do século XVI. Também busco explorar e entender as relações entre indígenas e a religiosidade. Primeiramente nos séculos XVI e XVII, a partir de suas experiências nas reduções jesuíticas que reuniam grupos indígenas falantes da língua Jê, depois no Aldeamento Atalaia nos Campos de Guarapuava no início do XIX e nos aldeamentos religiosos no Império durante

todo o século XIX. Trata-se de um longo processo histórico que mostra claramente a entrada do conhecimento religioso cristão nos grupos indígenas, a resistência destes e como estes reformularam estratégias diante da realidade do contato.

O capítulo 2, “No encontro da política: os Kaingang e as novas estratégias frente à expansão territorial, o Serviço de Proteção aos Índios e sua atuação no Ivaí”, aborda as reivindicações dos índios Kaingang junto ao poder estadual, com vistas à demarcação de seus territórios. Mostra as várias idas de lideranças indígenas a Curitiba, capital do estado, e as teias de relações entre os Kaingang e os povoadores não indígenas e a política governamental, por meio da análise de ofícios, relatórios e decretos. Também discorro sobre a criação do SPILTIN em 1910, sua reformulação em 1918 (quando deixa a tarefa de localização dos trabalhadores nacionais para o Serviço de Povoamento e passa a se chamar apenas Serviço de Proteção aos Índios), e a passagem de um célebre funcionário pela região, o alemão Curt Nimuendajú, em 1912. O capítulo investiga, através de decretos, mapas e jornais, a confusa política de terras implementada pelo estado, a não demarcação dos limites da Terra Indígena Ivaí logo após sua mudança em 1913 e sua efetiva demarcação em 1924, após o conflito entre Kaingang e povoadores.

No Capítulo 3, “No encontro do monge e do Contestado: movimentos sociorreligiosos, ‘fanatismo’ entre os Kaingang e a crença em São João Maria”, percorre-se a produção historiográfica e a antropológica sobre os movimentos sociorreligiosos entre os indígenas para explorar como os processos de catequese e tradução cultural podem ter influenciado os Kaingang na aceitação da figura do monge como liderança do conflito na região central do Paraná. Discute-se as ligações entre a religiosidade do Contestado, a crença no monge São João Maria como líder espiritual e político e a luta pela terra no movimento dos Kaingang do Ivaí. O capítulo também investiga outro movimento análogo em nome do monge, no local chamado de Papuan, próximo a cidade de Mafra – SC, no início do ano de 1923, mesmo ano do conflito na Vila da Pitanga.

No Capítulo 4, “No encontro da guerra: o conflito entre os Kaingang e os povoadores da Vila da Pitanga e o julgamento dos índios”, discorro mais detidamente sobre os antecedentes do conflito, a invasão da vila em abril de 1923, fatos posteriores, como a ação violenta de repressão que desembocou no massacre

dos índios em seus “toldos” pela força policial que veio defender a vila, e o julgamento dos indígenas na cidade de Guarapuava. Para isso, a fonte central na construção desse capítulo foi o processo crime no qual os indígenas são réus de homicídio (documento datado de 1923, sob a guarda do Centro de Documentação e Memória de Guarapuava – UNICENTRO). Problematizo o suposto incêndio na igreja da vila e analiso os relatos dos índios Kaingang da Terra Indígena Ivaí sobre o conflito, suas motivações e resultados.

CAPÍTULO 1

"En 1492, los nativos descubrieron que eran indios, descubrieron que vivían en América, descubrieron que estaban desnudos, descubrieron que existía el pecado, descubrieron que debían obediencia a un rey y a una reina de otro mundo y a un dios de otro cielo, y que ese dios había inventado la culpa y el vestido y había mandado que fuera quemado vivo quien adorara al sol y a la luna y a la tierra y a la lluvia que la moja".

Eduardo Galeano

No encontro da religião: estratégias, resistências, mudanças e permanências Kaingang no território do Paraná, séc. XVI ao XIX

Ao iniciar essa tese, o primeiro capítulo almeja discorrer sobre o choque entre os mundos indígena e europeu, que negociaram seus objetivos: a sobrevivência, a acumulação de riquezas e tecnologias e a conquista de terras, aliados, trabalhadores e cristãos. Assim, neste capítulo vamos percorrer uma trajetória temporal longa, montando um quadro histórico que nos permita problematizar o encontro, muitas vezes violento, do Kaingang com a religião católica, iniciando com as missões jesuíticas no Brasil Colônia, continuando com a conquista dos Campos de Guarapuava, aldeamento Atalaia e, finalizando, com os aldeamentos capuchinhos no Império brasileiro.

O que nos interessa é perceber como a empreitada religiosa adentrou a vida dos grupos indígenas do território que se tornaria Paraná e como os índios se articularam diante da realidade do contato. A exemplo de Cristina Pompa (2004), buscaremos compreender a participação dos Kaingang nos movimentos messiânicos na segunda década do século XX na região central do estado do Paraná como movimentos socioreligiosos. Para Pompa, os chamados "messianismos rústicos" do sertão brasileiro fornecem a oportunidade de abordar, por um lado, o universo simbólico daqueles que participaram deles e, por outro, de compreender como os membros desses movimentos socioreligiosos o utilizavam como instrumento de leitura e de transformação do mundo. O messianismo rústico pode ser definido como "cultura do fim do mundo" e é produto de um processo histórico

complexo, que teve início no século XVII com o encontro entre catolicismo ibérico e cosmologia indígena nas aldeias jesuíticas do sertão.

O patrimônio do sertão se construiu ao longo de um processo de tradução cultural e de negociação simbólica que teve início com o encontro entre catolicismo ibérico e cosmologia indígena nas aldeias missionárias fundadas pelos jesuítas nos séculos XVII e XVIII, e que prosseguiu com as missões capuchinhas junto à população "cabocla" até o século XIX. Entre rupturas e adaptações, esse universo simbólico se constituiu como uma forma de leitura do mundo imbuída da perspectiva de existir na história e transformá-la (POMPA, 2004, p. 72).

Originários do Brasil Central, os Kaingang migraram há mais de três mil anos¹ para o sul do país, fixando-se na região do atual estado de São Paulo. Depois de terem transposto o rio Paranapanema, os diferentes grupos dialetais Jê separaram-se em segmentos, e se distribuíram pelos estados da região Sul (AMOROSO, 2003, p. 38). Já segundo a arqueóloga do Museu Paranaense, Claudia Inês Parellada (2010), os primeiros povos ceramistas e agricultores chegaram ao Paraná há quatro mil anos, vindos do Planalto Central brasileiro: “Eram os Itararé-Taquara, ancestrais de índios da família linguística Jê como os Kaingang e Xokleng, que vivem até hoje no sul do Brasil, e que tiveram intensa miscigenação com os antigos caçadores-coletores aqui estabelecidos”.

No século XIX os domínios dos Kaingang se estendiam, para oeste, até San Pedro, na província argentina de Misiones². Sua cultura desenvolveu-se à sombra dos pinheirais, ocupando a região sudeste/sul do atual território brasileiro.

Os índios Kaingang localizavam-se numa larga extensão territorial, que ia do rio Grande, divisa entre São Paulo e Minas Gerais, até os campos ao sul do rio Iguaçu, no Rio Grande do Sul. Este grupo indígena limitava-se a leste pelas vertentes

¹ Na bibliografia arqueológica, os Kaingang são conhecidos como “Tradição Casa da Pedra”, como observam Mota e Novak (2008, p. 30). De acordo com a pesquisa de Margarida Davina Andreatta (1968, pp. 65-76), encontrada também em Pedro Ignácio Schmitz (1988, p. 104), povos ceramistas classificados na tradição Itararé e tradição Casa da Pedra ocuparam o abrigo Wobeto na região central do estado do Paraná, atual cidade de Manoel Ribas, cidade onde, juntamente com Pitanga, está localizada atualmente a Terra Indígena Kaingang Ivaí.

² Informações sobre os Kaingang foram retiradas do Portal Kaingang (<http://www.portalkaingang.org>), espaço criado em 2005 e mantido pelos indigenistas e pesquisadores Juracilda Veiga (antropóloga) e Wilmar da Rocha D’Angelis (linguista).

orientais da Serra do Mar, a oeste pelas barrancas do rio Paraná; abrangendo terras dos Estados de São Paulo, Paraná, Santa Catarina e Rio Grande do Sul, sendo grandes extensões férteis, ricas na flora e na fauna, cortadas pelos rios Tietê, Paranapanema, Tibagi, Ivaí, Piquiri e Iguazu (MOTA, 1994, p. 66).

Segundo Marta Rosa Amoroso (2003), o cenário de Guarapuava, por sua vez, é referência mitológica para os grupos Kaingang, em cuja cosmologia encontramos alusões à Serra do Mar, aos Campos de Guarapuava, aos rios que correm em direção ao sertão e às florestas de araucária.

Atualmente, o grupo Kaingang está entre os mais numerosos povos indígenas do Brasil. Segundo o IBGE de 2010 (referência?), representam uma população de cerca de 37 mil pessoas, distribuídas sobre seu antigo território, nos Estados de São Paulo, Paraná, Santa Catarina e Rio Grande do Sul.

Falam uma língua pertencente à família linguística Jê. Junto com os Xokleng, integram o ramo Jê Meridionais. Sozinhos, os Kaingang correspondem a quase 50% de toda a população dos povos de língua Jê, sendo um dos cinco povos indígenas mais populosos no Brasil.

Sua principal fonte de subsistência é o pinhão, junto com a caça e a pesca. A agricultura é complementar. Às mulheres incumbe o preparo da comida, os cuidados com as crianças, a confecção de cerâmica e o plantio de roças próximas da aldeia, nas quais cultivavam milho, abóbora, feijão e mandioca.

Constituem uma sociedade dualista, dividida em metades clânicas *Kamé* e *Kairu*. Esta forma de organização definia os papéis sociais e cerimônias de cada indivíduo no grupo, estabelecendo regras quanto à nomeação, casamento, pintura corporal e a participação nas atividades rituais (MARANHÃO, s/d). Quando nasce, a criança herda a metade do pai. Só podem se casar com indivíduos da outra metade.

Temas recorrentes da vida sociocultural Kaingang são a visão de mundo dualista, as relações de reciprocidade vivenciadas nos rituais, o faccionalismo hierárquico e a guerra. As concepções e instituições nativas são de grande profundidade histórica e social e datam, segundo a documentação linguística e arqueológica, de pelo menos três mil anos, tempo da presença dos grupos Jê no sul do continente (AMOROSO, 2003, p. 28).

O principal ritual dos Kaingang é o culto aos mortos, denominado *kikikoi*, onde todos participavam exibindo pintura corporal, rezando, cantando e dançando (MARANHÃO, s/d). Kiki é também o nome da bebida feita de mel e água, que é fermentada no tronco do pinheiro e servida durante a festa.

A cerimônia funerária, considerada um segundo enterro do indivíduo pelo qual o nome do homenageado fica liberado para um novo uso, momento em que os jovens são iniciados. [...] A importância deste ritual funerário na reprodução sociocultural dos kaingang e dos Jê no Brasil Central. [...] Para os Kaingang, corresponde à reafirmação da aliança entre as metades e seções que compõem o universo social, através da troca de rezas, cuidados rituais e homenagens recíprocas superando oposições e hierarquizações que, como vimos, chegam a gerar guerra (AMOROSO, 2003, p. 35).

Neste ritual as crianças eram pintadas pela primeira vez com desenhos circulares ou alongados, identificando-se desta forma com a metade clânica a qual pertencem (MARANHÃO, s/d).

No século XVII, os Kaingang haviam recebido denominações como “Gualachos e Chiquis pelos padres jesuítas, Guaianás por parte da literatura histórica paulista do final do século XIX e início do século XX” (MOTA, 2004, p. 3; TAKATUZI, 2005, p. 61). Saint-Hilaire, em 1820, os chamou de “Coroados”; o nome também foi usualmente descrito por diversos agentes do contato no século XIX e XX. A denominação “Kaingang” foi publicada por Telêmaco Borba em uma monografia enviada à Primeira Exposição Antropológica Brasileira, em janeiro de 1882 (TAKATUZI, 2005, p. 61).

Contudo, o etnônimo Kaingang já vinha sendo utilizado pelos brancos e pelo próprio grupo. O engenheiro Franz Keller, quando em viagem pelos rios Ivaí, Paranapanema, Tibagi e Iguaçu no ano de 1865, relatou que os indígenas encontrados nos vales desses rios eram chamados de “Coroados”, devido ao corte de cabelo em forma de coroa. Porém “a si mesmo dão hoje o nome de Caên-gagn” (TAKATUZI, 2005, p. 61).

Desde as primeiras incursões de viajantes e conquistadores no século XVI e início do XVII, temos o contato entre índios e não índios no território que, posteriormente, seria chamado de Paraná. Pelo Tratado de Tordesilhas entre

Portugal e Espanha, assinado em 1494, a região pertencia aos espanhóis. Viajantes e expedições como as de Aleixo Garcia (1522), Pero Lobo (1531) e Dom Alvar Nuñez Cabeza de Vaca (1541) atravessaram o território em busca de ouro e prata, rumo ao império Inca. Também entraram na região apossando índios para *encomiendas*³ após a fundação da cidade de Nossa Senhora de Assunção, capital do Paraguai, e fizeram do Guairá seu trajeto de Santa Catarina para o Paraguai, do Paraguai para os portos de São Paulo.

Um sistema de caminhos indígenas que cortava esta região era conhecido pelos Guarani⁴ como *Peabiru*⁵. Eram caminhos antigos e conhecidos muito antes da vinda dos europeus. Todavia, o jesuíta Antonio Ruiz de Montoya atribuiu-os à intervenção do sobrenatural, concluindo que os trajetos foram feitos por milagre, em razão da passagem do Apóstolo Tomé pelo território americano quando evangelizava os nativos (OLIVEIRA, O., 2003, p. 54).

De acordo com Mota e Novak, Cabeça de Vaca escreveu o primeiro relato sobre os povos nativos do Paraná:

o primeiro documento a informar que quase todo o interior do Paraná estava habitado e, ao mesmo tempo, mostrar que havia uma divisão política entre esses diversos grupos de mesma matriz cultural, organizados politicamente em cacicados [...], dá-nos uma noção da extensão do território dominado pelos Kaingang nos Koran-bang-rê (campos de Guarapuava) (MOTA; NOVAK, 2008, p. 39).

Além do contato com os Guarani, o relato de Dom Alvar Nuñez Cabeza de Vaca faz menção à presença dos Kaingang, ao se referir que, por orientação dos índios Guarani, teriam desviado o território dos Koran-bang-rê (campos de

³ Entende-se por *encomienda* um instituto colonial que se caracteriza como a concessão dos Reis Católicos aos conquistadores espanhóis e seus descendentes, que tiveram papel destacado a serviço da Coroa. Compreendia um território e a população que vivia no mesmo. Em troca, os favorecidos deviam proteger os indígenas encomendados e instruí-los na religião (OLIVEIRA, O., 2003, p. 63).

⁴ O grupo Guarani, falante da família linguística Tupi-Guarani, começou a chegar à região há cerca de dois mil anos, provavelmente. Os indícios de sua cultura material – artefatos cerâmicos – apontam a Amazônia como sua região de dispersão. Ocuparam primeiro o norte e oeste paranaense, para depois fundarem aldeias no planalto curitibano e litoral (PARELLADA, 2010). Cabe salientar que há um debate sobre rotas de expansão e centro de origem dos Tupi-Guarani em NOELLI, 1996.

⁵ O ramal principal partia da costa, em São Vicente, atravessava o atual Estado do Paraná, depois a Província do Paraguai e acabava chegando ao Oceano Pacífico pelo Peru (PARELLADA, 2009, p. 60).

Guarapuava) e dos Kreie-bang-rê (campos de Palmas), ocupados por “índios ferozes, mais valentes que os guaranis” (MOTA; NOVAK, 2008: 38).

1.1. Missões jesuíticas no Guairá

Embasada no discurso de civilização e cristandade, a colonização da região foi iniciada. No atual território paranaense, nos séculos XVI e XVII, foram fundadas três cidades espanholas e quinze missões jesuíticas⁶. “A região, chamada Guairá, era povoada principalmente por povos Guarani e Jê [...] O Guairá tinha como limites ao norte o rio Paranapanema, ao sul o Iguaçu, a oeste o rio Paraná e a leste as serras de *Guarayrú*” (PARELLADA, 2013, p. 251).

O governador de Assunção, Domingos Martinez de Irala, mandou, em 1554, o capitão Garcia Vergara fundar a primeira vila espanhola do Guairá, chamada de Ontiveros. Nas margens do rio Paraná, Ontiveros teve curta duração e seus poucos habitantes foram transferidos para a Ciudad Real del Guairá, fundada em 1557⁷, na foz do rio Piquiri.

Segundo o historiador português Jaime Cortesão (1951, p. 70), “a necessidade de se obter passagem mais rápida e fácil para o Atlântico foi entre outros, provavelmente, o fator que motivou a fundação de vilarejos no espaço guaireño pelos espanhóis”. Outro objetivo era criar um obstáculo aos avanços dos paulistas que entravam na região para aprisionar indígenas. Luis Gonzaga Jaeger (1957, p. 98) esclarece que “uma delegação de vários caciques do Guairá foi recebida pelo general Domingo Martínez Irala, governador do Paraguai, que lhe solicitavam um auxílio contra as invasões dos tupis e dos mamelucos de São Pablo”.

A vila contava com uma pequena fábrica de tecidos e comércio de erva-mate (PARELLADA, 2009, p. 61). O capitão Ruy Diaz Melgarejo, que havia sido enviado para fundar Ciudad Real, também fundou, em 1570, Villa Rica del Espiritu Santo. O local da vila situava-se a 60 léguas a leste de Ciudad Real, em terras do cacique Coraciberá, nas quais suspeitava-se que havia minas de ouro. “Lá mandou

⁶ Parte da presente discussão sobre o discurso colonial nas missões e reduções religiosas jesuíticas e aldeamentos indígenas no Império foi publicada em artigo na língua inglesa. Ver EURICH, 2017.

⁷ O historiador Oséias Oliveira (2003, p. 59), embasado em Ramón Cardozo, que, por sua vez, usa os escritos do historiador argentino Ruy Diaz de Guzmán, coloca como ano de fundação do novo povoado o ano de 1556. Ciudad Real ficaria a três léguas ao norte de Ontiveros, no domínio do cacique Guairá.

erigir uma igreja e, ao lado, uma cruz, ordenando também a construção de uma fortaleza” (PARELLADA, 2009, p. 61).

Frustrado o desejo de encontrar metais preciosos, pois foram encontrados apenas quartzo e ametista, restava aos exploradores voltar à atenção para outra atividade que “parecia apresentar maiores possibilidades de sucesso material, a exploração da mão de obra indígena” (OLIVEIRA, O., 2003, p. 61).

Segundo Parellada (2009, p. 61), o capitão Melgarejo repartiu entre os espanhóis terrenos para a construção de casas dentro da vila e terras para chácaras, assim como índios para serviços domésticos e trabalhos agrícolas. Por causa de uma grande epidemia de varíola, a vila foi transferida para junto da confluência do Corumbataí com o rio Ivaí. “A principal atividade econômica era a extração da erva-mate, que concorria com os ervais da serra do Maracaju. A retirada e transporte da planta era feita pelos índios através do sistema de *encomiendas*, um tipo de escravidão mascarada” (PARELLADA, 2009, p. 62).

Segundo Ramón Indalecio Cardozo, os encomendeiros espanhóis possuíam em suas repartições núcleos de nativos (*pueblos*) ou reduções naturais, dirigidas por clérigos. Os *pueblos* distribuíam-se por toda a Província del Guairá, localizando-se às margens dos rios Ivaí, Corumbataí, Piquiri e Tibagi (PARELLADA, 2009, p. 65).

A Ordem de São Francisco foi a primeira a iniciar o trabalho religioso no território do Guaíra entre 1582 e 1585, com os padres Alonso de San Buenaventura e Luis Bolaños. “A evangelização e o batismo dos guarani concentraram-se nas proximidades dos rios Piquiri e Ivaí, que davam fácil acesso a *Ciudad Real* e *Villa Rica del Espiritu Santo*” (OLIVEIRA, O., 2003, p. 69).

Contudo, a empreitada dos franciscanos não obteve resultado duradouro nem eficaz. Por serem missões itinerantes, eram abandonadas pelos indígenas, conforme afirma Oliveira,

a forma de evangelização que utilizavam, baseada no conhecimento da língua nativa, na caridade, batismo, realização de matrimônios seguindo os preceitos cristãos e o estabelecimento de *pueblos*, sofriam com seu conceito de evangelização e a adaptação ao contexto da região que exigia uma demanda de missionários que não conseguiam suprir, restando, então, o estabelecimento das missões itinerantes, as quais, depois de um certo tempo, eram abandonadas e os

indígenas voltavam a viver segundo seus antigos costumes (OLIVEIRA, O., 2003, p. 70).

Para Necker, o objetivo do trabalho missionário franciscano resultou num plano que beneficiou os *encomenderos* ao evitar em certa medida conflitos entre os indígenas e facilitar sua catequização (OLIVEIRA, O., 2003).

Em 1607 foi criada a Província Jesuítica do Paraguai e, em 1609, a Companhia de Jesus iniciou o planejamento de missões jesuíticas no Guairá, “buscando concentrar os índios em locais fixos, para conseguir efetivamente a evangelização dos indígenas” (PARELLADA, 2009, p. 65). Os padres jesuítas Manuel Ortega e Tomas Fields estiveram em Villa Rica anteriormente em duas oportunidades, em 1588 e, posteriormente, em 1593, permanecendo até 1599. O trabalho jesuíta com os indígenas já era feito desde as primeiras incursões dos mesmos ao Guairá, “atendendo aos espanhóis quanto aos índios, fazendo batismos, matrimônios e ainda pregando o evangelho através de incursões pelas aldeias indígenas, especialmente as Guarani, com as missões móveis” (PARELLADA, 2009, p. 65).

Apesar de ser comumente utilizado o termo missão jesuítica, o historiador Oséias de Oliveira assinala a diferenciação, a partir desse momento, do termo missão por redução, quando se referia ao ato de reduzir os indígenas em pequenos povoados⁸.

Com o estabelecimento da redução os sacerdotes estavam mais próximos de seu objetivo de proteger paternalmente os índios contra os perigos materiais e morais infligidos pela ignorância da doutrina cristã e pelo contato com os espanhóis. A missão por redução, a qual acabou se constituindo na estrutura e sucesso do serviço empenhado pelos inicianos no Guairá. (OLIVEIRA, O., 2003, p. 87).

Oséias de Oliveira aponta a obra de Antonio Ruiz de Montoya, que entende redução como um local onde os jesuítas conseguiam fazer com que os índios deixassem seus antigos costumes de viverem em pequenos povoados nas serras, campos e selvas e passassem a habitar em uma grande povoação, onde era possível transformá-los de “gente rústica em cristãos civilizados” (OLIVEIRA, O., 2003, p. 88).

⁸ A explanação completa de Oséias de Oliveira e referências de autores sobre o tema encontra-se no Capítulo 7, intitulado “Missão por redução”, de sua tese. Ver OLIVEIRA, O., 2003.

Em outras palavras, a redução era uma forma de “territorialização” dos índios. Segundo a aceção de João Pacheco de Oliveira, o *processo de territorialização*:

é, justamente, o movimento pelo qual um objeto político-administrativo — nas colônias francesas seria a “etnia”, na América espanhola as “reducciones” e “resguardos”, no Brasil as “comunidades indígenas” — vem a se transformar em uma coletividade organizada, formulando uma identidade própria, instituindo mecanismos de tomada de decisão e de representação, e reestruturando as suas formas culturais (inclusive as que o relacionam com o meio ambiente e com o universo religioso) (OLIVEIRA, J. P., 1998, p. 56).

A redução/territorialização, ao instaurar uma nova relação da sociedade com o território, gerou mudanças sociais e culturais entre os índios. Ainda segundo João Pacheco de Oliveira (1993; 1998), a atribuição de uma base territorial fixa se constitui no ponto principal para a compreensão das mudanças por quais a sociedade passa, afetando assim o funcionamento das suas instituições e a significação de suas manifestações culturais.

Segundo Mota e Novak (2008, p. 41), era o início das atividades religiosas no Guairá, com os conquistadores europeus passando a veicular os elementos básicos da sua cultura por meio dos padres jesuítas:

As primeiras décadas do século XVII foram marcadas por uma intensificação das ações dos europeus no Guairá. De um lado, tivemos os choques entre os índios Guarani e os encomendeiros espanhóis, que os exploravam no trabalho semiescravo da coleta da erva-mate, e os padres jesuítas, por meio de suas pregações, buscando inculcar os valores da sociedade invasora junto às populações indígenas existentes na região. De outro, contrariando os interesses dos encomendeiros espanhóis e dos padres da Companhia de Jesus, vieram os paulistas com a intenção de buscarem seu butim (MOTA; NOVAK, 2008, pp. 43-44).

MAPA 01: Cidades Espanholas e Missões Jesuíticas da Província Del Guairá, 1554 a 1632.



Fonte: PARELLADA, 2009, p. 62.

Há a indicação de grupos Jê (família linguística dos Kaingang) nas reduções criadas pelos jesuítas:

A maior parte das missões foi criada com índios Guaraníes, apenas quatro tiveram povos da família linguística Jê, que são as de *Santo Antonio* e *San Miguel*, fundadas com *Camperos*, e as de *Concepción de Nuestra Señora de Guañaños* e *San Pedro* com *Gualachos*. Nos documentos do início do século XVII descrevem-se estruturas subterrâneas e diferenças linguísticas e culturais entre esses grupos e os Guaraníes (PARELLADA, 2013, pp. 253-254).

Catequizar o indígena seria importante para conquistá-lo sem conflito armado, já que a superioridade numérica dos indígenas poderia representar um perigo real aos objetivos e à vida dos espanhóis, como afirma a citação adiante:

Em 1607, o governador do Paraguai Hernandarias de Saavedra, no seu relato a Felipe III, insiste na importância da catequização de tribos indígenas do Guairá, por serem muito numerosas em relação à quantidade de espanhóis, pois desta forma se conseguiria conquistar a região sem armas. Ainda na carta, Hernandarias informa que Ciudad Real e Villa Rica tinham,

respectivamente, 30 a 100 colonos espanhóis e, ao seu redor, existiam cerca de 150.000 índios (PARELLADA, 2009, p. 65).

As reduções foram criadas a partir de 1610, e o aprendizado do que é civilidade e catolicismo contava com seus próprios materiais: “a evangelização dos índios era feita com auxílio de livros ricos em imagens, que mostravam a vida de Jesus Cristo: infância, vida pública, além da Paixão e Ressurreição” (PARELLADA, 2013, p. 254).

Os jesuítas trabalhavam em dupla, para que, enquanto um ficasse na redução, o outro se deslocasse com os indígenas aliados pelas aldeias vizinhas para ampliar a conversão. A maioria das reduções eram formadas junto a aldeias nativas já estruturadas: “Montoya chegava sempre com a cruz, o Evangelho ilustrado e, algumas vezes, com um estandarte com a tela da Virgem Maria” (PARELLADA, 2009, p. 70).

O modo de vida do europeu “civilizado” era o objetivo a ser alcançado pela evangelização e ambos, civilização e cristianização, faziam parte do projeto jesuítico. Ora, os “gentios”, como folhas brancas, deveriam ser preenchidos pelos missionários e sua moral cristã e como servos de apenas um deus e civilizados colaborariam com os intentos da colonização na exploração e expropriação de seus territórios.

Aos povos ou povoados de índios, que vivendo à sua antiga usança em selvas, serras e vales, junto a arroios escondidos em três, quatro ou mais, reduziu-os a diligência dos padres a povoações não pequenas e à vida *política (civilizada) e humana*, beneficiando algodão com que se vistam, porque em geral viviam na desnudez (MONTROYA, 1985, *apud* PARELLADA, 2009, p. 66. Grifo nosso).

No trecho acima, nega-se ao índio que não está sob “a luz” da civilização até mesmo sua humanidade. Em termos missionários, tornar os índios civilizados era instituir entre eles a vida civil (política e social) das aldeias, tornando-os verdadeiramente humanos. Cristina Pompa (2001) analisa os enfoques de alguns autores sobre a imagem do índio no Brasil construída nas fontes dos séculos XVI e XVII. Entre o “edênico” e o “diabólico”, as fontes representavam em termos negativos e genéricos o índio como selvagem, bárbaro, canibal. Também falavam

da sub-humanidade ou humanidade monstruosa dos indígenas presente no imaginário europeu. Nessa questão, Pompa cita Laura de Mello e Souza:

cruzam-se no imaginário europeu a migração do Paraíso terrestre para o Atlântico – as ilhas Afortunadas – e a migração das marginalidades geográficas – homens selvagens e canibais para a mesma região! Tudo parece indicar, portanto, que para o Brasil confluíram, desde o fim do século XVI, as formulações do imaginário europeu acerca de terras desconhecidas e de humanidades monstruosas (POMPA, 2001, p. 21).

Assim, depois da redução dos índios podia-se cumprir os principais objetivos dos jesuítas: catequizar os indígenas, batizando-os e instruindo-os na fé católica; ensinar novos ofícios, além de música e artes visuais; ajudar na recuperação de enfermos das epidemias de gripe e varíola, ministrando o sacramento da extrema-unção aos mortos; convencer os Guarani a abandonar a poligamia e a antropofagia; amenizar os conflitos entre espanhóis e índios; defender a Coroa espanhola ao denunciar e lutar contra invasões paulistas para captura de índios no Guairá.

TABELA 01: Localização atual de parte dos sítios arqueológicos relativos às cidades coloniais espanholas (1554-1632) e missões jesuíticas do Guairá (1610–1631).

Nº	SÍTIO ARQUEOLÓGICO	COORD. UTM/ SAD 69	MUNICÍPIO PARANÁ	REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS
1	<i>Ciudad Real del Guairá</i> (1554-1632)	7.338.410 185.520	Terra Roxa	Guzman (1612), Watson (1947), Chmyz (1976)
2	Primeira fundação <i>Villa Rica del Espiritu Santo</i> (1570-1589), Tambo das Minas de Ferro	7.272.411 348.919	Nova Cantu	Blasi et al (1989), Parellada (2009)
3	Segunda fundação <i>Villa Rica del Espiritu Santo</i> (1589-1632)	7.355.400 404.100	Fênix	Blasi (1963), Parellada (1995, 1997)
4	Missão Jesuítica <i>N. Sra. Loreto</i>	7.506.680 394.270	Itaguajé	Blasi (1966), Parellada (2009)
5	Missão Jesuítica <i>San Ignacio Mini</i> (1610-1631)	7.496.740 413.800	Santo Inácio	Blasi (1966), Chmyz (1976)
6	Missão Jesuítica <i>San Francisco Javier</i> , a segunda fundação	7.430.250 503.000	Ibiporã	Parellada et al. (1996)
7	Missão Jesuítica <i>San Joseph</i> , a segunda fundação	7.444.505 467.460	Cambé	Blasi & Gaissler(1991), Parellada (1997)
8	Missão Jesuítica <i>San Pablo del Iniaí</i>	7.357.150 414.670	São Pedro do Ivaí	Parellada & Maranhão(1996)

Fonte: PARELLADA, 2013, p. 253⁹.

⁹ Parellada (2013, p. 250) afirma que, nos últimos 20 anos, houve um levantamento sistemático e comparativo das várias pesquisas arqueológicas ocorridas nas áreas das cidades coloniais

Além da catequização dos indígenas, o principal objetivo das reduções espanholas era disponibilizar mão-de-obra. Em uma colônia em que não se encontrava riquezas minerais para enviar à coroa, a mão-de-obra através do sistema de *encomiendas* era essencial para a sobrevivência da mesma. A mão-de-obra indígena foi motivo de conflito entre os missionários e os colonos espanhóis e, posteriormente, foi também um dos motivos que levou à destruição das reduções pelos bandeirantes paulistas para o aprisionamento dos indígenas. O indígena não interessou apenas aos colonos da Província do Paraguai, mas também aos jesuítas espanhóis e portugueses, além dos bandeirantes paulistas. A mão-de-obra indígena para eles representava o incremento da economia no planalto (MONTEIRO, 1994, p. 58). A fundação dos povoados facilitou a exploração da mão-de-obra indígena no sistema de *encomienda*.

Sobre a fundação de Vila Rica na região do Guairá, escreve o historiador Oséias Oliveira:

não obstante o desejo de ricos metais preciosos, somente foram encontrados quartzo e ametista, únicas pedras de valor que se pôde retirar na exploração do local. Restava, então, volver as atenções para uma outra atividade que parecia apresentar maiores possibilidades de sucesso material, a exploração da mão-de-obra indígena (OLIVEIRA, O., 2003, p. 61).

O estabelecimento da *encomienda* está ligado à ocupação do território, fundação de novos povoados e, principalmente, “à incorporação do índio ao sistema colonial no plano social, religioso e no estabelecimento desse, como peça fundamental, na frágil economia guairenha do final do século XVI, chegando, mesmo, a se constituir na ‘riqueza do sertão’” (OLIVEIRA, O., 2003, p. 68).

Negavam-se os costumes indígenas, impunham-se novos costumes, como a religião católica, para assim os índios servirem como força de trabalho e defesa. O índio civilizado não representava perigo, o índio cristão ajudava a manter a defesa do território, o índio era força de trabalho para a própria redução e para a colônia. O discurso colonial não era apenas utilizado para converter almas ao cristianismo e

espanholas de Ciudad Real e Villa Rica del Espiritu Santo (primeira e segunda fundações), bem como de várias missões de Loreto e San Ignacio Mini, e sistematizadas as evidências existentes no Museu Paranaense, resultados de prospecções e escavações de diferentes arqueólogos, como Blasi (1966), Chmyz (1976), Parellada (1995, 1997), entre outros.

para a catequização. O discurso colonial também legitimava as ações que teriam fins políticos e econômicos. De acordo com Oliveira, “basta observar atentamente o nome do novo povoado para se perceber os interesses que moviam a ocupação do Guairá: *Villa Rica del Espiritu Santo*. Vantagens materiais aliadas a uma mentalidade que busca justificação no âmbito religioso” (OLIVEIRA, O., 2003, p. 60).

Por meio dos relatos de cronistas e missionários, Eduardo Viveiros de Castro (2002) abordou o que os missionários chamavam de a inconstância da conversão dos Tupinambá, no século XVI. Situando os missionários no discurso colonial, os maus costumes, como a poligamia, as festas, as bebedeiras e, principalmente, o canibalismo representavam obstáculos para a sua conversão ao cristianismo. Segundo Viveiros de Castro, embora jesuítas e cronistas assegurassem que os índios não tinham religião, a verdade era que os “maus costumes” eram sua religião e cultura: “os missionários não viram que os ‘maus costumes’ dos Tupinambá eram sua verdadeira religião, e que sua inconstância era resultado da adesão profunda a um conjunto de crenças de pleno direito religiosas” (CASTRO, 2002, p. 182).

Sem religião e portadores apenas de “maus costumes”, os índios tiveram sua territorialização (redução) e conversão legitimada. Mas, como Viveiros de Castro acentua, isso não foi fácil exatamente pela inconstância Tupinambá: “A vingança guerreira estava na origem de todos os maus costumes: canibalismo, poligamia, bebedeiras, acumulação de nomes, honras, tudo parece girar em torno deste tema” (CASTRO, 2002, p. 226).

Concomitante à evangelização e aos intentos do discurso colonial da Coroa e dos colonos que utilizaram a religião para seus fins, os indígenas reinterpretabam o contato. Também resistiram à dominação da terra e de seus corpos e mentes. Soma-se, portanto, ao projeto de expansão do domínio da colonialidade muitas estratégias e ações indígenas nas missões jesuíticas do século XVII e também várias iniciativas para demarcação de seus territórios nos aldeamentos religiosos do século XIX.

Nos aldeamentos reducionais do Guairá, nas primeiras décadas do século XVII, ocorreu um processo de reinterpretação cultural decorrente das relações

interétnicas entre índios e jesuítas, destaca o historiador Oséias Oliveira: “As reduções foram o espaço onde se processou o contato cultural entre índio e jesuíta, o qual introduziu uma série de símbolos e valores cristãos na cultura nativa, que se viu obrigada a readaptá-los para que lhe fizessem sentido” (OLIVEIRA, O., 2003, p. 116).

Louis Necker, em uma obra de 1990, traz contribuições para a compreensão da conversão guarani ao cristianismo em seu estudo da ação franciscana no Paraguai, baseado nos estudos de Alfred Metraux sobre os profetas e messias na América do Sul. Necker consegue perceber uma associação que os indígenas faziam entre o eloquente, solitário e religioso jesuíta e o xamã (*karaí*). Guardadas as devidas proporções, o papel desempenhado pelo padre substituíria o do antigo líder religioso, o xamã, que vagava pregando a busca da terra-sem-mal entre as aldeias (NECKER, 1990, *apud* OLIVEIRA, O., 2003, p. 22).

Além da associação ou “tradução” cultural, de acordo com outros autores (POMPA, 2001), é importante ressaltar as vantagens mais concretas que os índios recebiam ao se converterem ao cristianismo. Pode-se mesmo falar de uma política de vantagens para os índios convertidos, que recebiam proteção, terras e outros meios de sobrevivência social e econômica e para a realização de uma vida social em comunidade, em que as festividades coletivas representam a parte mais visível na documentação. Para os indígenas, seguir ao jesuíta ou ao xamã era verificar as vantagens oferecidas por esses: “diferentemente do *Karaí*, o padre podia dispor de proteção aos *encomenderos* espanhóis e bandeirantes paulistas, provimento alimentício e constantes festas religiosas” (OLIVEIRA, O., 2003, p. 122).

Não podemos excluir o protagonismo indígena no jogo de interesses do processo de colonização. Se missionários, colonos e Coroa tinham seus interesses delimitados dentro da exploração do Novo Mundo, é também verdade que os índios desse Novo Mundo, não tão novo para eles, tinham também seus próprios interesses em relação aos estrangeiros e esperavam também um retorno do contato com eles. “Os jesuítas tinham um plano de humanização e cristianização do indígena, enquanto esse interessava-se, principalmente, pelas vantagens materiais e culturais que poderia obter no contato com os sacerdotes” (OLIVEIRA, O., 2003, pp. 123-124).

Nem tudo o que foi colocado para os indígenas foi aceito por eles de bom grado. Alguns sacramentos representaram barreiras para o intento de cristianização e necessitaram de improvisação por parte dos missionários:

O fato de alguns indígenas morrerem após o contato com os padres gerou um problema para os missionários, que se viram obrigados a se readaptarem a essa nova situação. Os índios associavam a presença do jesuíta e o batismo do doente como algo responsável pela sua morte. O padre passa a ser duramente criticado e responsabilizado como causador da morte do indígena com esses seus rituais. O sal utilizado no ritual passa a ser identificado com o veneno com o qual o padre causou a morte do indígena. Diante disso, o sacerdote teve que mudar sua estratégia de ação, ou seja, permanecer um certo tempo sem ministrar o batismo aos enfermos (OLIVEIRA, O., 2003, p. 155).

O matrimônio cristão foi outro dos sacramentos que teve grande resistência dos indígenas. Abandonar o costume do casamento poligâmico não estava ligado apenas à diminuição do número de esposas, mas também à redução da rede de parentesco, que trazia prestígio e braços para a agricultura e caça. A monogamia não era interessante para os indígenas e foi um dos motivos de conflito com os missionários.

Isso é o que buscavam ensinar os padres aos indígenas, mas como esse sacramento envolvia a poligamia, um forte padrão da cultura guarani, os jesuítas vão se envolver em uma série de conflitos com os líderes indígenas, porque, tal como a eloquência, a poligamia era símbolo de destaque na aldeia (OLIVEIRA, O., 2003, p. 153).

Como foi brevemente dito anteriormente, a vida coletiva e os valores compartilhados foram reelaborados pelos índios territorializados. As festas, por exemplo, eram um momento de celebração coletiva e foram reinterpretadas. Aceitando aparentemente as normas culturais instituídas pelos jesuítas, a cultura indígena persistiu e novos significados foram atribuídos e acoplados à cultura festiva cristã organizada e permitida pelos missionários, que incentivavam festas religiosas e procissões.

Da festa cristã, em que a reunião tinha a função de sujeição, fixação e educação, uma outra foi elaborada pelos guarani, os quais faziam dela a circunstância para a universalidade, liberdade e abundância [...] Assim a festa converteu-se em uma via em que os indígenas faziam das ações rituais, das representações, das leis

que lhe eram impostas, algo diverso do que o jesuíta pensava obter (OLIVEIRA, O., 2003, p.162-163).

Destruídas pelas bandeiras paulistas que capturavam índios desde a metade do século XVI, ou abandonadas pelos índios e jesuítas que rumaram para o sul, em 1631 as reduções jesuíticas no Guairá já não existiam mais e, em 1632, também as cidades (PARELLADA, 2009, p. 76).

As missões jesuíticas sofriam ataques constantes de expedições paulistas, que vinham capturar índios, e em 1631 aconteceu a investida final às áreas do Paranapanema. Em 1632, houve também a destruição das cidades coloniais espanholas, sendo que a região foi só efetivamente ocupada no final do século XIX, com a criação de colônias indígenas pelo Governo Imperial do Brasil junto às áreas das ruínas de Loreto e San Ignacio, e fortificações nos locais outrora ocupados por Ciudad Real e a segunda fundação de Villa Rica (PARELLADA, 2013, p. 254).

Raposo Tavares foi o bandeirante que assolou a região em 1631. Com as reduções jesuíticas destruídas, as populações indígenas se dispersaram, indo parte para o sul fundar os Sete Povos das Missões no Rio Grande do Sul, junto com os padres, e a outra parte voltando a ocupar seus antigos territórios (MOTA; NOVAK, p. 45).

1.2. A “conquista” dos Campos de Guarapuava

No século XVIII, com o início do tráfego de tropas vindas dos campos de Vacaria no Rio Grande do Sul para o mercado de Sorocaba em São Paulo, a presença dos Kaingang ao longo da estrada do Viamão, no planalto paranaense, volta a aparecer em inúmeros relatos. Todavia, até meados do século XIX os Campos Gerais permaneceram conflagrados em ações bélicas militarizadas movidas pelos fazendeiros brancos que tentavam expulsar os Kaingang de seus territórios ancestrais. A reação Kaingang também foi violenta e militarizada. Eles sustentaram uma guerra contra os ocupantes de seus territórios por grande parte do século XIX (MOTA, 2003, p. 22).

MAPA 02: Mappa Chorographico da Província do Paraná. Desenhado por João Henrique Elliot. 77X59 cm. 1857. Secção Cartográfica do Arquivo Nacional (MVOP A-25). Editado com a numeração correspondente às regiões por Mota (2003).

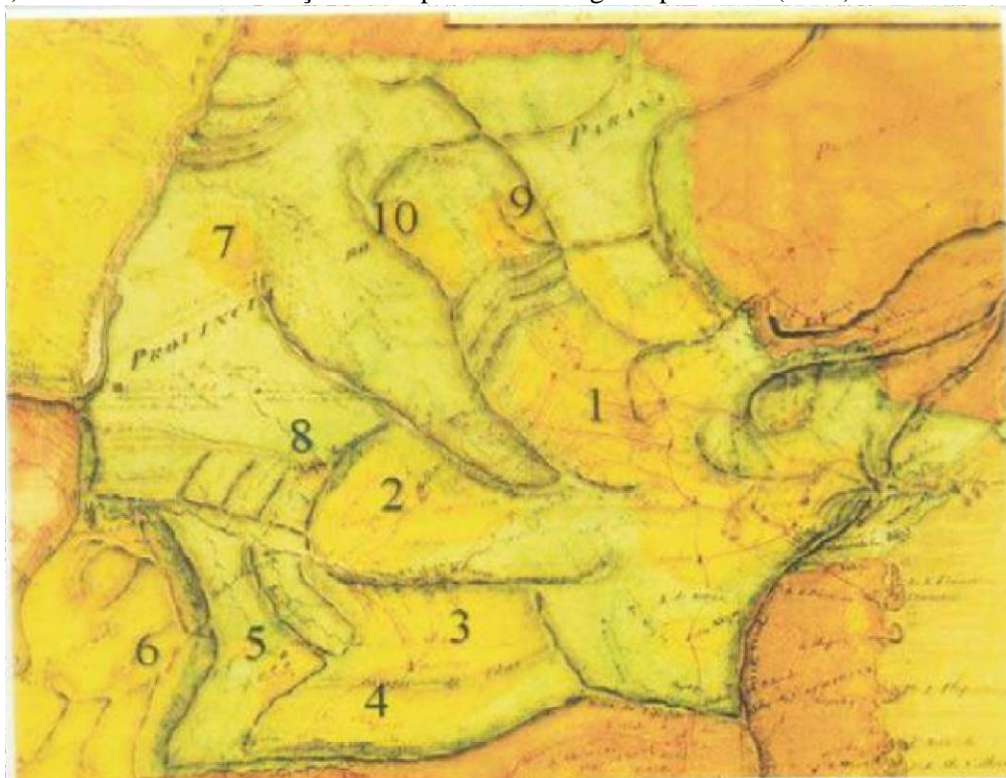


TABELA 02: Explicação da numeração do Mapa nº02

Área	Denominação Kaingang	Denominação Portuguesa
1	-	Campos Gerais
2	Koran-bang-rê	Campos de Guarapuava
3	Kreie-bang-rê	Campos de Palmas
4	Xaxa-rê	Campos de Xanxere
5	Kampo-rê	Campo Erê
6	Kavaru-Koya	São Pedro das Missões
7	Pay-ke-rê	Paiquere e/ou Campos do Mourão
8	Min-krin-ia-rê	Campos de Chagu
9	Inhoó	São Jerônimo
10	-	Atualmente, região de Rolândia, Arapongas

Fonte: MOTA, 2003, p. 22.

Segundo Mota (2003, p. 23), a região do atual território do Paraná era *habitat* tradicional de muitos grupos Kaingang. Os Koran-bang-rê estavam em Campos de Guarapuava; os Kreie-bang-rê em Campos de Palmas; os Xaxa-rê em Campos de Xanxerê, hoje em Santa Catarina; os Kampo-rê no que hoje é o município de Campo Erê; os Min-krin-ia-rê ou Xongu Chagu habitavam a oeste de Guarapuava, hoje Laranjeiras do Sul – PR. Mais distantes e isolados da sociedade campeira envolvente estavam os Kaingang dos Kavarú-Koya, que moravam em São Pedro das Missões, na Argentina. Por fim, os Pahy-ke-rê, que viviam em campos a oeste de Guarapuava, entre os rios Ivaí e Iguaçu.

Desde o século XVIII os administradores da capitania de São Paulo tentaram colonizar a região de Guarapuava. Entre os anos de 1768 e 1774, foram feitas as primeiras tentativas de colonização dos vastos territórios entre os rios Ivaí e Uruguai. Segundo Mota e Novak (2008), as tentativas de ocupação do território dos Campos de Guarapuava por Afonso Botelho entre 1768 a 1774 foram frustradas pela resistência Kaingang na manutenção de seus territórios. Ao todo foram onze expedições militares na região, “encontros aparentemente pacíficos, seguidos de choques e escaramuças” (MOTA; NOVAK, 2008, p. 49).



FIGURA 01: Cena da Expedição do Tenente-Coronel Affonso Botelho. 1771. Joaquim José de Miranda. Aquarela, 42,5 x 55 cm.

Contudo, foi com a chegada da família real ao Brasil que o propósito de colonização desses sertões ganhou fôlego. “Com o príncipe regente [D. João], várias frentes de ocupação foram organizadas. Em direção ao Mato Grosso e ao sertão do rio Doce também seguiram expedições” (LEITE, 2008, p. 169).

Alguns fatores explicam o avanço da colonização sobre os sertões de Guarapuava, a partir de 1808:

A dinamização do comércio de tropas para abastecimento interno, a investigação de novas regiões e suas possíveis fontes de riquezas e a ocupação dos territórios fronteiriços com as possessões espanholas formaram, portanto, medidas basilares da administração joanina em solos do continente americano (LEITE, 2008, p. 171).

Nesse cenário, o domínio de novas áreas e o controle das populações indígenas eram “pilares centrais de um aparelhamento do Estado português que se reestruturava ensejado pela recuperação de procedimentos de colonização bastante

antigos” (LEITE, 2008, p. 171). Nessa passagem, a autora faz clara alusão à guerra ofensiva decretada pelo príncipe regente contra os povos indígenas dos campos de Guarapuava, qualificando-a de “antiga”, por basear-se na tradição da “guerra justa”, que permitia inclusive o cativeiro dos índios sobreviventes.

Assim, em 05 de novembro de 1808, o príncipe regente e futuro D. João VI decretou, em carta régia, guerra justa¹⁰ contra os indígenas e a organização de expedição para ocupação dos campos de Guarapuava.

A chegada da corte ao Rio de Janeiro, em 1808, e a declaração de guerra justa aos botocudos, e posteriormente aos Kaingang, não significaram profundas rupturas em relação a políticas anteriores. A distinção entre mansos e selvagens se acentuou, sem dúvida, com a declaração dessa guerra, porém, o Príncipe Regente manteria a prática de zelar pela defesa dos índios aliados, enquanto incentivava violentamente o combate aos inimigos (ALMEIDA, 2010, p. 142).

Em 1809, pensando nos índios como úteis povoadores, D. João VI acrescentou:

Não é conforme meus princípios religiosos e políticos o querer estabelecer minha autoridade nos Campos de Guarapuava e território adjacente por meio de mortandades e crueldades contra os índios, extirpando as suas raças, que antes desejo adiantar, por meio da religião e civilização, até para não ficarem desertos tão dilatados e imensos sertões, e que só desejo usar da força com aqueles que ofendem os meus vassallos, e que resistem aos brandos meios de civilização que lhes mando oferecer (01/04/1809) (CUNHA, 1992, p. 152).

Segundo Dora Shellard Corrêa, as cartas régias de 1808 e 1809 podem ser compreendidas como autorizações para possíveis massacres, para a “apropriação privada da terra e de utilização da mão-de-obra indígena” (LEITE, 2008, p. 173).

Apenas em 1810 a expedição de Diogo Pinto de Azevedo Portugal logrou êxito após três meses de embates contra os Kaingang dos Campos de Guarapuava. Os índios perderam seu território, mas continuaram com sua resistência contra a entrada dos brancos e seu gado (MOTA; NOVAK, 2008, p. 49).

¹⁰ O mote de guerra justa contra índios hostis é um expediente antigo, banido pelas reformas pombalinas e recuperado pelo príncipe regente em 1808. A guerra justa foi utilizada durante a colônia como forma de cativeiro legal ou extermínio. Ver PERRONE-MOISÉS, 1992, pp. 115-132.

Leite afirma que o aniquilamento e aliciamento foram estratégias do processo de ocupação dos Campos de Guarapuava.

Entre 1810 e 1812, a recém-instalada expedição reconheceu o território, estabeleceu contato com determinados grupos nativos e lançou fogo sobre outros. A partir de 1812, formou-se o aldeamento de Atalaia, para organização e catequese de tribos que habitavam a região (LEITE, 2008, p. 174).

Em 1812 foi iniciado o trabalho de catequese em um dos últimos aldeamentos regidos pela Capitania de São Paulo: Atalaia, com o pároco Francisco das Chagas Lima. O momento inicial da catequese foi o de maior número de batismos. Além de testemunharem um momento de aproximação de nativos a colonizadores, os registros de batismo podem indicar o papel da catequese como instrumento de contato (MONTEIRO, 1994, p. 162).

A aproximação entre as autoridades e missionários e o cacique kaingang Pahy foi importante no período. Por um lado, permitiu que Atalaia abrigasse um grupo de indígenas e, por outro, favoreceu os indígenas aldeados, que tinham suas próprias estratégias.

A guerra entre as tribos foi decisiva para a ocupação, por parte do grupo de Pahy, dos terrenos de Atalaia. A permanência nessa área representava condição privilegiada para os índios que habitavam a região. Considerado lugar sagrado e estratégico geograficamente, os indígenas da região disputavam-no por meio de batalhas que representavam disputas pela própria supremacia das tribos (LEITE, 2008, p. 176).

É importante notar que, posteriormente, indígenas Kaingang vindos dos aldeamentos capuchinhos e outros irão reivindicar seu antigo território, conseguindo a demarcação em 1878, no vale do rio Marrecas, da primeira Terra Indígena no Paraná. Discutiremos adiante o assunto.

Segundo Leite (2008, p. 179), os colonizadores construíram uma narrativa épica sobre a aproximação entre índios e brancos na região, que foi incorporada por uma parcela da historiografia, que acentuou “o papel do índio colaborador que ascendeu à civilização e promoveu acordo entre adventícios e silvícolas” E acrescentou: “Nada parece mais enganoso do que essa interpretação”.

Três grupos próximos e dos mais importante na região foram classificados pelo pároco Chagas Lima: Camés, Votorons e Dorins. Dentre eles, os dois primeiros foram aldeados. Mas o principal grupo que permaneceu no aldeamento, segundo Chagas Lima, foi o dos Votorons. As disputas entre os diferentes grupos indígenas fizeram com que os mesmos se aproximassem, se afastassem, gerassem guerras e fizessem alianças por meio das quais eram incorporados ao aldeamento (LEITE, 2008, p. 178).

Em Atalaia, os índios trabalhavam em pequenas lavouras e roças. Em 1816, o príncipe regente determinou que os índios fossem conservados trabalhando em terras a eles concedidas. Esses terrenos localizavam-se entre os rios Coutinho e Lageado Grande. O terreno no Lageado Grande foi chamado de “sesmaria¹¹ dos índios” (LEITE, 2008, p. 179).

Trabalho, catequese e civilização andaram lado a lado em Atalaia:

Quatro anos após a fundação do aldeamento, os aldeados circulavam entre os espaços da moradia (Atalaia), da roça e do campo de criação. O sistema de organização da redução não visava ao aprisionamento dos nativos, ao contrário, as instruções, a catequização e as punições tinham como função prepará-los para o trabalho, seguindo recomendações do governo central (LEITE, 2008, p. 179).

A catequese foi mais uma vez um instrumento de pacificação utilizado pela Coroa para que os colonos pudessem povoar o território sem temer os índios.

Tatiana Takatuzi, que trabalhou com os registros de batismo de Atalaia em seu mestrado em Antropologia Social, reflete sobre o contexto de formação do aldeamento:

instituiu-se sobre um forte aparato militar, pelo qual os indígenas se viam escravizados e, sujeitos ao extermínio outorgado pela lei Régia de D. João VI, às leis cristãs da catequese em aldeamento e à cobiça dos particulares em situação de cativo. O extermínio via guerra justa foi uma das medidas mais radicais das políticas promovidas contra o indígena. Contudo, o apresamento nas fazendas e o confinamento em aldeamentos também se caracterizaram como facetas do ideal de integração à sociedade branca e, portanto, do amplo sentido de conquista (TAKATUZI, 2005, p. 40).

¹¹ Sesmaria, um instituto jurídico português que regulava a distribuição dos terrenos abandonados ou incultos destinados à produção agrícola. Contudo, as terras destinadas aos indígenas não estavam abandonadas, era uma forma de demarcar seus limites.

Para se estabelecer o controle territorial da Coroa portuguesa sobre esses campos era necessário conquistar e povoar. A povoação dos campos de Guarapuava se deu por meio de diferentes iniciativas: envio de “degredados”¹², a fundação de um aldeamento e a catequização e conversão dos indígenas à fé cristã (TAKATUZI, 2005, p. 30).

Em 1821, em uma relação dos indígenas aldeados de Atalaia com finalidade de amostrar os progressos da sua missão catequética, o padre Francisco das Chagas Lima dividiu-os nos seguintes tipos classificatórios: “batizados”, “catecúmenos”, isto é, que ainda não tinham recebido o batismo, “semibárbaros” e “bárbaros”. A classificação mostra um gradiente dos índios em relação ao aldeamento e aos ensinamentos cristãos, que vai do batizado ao bárbaro.

Nesse sentido, os batizados eram índios supostamente convertidos, enquanto os catecúmenos estavam caminhando para o processo de conversão (normalmente ajudavam o pároco nos serviços das roças, da cozinha e ajudavam nas missas). Os “semi-bárbaros” eram de difícil instrução, que se moviam constantemente do aldeamento para os sertões e “seduziam” os neófitos com eles, práticas que se mostravam constantes no cotidiano de Atalaia. Já os “bárbaros” pareciam ser indígenas que esporadicamente ou vez alguma haviam frequentado o aldeamento. Em relação a esses últimos, o padre ainda estabeleceu uma nova divisão, conforme o seu entendimento sobre os grupos indígenas, identificando quatro “hordas de bárbaros” que se diferenciavam, aparentemente por relações de inimizade entre si (TAKATUZI, 2005, pp. 56-57).

Em 18 anos de catequese, Chagas Lima realizou cerca de 460 batismos, a grande maioria de crianças menores de 10 anos. O suntuoso número de batismos realizados e registrados por Chagas Lima em Atalaia pode dar a entender que os objetivos da conversão estavam sendo efetivados. Contudo, a expressiva “conversão” dos aldeados, simbolizada e representada pelo número de batismos, precisa ser problematizada.

Com efeito, o próprio pároco reconheceu que muitos vinham ao Atalaia, quando enfermos, somente para serem batizados *In*

¹² Durante um grande período do século XIX foram enviados prisioneiros degredados de várias partes do Brasil à freguesia de Nossa Senhora do Belém de Guarapuava. O envio sistemático de condenados a degredo foi instituído pela carta régia de 1 de abril de 1809. Sobre os degredados de Guarapuava ver: FERREIRA JUNIOR, 2012; PONTAROLO, 2010.

Articulo Mortis. Contudo, ao receberem o sacramento, a maioria deles retornava aos sertões levando consigo outros já aldeados e catequizados. [...] O batismo, sob esse prisma, não estaria sendo acatado conforme a pretensão da Igreja, mas para algum interesse singular aos indígenas. Assim, a suposta aceitação do batismo não representou uma conversão ao cristianismo, mas antes, uma atitude que convergia para interesses e elementos da lógica indígena (TAKATUZI, 2005, p. 73).

Mesmo repreendidos pelo vigário, os casamentos mistos (mulher indígena e homem não-indígena) foram realizados em Atalaia e registrados pela Igreja e pelo governo imperial. Lembremos que a assimilação do indígena por meio da mestiçagem estava na pauta do projeto indigenista do início do século XIX. A despeito disso, muitas dessas mulheres indígenas ligavam-se matrimonialmente com homens não indígenas, em razão de sua fragilidade social, pois eram viúvas ou órfãs.

Combater a poligamia e o sexo antes do casamento (a “promiscuidade”) também era um dos objetivos de Chagas Lima ao sacramentar os casamentos.

Em 1814 ocorreu o primeiro matrimônio de português com índia e até o ano de 1858 foram realizadas 21 uniões deste tipo. Apesar da incidência pouco expressiva, estas uniões foram significativas, principalmente pelo caráter intersocial que delas advinham e que resultou no elemento mestiço (TAKATUZI, 2005, pp. 76-77).

Os casamentos interétnicos no aldeamento foram registrados com as variações de homem “branco” e mulher índia; homem escravo¹³ e mulher índia; homem liberto e mulher índia; homem índio e mulher não-índia; homem índio e mulher liberta; homem índio e mulher índia (TAKATUZI, 2005, p. 79).

Segundo a pesquisa de Takatuzi (2005), Chagas Lima era contrário ao aprisionamento e à venda de indígenas, embora tenha se mostrado a favor da utilização da mão de obra indígena assalariada como meio de civilizar.

A “conquista” e formação do povoamento dos Campos de Guarapuava desenvolveu-se através de meios legais como também por meio de proposições e práticas locais que não eram legais fora do cenário da conquista pela guerra justa,

¹³ Takatuzi (2005, p. 83) destaca que a realização de casamentos entre indígenas e escravos é um forte indicativo de que os Kaingang dos Campos de Guarapuava tenham vindo a ser escravizados nas fazendas junto à população africana.

como o cativo indígena. Também existiam tensões agudas entre o missionário e moradores locais acerca dos índios: “Se por um lado havia os interesses dos fazendeiros e povoadores em diluir ou extinguir os índios dos territórios tão almejados, por outro havia a barreira imposta pelo padre em fixar seus novos cristãos no aldeamento e justificar o seu trabalho catequético” (TAKATUZI, 2005, p. 93).

Extermínio, cativo e territorialização por meio de aldeamento foram os caminhos percorridos pela colonização do território e as experiências vividas por índios aldeados e não aldeados desde o século XVIII.

Diante desse contexto, os indígenas aldeados e não-aldeados construíram formas de se relacionar com os interesses que os cercavam. Souberam negociar suas relações: eram batizados, participavam dos sacramentos da Igreja, mas também aprisionavam índios inimigos e combatiam com aqueles que tentavam aprisioná-los (TAKATUZI, 2005, p. 93).

Uma epidemia iniciada em agosto de 1812 fez com que vários indígenas abandonassem Atalaia meses depois, em 1813, e foi vista de certa maneira como uma espécie de providência divina pelo vigário Chagas Lima. A argumentação era de que a epidemia contribuía para o andamento da missão catequética: realizaram-se vários batismos de indígenas antes da morte e reduziu-se o número de mulheres. Com isso, forçou-se a monogamia, influenciada pela redução do número de esposas disponíveis, fazendo com que os índios ficassem mais aptos à inserção na religião cristã (TAKATUZI, 2005, p. 96).

O Padre Chagas Lima observou que o ritual de enterro nos óbitos dos índios por enfermidade ou por conflitos continuava sendo Kaingang.

Os enterramentos indígenas devem ter causado uma certa indignação ao pároco, pois possivelmente se diferenciavam do ritual fúnebre praticado pela Igreja. Chagas Lima chegou a mencionar que “pela cerimônia de seus enterros” percebia-se que os índios não tinham noção da “ídea do Creador” (TAKATUZI, 2005, p. 98).

Tal como os antigos missionários do primeiro século da colonização, Chagas Lima não reconhecia a religiosidade dos indígenas dos Campos de Guarapuava, mesmo ela estando visivelmente expressa nos ritos fúnebres e

elementos típicos do ritual do *Kiki*, relatados pelo próprio pároco: “O pároco chegou a dizer que os índios gastavam dias e semanas nas malocas no meio do mato cometendo “obscenidades”, dizia que, “além de polígamos, os índios eram supersticiosos” (TAKATUZI, 2005, p. 101).

Do ponto de vista dos padres e missionários, a poligamia era um obstáculo às pretensões da Igreja, interessada na conversão dos índios. Foi também um dos fatores que levaram ao abandono do aldeamento Atalaia por homens. O comportamento polígamo do Kaingang estava ligado a alianças e poder político no interior do seu grupo doméstico e a recusa do privilégio da poligamia e a submissão ao regime monogâmico rebaixavam o poder político e social dos chefes indígenas. Ao “adotar” a monogamia, os indígenas estariam abandonando um “status” que definia as relações políticas na sociedade Kaingang (TAKATUZI, 2005, p. 111).

Para a efetiva realização da missão cristã, alguns ajustes foram feitos nas práticas religiosas locais, mascarando a convivência e mescla de costumes indígenas e cristãos no aldeamento. Um exemplo foi o do índio Manuel Farú, que foi batizado em função de “necessidade extrema”, à beira da morte, mesmo tendo sido casado com duas mulheres, conforme indica Takatuzi (2005, p. 103).

A poligamia também não impediu o batismo dos filhos de pais polígamos. Chagas Lima até mesmo sacramentou uniões, tentando impedir as relações chamadas por ele de concubinato.

As contradições instauradas nos documentos produzidos por Chagas Lima demonstram o empenho em manter e expandir o seu rebanho de fiéis, uma vez que a recriminação ao comportamento poligâmico impossibilitava o processo de catequização, além de provocar a evasão de muitos indígenas (TAKATUZI, 2005, p. 109).

Segundo Takatuzi, o pároco não excluiu os relacionamentos “ilegais”, “ilícitos” e “ilegítimos”, mas os colocou numa cadeia hierarquizada.

Os índios polígamos eram classificados como “os mais selvagens e pagãos” e os monogâmicos estariam mais “habilitados” à catequese e seriam “mais civilizados” que os “índios que possuíam várias mulheres”. A distinção de índios entre “bárbaros”, “semi-bárbaros” e “catecúmenos” tinha por finalidade dar a noção quanto à integração indígena ao aldeamento, funcionando como instrumento de classificação do

grau de civilização, assim como o sentido abrangido pela realização do batismo (TAKATUZI, 2005, p. 110).

A adoção total, parcial ou até mesmo simulação de acatar os preceitos cristãos entre os indígenas ocorriam dentro do aldeamento. Pelo ângulo dos índios, a conversão era estratégica, pois com ela buscava-se benefícios junto à sociedade branca, e para isso era preciso aceitar o batismo, a monogamia e ser cristão.

Todavia, a conversão dos índios mostrava seus limites. Mesmo tendo recebido os sacramentos cristãos, a volta para o sertão era uma constante entre os indígenas. O sertão aparece nos relatos do padre Chagas Lima como um lugar pagão, no qual os índios fugiam e “retornavam” aos seus costumes tradicionais. “O sertão representava, aos olhos do pároco, uma vida alheia aos modos cristãos, cheia de orgias, deboches, poligamia, devassidão dos costumes” (TAKATUZI, 2005, p. 110).

A volta para os sertões não era, contudo, apenas um “retorno” aos antigos hábitos ou causa de guerras intertribais. A mobilidade Kaingang representava um elemento característico dessa sociedade. “Os Kaingang se deslocavam no interior de seus territórios, construía abrigos provisórios e rústicos para passar alguns meses e quando os recursos escasseavam, queimavam ou abandonavam esses ranchos e partiam para outro local” (TAKATUZI, 2005, p. 114).

O comportamento inconstante em relação à conversão foi informado pelo Padre Chagas, em termos muito semelhantes aos antigos jesuítas. Reclamou que “as pregações católicas foram ineficientes frente ao comportamento inconstante e poligâmico do indígena e porque as inimizades entre os Kaingang geravam constantes conflitos” (TAKATUZI, 2005, p. 54). Mas, como frisou Takatuzi, o “retorno” aos antigos hábitos ou inconstância testemunhava a constância deles em relação aos “seus costumes, religião e tradição” (TAKATUZI, 2005, p. 112).

Takatuzi (2005, p. 116) destaca outros significados do intenso movimento de índios pagãos e batizados para os sertões, pois, antes de constituir uma resistência ao aldeamento e aos preceitos da Igreja, pode representar também a ocorrência de uma comunicação estabelecida entre índios aldeados e não aldeados ou mesmo entre famílias. Amoroso (2003, p. 33) também aponta essa rede de relações que extrapolava as fronteiras do aldeamento, “delineando uma

territorialidade de circulação dos grupos, que articulava aldeias do sertão, acampamentos sazonais de caça e pesca” e as colônias indígenas do governo.

O interesse nas mercadorias não-indígenas era um atrativo para que os índios adentrassem os aldeamentos de modo temporário, influenciando a movimentação para dentro e para fora dos mesmos de diferentes grupos. Takatuzi (2005) ressalta que é fundamental perceber o quanto as concepções nativas muitas vezes se propagaram e influenciaram as relações e os caminhos de Atalaia. Os bens dos “civilizados” significavam status e poder na disputa hierárquica nas facções indígenas. Amoroso confirma essa interpretação, pois, de acordo com sua avaliação, ocorreram disputas “entre as lideranças Kaingang pelo controle dos bens, equipamentos, mercadorias e tecnologias franqueadas pelos civilizados” (AMOROSO, 1998, *apud* TAKATUZI, 2005, p. 119).

Em 1818, morreu em um conflito entre índios aldeados (Camés e Votorons) e índios afastados (Dorins) o cacique batizado Antônio José Pahy. Como salientamos, Pahy foi uma liderança importante no processo de aproximação dos índios, criação do aldeamento de Atalaia, territorialização dos índios e inserção do batismo, servindo ele mesmo como exemplo de cristão convertido pelo Pe. Chagas Lima. Como liderança dos índios aldeados, seu falecimento enfraqueceu o encaminhamento do trabalho de colonização, ameaçando a sobrevivência do próprio aldeamento.

Como solução ao clima de tensão dos constantes ataques ao aldeamento, Francisco de Assis Mascarenhas, capitão general da capitania de São Paulo, propôs a separação entre aldeamento e povoado. Para assegurar o distanciamento dos conflitos entre os indígenas, em 1819 foi fundada a freguesia de Guarapuava, distante uma légua do aldeamento. O pároco Chagas Lima defendeu a separação, pois, para ele, os vícios dos soldados contaminavam os índios em processo de conversão (LEITE, 2008, p. 180).

Assim foram criados dois espaços, o espaço dos nativos e o dos colonizadores. Posteriormente, essa decisão será questionada e influenciará a extinção do primeiro. O aldeamento de Atalaia continuou sendo o centro dos confrontos entre índios aldeados e índios afastados, enquanto a freguesia fortalecia-se. Ao mesmo tempo em que os índios combatiam, os colonizadores organizavam

a vida político-administrativa e, assim, surgiu a freguesia de Guarapuava, longe e protegida dos confrontos entre os grupos indígenas (LEITE, 2008, p. 180).

Em 1825, os índios Dorins, em guerra com os índios aldeados, atacaram o aldeamento de Atalaia, onde estavam os Kaingang comandados pelo cacique Luis Tigre Gacon. Mataram-no junto com mais vinte e oito índios e destruíram o aldeamento (MOTA, 2008, p. 155).

O ataque ao aldeamento de Atalaia tinha por objetivo matar a liderança indígena, o cacique Luis Tigre Gacon. A tensão entre índios aldeados e não aldeados não era nova na região, como demonstra a morte do líder antecessor do aldeamento de Atalaia, o cacique Pahy. Em 1819, ele morreu quando perseguia índios não-aldeados para vendê-los como escravos¹⁴. Em 1822, o índio Jacinto Doiangre também foi morto por causa da perseguição que fazia aos índios não-aldeados (MOTA, 2008, p. 156).

O processo colonial criava novas beligerâncias entre os grupos indígenas e também alianças de índios aldeados com os brancos. Segundo Mota (2008), os índios não-aldeados eram constantemente perseguidos pelos brancos e pelos índios aldeados em Atalaia. O aldeamento de Atalaia, durante toda sua história, foi palco de guerras e de alianças e ambas foram fundamentais para a manutenção da esquadra colonizadora nos campos.

O conflito entre grupos ou famílias inimigas ainda contribuiu para o apresamento e a utilização da mão-de-obra indígena. [...] A negociação de cativos, enquanto um comércio lucrativo por parte dos portugueses, pode ter influenciado ou arrefecido a captura de índios inimigos (TAKATUZI, 2005, p. 126).

Para Chagas Lima, os conflitos entre os grupos indígenas inimigos “tradicionais” influenciaram diretamente o fracasso da catequese no aldeamento. Os ataques ao aldeamento era uma extensão do conflito e relação de inimizade entre os índios aldeados (Camés e Votorons) com os não-aldeados (Dorins e Cayeres), uma vez que as agressões não eram direcionadas aos colonizadores (TAKATUZI, 2005, p. 128).

¹⁴ Segundo Mota (2008, p. 234), no final da década de 1810 ocorria em Atalaia o comércio de escravos índios e são inúmeros os relatos da venda de crianças índias aos nacionais. Esse comércio estimulava os índios aldeados em Atalaia a se aventurar nos Coran-bang-rê em busca de escravos.

As alianças entre brancos e índios eram de interesse de ambas as partes. Enquanto o colonizador buscava aliados para a conquista de índios resistentes, estabelecimento de núcleos de povoamento, a formação de uma sociedade mestiça e exploração de mão-de-obra, os índios tinham interesse de aliados e armas no combate aos seus inimigos tradicionais e escambo.

Alguns chefes indígenas tentaram uma maneira de preservar sua autonomia política e cultural através da mobilidade e resistência ao encontro, já para outros, era dentro da situação colonial, nas alianças mesmo que parciais e vigiadas, que isso ocorreria (TAKATUZI, 2005, pp. 128-129). A experiência do aldeamento de Atalaia foi bastante útil pois os interesses expansionistas utilizaram-se das diferenças entre os grupos indígenas para liberar a colonização do território contra índios hostis (TAKATUZI, 2005, p. 137).

Nos Campos de Guarapuava, guerra e poligamia foram costumes que a catequese não conseguiu abolir entre os índios. Nesse sentido, tal como tem sido demonstrado por ampla bibliografia histórica e antropológica acerca da evangelização dos índios (POMPA, 2001; CASTRO, 2002; AMOROSO, 2003; OLIVEIRA, O., 2003; TAKATUZI, 2005; LEITE, 2008), também em Atalaia e nos campos de Guarapuava o encontro entre os Kaingang e os agentes coloniais e locais não acarretou na destruição dos padrões e valores culturais das sociedades indígenas. Frente às novas experiências coloniais, houve um rearranjo e remodelação da cultura, práticas e valores indígenas.

O declínio de Atalaia deu-se a partir do ataque de 1825, citado anteriormente. Em 1854, o Barão de Antonina informou em relatório ao presidente de província, Zacarias de Góes e Vasconcelos, não haver aldeamento propriamente dito em Guarapuava, e que os índios estariam espalhados pelas fazendas locais (MOTA, 1998, p. 332). A extinção completa do aldeamento foi decretada em 1857, com a justificativa de que os componentes do aldeamento já viviam confundidos e haviam se integrado à população branca.

Os Kaingang continuavam nas imediações de Atalaia ou da Freguesia, mesmo com a progressiva diminuição dos índios nas listas nominativas de habitantes. Em 1821 foram contabilizados 160 índios no aldeamento, a partir de 1830 não ultrapassou 120 índios, chegando a 40 indivíduos contabilizados em 1840.

Na lista de 1840, os índios foram listados nos locais do aldeamento Atalaia, na povoação da freguesia e como agregados nos domicílios dos colonos (TAKATUZI, 2005, pp. 64-65). A diminuição dos índios listados, ao mesmo tempo que indica o distanciamento do aldeamento de muitos deles, indica também que outros permaneceram nas terras do extinto aldeamento. Mais ainda, nas listas nominativas da população, o aparecimento da nomenclatura índio indica que eles não foram diluídos através dos casamentos interétnicos, como propunha o projeto assimilacionista.

O argumento da diluição ou mistura dos índios na população geral livre foi um argumento muito utilizado no Brasil Imperial, sobretudo em regiões em que a terra era disputada entre índios e não índios, como apontam Cunha (1992), Mattos (2002), Takatuzi (2005), Almeida (2010), Amoroso (2014), entre outros, ao tratar da política assimilacionista do século XIX. Após favorecer o estabelecimento de estranhos junto ou dentro das terras das aldeias, o governo usou o critério da existência de população não indígena e de uma aparente assimilação para despojar as aldeias de suas terras, de acordo com Cunha (1992, p. 145).

Contudo, os ofícios e relatórios do Presidente de Província do Paraná informam que os indígenas continuaram nos arredores dos Campos de Guarapuava, com assaltos dos índios aos moradores da vila e das fazendas (TAKATUZI, 2005, p. 135). Os kaingang eram suficientemente numerosos para incomodar os habitantes da vila. Marcos Francisco Bonetti e Lúcio Mota (2012) pesquisaram a criminalidade praticada por indígenas e cometida contra eles na região de Guarapuava, no século XIX. Eles ressaltam que, em 1839, três décadas após a chegada dos primeiros colonizadores aos Campos de Guarapuava, os indígenas ainda eram considerados, na documentação trabalhada por ele, como um grande problema para as autoridades locais e também para os moradores da recém fundada Vila de Guarapuava.

Portanto, se eles eram um problema por todos reconhecido como tal, os Kaingang não foram, obviamente, “diluídos” na população, como argumentou, por exemplo, a autora guarapuavana Alcioly Therezinha Grumber de Abreu, ao dizer que houve a “diluição” da população nativa entre os moradores da freguesia

(ABREU, 1981). Mais ainda, além de não estarem diluídos, a tênue aproximação dos nativos aos brancos não atenuou as tensões e disputas.

1.3. Aldeamentos indígenas no Império

Em 1822, fez-se a Independência; mas, em relação aos índios, o discurso colonial continuou vigente e mobilizando o argumento da necessária civilização e cristianização dos índios, justificando a criação de aldeamentos religiosos no Brasil Império. A proposta oficial de catequese e civilização dos índios, por meio das colônias indígenas, foi a política implementada pelo governo imperial a partir dos anos de 1840 (MOTA; NOVAK, 2008, p. 49).

Pelo Decreto Imperial nº 426, de 1845, regulamentou-se o serviço das Missões de Catequese e Civilização dos Índios. Mesmo sendo criados junto às antigas reduções jesuíticas destruídas em 1631, os aldeamentos indígenas do Império representaram uma radical descontinuidade na longa era da catequese indígena no Brasil.

O Programa de Catequese e Civilização dos Índios se aproximava explicitamente das teses do indigenismo da era pombalina, sendo nesse sentido uma releitura do Diretório Pombalino de 1775, no que dizia respeito à enfática orientação em prol da mistura dos índios com os demais habitantes das vilas e povoados, ao estímulo à migração de colonos para as regiões habitadas tradicionalmente pelos índios e ao agenciamento de deslocamentos forçados dos índios. Assim, se a inspiração do formato de aldeamento junto aos índios vinha da missão jesuítica, as distâncias construídas em relação ao seu modelo foram notáveis (AMOROSO, 2014, pp. 74-75).

No período imperial, se desenvolveu um projeto de mestiçagem dos indígenas e povoamento do território por colonos nacionais e estrangeiros. Os aldeamentos do Império foram pensados como transitórios, com o intuito de atrair os índios, contê-los, até que os indígenas se misturassem com a população cristã, para que depois os aldeamentos fossem desativados. Segundo Almeida (2013, p. 33), na segunda metade do século XIX a intensa correspondência oficial entre autoridades do governo central, das províncias e dos municípios revela a preocupação do Estado em obter o máximo de informações possíveis sobre os aldeamentos e os índios com o nítido objetivo de dar cumprimento à política

assimilacionista. O conteúdo desses documentos insiste na decadência, miserabilidade e diminuição dos índios e suas aldeias.

No aldeamento indígena em Itambacuri, criado em 1873, em Minas Gerais, o mais reconhecido do Império no projeto de mestiçagem, nota-se a mistura como instrumento de civilização (MATTOS, 2002). Sobre a transformação dos índios botocudos em cristãos trabalhadores, reflete Izabel Missagia de Mattos:

O “cruzamento” era tomado ainda como medida necessária para o “melhoramento da raça” (leia-se aprimoramento de “braços para a lavoura”), posto que os indígenas “puros” sucumbiam facilmente às constantes epidemias, responsáveis pelos altos índices de mortalidade entre as populações aldeadas (MATTOS, 2002, p. 272).

Em relatório de 1893, o diretor dos índios de Minas Gerais, Antônio Alves Pereira da Silva, elogiou o método de “cruzamento de raças” dos missionários capuchinhos. Diz ele “que o índio casado com uma nacional é trabalhador, econômico, morigerado e dócil, habituando-se com mais facilidade aos nossos costumes” (MATTOS, 2002, p. 274).

Na região do antigo Guairá, província do Paraná desde 1853, foi instituído o aldeamento de São Jerônimo, em 1859, depois da aproximação entre os Kaingang do aldeamento de São Pedro de Alcântara e a colônia militar. Localizava-se ao sul, no caminho de Castro, a doze léguas de distância de São Pedro de Alcântara. Foi administrado entre 1859 e 1867 pelo sertanista Joaquim Francisco Lopes e depois por frei Luís de Cimitille, missionário capuchino que permaneceu no aldeamento até a década de 1880 (AMOROSO, 2014, p. 87).

Havia em São Jerônimo em torno de 12 funcionários assalariados, mais diretor, feitor, ferreiro, carpinteiro e uma professora de primeiras letras. Além dos índios, o aldeamento abrigou um grande número de colonos. Possuía cinco edificações, equipamentos de trabalho que consistiam em casas de farinha, máquinas de beneficiar algodão, monjolo, olaria, celeiros e um engenho de cana-de-açúcar. Na década de 1880, os Kaingang somaram 400 aldeados, número que crescia no inverno quando os grupos de outras regiões, como os dos rios Ivaí e Piquiri, se reuniam na proximidade do aldeamento (AMOROSO, 2014, p. 88).

O trabalho imposto ao índio, que foi tão importante para a sustentação das reduções jesuíticas no século XVII, também o foi para os aldeamentos religiosos no século XIX. Para manter os índios próximos aos aldeamentos, missionários e autoridades viam como solução o engajamento do índio nas frentes de trabalho. Se o formato dos aldeamentos indígenas do século XIX foi jesuíta e a orientação foi pombalina, em favor da mistura dos índios com os demais habitantes, já os aldeamentos da Catequese e Civilização queriam que os índios se tornassem em pouco tempo trabalhadores livres e alvos da filantropia cristã (AMOROSO, 2014, p. 76).

O trabalho indígena foi fator importante nos empreendimentos religiosos, contribuindo para viabilizar o assentamento dos colonos. Amoroso resalta estudos anteriores sobre a legislação indigenista, como os de Manuela Carneiro da Cunha e Nádya Farage, que demonstraram que a finalidade dos aldeamentos indígenas era atender demandas de mão-de-obra e de serviços de infraestrutura. Para isso, a territorialização e a concentração dos indígenas nos aldeamentos eram estratégicas. “Na perspectiva dos frades mendicantes, a catequese dos índios foi sempre um pretexto do governo: o fim dos aldeamentos indígenas era a viabilização da infraestrutura para o assentamento de colonos” (AMOROSO, 2014, p. 89).

Para os colonos, os aldeamentos capuchinhos não apenas liberavam as terras para a colonização, mas também garantiam a eles estarem próximos da religião, com a presença da Igreja e do sacerdote cristão. Garantiam também a segurança pela proximidade das colônias militares aos aldeamentos, mão-de-obra, essa indígena, e, por último, abastecimento de mantimentos das lavouras mantidas pelos funcionários assalariados do aldeamento e pelos índios (AMOROSO, 2014, p. 90).

Os aldeamentos imperiais instituíram para os índios uma relação com o Estado pautada na tutela jurídica e na definição do direito à terra, condicionado pelo estágio de selvageria. O Estado imperial reconheceu o direito dos índios sobre as terras de seus aldeamentos, e, “por ato especial, cederá aos índios o pleno gozo de suas terras (Decreto 1318 que regulamenta a Lei de Terras, de 30/1/1854, art. 75)” (CUNHA, 1992, p. 145). Todavia, também criou vários mecanismos para que eles perdessem a posse efetiva de terra:

Nas palavras de Moreira Neto (2005), com a criação dos aldeamentos indígenas do Império, empreendia-se a mais surpreendente expropriação de terras dos povos indígenas. Criados, os equipamentos passavam a acolher colonos nos arredores dos equipamentos, em terras declaradas devolutas, e o segmento formado por colonos nacionais ou estrangeiros passava a pleitear a titulação das terras em áreas indígenas progressivamente ocupadas com a lavoura (AMOROSO, 2014, p. 76).



FIGURA 02: Cacique guarani Pahí Kaiowá. Aldeamento de Santo Inácio do Paranapanema. Franz Keller, 1865. Fonte: AMOROSO, 2014, p. 186.

O assentamento dos colonos no território dos aldeamentos ou em suas proximidades se dava pela via de exploração e repartição das terras chamadas “devolutas”, processo que se inicia imediatamente à criação dos aldeamentos. Erguidos sobre terras devolutas, essas áreas eram tituladas a favor do colono migrante e imigrante, alvo principal das políticas de povoamento do período (AMOROSO, 2014, p. 90).

A diretoria dos aldeamentos São Pedro de Alcântara e São Jerônimo, segundo Amoroso, não considerava conveniente na maioria dos casos a demarcação das terras para os índios, utilizando dois principais argumentos. O primeiro, que os

índios dos aldeamentos não eram exatamente “autóctones” e haviam sido conduzidos pelas autoridades para ocuparem os terrenos dos aldeamentos. E o segundo, que os índios eram nômades e isso dificultava a demarcação de suas terras (AMOROSO, 2014, p. 91).

De acordo com Amoroso, o que interessava e importava para a política imperial em relação aos índios era favorecer a mestiçagem deles com os nacionais, pois “a questão dos índios considerados domesticados e confundidos com os demais trabalhadores rurais deixava de ser alvo de políticas públicas” (AMOROSO, 2014, p. 78). Apesar disso, a mistura dos índios nem sempre era fácil ou automática como imaginavam gestores, políticos e intelectuais imperiais e, em vários casos, os planos imperiais não aconteceram como desejavam: “Não se previu nas décadas seguintes que os Guaraní-Kaiowá permaneceriam índios depois do acontecimento dos aldeamentos indígenas do Império: aldeados, eles deixavam tecnicamente de ser considerados índios selvagens” (AMOROSO, 2014, p. 71).

O naturalista e arqueólogo argentino Juan Bautista Ambrosetti, na Revista del Jardín Zoológico de Buenos Aires, de 1895, ao abordar os índios Kaingang de San Pedro (Misiones), cita os Kaingang do Paraná e, especialmente, os indígenas do aldeamento de São Pedro de Alcântara. De acordo com o autor, eles teriam abandonado o aldeamento e passado a viver nos montes do vale dos rios Tibagi e Ivaí.

En 1858, acobardados por esta y otras derrotas, se presentaron en gran número à las autoridades de la Colonia Militar de Yathahy, procurando entrar em tratos com el gobierno imperial, el que fundó com ellos las aldeas San Gerónimo y San Pedro de Alcántara. Los que fueron destinados à la primera, vive aún em ella, siendo mansos y industriosos, gracias a los esfuerzos de Frey Luis de Cemitile, pero los de la segunda, disgustados del misionero que les tocó, la abandonaran, viviendo hoy pacificamente en los montes de los valles de Tibagy e Ivahy. Los que viven em estado salvaje, pero aún no han hecho daño, recorren las selvas del Piquiry, bajo Ivahy e Yguazú (AMBROSETTI, 1895, p. 306).

Ambrosetti é considerado o pai do folclore e da arqueologia argentina. De acordo com ele, o índio que se manteve no aldeamento de São Jerônimo tornou-se manso e industrial, ao aceitar os esforços missionários. Já os indígenas que

abandonaram o aldeamento religioso de São Pedro de Alcântara desgostosos passaram a viver pacificamente. O trecho acima ainda revela uma terceira representação do índio, dos índios que não tiveram contato com aldeamentos religiosos. Estes seriam selvagens e percorriam as selvas, de acordo com Ambrosetti em 1895. Percebemos, através da narrativa do argentino Ambrosetti, que, ainda no fim do século XIX, o trabalho realizado nos aldeamentos religiosos do Império era elogiado e justificado como pacificador e criador de índios trabalhadores. Tratava-se de um discurso que persistia por séculos, reproduzindo-se desde as missões jesuíticas.

À semelhança dos índios territorializados nos aldeamentos coloniais, o índio também resistiu e reelaborou o contato durante os aldeamentos capuchinhos no Império, século XIX. As cartas dos freis capuchinhos são reveladoras dessa relação não tão exitosa para os missionários e de negociação constante. “A missão capuchinha no Tibagi identificava nos costumes dos selvagens uma grande resistência à conversão ao catolicismo, considerando que o trabalho da conversão se daria, quem sabe, com o tempo, sendo nulos os resultados até aquele momento” (AMOROSO, 2014, p. 99).

Nos aldeamentos do Império a conversão dos indígenas era algo por vezes tenso devido à resistência dos índios. Por isso, os capuchinhos preferiam a catequização das crianças e consideravam o público adulto impermeável à catequese. Vários índios negavam o batismo, tendo-o como um sinal de morte e de doença. Os capuchinhos demonstravam em suas cartas não se iludir quanto à sinceridade da conversão dos índios. Acreditavam que, quando aceito, o batismo muitas vezes significava a possibilidade de ganhar presentes dos padrinhos. Nesses casos, o que movia os indígenas na busca do sacramento era o interesse material.

O casamento cristão exige a monogamia. Por isso mesmo, a poligamia dos índios continuou sendo um obstáculo para a catequização e transformação deles em verdadeiros ou pelo menos aparentes cristãos. O próprio missionário Frei Timotheo de Castelnuovo admitiu, em carta ao presidente da província do Paraná, Brasília Augusto de Machado Oliveira, a incapacidade de impor o casamento cristão num sistema poligâmico. “A poligamia simultânea impede este sacramento” (AMOROSO, 2014, p. 97). A dispensa do impedimento de casamentos de primeiro

grau entre os indígenas também foi pedida para não os afastar da missão católica. Assim, frente aos costumes dos indígenas de raramente se casarem fora de seu grupo, em casamentos consanguíneos, o missionário teve que adaptar seu projeto e reelaborá-lo através de concessões à realidade indígena encontrada¹⁵.

Os índios procuravam os aldeamentos conforme suas necessidades, e não ao contrário: “A maior parte do tempo os Kaingang permaneciam nas matas de araucária, recorrendo ao aldeamento quando necessitavam de alguma mercadoria ou de ferramentas; para obtê-las, realizavam tarefas. No final da década de 1870, os Kaingang eram produtores de mantimentos e de derivados da cana-de-açúcar” (AMOROSO, 2014, p. 88).

O protagonismo dos índios aparece claramente na missão de Faxina, na província de São Paulo. Em 1862, frei Pacífico de Montefalco denunciou ao governo a manipulação do Programa de Catequese e Civilização dos Índios pelos índios Kaiowá. De acordo com o frei, eles estariam se fingindo de selvagens, mas já eram velhos conhecidos das missões de São Paulo e Paraná.

Os índios circulavam em torno dos aldeamentos, seguindo o compasso das verbas que eram encaminhadas para uma ou outra unidade do sistema. Quando necessário, lançavam mão de recursos teatrais, como o utilizado pelos Guarani-Kaiowá de Faxina, ao se apresentarem pintados no gabinete do presidente da província de São Paulo na década de 1860, a fim de mostrar que estavam afinados com as regras da política indigenista da época, que pregava que verbas públicas exigiam índios selvagens (AMOROSO, 2014, p. 79).

Desde o início do processo colonial na região de Campos do Guarapuava, missionários jesuítas espanhóis, padres, como Chagas Lima em Atalaia, e missionários capuchinos do Império tiveram que se adaptar e adaptar a religião para obter algum sucesso na catequização dos índios e para garantir a sobrevivência do projeto colonial no Novo Mundo. Para Oliveira (2003, p. 192), a experiência na região guairenha possibilitou emanar um cristianismo híbrido onde conviviam elementos da cultura europeia com a do ameríndio, não sem conflitos. Responderam ao discurso e às práticas coloniais, invertendo-os, desconstruindo-os

¹⁵ Os acordos de casamento e os rituais funerários permaneciam profundamente indígenas e passavam distantes do envolvimento dos missionários no aldeamento São Pedro de Alcântara.

e colocando-os a serviço de seus interesses e objetivos. O índio foi sujeito dentro do passado colonial e o é no presente de lutas contemporâneas. Os grupos interpretaram e reinterpretaram o contato, reelaborando-o em uma rede de estratégias, negociações, traduções, em que categorias coloniais como “civilizado” e “selvagem” foram utilizadas pelos próprios índios, inclusive de forma teatral, cumprindo funções dentro de seus interesses.

Os Kaingang também se movimentaram no território que o Império chamava de seu e foram a Curitiba, capital da província do Paraná, reivindicar seus antigos e imemoriáveis territórios. Foi durante os aldeamentos religiosos do Império que a primeira terra indígena foi demarcada no Paraná. Em 1878, os indígenas Kaingang, parte deles vindos dos próprios aldeamentos capuchinhos (MOTA; NOVAK, 2008, p. 68), retornaram a parte de seus antigos territórios no vale do rio Marrecas. A Terra Indígena Marrecas foi a primeira área reservada a um grupo indígena no Paraná.

Ela [a Terra Indígena Marrecas] é prova de que mesmo após tantas políticas contrárias aos interesses dos índios, desenvolvidas pelo Estado e pelas elites locais, estes não foram capazes de extinguir os Kaingang dos Koran-bang-rê, que mantiveram parte dos seus antigos territórios na atual Terra Indígena de Marrecas (MOTA; NOVAK, 2008, p. 94).

Os desafios do contato, evangelização e colonização, que, a partir das reformas pombalinas e da política imperial, apostaram no projeto de mestiçagem e liquidação das terras indígenas, não foram suficientes para desaparecer com os Kaingang. Os indígenas souberam enfrentar muitos desses desafios e usar de estratégias políticas, negociando a demarcação de seus territórios no contexto que se apresentava para eles. Os índios esboçaram reações próprias sobre os eventos, explorando um espaço de negociação construído pela realidade do contato e da catequização.

Até a emergência da República, em 1889, e a instituição do Serviço de Proteção ao Índio, em 1910, a negociação e obtenção de território pelos índios passou amiúde pela religião e catequese. Espaço de resistência, negociação, expressão, tradução e adaptação dos índios, a religião e a linguagem religiosa se mostrarão, ainda durante as primeiras décadas da República, instrumentos

fundamentais para a luta dos Kaingang pela terra, a despeito da crescente laicização da política indigenista republicana.

CAPÍTULO 2

No encontro da política: os Kaingang e as novas estratégias frente à expansão territorial.

O Serviço de Proteção aos Índios e sua atuação no Ivaí

O Paraná conseguiu independência de São Paulo e tornou-se província em 1853. Seu primeiro presidente, o Sr. Zacarias de Goes Vasconcelos, escreveu, em seu relatório em 1854, sobre a “colonização indígena”.

He huma desgraça, mas a verdade obriga-me a dizer-vos que, nesta província, onde os índios selvagens aos milhares (a camara municipal de Guarapuava avalia em mais de dez mil os que percorrem os sertões do Paraná) habitam o território de certos municípios¹⁶.

Segundo Mota (2008, p. 101) os edis da Câmara Municipal de Guarapuava poderiam estar superestimando o número de indígenas para obtenção de mais recursos para serem utilizados contra os próprios índios que os importunavam, atacando fazendas e matando fazendeiros. Contudo, ao falar da existência de milhares de indígenas, o presidente Zacarias reportava-se aos vários ofícios que chegavam até ele das mais distantes vilas da província, relatando ataques e ameaças dos índios.

Em 1855, a Câmara Municipal de Guarapuava escreveu ao presidente da província sobre a ameaça dos índios às vilas de Guarapuava e Palmas e aos moradores de suas adjacências. Os índios vinham dos campos do Payquerê, pequenos campos localizados a oeste de Guarapuava, em direção ao vale do rio Piquiri (MOTA, 2008, p. 101).

Muitos indígenas estavam espalhados pelas fazendas locais, como comunicou o Barão de Antonina ao presidente da província, em 1854 (MOTA, 1998, p. 332). Com a destruição do aldeamento de Atalaia os fazendeiros começaram ocupando e se apossando das terras que foram dadas aos índios em sesmaria, em 1816. As terras doadas em sesmaria e outras concessões do governo, segundo a própria Lei de Terras de 1850 (Lei n. 601, de 18/09/1850), em seu Art.

¹⁶ Zacarias de Goes e Vasconcelos. Relatório de 15/7/1854. Publicado no Boletim do Arquivo do Paraná, ano 6, n. 8, 1981, p. 11, *apud* MOTA, 2008, p. 101.

3.º (§ 2º), não seriam consideradas terras devolutas, logo, deveriam ser garantidas suas posses (ITCG, 2008, p. 196).

Todavia, de acordo com Wilmar da Rocha D'Angelis (2006), cabe lembrar que desde a criação da Lei de Terras pelo Governo Imperial, as usurpações da terra dos índios começam a se processar em um regime legal.

A criação desta Lei está diretamente relacionada com a decisão do governo Imperial de promover e estimular a colonização do Sul do país por imigrantes da Europa. [...] a nova Lei de Terras buscava atender às exigências do novo momento: submeter-se às pressões dos governos europeus no sentido de favorecer as titulações de terras a imigrantes e, por outro lado, incorporar as terras agricultáveis ao mercado da compra e venda (instituindo os “títulos” e abolindo as formas tradicionais dos direitos de posse) (D'ANGELIS, 2006, p. 298).

Segundo D'Angelis (2006), a nova legislação favoreceu o empreendimento colonizador e estabeleceu a especulação imobiliária no país, voltando-se contra as formas tradicionais de apropriação de terras, que eram: as sesmarias, a posse direta (morar e usar a terra) e a ocupação indígena.

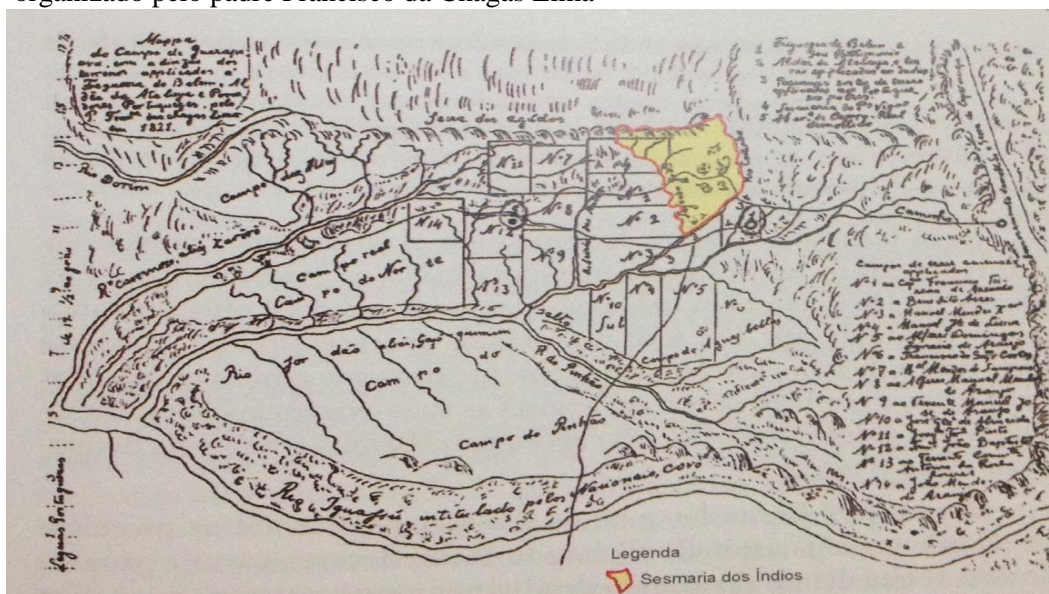
Percebendo esse cenário, os índios mantiveram a resistência contra a ocupação de seus territórios, ao mesmo tempo que aumentaram a demandas pela demarcação de terras. Para isso, lançaram mão não apenas de ataque e ameaças, mas também de outros expedientes, como a negociação política. O cacique Francisco Luiz Tigre foi em 1862 até à capital da província reivindicando a posse das terras de Atalaia em seu nome e de seus companheiros indígenas. Ele era filho de Luiz Tigre Gacon, liderança Kaingang importante no aldeamento Atalaia, sucessor do índio Pahy e, que foi morto em 1825 quando índios não aldeados invadiram Atalaia e destruíram o aldeamento.

Bem em nome de meus companheiros que vierão comigo e dos outros que pediram e que ficarão em Guarapuava, porque aquelles homens não tendo pena dos índios como eu e os meos companheiros porque tirarão as nossas terras e nos tocaram para fora e as terras são nossas, e nos prejudicarão e estão mandando nelas e tem dinheiro para demandar com nos e tendo prometido balas e por isso venhamos se queixa a vossa excelência para dar a providência para eles nos entregar os nossos terrenos forão

arrendados por dois annos e pagarão hum anno e mais ninho. Francisco índio não recebeu esses dinheiro¹⁷.

O cacique reclamou que os fazendeiros tiveram acesso à terra indígena primeiramente na forma de arrendamento, tomando posse definitiva posteriormente. Relatou sobre as promessas de “bala”, ou seja, de violência armada contra os índios que reivindicavam suas terras. Os índios são claros ao dizer que as terras eram deles e que foram expulsos dela. Segundo Takatuzi (2005, p. 137), o governo provincial tentou resolver a questão oferecendo terrenos em outras localidades, mas os Kaingang insistiam na posse do terreno de Atalaia, pois diziam querer ficar próximo à Freguesia. As pressões dos indígenas para que suas terras fossem legitimadas e demarcadas se refletiam nas ações contra os proprietários dos campos de Atalaia.

MAPA 03: Sesmaria dos índios de Guarapuava. Mapa dos campos de Guarapuava organizado pelo padre Francisco da Chagas Lima



Fonte: MOTA; NOVAK, 2008, p. 69.

Os índios começam uma nova forma de luta: a pressão política para a demarcação de suas terras. De acordo com Mota, por toda a província apareceram indícios de que os Kaingang mudaram a forma de agir, lutando pela demarcação de

¹⁷ Correspondência datada de Curitiba, 13 de janeiro de 1862, de Francisco Luis Tigre Gacon “da tribu dos coroados de Guarapuava”. Arquivo Histórico Municipal de Guarapuava. Doc. 014, caixa 10, apud TAKATUZI, 2005, pp. 135-136.

suas terras, “não era mais somente o ataque contra as fazendas e viajantes, e também não eram apenas as exigências por mais recursos nos aldeamentos oficiais” (MOTA; NOVAK, 2008, p. 70).

Em 1875, para garantir parte de seus territórios, diante do avanço dos brancos, 19 índios Kaingang de Guarapuava foram a Curitiba.

Se achão n’esta capital 19 índios (nação coroada) moradores no município de Guarapuava que reclamam, se lhes de terras para trabalharem assim como as ferramentas próprias a esse mister e algum vestuário que precisão.¹⁸

Ainda não está esclarecido pela historiografia quem eram esses 19 índios e o grau de contato e interação com a sociedade imperial envolvente. Mas a ameaça de invasão a Guarapuava foi utilizada pelos indígenas como forma de pressionar as autoridades. Um ofício do delegado informava que os índios ameaçavam aquela cidade, em 1877. Em outro ofício do mesmo ano, o juiz de Guarapuava, Antônio Marcelino Carvalho, avisou que os índios não “esqueciam suas pretensões sobre um campo que lhe dizem pertencer”.¹⁹ Esse campo era denominado de Atalaia e compreendia, além de seu território tradicional, provavelmente também as terras do antigo aldeamento.

A mobilização dos Kaingang continuou. De acordo com as fontes, no mesmo ano se reuniram 150 índios, “mansos” e “bravos”, com disposições hostis ao redor de Guarapuava.

Estavam mobilizados os Kaingang de vários grupos, desde os pertencentes ao grupo do cacique Viri, de Palmas, os que viviam nos aldeamentos de São Pedro de Alcântara e São Jerônimo, no norte da província, até os dos campos do Mourão, no centro da província. Foi uma mobilização étnica em todo Paraná (MOTA; NOVAK, 2008, p. 71).

O presidente da província Joaquim B. de Oliveira Jr. autorizou a concessão de terras aos índios, em 1878. Contudo, não foi possível a “compra” dos campos de Atalaia e Sepultura, desejados pelos índios. Estes campos eram locais de seus alojamentos tradicionais há vários séculos, ficando próximo de Guarapuava, cerca

¹⁸ ARQUIVO PÚBLICO DO PARANÁ. Ofício. Curitiba, 8 jun. 1875, p. 64. Documento manuscrito, *apud* MOTA; NOVAK, 2008, p. 70.

¹⁹ ARQUIVO PÚBLICO DO PARANÁ. Ofício. Curitiba, 5 set. 1877, p. 33. Documento manuscrito, *apud* MOTA; NOVAK, 2008, p. 71.

de dez quilômetros, e estavam abandonados, sob a posse de um fazendeiro gaúcho (MOTA, 2008, p. 219). Os índios negavam substituir Atalaia e Sepultura por outras terras e se diziam dispostos a ir a Curitiba para falar com o presidente e até mesmo ir ao Rio de Janeiro para falar com o imperador (MOTA; NOVAK, 2008, p. 75).

Os caciques Francisco Gacon, Paulino Dotahy²⁰ e Joaquim Lehereu estiveram efetivamente em Curitiba, em 1879. Enquanto havia uma mobilização de grupos para reaver seus territórios ancestrais em Atalaia e Sepultura, nas proximidades de Guarapuava, outros grupos Kaingang egressos dos aldeamentos de São Jerônimo, São Pedro de Alcântara e índios independentes dos campos de Paiquerê estavam ocupando terras no vale alto do Ivaí e nas proximidades do rio Marrecas (MOTA; NOVAK, 2008, p. 77).

Segundo Mota e Novak (2008, p. 80), os índios Kaingang da província do Paraná não obedeciam às ordens da Câmara Municipal, dos juízes e dos delegados de polícia porque conheciam as estruturas dos poderes oficiais e sabiam que estavam subordinados a uma esfera superior, a Diretoria Geral dos Índios. Com a inexistência da diretoria na região, o juiz de Guarapuava, Luiz Daniel Cleve, solicitou a nomeação de um diretor dos índios para a localidade. Estava interessado em sua própria nomeação. Sua nomeação foi indicada pelo diretor geral dos índios da província, Hipólito Alves de Araújo e, aceita pelo presidente da província Dantas Filho.

Anteriormente a sua nomeação, o juiz negociava com os índios, procurando dissuadi-los dos territórios de Atalaia e Sepultura e tentando fazê-los aceitar uma terra localizada na margem do rio Marrecas. Como diretor geral dos índios, finalmente Cleve conseguiu convencer os índios a aceitar o novo sítio e medir o aldeamento de Marrecas, escolhendo como cacique Francisco Luís Tigre.

Os índios foram atraídos para a região do rio Marrecas pelas promessas de terras, mercadorias, aldeamentos organizados, equipamentos, patentes e salários militares aos caciques²¹. Todavia, ao chegarem lá não viram, nem receberam o que

²⁰ Paulino Dotahy também chamado de Arak-xó, com variações na escrita: Arakxó, Arakchó. Posteriormente, veremos a atuação desse cacique na demarcação das terras indígenas no Vale do Ivaí.

²¹ Importante notar a promessa de patentes e salários militares aos caciques. Não será estranho lideranças indígenas chamadas de Capitão. A escassez de contingente militar para proteção de fronteiras, núcleos coloniais e aldeamentos, aliada à capacidade bélica dos indígenas, influenciou e

lhes fora prometido. Os Kaingang se instalaram nas terras demarcadas e continuaram a reivindicar junto ao governo da província as promessas de mercadorias (MOTA, 1994, p. 202).

O diretor geral dos índios queixou-se, em 1880, que necessitava formar mais aldeamentos na província, mas com a verba que dispunha isso não seria possível. Os Kaingang, entendendo como funcionava a captação de recursos nas negociações entre eles e autoridades locais, pressionavam o diretor: “Elles querem aldear-se e me tem atormentado continuamente. [...] O que hei de fazer com tão escassos recursos? Vou dando o que posso, consolo-os para o futuro, prometto alcançar auxilio do Governo” (MOTA; NOVAK, 2008, p. 84).

Em 1879, índios Kaingang dos campos entre os rios Ivaí e Iguaçu também estiveram em Curitiba reivindicando recursos e terras. Um mês depois, índios Kaingang da localidade Campo do Moron (Campo Mourão) também aparecem pedindo ferramentas, roupas e armas.²² Pelos pedidos, os indígenas mostraram conhecer o sistema de funcionamento dos aldeamentos. Muitos deles podiam ser egressos de antigos aldeamentos ou mesmo ter tido contato com outros índios dos aldeamentos São Jerônimo e São Pedro de Alcântara.

Tabela 03: Quadro do Diretor Geral dos Índios, Luís Daniel Cleve sobre a situação dos índios na comarca de Guarapuava

<i>Chefes</i>	<i>Francisco</i>	<i>Tigre Gacon</i>	<i>Bandeira</i>	<i>Paulino</i>	<i>Desconhecido</i>
<i>Residências</i>	Atalaia	Marrecas	Campo Moron	Therezina	Pai Querê
<i>Caciques Subalternos</i>	Paulino Tigre	Felizardo e José Cafang	Mayor, Gregório, Henrique		
<i>Número de Índios</i>	40	62	200	200	2000
<i>TOTAL</i>					2502

Fonte: MOTA; NOVAK, 2008, p. 87.

colaborou em algumas regiões para a militarização dos povos indígenas desde o período colonial. Exemplo disso é o trabalho de ELIAS (2005).

²² ARQUIVO PÚBLICO DO PARANÁ. Ofício. Curitiba, 16 ago. 1879, p. 172. Documento manuscrito, *apud* MOTA; NOVAK, 2008, p. 85.

As elites locais e o governo imperial queriam reunir em aldeamentos vários grupos dispersos, egressos de antigos aldeamentos e independentes, catequizá-los, civilizá-los e apropriar-se de seus territórios. Pretendiam transferir os Kaingang das terras do oeste de Guarapuava para o aldeamento Marrecas. Os Kaingang dos Pahy-ke-rê reagiram primeiramente atacando fazendas, depois aproximaram-se dos aldeamentos religiosos, tirando o máximo proveito e finalmente começaram com uma nova demanda, forçando a província à demarcação de áreas já ocupadas por seus grupos.

Muitos deles já tinham tido contato com os aldeamentos de São Pedro de Alcântara e São Jerônimo e sabiam que, se reivindicassem, o governo poderia reservar-lhes parte de seus territórios, fornecer-lhes ferramentas e equipamentos para o fabrico de açúcar e aguardente e muitas outras coisas (MOTA; NOVAK, 2008, p. 89).

Com os brancos ocupando e colonizando cada vez mais terras, os índios entendiam que era necessário a defesa de pelo menos parte de seus territórios. A Terra Indígena Marrecas foi a primeira área reservada a um grupo indígena ainda no Paraná província. Muitos outros grupos seguiram reivindicando seus territórios posteriormente, como os grupos Kaingang do Ivaí.

2.1. A política Kaingang para garantir terras no Ivaí

Relatos de expedições que exploraram o território dos campos chamados de Paiquerê²³, na década de 1840, notaram a presença de índios Xetá. Os Kaingang começaram a ocupar os tradicionais territórios Xetá, nas margens do rio Ivaí, após a expansão das fazendas de gado nos Campos Gerais e na região de Guarapuava.

O povoamento não indígena também começava a adentrar o território e a aproximar-se das matas, das serras do vale do Ivaí, como a fundação da colônia francesa Tereza Cristina, em 1847, pelo médico francês Jean Maurice Faivre. Segundo Mota e Novak (2008, p. 105), apoiando e incentivando a implantação das colônias estrangeiras, o Império praticava uma de suas políticas de ocupação de territórios indígenas no Paraná. A Colônia Tereza Cristina foi localizada às margens do rio Ivaí, na região central do Paraná,

²³ Conforme grafia Kaingang Pay-ke-rê ou Pahy-ke-re, referida anteriormente na tabela n. 2 do capítulo 1, que faz alusão aos seus territórios, mapa n. 1.

sendo hoje um distrito do município de Cândido de Abreu. Não havia apenas famílias estrangeiras vivendo na colônia. Pelo contrário, no ano de 1858, segundo carta do próprio fundador ao presidente da província, havia 37 famílias brasileiras e apenas seis francesas²⁴.

Em meados da década de 1870, vários grupos Kaingang fixaram-se em localidades do alto rio Ivaí, nas imediações da Colônia Tereza Cristina. O relatório do diretor da colônia, Joscelyn Borba, informa que a população branca era de 350 pessoas brancas e havia 67 índios Kaingang nas proximidades²⁵.



FIGURA 03: Índio Kaingang nas proximidades da colônia Tereza Cristina em 1872. Desenho do engenheiro inglês Thomas P. Bigg-Wither. Fonte: MOTA, 2003, p. 35.

A proximidade entre colonos da Colônia Tereza Cristina e grupos indígenas gerou, em 1879, conflitos e tensões. Moradores da colônia fizeram um abaixo-assinado ao Diretor de Índios de Guarapuava, Luís Daniel Cleve, “denunciando que

²⁴ Mais informações sobre a história da Colônia Tereza Cristina podem ser encontradas em FERNANDES, 2006 e MANRIQUE, 2007.

²⁵ ARQUIVO PÚBLICO DO PARANÁ. Ofício. Curitiba, 19 jul. 1871, p. 96. Documento manuscrito *apud* MOTA; NOVAK, 2008, p. 105.

os Kaingang estavam ocupando terras reservadas para a colônia, e pediram ao diretor que escolhesse um local para eles”²⁶.

O diretor então pede ao governo provincial informações sobre a área da Colônia Teresa Cristina e como deveria proceder.

Tendo-se também mudado para ali um número de 200 índios mais ou menos, estabeleceram-se nas terras aludidas, e reclamam contra elles os moradores; para acabar com essas duvidas rogo a V. Exa. que se digne esclarecer-me de que modo devo proceder para que ellas cessem e sejam discriminadas as terras ocupadas das devolutas²⁷.

Outros grupos estavam reivindicando seus territórios junto ao governo provincial. O cacique Felisbino do “Toldo”²⁸ Barra Vermelha, que estava em terras cobiçadas por sua fertilidade entre Guarapuava e Ponta Grossa, esteve três vezes em Curitiba, nos anos de 1878, 1879, 1880, solicitando ajuda em ferramentas e equipamentos para o fabrico de rapadura e aguardente. Em outra ida à Curitiba, entre 1885 e 1886, além de solicitar ferramentas, roupas e dinheiro, o cacique informa que seu grupo tinha sido maltratado por brasileiros e despojados das terras que lhe pertenciam (MOTA; NOVAK, 2008, p. 113).

As terras que os caciques Paulino e Felisbino reclamavam por demarcação, desde 1880, e que os vereadores de Ponta Grossa tinham avaliado como fertilíssimas, estavam sendo apropriadas pelos nacionais, conforme denunciavam os Kaingang (MOTA; NOVAK, 2008, p. 114).

O cacique Paulino Arakxó estava no território do Ivaí, na localidade de Porteirinha (atualmente município de Ivaí). Intitulava-se cacique dos índios de Terezina, um grupo de 95 indivíduos na época. Em 1880 ele levou suas reivindicações às autoridades de Ponta Grossa e, segundo o documento da Câmara Municipal, o cacique prometia que, com a concessão de terras, os índios ajudariam no aldeamento de outros índios que vagavam pelo sertão.

Pedirão mais que V. Exa garantisse ou concedesse os terrenos compreendidos entre os arroios Porteirinha e Índio, a qual zona

²⁶ ARQUIVO PÚBLICO DO PARANÁ. Ofício. Curitiba, 23 abr. 1879, pp. 120-121. Documento manuscrito, *apud.*, MOTA; NOVAK, 2008, p. 108.

²⁷ ARQUIVO PÚBLICO DO PARANÁ. Ofício. Curitiba, nov. 1879, pp. 74-77. Documento manuscrito, *apud* MOTA; NOVAK, 2008, p. 108.

²⁸ Toldo era uma espécie de aldeia, isto é, acampamentos estabelecidos em que se reuniam um considerável número de índios, comandados por um cacique. Os toldos eram contados pelo governo e nominados segundo a região ou pelo nome da liderança.

pode conter duas legoas de comprimento sobre uma [légua] de largo, que concedido isto a eles farião todo o possível para aldearem nessas paragens seus patrícios que vagão pelos sertões²⁹.

Através da declaração de que os índios desejavam dedicar-se ao trabalho da lavoura, fixar-se e ainda ajudar no aldeamento de outros índios que “vagavam” pelos sertões, o cacique Paulino Arakxó tentava persuadir os edis de Ponta Grossa na sua campanha de concessão de terras a seu grupo pelo governo provincial. Não é demais salientar, portanto, que uma das contrapartidas oferecidas pelos indígenas para conseguir terra era ajudar na conquista e territorialização de outros, que ainda desfrutavam o status de povos independentes e impediam o livre acesso dos colonizadores na região.

O documento da Câmara Municipal de Ponta Grossa revela que os vereadores intercederam junto ao presidente de província, chamando os índios chefiados por Paulino de laboriosos, pacíficos e morigerados em costumes. Pediram ao presidente que fosse concedida terras aos índios, cumprindo-se seus pedidos.

No período de 1868 a 1878, foram instalados mais de 60 núcleos de colonização estrangeira por toda a província do Paraná. Segundo Mota e Novak (2008, p. 120), as ações dos Kaingang devem ser consideradas, nesse contexto, como atos políticos. Atos que fazem parte do projeto de continuidade de sua existência. Ações frente a um processo de expansão territorial do Império, ocupando seus tradicionais territórios.

Em 1896, o cacique Arakxó encontrou com o general José Cândido Muricy que viajava pelo vale do Ivaí. O cacique vivia nas proximidades da Colônia Tereza Cristina, no Toldo Ubá. O general ficou intrigado com os conhecimentos políticos do índio.

Conversou sobre política, eleições, falou da República e da Monarquia; pediu informações sobre a Revolução, a estabilidade do Governador do Estado e do Presidente da República, se ainda estavam no poder, e porque íamos fugindo para o Paraguai (MOTA; NOVAK, 2008, p. 133).

Com o fim do Império, nos primeiros anos da República, a estratégia dos governantes continuou a mesma: agrupar os índios em aldeamentos, “civilizá-los”

²⁹ ARQUIVO PÚBLICO DO PARANÁ. Ofício. Curitiba, 17 mar. 1880, p. 29. Documento manuscrito, *apud* MOTA; NOVAK, 2008, p. 116.

por meio do trabalho e da catequese e apropriar-se dos territórios ocupados por eles. Tanto que, em 1891, tenta-se, sem sucesso, criar mais um aldeamento no extremo oeste do Paraná: o aldeamento de Catanduvas, o qual teve vida curta. Os aldeamentos em funcionamento no Paraná, no começo da República, eram os de São Jerônimo e São Pedro de Alcântara. Ambos continuaram recebendo alimentos, ferramentas e demais objetos mesmo com o fim do Império e mudança de regime (MOTA; NOVAK, 2008, p. 138).

A República chegou propagandeando a laicização do Estado. A despeito disso, as políticas indigenistas ainda se propunham a realizar a “catequese e a civilização dos índios”, conforme o Decreto n. 7, § 12, de 20 de novembro de 1889. Com a Proclamação da República, a Igreja Católica desvincula-se do Estado brasileiro. No entanto, “os índios continuaram, nos primeiros anos do regime republicano, como nos Períodos Colonial e Imperial, sob a ação da catequese da Igreja Católica” (LAROQUE, 2007, p. 44).

Pelo Decreto n. 07, a responsabilidade pela catequese e civilização passaria a ser atribuição dos governadores de cada estado. Segundo Gagliardi (1989), esse dispositivo colocou as populações indígenas à mercê dos interesses particulares dos régulos que chefiavam a política local, os quais passaram a dispor como bem entendiam dos índios e suas terras. Sobre a posse de terras, a Constituição de 1891 delegou aos estados o direito de decidir a respeito das terras existentes em seus territórios e manteve o conceito de “terras devolutas”, assegurado pela Lei de Terra de 1850 (artigo 83). Porém, com um detalhe muito importante: omitiu do texto constitucional o legítimo direito dos povos autóctones sobre as áreas em que habitavam (GAGLIARDI, 1989, pp. 89-90).

Sendo assim, a passagem das terras devolutas ao domínio dos estados, pela Constituição de 1891, implicava que cada unidade da federação deveria legislar sobre seu uso e aproveitamento. A primeira Lei de Terras do Estado do Paraná surgiu com a Lei n. 68 de 20 de dezembro de 1892.

Art. 2º. São terras devolutas: § 1º. As que não estiverem aplicadas a algum uso público federal, estadual ou municipal. § 2º. As que não estiverem no domínio particular por título legítimo, nem forem havidas por sesmaria ou outras concessões do Governo, não incursas em comisso por falta de cumprimento das condições de mediação, confirmação e cultura. § 3º. As que não constituem sesmarias ou posses que, apesar de incursas em comisso ou não,

se fundarem em título legal, forem revalidadas ou legitimadas por esta lei. § 4º. As que fazem parte de concessões feitas pelo Governo Federal, depois de 15 de novembro de 1889, que forem declaradas caducas por falta de cumprimento de qualquer das condições com que foram concedidas (LEI n. 68, de 20 de novembro de 1892).

A lei de terras do Paraná não destoou das dos demais estados, permanecendo também fiel aos princípios expressos na Lei de Terras de 1850³⁰, quanto ao conceito e apuração física. Contudo, a lei do estado de 1892 distanciava-se da Lei de Terras de 1850 que, em seu Art. 12, trata das reservas de terras devolutas para a colonização indígena:

Art. 12. O Governo reservará das terras devolutas as que julgar necessárias: 1º, para a colonização dos indígenas; 2º, para a fundação de povoações, abertura de estradas, e quaisquer outras servidões, e assento de estabelecimentos públicos; 3º, para a construção naval (ITCG, 2008, p. 198).

A lei de terras paranaense de 1892 em nenhum momento menciona a reserva ou destinação de terras para os indígenas. Isso simplificava e colaborava com o amplo processo de penetração econômica e conquista de territórios no Paraná, pois elidia-se o direito territorial dos índios. Apesar disso, as reivindicações dos indígenas para demarcação de suas terras intensificam-se na República. Com o fim dos aldeamentos de São Jerônimo e São Pedro de Alcântara, em 1900, os índios intensificaram a luta pela permanência na terra e passaram a reivindicar a demarcação de seus antigos territórios e aldeamentos.

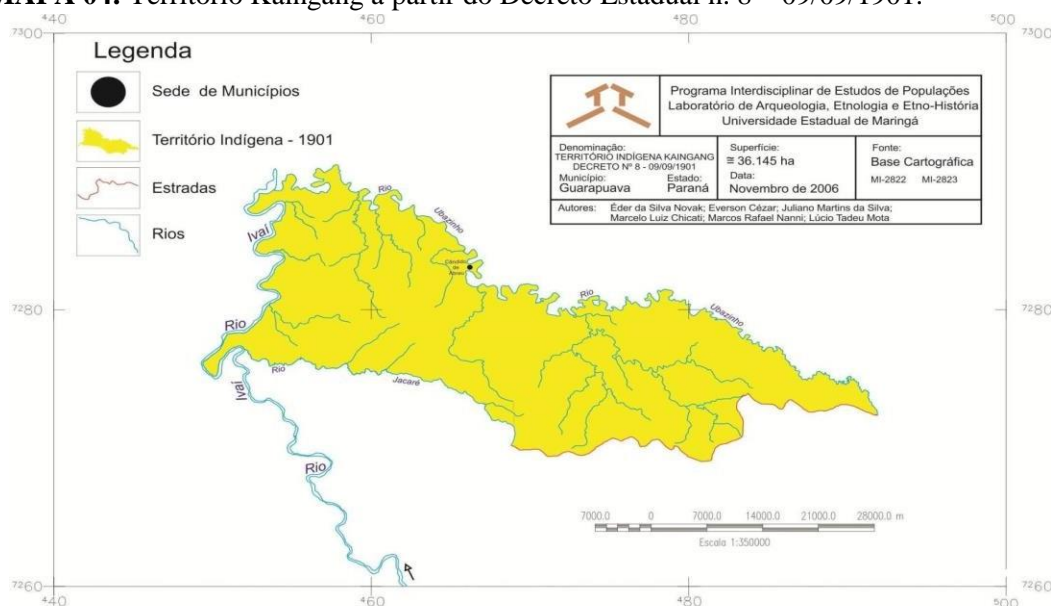
Os Kaingang do rio Ivaí, chefiados por Paulino de Arakxó e Pedro dos Santos, conseguiram, durante o governo de Francisco Xavier da Silva, a reserva de uma área de terras. Através do Decreto n. 8 de 09 de setembro de 1901, determinou-

³⁰ Segundo a Lei de Terras de 1850, Art. 3.º, são terras devolutas: “§ 1º As que não se acharem aplicadas a algum uso publico nacional, provincial, ou municipal. § 2º As que não se acharem no dominio particular por qualquer titulo legitimo, nem forem havidas por sesmarias e outras concessões do Governo Geral ou Provincial, não incursas em commisso por falta do cumprimento das condições de medição, confirmação e cultura. § 3º As que não se acharem dadas por sesmarias, ou outras concessões do Governo, que, apesar de incursas em commisso, forem revalidadas por esta Lei. § 4º As que não se acharem occupadas por posses, que, apesar de não se fundarem em titulo legal, forem legitimadas por esta Lei”. LEI n. 601 de 18 de Setembro de 1850. “A Lei nº 601, de 18 de setembro de 1850, portanto, adotou a expressão terra devoluta, terra devolvida à Nação, de uso já introduzido na prática administrativa e legislativa daquele tempo” (ITCG, 2008, p. 11).

se do território desses índios em região localizado na margem direita do rio, no então município de Guarapuava.

O Governador do Estado do Paraná, considerando que diversas famílias da tribo Coroados, das quaes são chefes Paulino Arakxó e Pedro dos Santos, se acham estabelecidas em terras sitas à margem direita do rio Ivahy dedicando-se à lavoura e considerando que é de equidade que lhes seja mantida a posse das referidas terras, demonstrada pela cultura effectiva e morada habitual e que ao mesmo tempo lhes sejam concedidas terras adjacentes em que possam desenvolver os seus trabalhos de agricultura e se estabelecer mais famílias da mesma tribo, e de outras; Usando da attribuição que lhe confere o art. 29 da lei n.68 de 20 de Dezembro de 1892³¹, decreta: Artigo Único. Ficam reservadas para estabelecimento de indígenas da tribo Coroados, sob o mando de Paulino Arak-xó e Pedro dos Santos e de outras tribus, as terras devolutas sitas entre o rio do Peixe, ou Ubásinho, desde a sua cabeceira até a sua fóz no rio Ivahy, este rio até a fóz do ribeirão do Jacaré, este á sua cabeceira e o cume da serra da Apucarana no município de Guarapuava. Palácio do Governo do Estado do Paraná, em 9 de Setembro de 1901. Francisco Xavier da Silva. Arthur Pedreira de Cerqueira³².

MAPA 04: Território Kaingang a partir do Decreto Estadual n. 8 – 09/09/1901.



Fonte: MOTA; NOVAK, 2008, p. 144.

³¹ Art. 29. O Governo reservará as terras devolutas que forem julgadas necessárias para a fundação de colônias, povoações, patrimônios municipais, abertura de estradas, cortes de madeiras de construção naval e quaisquer servidões públicas, e bem assim o território pertencente à União, na forma do art. 64 da Constituição Federal, que for indispensável para a defesa das fronteiras e estrada de ferro federais. Lei n. 68, de 20 de novembro 1892.

³² ARQUIVO PÚBLICO DO PARANÁ. Decreto n.º. 8, de 9 de setembro de 1901. Curitiba, *apud* MOTA; NOVAK, 2008, p. 143.

As coordenadas do mapa n. 04 foram realizadas segundo o Decreto n. 8 de 1901. Assim, entre os rios Ubazinho e Jacaré se localizava a área reservada aos índios, totalizando 36.145 ha. A reserva de áreas para os índios era interessante para o Estado, que queria agrupá-los. Por meio da política de catequese e civilização, o governo pretendia mudar a forma de vida dos índios, aperfeiçoando-os no trabalho agrícola para que eles abandonassem suas atividades que demandavam um imenso território, como a coleta, a pesca e a caça. Territorializados e em pequenos espaços, os indígenas, além de oferecerem mão de obra aos colonizadores, também desocupariam terras para a expansão da imigração.

Contudo, o governo não contava com o protagonismo dos próprios índios. A demarcação de uma área específica para eles não determinou a imobilidade dos Kaingang pelo território central, como apontam Mota e Novak (2008, p. 143).

Apesar de estarem com seus toldos na margem direita do Ivaí, os Kaingang faziam incursões constantes nos extensos e férteis territórios da margem esquerda do rio Ivaí. Subiam as escarpas fronteiriças aos seus *emá* no rio Ubazinho e chegavam nos planaltos divisores das águas do Ivaí e do Corumbataí, na Serra da Pitanga, repletos de araucárias, produzindo enormes quantidades de pinhões e fartos de vários tipos de caça apreciadas pelos Kaingang.

O cacique Paulino Arakxó já era conhecido entre as autoridades governamentais por sua atuação na reivindicação de terras para os indígenas. Em maio de 1912, ele entra novamente em ação e encaminha um requerimento ao governo, propondo a permuta de parte das terras da margem direita do rio Ivaí, concedidas pelo Decreto n. 8 de 1901, por outras terras na outra margem. Acrescenta, além disso, que alguns índios de seu grupo já ocupariam o lugar.

Exm^o. Snr. Dr. 'Presidente do Estado'.

O Abaixo assignado chefe da tribu dos índios coroados, que habitam o terreno que lhes foi cedido pelo governo do Estado pelo Decreto nº, 8 de 9 de Setembro de 1901, situado na margem direita do rio Ivaí e entre os rios Jacaré e do Peixe ou Ūbasinho, vem pedir a V. Excia. a permuta de dois terços da área total desse terreno, por uma área igual no lugar denominado Campo do Mourão á margem esquerda do mesmo rio, alem da barra do rio Preto. Esta resolução é motivada pela conveniência que lhes advem da situação do referido terreno, lugar, onde as terras lhes afferecem maiores vantagens não só pela sua collocação como excellencia da qualidade. Acresce ainda que muitos dos seus chefiados já se encontram localizados naquelle lugar. O suplicante pede a permuta apenas de dois terços da área, pois, que

o terço restante deseja que seja conservado em poder do Capitão Pedro dos Santos Tamadoy, o qual habituado a viver de salários, prefer ahi conservar-se com a sua gente em numero de vinte famílias, estando de todos de acordo com ésta resolução. Nestes termos pede deferimento. Therezina, 4 de Maio de 1912. Assignados: Arógo do Cel Paulino Arak-xó, Raymundo Dinis Pereira: Negociante. Testemunhas: Laurindo Ribeiro Borges. Sub-Comissario de Policia.³³

Segundo Mota e Novak (2008, p. 146), a proposta do cacique parecia ser vantajosa para os Kaingang, aumentando sua área. Mas era também interessante para o governo, que intencionava as terras da margem direita para o estabelecimento de núcleos coloniais. Pouco depois esse interesse do governo é confirmado, com a instalação do Núcleo Cândido de Abreu. Sendo assim, dias antes da proposta do cacique Paulino Arakxó completar um ano, a permuta das terras é concedida pelo Decreto n. 294 de 17 de abril de 1913.

O Presidente do Estado do Paraná tendo em vista a representação feita pela Inspeção do Povoamento do Solo neste Estado, encaminhando uma petição de uma das tribus de indios moradores na margem direita do rio Ivahy, entre os rios Peixe e Jacaré, e bem assim informações favoraveis prestadas pela Inspeção do Serviço de Proteção aos indios e localização de Trabalhadores Nacionaes, a respeito do assumpto constante da referida petição, e, autorizado pela Lei nº1198 de 16 de Abril deste anno, decreta: Art. 1º. Fica concedida permuta de reserva das terras ocupadas pelos indios ao mando do cacique Paulino Arak-xó. Sitas entre os rios Ivahy, Peixe, Jacaré, Baile e uma linha que liga a cabeceira deste ultimo ribeirão ao rio Jacaré e que constituem parte daquele trata o Decreto n. 8 de 9 de Setembro de 1901, pela reserva de terras devolutas fronteiriças, em área equivalente, situada na margem esquerda do rio Ivahy e compreendida entre os rios Barra Preta e Marrequinhas, ficando porém garantidas em sua plenitude, nesta ultima área, as posses ahi existentes e que foram apoiadas em documentos legaes. Art. 2º. As posses a que se refere o artigo precedente, deverão ser medidas e demarcadas, immediatamente, pela Inspeção do Povoamento do Solo e de accordo com os respectivos proprietarios. Art. 3º. As terras compreendidas entre os rios Ivahy, Peixe, Baile e Jacaré de que trata o art. 1º do presente decreto, passam a pertencer o dominio da União, para os effeitos da localização de immigrants, devendo a Inspeção do Povoamento do Solo respeitar integralmente a área ocupada pelos indios ao mando do cacique Pedro dos Santos, a que se refere o Decreto n. 8 de 9 de Setembro de 1901 e sitas entre os rios Peixe, Baile, Jacaré e Serra do Apucarana. Palacio da

³³ ARQUIVO PÚBLICO DO PARANÁ. Curitiba. 1912, *apud* MOTA; NOVAK, 2008, pp. 145-146.

Presidencia do Estado do Paraná, em 17 de Abril de 1913; 25º da Republica. Carlos Cavalcanti de Albuquerque, José Niepce da Silva³⁴

O decreto do governo determinou a troca das terras e respeitou os limites da área ocupada pelos índios da margem direita do rio Ivaí, chefiados pelo cacique Pedro dos Santos. Além disso, o governo do estado pediu a imediata demarcação das terras dos índios à Inspetoria de Povoamento do Solo. A antiga área pertenceria à União e estava direcionada ao estabelecimento de imigrantes. O grupo de Pedro dos Santos ficou com uma área de 19.205 ha, posteriormente denominada de Terra Indígena Faxinal. A nova área de Paulino Arakxó, na margem esquerda do rio Ivaí, estava situada entre os rios Barra Preta e Marrequinha e, segundo Mota e Novak (2008, p. 147), tinha uma área de aproximadamente 67.247 ha.

No entanto, a demarcação não foi feita. Na realidade, nem o governo do Estado – responsável pela reserva e demarcação das terras dos índios, em 1901 e em 1913 – nem o Serviço de Proteção aos Índios e Localização dos Trabalhadores Nacionais (SPI/STN), criado em 1910, concretizaram a demarcação das terras Kaingang. Posteriormente, isso criou crescentes tensões entre os Kaingang e os povoadores da Vila da Pitanga, que se tornavam cada vez mais numerosos com a chegada de imigrantes a partir de 1914³⁵.

Soma-se a isso o fato de que, ao conceder terras na margem esquerda do rio Ivaí aos Kaingang, o Decreto n. 294 reconheceu a possibilidade de existência de propriedades particulares dentro da área reservada aos Kaingang. De acordo com o decreto, estariam “garantidas em sua plenitude nesta última área, as posses ali existentes e que foram apoiadas em documentos legais”³⁶. A existência de propriedades particulares é apontada por Quadros (1979), ao se referir à posse denominada Marrequinhas, registrada em 12 de janeiro de 1897, “conforme consta nos Cadernos de Registros de Terras do Cartório de Teresina”. Estas terras constituíam-se por terras de cultura, catanduvras, pastagens e, segundo os

³⁴ ARQUIVO PÚBLICO DO PARANÁ. Decreto n. 294, de 17 de abril de 1913. Curitiba, *apud* MOTA; NOVAK, 2008, p. 147.

³⁵ Para mais informações sobre o povoamento da Vila da Pitanga ver EURICH, 2012.

³⁶ ARQUIVO PÚBLICO DO PARANÁ. Decreto n. 294, de 17 de abril de 1913. Curitiba, *apud* MOTA; NOVAK, 2008, p. 156.

registrantes, esta posse “a haviam mansa e pacificamente, antes de 15 de novembro de 1889” (QUADROS, 1979, p. 7).

Eram nove os registrantes, cada qual com trezentos alqueires. Porém, o registro da posse abrangeria uma área de mais de vinte mil alqueires, segundo Quadros, as coordenadas da posse Marrequinhas eram:

Começando na Serra onde se encontra o Rio Marrequinhas, seguindo por abaixo até a sua barra no Rio Ivaí, daqui seguindo pelo Ivaí abaixo até encontrar o salto Ubá, seguindo do salto a rumo sul, até encontrar a serra, seguindo pela serra até encontrar o Rio Marrequinhas onde começou a divisa (QUADROS, 1979, p. 7).

Cabe notar que a área acima vai além do território permutado pelos índios em 1913, entre o rio Barra Preta e o rio Marrequinha na margem esquerda do rio Ivaí. Não sabemos que fim levou a posse Marrequinha registrada em 1897. No entanto, conforme o Decreto n. 294 de 1913, que trocou as terras do cacique Paulino Arakxó, o Estado considerava a área como de terras devolutas.

Em 1910, há a instalação do Distrito Policial na Vila da Pitanga. A chegada de instituições do Estado em Pitanga é um testemunho de sua interiorização e também da formação de um núcleo habitacional com contingente bastante expressivo, justificando a presença policial no local. Segundo Camargo (1965), que se baseou nos relatos de Generoso Walter, Pitanga já contava com mais de vinte casas, em 1910.

A concessão de terras feita pelo estado à Câmara Municipal de Guarapuava da região denominada “Serra da Pitanga” foi formalizada pela Lei 1.589, de 28 de março de 1916, que cedeu a área de 2.000 hectares de terras devolutas, destinando-as à futura povoação³⁷. Dispõe o artigo 2º desta lei: “Estas terras serão incorporadas ao Patrimônio da referida Municipalidade, que as mandará medir e demarcar para cedê-las em lotes a título de venda ou aforamento, como for mais conveniente”.

Em 20 de abril de 1918, a Câmara Municipal de Guarapuava aprovou a Lei n. 301. Nela o poder executivo ficou autorizado,

I- A mandar medir e demarcar as áreas e terras situadas nos logares de Serra da Pitanga e Campo Mourão concedidos pelo estado para serem incorporadas ao patrimônio desta

³⁷ Pitanga foi desmembrada de Guarapuava e elevada à condição de município apenas em 28 de janeiro de 1944.

Municipalidade pela Lei nº1.589 de 1916. § Único – Feitos estes trabalhos o Prefeito mandará demarcar os quadros que servirão para as sedes das futuras povoações fazendo escolher para este fim os terrenos que melhor se prestarem.³⁸

O título de terra denominado “Serra da Pitanga” foi expedido pela Secretaria de Estado em 20 de fevereiro de 1925, sob n. 355, e registrado em 14 de agosto de 1926 no Cartório de Registro Imobiliário da Comarca de Guarapuava.³⁹ Títulos de compra de terras na região foram expedidos pelo Estado do Paraná, antes mesmo de 1925. Como exemplo, vale citar o título de Manoel Rosendo e outros, sobre o imóvel de Santa Maria, do ano de 1911; e também o título do imóvel Piquiri, de Manoel Pires de Araújo Vidal, expedido em 1919, dentre outros.

A não demarcação das terras indígenas da margem esquerda do Ivaí, permutadas pelo Decreto n. 294, provocou um clima de tensão crescente, que mais tarde desencadeará o conflito entre índios e colonos na vila, em 1923.

2.2. As linhas que cortam e contam a história do território: os mapas das terras Kaingang no Ivaí

Através do Decreto n. 294, do ano de 1913, foi feita a troca de áreas de uma margem a outra do rio Ivaí para o grupo do cacique Arakxó. Todavia o decreto de 1913 não traz muitos detalhes sobre as linhas limítrofes da nova área.

Art. 1º. Fica concedida permuta de reserva das terras ocupadas pelos índios ao mando do cacique Paulino Arak-xó. Sitas entre os rios Ivahy, Peixe, Jacaré, Baile e uma linha que liga a cabeceira deste ultimo ribeirão ao rio Jacaré e que constituem parte daquele trata o Decreto nº.8 de 9 de Setembro de 1901, pela reserva de terras devolutas fronteiriças, em área equivalente, situada na margem esquerda do rio Ivahy e compreendida entre os rios Barra Preta e Marrequinhas, ficando porém garantidas em sua plenitude, nesta ultima área, as posses ahí existentes e que foram apoiadas em documentos legaes.⁴⁰

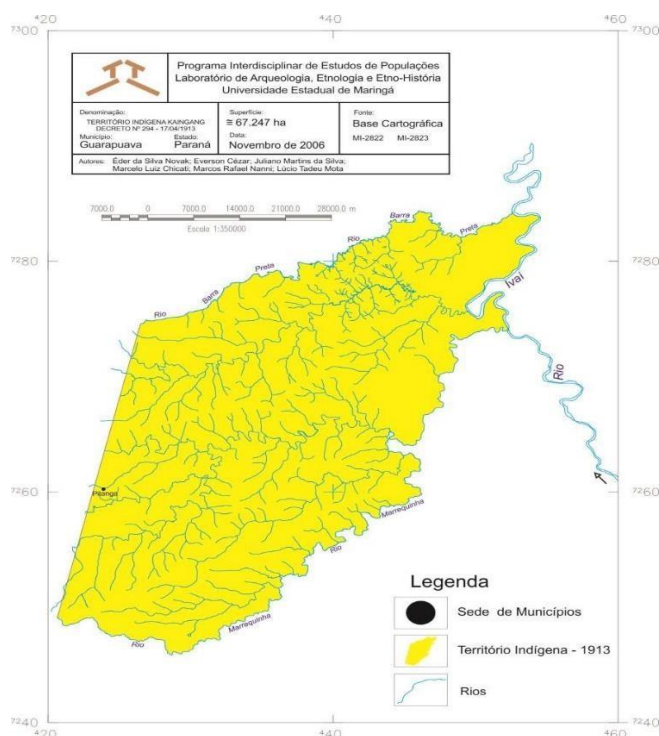
Mota e Novak (2008) sugerem o seguinte mapa com área de 67.247ha referente à terra indígena, obtida pelos Kaingang graças ao decreto de 1913.

³⁸ GUARAPUAVA. Lei municipal n. 301, 20 de abril de 1918. Guarapuava, PR.

³⁹ O título do patrimônio da “Serra da Pitanga” e informações sobre a divisão de terras da região está presente no trabalho que tem como assunto a grilagem de terras na região em 1950. Ver JASKIU, 1999.

⁴⁰ ARQUIVO PÚBLICO DO PARANÁ. Decreto n. 294, de 17 de abril de 1913. Curitiba, *apud* MOTA; NOVAK, 2008, p.147.

MAPA 05: Território Kaingang a partir do Decreto Estadual n. 294 – 17/04/1913



Fonte: MOTA; NOVAK, 2008, p. 150.

De acordo com o mapa n. 05, referente aos limites estipulados pelo decreto de 1913, que determinou a “reserva de terras [...] situada[s] na margem esquerda do rio Ivahy e compreendida entre os rios Barra Preta e Marrequinhas”, a área da Vila da Pitanga, de 1918, ficou incorporada ao território pertencente aos índios.

Contudo, não sabemos qual informação utilizada pelos autores do mapa para tal incorporação já que o decreto de 1913 não define o limite à oeste da área indígena.

Na permuta de terras de 1913, os indígenas do grupo de Arakxó garantiram um território maior do que aquele que tinha sido concedido a eles em 1901. Mota e Novak (2008, p. 149) observam que as reservas de áreas aos grupos indígenas não foram ações provenientes apenas do interesse do Estado, mas também “são demandas dos grupos indígenas”. Essas ações dos indígenas decorrem da percepção da política de terras adotada pelo Estado e a pela chegada intensa de colonos em seus territórios.

Em abril de 1923, aconteceu um conflito entre índios Kaingang e habitantes da Vila da Pitanga. Os índios entraram na vila requerendo as terras que, segundo eles, os pertenciam. Invadiram estabelecimentos comerciais e casas. Os habitantes

da vila fugiram para Guarapuava. Houve mortes de ambos os lados em confrontos pela “defesa” da vila por seus habitantes e, depois, na perseguição aos indígenas.

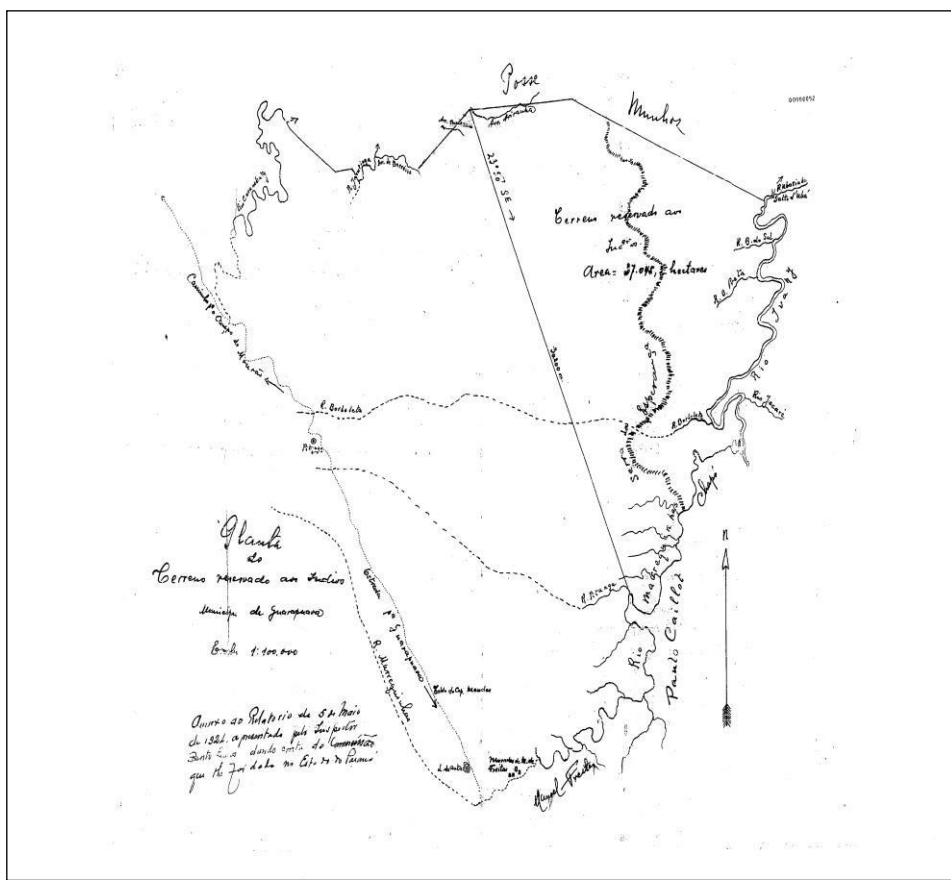
Um relatório de dezembro de 1923 foi redigido pelo então inspetor do SPI responsável pelo Paraná José Maria de Paula. Este ingressou no SPI quando de sua criação e exerceu os cargos de chefia das inspetorias de índios dos estados do Sul e a diretoria do órgão de 1944 a 1947. Ele esteve na região após o conflito e fez uma descrição das divisas das terras reservadas aos índios na margem esquerda do rio Ivaí. A medição da terra data de 05 de julho de 1923 e aconteceu após três meses do conflito. De acordo com esse documento, os limites das terras indígenas eram os seguintes:

A começar da Barra do rio Pitanga no Marrequinhas por este abaixo ate a sua Foz no rio Ivahy, por este abaixo, com o rumo geral de N. NE ate as proximidades do Salto Ubá, onde começa a linha dos limites dos terrenos Munhoes, por esta linha acima numa extensão de vinte e treis mil e oitocentos metros ate um ponto situado entre os arroios “Ariranha” e Paciencia” e desse ponto por uma linha recta, secca, com a extensão de trinta kilometros ate a barra do rio da Pitanga no Marrequina, ponto de partida destas divisas⁴¹.

Anexado ao relatório havia um mapa, visualizando a demarcação, que deveria estar no arquivo da repartição do SPI, mas não o localizamos em nossa pesquisa. Todavia, no arquivo do SPI no Museu do Índio há um mapa que corresponde aos limites acima descritos, com área de 37.045ha, que estava anexado ao relatório de 05 de maio de 1924; e, nesse caso, é o relatório de maio de 1924 que não encontramos no arquivo do Museu do Índio.

⁴¹ Relatório do Centro Agrícola do Ivaí. Museu do Índio, Rio de Janeiro-RJ.

MAPA 06: Planta do terreno reservado aos índios. 05 de maio de 1924. Escala 1:100.000.



Fonte: Arquivo do SPI. Museu do Índio, Rio de Janeiro.

Com os mesmos contornos e área, localizamos outro mapa, com a planta do terreno reservado aos índios, referente ao Decreto n. 294. O mapa n. 07 foi localizado no Instituto de Terras, Cartografia e Geografia do Paraná e possui duas datas: 1918 e 1919, ou seja, ambas anteriores ao conflito e ao entendimento do inspetor com os indígenas sobre a demarcação de suas terras. O mapa é do Ministério da Agricultura, Indústria e Comércio, Diretoria do Serviço e de Povoamento, e foi confeccionado no Rio de Janeiro.

O mapa n. 07, desenhado em 1918-1919, tem área de 37.045 hectares. Chama a atenção que os limites deste mapa correspondem à proposta negociada e aceita pelos indígenas após o conflito de 1923. Por um lado, isso sugere que existiam negociações em curso entre índios e autoridades governamentais com o objetivo de demarcar as terras indígenas e, por outro, que o conflito de 1923 foi, em grande medida, resultado da ausência da demarcação das terras prometidas e

negociada. A efetiva medição da área negociada com os indígenas para fins demarcatórios data de julho de 1923. O mapa de 1918-1919 mostra, todavia, que o governo já tinha um esboço da terra a ser demarcada muito antes do conflito, porém ainda não demarcadas na altura do conflito de 1923.

Pelas aproximações do mapa n. 07 (1918-1919) ao mapa n. 06 (1924) pode-se confirmar que o primeiro serviu de modelo ao segundo que faz parte do arquivo do SPI. Deste modo, confirma-se que a área que restou aos Kaingang aceitarem após o conflito já havia sido estabelecida anteriormente pela Diretoria do Serviço de Povoamento.

MAPA 07: Reserva indígena Decreto N°294 de 1913. Escala 1:100.000.



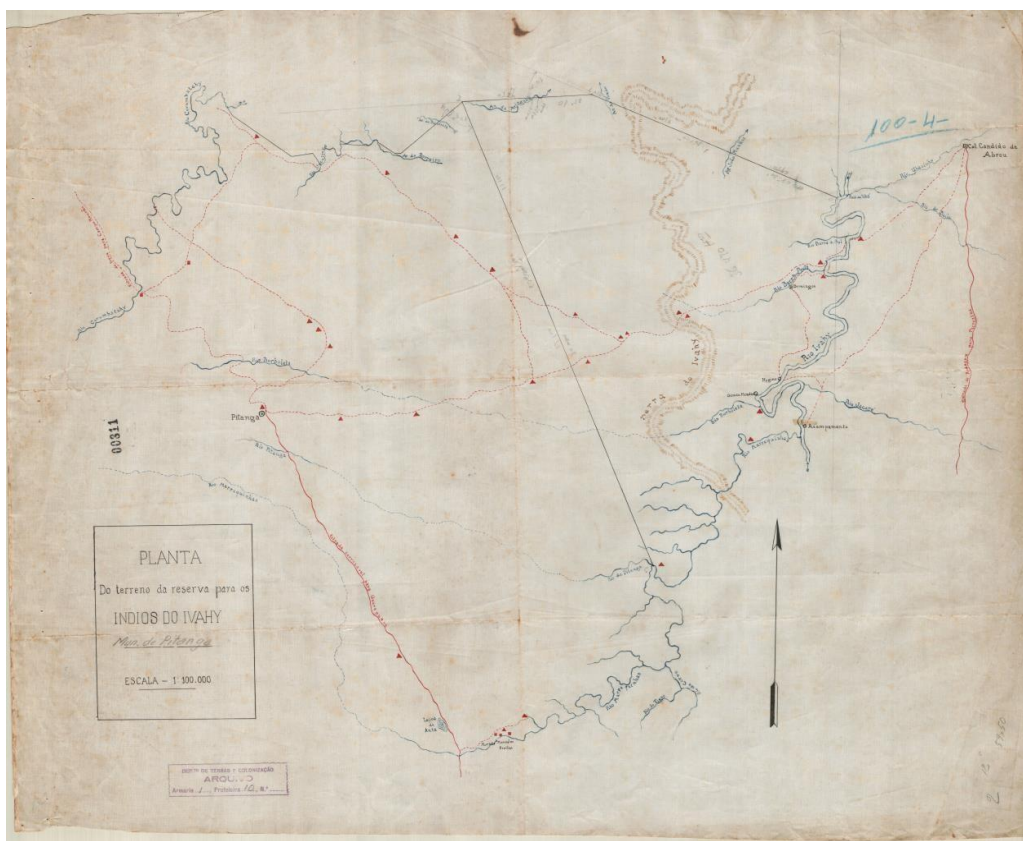
Fonte: ITCG- Institutos de Terras, Cartografia e Geociências.

A negociação com os índios era, na verdade, mais antiga. O mapa n. 07 refere-se à área estabelecida pelo Decreto n. 294 de 1913, conforme escrito no próprio mapa. Contudo, o mapa foi confeccionado somente em 1918-1919. O decreto de 1913 não especificava com detalhes a área da terra indígena da margem

esquerda do Ivaí. Resumia-se a afirmar que os limites da terra indígena eram os rios Barra Preta e Marrequinha e não falava nada do limite a oeste. Mesmo assim, o mapa n. 07 traz limites diferentes dos limites do decreto de 1913. O decreto estipulava que ao norte o limite era o rio Barra Preta. Na versão do mapa n. 07 do decreto, o limite norte ampliou-se até a propriedade dos terrenos dos Munhoes. Diferentemente do mapa n. 05, fornecido por Mota e Novak referente ao decreto de 1913, o mapa n. 07 diminui o território a oeste, deixando a área da vila fora da demarcação.

Localizamos mais outro mapa no Instituto de Terras, Cartografia e Geografia do Paraná, contudo não fornece data e outras informações adicionais. O que chama atenção nesse mapa são os elementos gráficos presentes nele: triângulos vermelhos, pontos e círculos escuros. Não existe uma legenda explicativa sobre os símbolos utilizados pelo cartógrafo. Mas, de acordo com nossa avaliação, os triângulos são indicações dos toldos indígenas na região, alguns dentro da área delimitada como reserva, mas a maioria fora dessa área. Os pontos e círculos escuros indicam a Vila da Pitanga e as propriedades que existiam dentro da área reservada aos indígenas no mapa. Há ainda quadrados vermelhos no mapa que podem indicar propriedades de colonos.

MAPA 08: Planta do terreno da reserva para os índios do Ivahy. S/D. Escala 1:100.000.



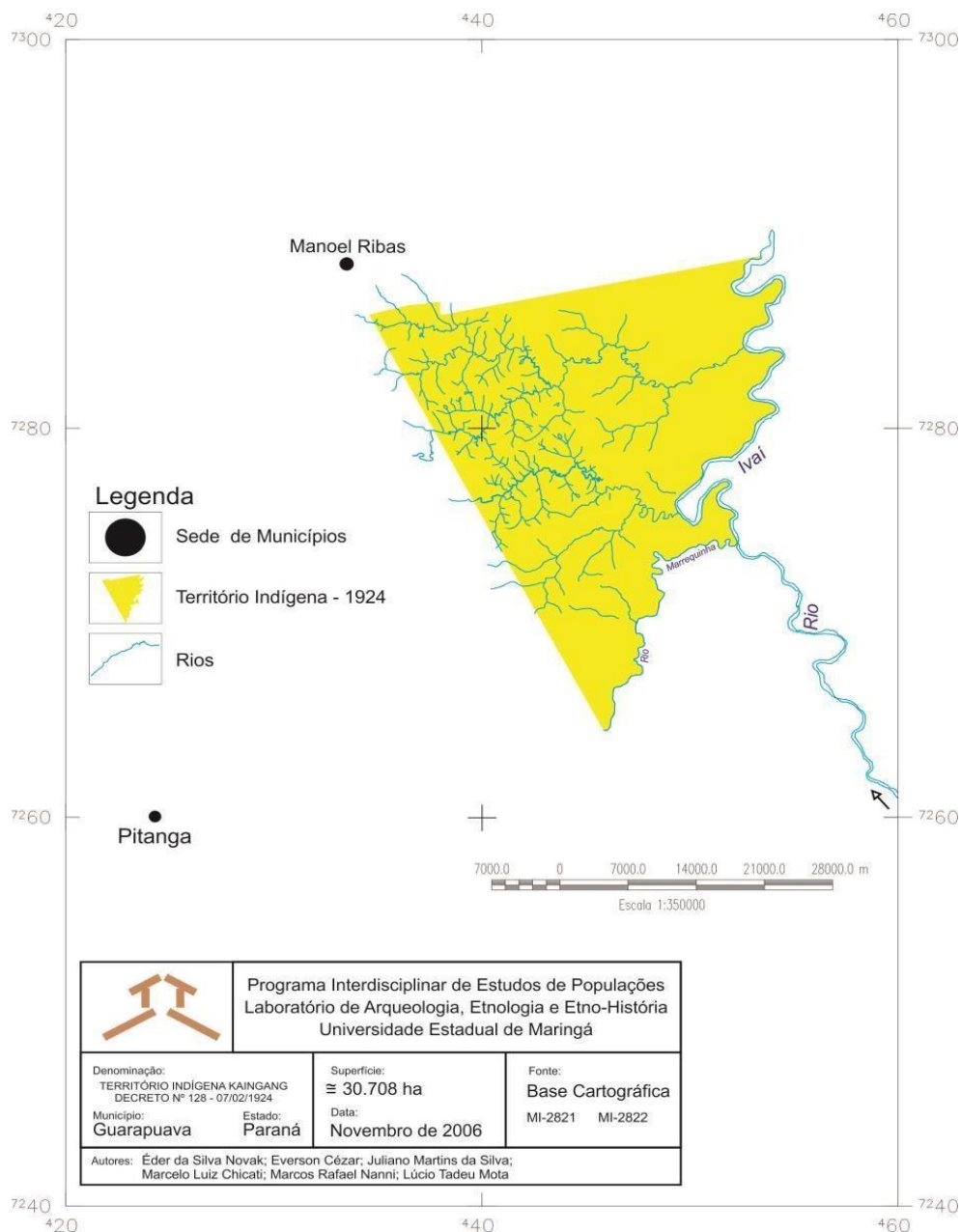
Fonte: ITCG- Institutos de Terras, Cartografia e Geociências.

É importante frisar as diferentes datas e contextos históricos dos documentos aqui analisados. O Decreto n. 294 é de 1913; o mapa n. 07 é de 1918-1919 e a demarcação definitiva ocorreu somente depois do conflito de 1923 entre indígenas e colonos. Em outras palavras, a demarcação das terras dos índios depois de mais de dez anos de efetivada a permuta, pelo Decreto Estadual n. 128, de fevereiro de 1924. Além disso, vale registrar que as áreas reservadas para os índios que aparecem nos mapas de 1918-1919, de 1924 e no mapa n. 08, não datado, são muito semelhantes entre si, demonstrando que pelo menos desde 1918 o governo estadual e SPI já tinham uma proposta de demarcação de área indígena em mente.

Seguindo as linhas perimétricas estipuladas pelo decreto, Mota e Novak (2008) constroem um mapa (n. 09) referente ao Decreto n. 128, de fevereiro de 1924, que regularizou a situação da demarcação das terras indígenas após o conflito com os colonos. O mapa confeccionado pelos autores, além de ter área menor que

a do mapa n. 07, de 37ha para 30ha, é diferente dos demais citados acima, principalmente na linha limítrofe norte, conforme pode-se verificar adiante.

MAPA 09: Território Kaingang a partir do Decreto Estadual n. 128 – 07/02/1924.

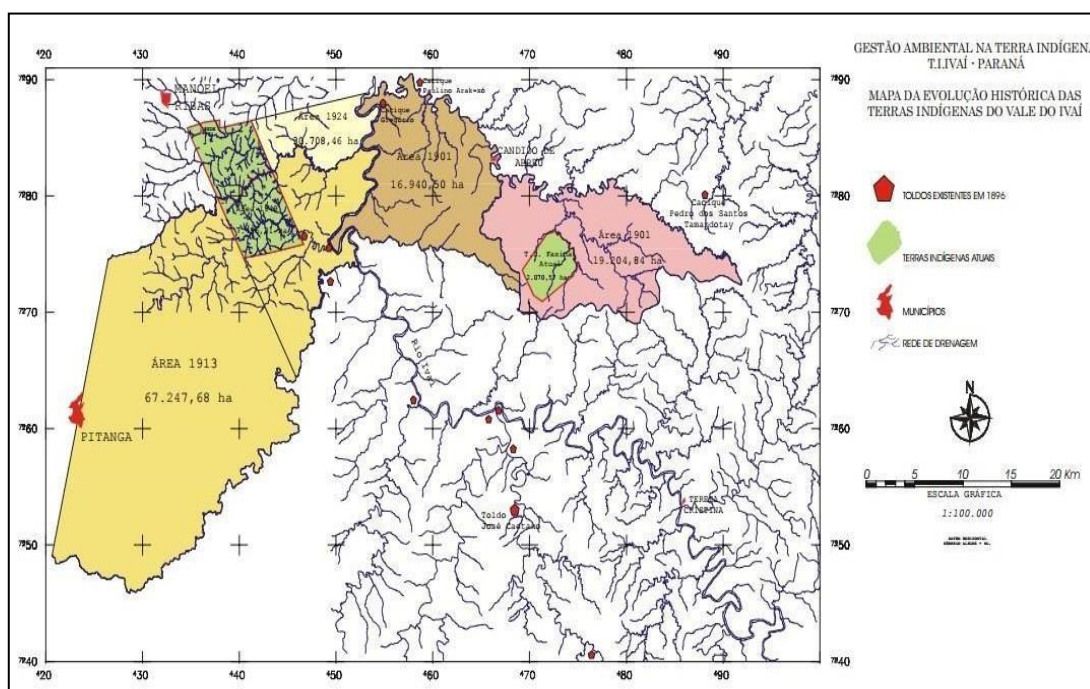


Fonte: MOTA; NOVAK, 2008, p. 163.

Desde o início do processo de demarcação das terras permutadas dos Kaingang, em 1913, até a efetiva demarcação, em 1924, observa-se uma clara diminuição das terras indígenas. Note-se, além disso, que os Kaingang do Ivaí

sofreram mais uma diminuição em sua terra demarcada, em razão da política de reestruturação das reservas indígenas, imposta pelo governo estadual em 1949. Os critérios adotados pelo governo para a definição das novas extensões das terras destinadas aos índios mudaram. Passou-se a distribuir terras para as famílias e calcular seu tamanho em função do número de pessoas que a integravam. Assim, cada família de 5 pessoas contabilizava 100 hectares e mais 500 hectares foram destinadas para a localização do Posto Indígena. Como na Terra Indígena Ivaí viviam 67 famílias, em 1949, sua nova área foi reduzida à extensão de 7.200 ha, que corresponde a sua área atualmente. A seguir o mapa proposto por Mota (2003) sobre a redução das terras indígenas Ivaí e Faxinal.

MAPA 10: Mapa da evolução histórica das terras indígenas do vale do Ivaí. Escala 1:100.000



Fonte: MOTA, 2003, p.79.

Visitei a Terra Indígena Ivaí em junho de 2015 e entrevistei alguns senhores idosos moradores do Ivaí, acompanhada de um intérprete da língua Kaingang. Um aspecto importante que aparece no depoimento desses homens é a lembrança que

possuem de suas antigas terras. Joaquim Vnhy⁴² é um senhor de 80 anos que nasceu na Terra Indígena Ivaí e tem sua família morando nela. Vnhy falou poucas palavras em português, nos informando que é católico e que nasceu no dia de Nossa Senhora Aparecida. A maior parte da entrevista foi feita em Kaingang. Lavrador, cultivou milho e feijão em sua roça e na roça comunitária. O senhor Vnhy também trabalhou no passado (“antigamente”) como funcionário do chefe do Posto Indígena.

Ele informou que seu pai se chamava Salvador Vnhy e fora capitão dos índios “naquele tempo”⁴³. Seu pai contava para ele sobre o conflito ocorrido em Pitanga em 1923. De acordo com a tradução sugerida pelo intérprete José Carlos Alves, o índio Vnhy refere-se à diminuição da terra nos seguintes termos: “[...] naquele tempo diz que a terra, a divisa, era Marrequinha e Barra Pitanga; e daí [a terra continuava e seu marco] cruzava até o Rio Ivaí, a divisa aí era rio. [...] Daí diminuíram, mas agora essa terra que nós estamos aqui”.

Pela divisa delimitada pelo rio Ivaí, o índio entrevistado Joaquim Vnhy pode estar fazendo referência à terra permutada em 1913 ou à demarcação realizada antes da diminuição territorial de 1949. A diminuição da terra indígena é um problema social claramente apontado no depoimento de Vnhy: “cada vez mais, cada família está aumentando; a comunidade era pequena; [...] mas agora, depois daquele [tempo] aumentou. [...] hoje em dia, [existem] quase dois mil índios aqui; agora, e daí [para frente] cada vez mais [índios]”.

2.3. O governo do SPI na empreitada da terra dos Kaingang no Ivaí

Criado no ano de 1910, através do Decreto 8.072, o Serviço de Proteção aos Índios e Localização de Trabalhadores Nacionais (SPI/LTN) era um pequeno órgão federal incrustado no Ministério da Agricultura⁴⁴. Por meio de sua ação,

⁴² VNHY, Joaquim. Entrevista I. [jun. 2011]. Entrevistador: Grazieli Eurich. Terra Indígena Ivaí, 2015. 1 arquivo .mp3 (16 min.). O filho de Joaquim Vnhy está sempre na cidade de Pitanga vendendo seu artesanato, fui informada por ele que seu pai veio a falecer no começo de 2016. Deixamos aqui um agradecimento póstumo ao Kaingang Joaquim Vnhy que nos presenteou com seu tempo e memórias.

⁴³ Não sabemos precisar qual o “tempo”, o ano, a que Vnhy refere-se. No contexto da entrevista, falávamos anteriormente do conflito na Pitanga, mas o diálogo fica confuso por parte ser na língua Kaingang e depender da intermediação do intérprete.

⁴⁴ Um artigo publicado em 1907 pelo primeiro diretor do Museu Paulista, o zoólogo Hermann Von Ihering, declarava que o caminho dos Kaingang do interior de São Paulo, considerado por ele um povo “selvagem”, era a sua natural extinção. Essa declaração polêmica resultou na tomada de posições de vários grupos da sociedade civil, notadamente acadêmicas e positivistas, que defendiam

institucionalizou mecanismos que deveriam impedir que os “civilizados” invadissem as terras indígenas e ainda tornou possível a punição dos crimes frequentemente praticados contra os índios. Pelo decreto de criação do SPILTN, uma das prioridades do órgão era garantir a posse da terra aos indígenas.

O órgão indigenista, no exercício de seu poder tutelar, definiu “os índios”, seus tutelados, como um estrato social que estava em uma condição transitória. A expectativa era de que eles, com a ajuda e apoio do SPI, fizessem uma transição para a condição de trabalhadores nacionais. A ideia de transitoriedade é, para Darcy Ribeiro (1970), parte importante da formulação da nova política indigenista republicana.

Responsáveis pela nova política indigenista, os positivistas, na esteira da explicação do evolucionismo humanista de Augusto Comte, defendiam a autonomia das nações indígenas que evoluiriam espontaneamente, desde que estivessem libertas de pressões externas e amparadas pelo governo: “mesmo permanecendo na etapa ‘fetichista’ do desenvolvimento do espírito humano, eram susceptíveis de progredir industrialmente, tal como, na mesma etapa, haviam progredido os povos andinos, os egípcios e os chineses” (RIBEIRO, 1970, p. 134).

Contudo, Antônio Carlos de Souza Lima (1995) afirma que o sistema de pressupostos que definia a categoria índio não pode reduzir-se ao estágio fetichista⁴⁵ em que os índios brasileiros se encontrariam segundo o positivismo. Segundo o autor, tampouco, as explicações do evolucionismo disseminadas à época eram suficientes para explicar a ideia de transitoriedade vigente no órgão indigenista. Para Souza Lima, a visão do índio como ser transitório era mais antiga:

A visão de transitoriedade do “ser indígena” achava-se ancorada em recortes mais antigos, como os relativos à capacidade de perfectibilidade e civilização desses povos [...] De fato a visão do índio como ser transitório se armava sobre um “trabalho morto” simbólico acumulado desde o período colonial (LIMA, 1995, p. 121).

a necessidade do Estado garantir a proteção dos índios em seu território. Também em 1908, em Viena, diante do XVI Congresso dos Americanistas, pela primeira vez o Brasil foi acusado de massacrar índios. Este contexto de denúncia sobre o extermínio das populações indígenas e a movimentação da opinião sobre uma política de proteção aos índios colaboraram para a criação do SPI em 1910. “Na esteira desse movimento de opinião, foi criado pelo governo Nilo Peçanha, em 1910, o Serviço de Proteção ao Índio, órgão do Ministério da Agricultura, Indústria e Comércio” (CUNHA; BARBOSA, 2018).

⁴⁵ Sobre o tema, consultar: LIMA, 1995; RIBEIRO, 1970.

A definição de ser índio como uma condição humana transitória estava articulada, no período inicial da República, à política ideológica do Estado brasileiro. O projeto da política indigenista ancorado na ideia de perfectibilidade e civilização dos índios, pretendeu incorporá-los como mão de obra dentro de uma economia de mercado, transformando-os em trabalhadores nacionais.

Se por um lado, o objetivo básico do SPI era a proteção das populações nativas, por outro vincula-se, enquanto organismo estatal, a uma política mais geral, na qual o índio aparecia como um obstáculo a ser superado, diante dos objetivos maiores da expansão capitalista (LAROQUE, 2007, p.46).

O SPILTN tinha dois objetivos específicos: o primeiro relacionava-se aos índios e povos indígenas. Visava prestar assistência aos índios do Brasil, desde aqueles que viviam aldeados até aqueles que estavam reunidos em tribos independentes, supostamente vivendo em estado nômade. O segundo objetivo era estabelecer centros agrícolas, constituídos por trabalhadores nacionais. De acordo com Gagliardi: “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, p. 229).

Em 1918, seguindo a Lei n. 3.454, artigo 118, o órgão oficial foi dividido. O setor que cuidava da localização de trabalhadores nacionais foi deslocado para o Serviço de Povoamento do Solo e, desse modo, ficou constituído definitivamente o Serviço de Proteção aos Índios (SPI) até sua extinção, em 1967. Criou-se no lugar do SPI, naquele mesmo ano, a Fundação Nacional do Índio (FUNAI).

No sul do país, segundo organograma administrativo de Souza Lima (1995), primeiramente foi criada a Inspetoria Paraná (1910-1914) e, pós 1914, foi criada uma Inspetoria abarcando os estados do Paraná e de Santa Catarina⁴⁶. O advogado José Maria de Paula foi o inspetor responsável pelo Paraná atuando no SPILTN e SPI de 1910 a 1940. Após o conflito de abril de 1923 entre Kaingang e habitantes da Vila da Pitanga, o inspetor apresentou o relatório anual⁴⁷ do Centro Agrícola Ivaí. Segundo Souza Lima (1995), os centros agrícolas, como os postos e povoações

⁴⁶ Quando do SPI no Ministério da Guerra, década de 1930, agrupou-se também o Estado do Rio Grande do Sul à inspetoria. A denominação 7ª Inspetoria Regional, que abarcava os estados do sul, foi criada em 1942.

⁴⁷ Documento encontrado no Museu do Índio no Rio de Janeiro, RJ.

indígenas, eram as unidades construídas pela administração local do SPILTN. Não devem ser confundidos com reservas indígenas ou territorialidades nativas específicas. No caso do centro agrícola, a intenção era a transformação do índio em trabalhador nacional⁴⁸.

Em um trecho do relatório anual do Centro Agrícola do Ivaí, José Maria de Paula afirma a inexistência de assistência do SPI aos indígenas do Ivaí anteriormente ao conflito de 1923. Contudo, o inspetor é perspicaz e tenta mostrar no relatório, e mais tarde também em uma carta enviada ao jornal “Gazeta do Povo”, que estava tentando resolver os problemas dos índios do Ivaí. Frisa que seu trabalho na Inspeção estava comprometido com a demarcação da terra indígena do grupo de Arakxó. Possivelmente, ao falar da inexistência de assistência do SPI na região do Ivaí, o inspetor poderia estar fazendo referência a esfera nacional do órgão, que no período estava com recursos reduzidos. O inspetor diz que não foi até o local por falta de recursos da Inspeção.

Em um relatório ao Diretor Interino do SPI em dezembro de 1927 no qual o inspetor José Maria de Paula presta contas de sua atuação na Inspeção do Paraná, ele afirma que não tinha recebido verba para medição e demarcação das terras dos índios do Ivaí: “o Congresso não concederá verba para medição e demarcação de terras e que por tal motivo continuava a Inspeção impossibilitada de iniciar os trabalhos daquela natureza no Ivaí” (RELATÓRIO SPI 1927, p. 36). As verbas do segundo telegrama do Congresso destinavam-se exclusivamente à conservação e desenvolvimento dos estabelecimentos já existentes.

No Paraná, sabemos que a Inspeção do SPI na época estava atuando fortemente na região norte do estado, mediando os interesses da Frente Pioneira⁴⁹

⁴⁸ Souza Lima (1995), afirma que, com a saída da Localização de Trabalhadores Nacionais da esfera do SPI em 1918, os centros agrícolas também deixaram de existir, menciona que o último relatório encontrado dos centros data de 1916 e não cita registros para o Estado do Paraná. Através do relatório citado podemos afirmar que na região central do Paraná há a permanência desse tipo de sistema com o Centro Agrícola do Ivaí em 1923. Essa constatação pode demonstrar possivelmente certo descompasso do inspetor do Paraná com a esfera administrativa nacional do órgão, que o grupo indígena não teria as condições necessárias para a ‘alquimia’ institucional passando ao status de povoação indígena ou que as implementações de centros agrícolas continuaram a fazer parte das ações do SPI.

⁴⁹ A frente pioneira paranaense inicia-se com o processo de ocupação das regiões norte e noroeste no final do século XIX. Liga-se ao avanço da fronteira agrícola com paulistas e mineiros, no estabelecimento de fazendas, na construção de estradas de ferro e na instalação de companhias colonizadoras.

e os conflitos que estavam ocorrendo entre brancos e Kaingang do Posto Indígena de São Jerônimo, criado em 1911, precisamente no local do antigo Aldeamento de São Jerônimo, no vale do rio Tibagi (LAROQUE, 2007, p. 235).

Um notório funcionário do SPI, por sua militância indigenista e pela pesquisa etnológica, esteve com os Kaingang do Ivaí, em 1912. Trata-se do alemão Curt Unckel, naturalizado brasileiro, em 1922, com o nome Curt Nimuendajú, um nome que recebeu dos Nandeva-Guarani, em 1906. Nimuendajú ingressou no SPI em 1910⁵⁰. Seu primeiro contato com grupos Kaingang deu-se no rio Feio, São Paulo, numa expedição de pacificação realizada no final de 1911.

No Paraná, especificamente na região do Ivaí, esteve em 1912, quando participou com os índios da festa anual do *Kiki-koi*. Em sua passagem pela região fez registros etnográficos sobre a festa ritualística, organização social, mitos de origem e também sobre a relação dos índios Kaingang com seu parente jaguar⁵¹.

Segundo Nimuendajú (1993, p. 60), os indígenas do Ivaí cumpriam rigorosamente as leis de exogamia Kaingang, apesar da “convivência com os nacionais que lá tem”. Nimuendajú fazia algumas críticas ao que chamava de “acultramento” dos indígenas. Dizia que “a simples presença de alguém interessado nas tradições indígenas operava na maioria das vezes uma reversão no processo gradativo de aculturação” (AMOROSO, 2001).

Os textos etnográficos de Nimuendajú sobre os Kaingang do Ivaí foram redigidos em 1913 e não foi encontrado, até o momento, nenhum outro documento oficial do órgão indigenista resultante do encontro com os Kaingang do Ivaí, em

⁵⁰ O etnólogo ingressou no Serviço de Proteção aos Índios em 1910. “Foi demitido em 1915, por denúncias de espionagem, voltando a atuar no período de 1921-1923, quando foi novamente demitido” (AMOROSO, 2016).

⁵¹ As referências aos trabalhos de Nimuendajú sobre os Kaingang começam em 1982, quando, em comemoração ao centenário de seu nascimento, Paulo Suess organizou a coletânea *Textos Indigenistas*: relatórios, monografias, cartas (NIMUENDAJÚ, 1982). Nessa compilação, Suess publicou a “Carta sobre a pacificação dos Coroados” (14/04/1912), na qual Nimuendajú relata o desenlace das expedições de pacificação dos Kaingang de São Paulo (rio Feio) levadas a cabo pelo SPI, desde o final de 1911. Na coletânea *Etnografia e Indigenismo*: sobre os Kaingang, os OfaiéXavante e os Índios do Pará (Nimuendajú, 1993), organizada por Marco Antonio Gonçalves, há os textos redigidos em abril de 1913, são eles: “Notas sobre a organização religiosa e social dos índios Kaingang”, “Notas sobre a festa Kikio-ko-ia dos Kaingang” e “O Jaguar na crença dos Kaingang do Paraná”. Já a série de mitos coletados por Nimuendajú em 1912, na região do rio Ivaí no Paraná, foram publicados na coletânea organizada por Eduardo Viveiros de Castro intitulada Curt Nimuendajú: 104 mitos indígenas nunca publicados (Nimuendajú, 1986). São eles “A origem dos Kaingang”, “A criação dos animais”; “A origem dos nomes de pessoas”, “As almas de defuntos” e “O dilúvio” (Nimuendajú, 1986, pp. 86-88). Mais informações em BARBOSA, 2013.

1912. Pode-se afirmar com base nos textos de Nimuendajú que o SPI esteve visitando a região. Também o inspetor José Maria de Paula relata no jornal “Gazeta do Povo” de Curitiba (06 de abril de 1923) que esteve no Ivaí em 1912, por ocasião da realização da permuta de terras, solicitada pelos Kaingang do cacique Paulino Arakxó.

Desta perspectiva, embora o Estado não tenha criado um posto indígena na região, os indígenas não estavam de todo abandonados. Reunidos em área reservada no lado direito do rio Ivaí, desde 1901, não representavam interesse da Inspeção, possivelmente, por não apresentarem naquele momento perigo a vila mais próxima, a Colônia Tereza Cristina. Apenas depois do conflito de 1923, em razão da falta de demarcação da terra permutada em 1913, é que o clima de tensão se instaurou na região. Na negociação de 1913, o cacique Arakxó queria as terras do lado esquerdo do Ivaí e do estado tinha o interesse em liberar terras para a colonização.

Retornemos ao relatório do inspetor José Maria de Paula. No relatório agrícola do então nominado Centro Agrícola do Ivaí, de 31 de dezembro de 1923, o inspetor foi enfático ao dizer que tratou do assunto da demarcação da terra indígena do Ivaí. De acordo com o inspetor, o tema foi tratado exaustivamente em ofícios e relatórios dirigidos a diretoria do SPI, em diversos anos, mas não diz quais os anos.

Cumprimenta, notar, que já há muito antes de tal permuta, e desde tempos remotíssimos, outros numerosos toldos Kaingang, ocupavam grandes extensões de terras devolutas, à margem esquerda do rio Ivaí, fora das divisas da área designada para a referida permuta naquela margem, estendendo-se até a Serra da Pitanga. Por mais uma vez esses índios, reunidos aos toldos de Arakxó, depois de todos mudados para a margem esquerda do rio Ivaí, pediram a esta Inspeção que obtivesse do Governo do Estado a reserva daquelas terras devolutas, dentro dos limites mais amplos, que abrangessem todos os toldos espalhados por todo aquele vasto território, até então só pelos mesmos índios ocupado, com exceção apenas algumas pequenas extensões de terras ocupadas por nacionais, na zona que orla a estrada da Serra da Pitanga e junto ao povoado do mesmo nome⁵².

Nessa passagem, José Maria de Paula reconhece a presença Kaingang na região “desde tempos remotíssimos”, afirmando que existiam “toldos”, isto é,

⁵² Relatório do Centro Agrícola do Ivaí. Museu do Índio, Rio de Janeiro-RJ.

acampamentos que reuniam um considerável grupo de índios comandado por um cacique. Vale notar, portanto, que até a década de 1924 os Kaingang continuaram ocupando parte de seus antigos territórios, pois, como observou o inspetor, eles possuíam toldos (aldeias) fora da área demarcada pela permuta. Em outras palavras, a meta estatal de territorialização dos índios em reservas claudicava frente ao protagonismo dos Kaingang, que incorporaram as terras recebidas do estado à lógica de uma territorialidade muito mais ampla e conectada com suas tradições.

Em pesquisa nos arquivos do SPI, custodiado pelo Museu do Índio, no Rio de Janeiro, dentre ofícios e relatórios tratando das terras do Ivaí, todos anteriores ao ano de 1923, encontramos um documento importante⁵³, que fornece a relação dos valores das benfeitorias e propriedades dos índios, estabelecidos em Ubá, no toldo do Coronel Paulino, de agosto de 1913. Trata-se do toldo do cacique Paulino Arakxó. Depois de várias idas à Curitiba, ele conseguiu a reserva da terra indígena aos Kaingang do Ivaí, em 1901. Posteriormente, negociou a permuta da terra na margem esquerda do Ivaí, em 1913. O relatório foi assinado por Laurindo Ribeiro Borges, delegado da inspetoria na região, e por Mario Bittencourt. Contabilizou 17 famílias, discriminando os valores de suas propriedades no local informado. Mesmo o documento não mencionando a permuta ocorrida anteriormente, no mês de abril de 1913, o documento certamente tinha ligação com o fato. Afinal, tratava-se de um levantamento do valor das benfeitorias para a indenização dos índios que seriam retirados de suas antigas terras que, em seguida, seriam ocupadas por um núcleo de colonização.

Encontramos também no arquivo do SPI o Ofício n. 1.222, com a transcrição do decreto de concessão de terras n. 294, de 1913. Contudo, não conseguimos precisar o ano do ofício pela rasura feita na data⁵⁴. O documento foi enviado de Curitiba em 07 de junho para o encarregado do Posto de índios do “Faxinal-Ivahy”⁵⁵. Segundo o ofício, a transcrição seria para apresentar à Comissão

⁵³ Correspondência de Apucarana, 23 de agosto de 1913, de Laurindo Borges. Relação dos valores das propriedades e benfeitorias. Museu do Índio, Rio de Janeiro.

⁵⁴ O documento data de 07 de junho, sem ter a certeza do ano, 1913 ou 1933 pelo estado de rasura, deixo em suspensão. Na base de dados dos arquivos do SPI no Museu do Índio está registrado como 1933. Ofício n. 1.222. 07 jun. S/A. Museu do Índio, Rio de Janeiro.

⁵⁵ Conforme documento.

de Terras do Tibagy e, em anexo ao ofício, acompanharia um mapa. Este acompanhava o documento que não foi encontrado no arquivo do SPI.

No relatório do Centro Agrícola Ivaí de 1923, o inspetor afirmou, mais de uma vez, que havia encaminhado ofícios e memoriais ao Governo do Estado, solicitando a demarcação das terras dos índios, no modo como queriam os indígenas. Segundo ele, não logrou nenhuma solução, nem mesmo a demarcação original contida no decreto de 1913 que permutou as terras dos índios chefiados por Paulino Arakxó, da margem direita para a margem esquerda. Ainda de acordo com o inspetor, a procrastinação da demarcação das terras dos índios era uma das causas mais evidentes do conflito entre índios e colonizadores, em 1923: “Era este o estado dessa questão, quando ocorreram os lamentáveis acontecimentos da Serra da Pitanga, em abril de 1923, em parte motivado pelo citado estado de indecisão da questão” (RELATÓRIO SPI, 1923).

A indecisão quanto às terras dos índios, mencionada no relatório, dizia respeito às negociações que estavam em curso sobre o referido tamanho e localização do território a ser demarcado. Os indígenas pleiteavam terras que excediam a medição realizada pelo Serviço de Povoamento do Solo, conforme aponta o relatório.

Em dezembro de 1923, segundo informações que constam no relatório, houve um entendimento, intermediado pelo SPI, entre o governo do estado e os indígenas sobre os limites de sua terra. Depois disso, o inspetor do SPI pediu a efetivação da demarcação da reserva, com área total de cerca de 36.000 hectares. Trata-se de uma área muito menor do que a definida inicialmente pelo decreto de 1913 que, segundo o mapa n. 05 elaborado por Mota e Novak (2008) seguindo as coordenadas do decreto, preconizava uma área de 67.000 ha. A nova proposta cedia aos Kaingang, segundo o mapa de Mota e Novak, um pouco mais da metade da área. Lembremos que o limite à oeste da terra indígena não foi definida no decreto de 1913. Juntamente ao relatório agrícola apresentado pelo inspetor José Maria de Paula, há um documento com a descrição das divisas das terras reservadas aos índios na margem esquerda do rio Ivaí. A medição data de 05 de julho de 1923, após três meses do conflito, sendo demarcado:

A começar da Barra do rio Pitanga no Marrequinhas por este abaixo ate a sua Foz no rio Ivahy, por este abaixo, com o rumo

geral de N. NE ate as proximidades do Salto Ubá, onde começa a linha dos limites dos terrenos Munhoes, por esta linha acima numa extensão de vinte e tres mil e oitocentos metros ate um ponto situado entre os arroios “Ariranha” e Paciencia” e desse ponto por uma linha recta, secca, com a extensão de trinta kilometros ate a barra do rio da Pitanga no Marrequinha, ponto de partida destas divisas.

Sobre a atuação do SPI na região central do estado, que compreende as terras dos índios Kaingang do Ivaí, existem além do relatório do Centro Agrícola do Ivaí e dos escritos de Nimuendajú, informações da atuação do inspetor José Maria de Paula publicadas na imprensa paranaense. A ausência da atuação do SPI entre os índios do Ivaí foi denunciada e apontada nos jornais como uma das razões do conflito de abril de 1923, entre indígenas e habitantes da vila. Argumentou-se que um dos motivos primeiros da falta de resolução das tensões por causa de território era não existir, na região, a presença do órgão indigenista.

Um telegrama escrito por Laurindo Borges, delegado da inspetoria na região, foi estampado nos jornais, no final de março de 1923, dando conta que os índios do Ivaí ameaçavam atacar o Núcleo Cândido de Abreu. O telegrama publicado no jornal *Gazeta do Povo* (31 de março de 1923) é vago quanto ao destinatário, mas foi enviado da Marrequinha, localidade próximo à Pitanga por Laurindo Borges. Este homem informou que o Núcleo Colonial Cândido de Abreu, que atualmente localiza-se a cerca de 80 km da cidade de Pitanga, seria atacado pelos índios armados do Coronel Paulino Xagu.

Ivahy, 31 – O Nucleo Colonial Candido de Abreu será atacado à mão armada pelos índios do toldo do coronel Paulino Xagu, conforme anuncia carta de Laurindo Borges, enviada do lugar Marrequinhas. Fazem-se urgentes as providencias das autoridades competentes, afim de evitar a carnificina. O Dr. Correia, daqui telegraphou à Inspetoria de Índios, no mesmo sentido – Correspondente. Como se vê, a ser verdadeira a denuncia contida na carta de Laurindo Borges, o facto é grave e requer não só providencias urgentes, para evitar o ataque, como para acalmar e subordinar os índios rebellados.

O conflito anunciava-se desde fins de março de 1923. O aviso foi dado e os acontecimentos previstos no telegrama foram consumados pouco depois, não no Núcleo Cândido de Abreu, mas na Serra da Pitanga. Em notícia de 4 de abril, o mesmo jornal *Gazeta do Povo* publicou uma notícia intitulada “O caso dos índios

do Ivaí – O serviço de Protecção aos selvícolas estará perseguindo os Caingangs?”, discorrendo sobre as responsabilidades se o conflito ocorresse. Parte da notícia do jornal reverbera o mesmo ponto de vista, publicando uma notícia retirada do jornal *A República* (GAZETA DO POVO, 04/04/1923).

A notícia do jornal *A República*⁵⁶, reproduzida no jornal *Gazeta do Povo*, eximiu o governador Caetano Munhoz da Rocha de responsabilidade em relação à não demarcação das terras dos índios e afirma que quem reclama da falta da demarcação é o cacique Paulino Araxó, conhecido por suas idas a Curitiba para defender os direitos dos índios,

com quem o governo de S. Exa. o Sr. [Caetano] Munhoz da Rocha entrou em entendimento satisfatório com o offercimento de terras contiguas as em que os caingangs estão estabelecidos, à direita do Rio Ivaí e mais extensas do que lhe foram arrebatadas (GAZETA DO POVO, 04/04/1923).

O acordo acima mencionado, segundo o jornal, ficou dependendo de demarcação do Serviço de Protecção dos Índios, a qual não foi realizada. Para a imprensa, a primeira causa da “justa” reclamação dos índios era a não demarcação de suas terras. Transcrevendo a nota do jornal *A República*, o jornal *Gazeta do Povo* concordou com o argumento e acusou o SPI: “A Inspectoria de Protecção aos Indios longe de protejel-os persegue-os, abandona os seus tutelados a sua própria sorte e ás explorações dos rapinantes de terras, se é que Ella própria não entra nos inconfessáveis conchavos” (GAZETA DO POVO, 04/04/1923).

Assim, os jornais *A República* e *Gazeta do Povo* culpavam a Inspectoria dos Índios pelas tensões por causa de terras que ocorriam próximo à Vila de Pitanga. Diante dos ataques que a imprensa fazia ao SPI, o inspetor José Maria de Paula enviou uma carta expondo seu ponto de vista sobre o conflito, que foi publicada na edição do dia 06 de abril de 1923 da *Gazeta do Povo*.

Em carta em sua defesa, o inspetor do SPI informou que existia um funcionário do SPI trabalhando na região do Ivaí. Trava-se do delegado Laurindo Borges, o que enviou o telegrama publicado no final de março. Segundo Laroque

⁵⁶ Não encontramos no acervo do jornal “A República” do arquivo da Biblioteca Pública do Estado exemplares do ano de 1923. O jornal “A República” estampa em suas edições o slogan: órgão do partido republicano paranaense. O governador Caetano Munhoz da Rocha era do partido republicano paranaense.

(2007, p. 178), na hierarquia do SPI, existiam alguns funcionários que lidavam diretamente com os índios. Dentre eles, é importante destacar particularmente as figuras do “encarregado, diretor ou chefe”. Ao que tudo indica, o delegado Laurindo Borges mantinha relações diretas com os índios do Ivaí e foi justamente ele quem denunciou, no telegrama, a possibilidade de um conflito na região.

Segundo o inspetor José Maria em suas explicações na *Gazeta do Povo*, ele teria enviado um telegrama oficial anteriormente, em 31 de maio de 1922, ao delegado Laurindo Borges, dando orientações de como proceder para acalmar os indígenas diante do prenúncio de um conflito. O inspetor explicou que esteve no Ivaí em 1912, por ocasião da realização da permuta de terras, solicitada pelos Kaingang do cacique Paulino Arakxó. Na época, o Governo do Estado determinou que fosse ouvida a Inspeção: “Em Maio de 1912, dirige-me áquella região e ali procurei os referidos índios, aos que falei sobre o assumpto” (*GAZETA DO POVO*, 06/04/1923).

A ideia da permuta não foi primeiramente dos indígenas. Segundo o inspetor, Arakxó contou a ele que seu grupo foi convidado a fazer a troca de terras pelo Serviço de Povoamento ao Solo, órgão do governo estadual. Na época, os indígenas acharam a permuta vantajosa.

Fui ter com Paulino Arakxó nas proximidades do Salto Ubá. Declarou-me elle que escasseando a caça na suas terras, já há muito tempo estava passando para o outro lado do rio Ivahy muita gente de sua tribo que não tinha boas plantações de milho e cana de assucar; e que, **convidado** pelo Serviço de povoamento do Solo, que pretendia até ali extender a sua Colonia de Apucarana, para premutar, com o mesmo Serviço, a sua parte de terras naquella reserva, por outra em área equivalente ou maior, na zona fronteira, entre os rios Barra Preta, Marrequinhas e Ivahy, estava elle disposto a effectuar tal permuta, porque conhecia essas terras fronteiriças que eram tão boa como as suas, sendo ali mais abundante a caça, o palmito e o mel, e já muito dos seus se tinham passado para aquellas terras que, desejava ficassem limitadas pelos rios Marrequinhas, Ivahy, Barra-Preta e serra do Ivahy, fazendo o Serviço do Povoamento a sua mudança e indenizando as bem feitorias que a sua gente fizera no terreno que lhe pertencia. Prometti-lhe que, nesse sentido, entender-me-ia com os poderes competentes, e de facto assim o fiz, tendo dado conhecimento deste factos, em tempo devido, e com todas as minudencias, á Directoria deste Serviço (*GAZETA DO POVO*, 06/04/1923. Grifo nosso)

Na carta ao jornal *Gazeta do Povo*, o inspetor ainda citou o Artigo 2º, n. 13, Capítulo 1º, do Regulamento n. 9214, de 15 de dezembro de 1911⁵⁷ do SPI, que diz que uma das modalidades da assistência aos índios era “promover a mudança de certas tribus, quando for conveniente e de conformidade com os respectivos”. Com isso, justificou sua decisão de apoiar a permuta, pois a inspetoria nada tinha a opor-se ao pedido dos índios ao Presidente do Estado.

O decreto de 1913 garantiu, contudo, as posses de particulares que estivessem documentadas na área pretendida pelo cacique Arakxó. Além disso, nem mesmo a demarcação da área indígena ficou estabelecida pelo estado. O inspetor do SPI, José Maria de Paula, explicou que no momento em que os funcionários do Povoamento do Solo foram medir a área da nova reserva, os índios que se achavam na região compreendida entre o Marrequinhas ao Sul, estrada da Pitanga à Oeste e rio Corumbataí ao Norte, exigiram que suas terras fossem incorporadas na medição, pois residiam nelas desde tempos muito remotos.

O engenheiro Hugo Moschini, funcionário do Povoamento do Solo, utilizou o trabalho dos índios para realizar os serviços de medição e demarcação de suas terras. Em seu levantamento, avançou os marcos das terras indígenas até a estrada de Pitanga, o que deu aos índios a certeza de que suas terras seriam incorporadas na área que seria demarcada pelo estado.

Da linha septentrional até o Corumbatahay, pouco acima de um velho pary dos índios, e a cerca de 3 kilometros á direita do caminho de tropas de Pitanga ao Campo Mourão, no levantamento do Marrequinhas foi até as proximidades do toldo do cacique Chico Ioverê e, nesse ponto foi obstado de continuar a medição até a estrada, pelos índios do toldo do cacique Maneco Mendes, que não concordavam em entrar naquelle perímetro, a direita da estrada não querendo, por forma alguma, deixar o local que ocupavam a esquerda da referida estrada. Ora, esse avançamento do mencionado engenheiro até esse ponto, veio ainda mais robustecer a convicção em que já se achavam aquelles índios de que as suas terras alcançavam até a referida estrada da Pitanga, limite ocidental da área por elles pretendida (*GAZETA DO POVO*, 06/04/1923).

Os índios ocupavam a região da margem esquerda do Ivaí há muitos anos. Tratava-se de uma área considerável e ela estava fora dos limites da área permutada.

⁵⁷ Decreto que aprovou o regulamento do Serviço de Proteção aos Índios e Localização dos Trabalhadores Nacionais.

Nela exploravam a erva mate nativa, tinham plantações e criavam suínos. Vendiam seus produtos aos negociantes da estrada da Pitanga ou se dirigiam ao Ivaí e Apucarana para vendê-los diretamente. Na área que estava fora do limite da reserva negociada existiam nada menos do que 11 toldos Kaingang, com mais de 300 famílias de índios.

Alem disso, para aquella região affluem consideráveis grupos de índios de outras regiões do Estado e vão ficando os primitivos occupantes daquelas terras cada vez mais apertados pela crescente invazão de intrusos nacionaes, que ali vem se estabelecer (GAZETA DO POVO, 06/04/1923).

Segundo o inspetor em relatório de 1927, quando da permuta de terras de 1913, o governo estadual queria expedir um ato no qual somente a área cedida a Arakxó seria reconhecida como propriedade de todos os índios, ficando os índios dos demais grupos espoliados do que era seu. Esta medida afetaria principalmente os índios que ocupavam a margem esquerda antes da permuta.

A Inspeção não podia, evidentemente, concordar com a interpretação que o governo estadual queria dar ao acto da permuta combinada entre Arakxó e o Povoamento de Solo, por isso não se ultimava o tratado entre os índios, a Repartição do Povoamento do Solo e o Governo do Estado (RELATÓRIO SPI 1927, p. 22).

Em outubro de 1919, o inspetor José Maria de Paula dirigiu-se a Affonso Camargo, então Presidente do Estado, no Ofício n. 297, onde tentou resolver a situação territorial dos índios e atender aos pedidos dos principais chefes indígenas da região. Dentre os chefes, constava Arakxó e o objetivo do inspetor era conseguir demarcar uma reserva que correspondesse as áreas ocupadas pelos indígenas, com o fito de diminuir a invasão de nacionais:

Fundamentei, longa e minuciosamente, o referido pedido de reserva da área compreendida entre os seguintes limites: A partir da foz do rio Marrequinhas no rio Ivahy, por este acima até encontrar a estrada Carroçavel de Pitanga para Guarapuava, por esta Estrada até Pitanga e dahi proseguindo pelo caminho de cargueiros ao Campo Mourão, até o passo do rio Corumbatahy e por este abaixo, com rumo Nordeste até encontrar a linha polygonal a rumo de Leste, figurada na planta que acompanhou o referido memorial, e por esta até encontrar a linha limitrophe do terreno Munhoz acima da cabeceira do arroio da Ariranha e dahi até ao Salto do Ubá, do rio Ivahy, e por este acima até a foz do Marrequinhas, ponto de partida destas divizas.

Segundo o inspetor José Maria de Paula, o pedido de demarcação da terra indígena foi enviado ao governo estadual, para o exame e estudo pela repartição competente do governo.

Cumprir notar, que, segundo informação por mim recebida, tendo pretendido o engenheiro Sr. Moschini abrir a linha limiotrophe da barra do rio da pitanga ás proximidades do arroio Ariranha, em área não equivalente mas bem superior á do terreno permutado á margem direita do Ivahy, não consentiram os índios que tal fizesse, insistindo todos os grupos indígenas ali localizados, em numero de 25 toldos em exigir as divizas de seu terreno como acima ficou descripto e aqui me foi declarado pelos principaes chefes daquelles índios, a saber, os caciques Pinheiro, Salvador Catô e o próprio Paulino Arakxó (*GAZETA DO POVO*, 06/04/1923).

A área era maior em relação à terra na margem direita permutada em 1913. Contudo, ainda não eram os limites que queriam os indígenas, pois pretendiam que o limite oeste da área chegasse até a estrada da Vila da Pitanga.

Em outubro de 1921, logo depois que o cacique Paulino Arakxó esteve na inspetoria negociando as terras dos índios, o inspetor envia o memorial n. 210 ao Secretário Geral de Governo do Estado. O documento expressava o resultado das negociações com o cacique, procurando o atendimento de suas demandas. Reiterava, por isso mesmo, o pedido de demarcação de uma reserva, nos termos acordados em 1919 no Ofício n. 297, enviado ao presidente. Entre outras razões, a Inspetoria alegou:

Embora pareça á primeira vista de grande extensão a área pedida pelos índios, considerando-se, entretanto, que os mesmos já se encontram espalhados por todo aquelle território em numero considerável; que possuem grande numero de bemfeitoras, inclusive considerável extensão de lavoura de cereaes, boas plantações de arroz, batata, canna de assucar, criam engordam numero de suínos, e alem disso extrahem e preparam considerável quantidade de herva matte; que tendem a se estabelecer naquella região um numero cada vez mais considerável, apertados como se encontram em outros pontos do Estado pela entrada de lavradores nas terras que elles, indios, tem occupado desde tempos immemoriaes; verifica-se que não é exagerada a área de terras, cuja reserva é pedida pelos índios, attendendo-se mais a que toda aquella região está sendo procurada por grande numero de lavradores vindo de outros pontos do Estado, e até mesmo de outros Estados, e que, dentro em breve, a ficarem os referidos índios na área que lhes foi designada pelo referido Decreto Estadual n. 294 de 17 de Abril de 1913, estarão sem espaço sufficiente para estabelecerem as

suas culturas; accrescendo ainda a consideração mui importante que os índios, que desde remotos annos ali se estabeleceram e cuidam da extracção da Herva-matte, se encontram todos para fora dos limites da referida área designada pelo citado Decreto 294 (*GAZETA DO POVO*, 06/04/1923).

Na passagem, pode-se verificar que já existia a preocupação de possíveis conflitos entre índios e povoadores, que em busca de terras adentravam a área pretendida pelos indígenas. O inspetor acreditava que a ameaça dos conflitos cessaria com a criação da reserva, nos termos exigidos pelos índios.

Os ervais mencionados pelo inspetor é assunto retomado em um relatório do próprio em 1927. Segundo José Maria de Paula, grileiros e gente muito poderosa queriam se apoderar daquelas terras e ervais: “Os índios da Serra da Pitanga estavam de posse de magníficos herbaes, cobiçados por gente poderosa, pedio a Inspectoria do Paraná e Santa Catarina ao governo que regularizasse a occupação daquellas terras, não foi atendida” (RELATÓRIO SPI 1927, p. 21).

Na carta publicada no jornal *Gazeta do Povo*, José Maria de Paula defendeu os atos da Inspectoria dos Índios, sob sua direção, explicando:

Do exposto resultam, logica e claramente, as seguintes conclusões: -Que esta Inspectoria, apesar de já, há diversos annos, não ter recursos consignados em lei orçamentaria para attender os indios daquela região, o que, de accordo “com as próprias leis orçamentarias, a exonera de tal incumbencia, nunca abandonou, nem aquelles, nem outros quaesquer indios, que tem procurado a sua assistencia e, muito menos, os perseguiu-o – o que seria absurdo; antes os tem sempre attendido e empregado todos os esforços para defender e salvar e salvaguardar os seus legitimos interesses; -Que a reserva das terras pedidas para os indios do Ivahy, ainda está sendo regularmente processada, por quem de direito, não sendo, portanto, ainda possível, a esta Inspectoria, nem a qualquer outra repartição, proceder a nenhuma demarcação, uma vez que ainda não estão fixados, pela devida forma legal, os limites da reserva pedida em substituição áquella já definida, mas que os indios não acceitaram, pelos motivos expostos; -Que esta Inspectoria nunca entrou em quaesquer formas ou especies de conchavos com quer que seja; -e aqui fica lançada um repto solenne a quem entende de vir provar o contrario. Quanto à responsabilidade, a que alludis no final do vosso artigo, muito satisfeito ficarei si a mesma for aventada por quem de direito, porque, assim, ainda mais patente ficará a maneira como sempre se tem conduzido esta Repartição, e quem pela mesma responde, no cumprimento dos deveres do cargo de que se acha investido (*GAZETA DO POVO*, 06/04/1923).

Mesmo com a falta de recursos da inspetoria “há diversos anos”, segundo o inspetor em suas explicações, a inspetoria não teria abandonado os indígenas e muito menos os teria perseguido, conforme sugeria o título da notícia veiculada no jornal *Gazeta do Povo*. Ao não aceitarem os limites da reserva então em pauta, os índios deixaram em aberto a demarcação de suas terras até aquele momento. José Maria de Paula afirmou que a questão da reserva estava sendo regularmente encaminhada. Contudo, não enunciou a quem ou a qual órgão cabia a responsabilidade de fazer a demarcação. Mas, ao eximir a inspetoria de tal responsabilidade, mesmo não dizendo a “quem de direito” deveria pesar a fixação dos limites e ao haver dois órgãos envolvido na pendência, fica claro que o cumprimento da mesma se devia ao governo de estado, por meio do Serviço de Povoamento do Solo.

Já em relatório de 1927 atribuiu a culpa ao governo: “O Governo do Paraná perseverou em deixar sem solução o problema que ele, e só ele havia creado” (RELATÓRIO SPI 1927, p. 23). A propriedade das terras devolutas desde a Constituição de 1891 era de responsabilidade do governo estadual.

Desde a publicação do telegrama vindo do Ivaí, os jornais defenderam o governo do Estado e, por sua vez, atacaram a inspetoria regional do SPI. Sobre o telegrama, ainda na carta publicada no jornal “Gazeta do Povo”, o inspetor detalhou as providências que tomou, quando o recebeu, mostrando incredulidade de que atos violentos pudessem acontecer na região:

Esse o estado da questão, quando aqui chegou a noticia alarmante de constar ali mais uma ameaça de ataque dos índios á Comissão do Serviço de Povoamento do Solo, fundadora do núcleo “Dr. Candido de Abreu”, localizado justamente nas já referidas terras permutadas. No mesmo instante em que tive conhecimento dessa noticia pelo telegrama do Sr. Dr. Delegado do Povoamento do Solo, então naquella núcleo, telegraphiei ao delegado desta Inspectoria naquella região, Sr. Laurindo Borges, determinando-lhe as providencias e medidas a adoptar e que já deram resultados positivos e idênticas circunstancias, naquella mesma região e pelo mesmo motivo. Devo, Sr. Redactor, communicar-vos que, entre taes providencias, não houve nem vislumbre de appelo a carabinas ou a qualquer outra espécie de instrumentos malfazejos, contra os índios; como nunca semelhante cousa occorreu nesta Inspectoria, desde o primeiro dia da sua installação até a presente data; cumprindome convidar a quem tiver provas em contrario a vir exhibil-as (*GAZETA DO POVO*, 06/04/1923).

O inspetor fez questão de frisar que solicitou “providências” do governo estadual para evitar um conflito na região e que tais “providências” não incluíam qualquer tipo de violência contra os índios. Além disso, frisou que uma situação idêntica e pelo mesmo motivo, isto é, a ameaça dos índios contra os colonos, teria ocorrido anteriormente naquela região. Tentando talvez tranquilizar os leitores da “Gazeta do Povo”, informou que a ameaça do ataque dos índios ao Núcleo Cândido de Abreu foi contida naquela circunstância pelo delegado Laurindo Borges, cumprindo suas orientações, sem o apelo a armas de fogo.

O ataque ao Núcleo Cândido de Abreu não aconteceu. Porém, a despeito de o conflito não ter ocorrido, tal como havia previsto o delegado da Inspetoria na região, Laurindo Borges, ainda estava aberta a questão da demarcação da reserva até aquele momento e o clima de tensão estava instaurado na região com a ameaça de ataque dos índios ao núcleo colonial. Na verdade, a procrastinação era antiga e vinha pelos menos desde 1913, quando foi assinado o decreto que autorizava a troca das terras. Segundo o inspetor José Maria de Paula, a questão seria resolvida imediatamente:

Pelo Officio n. 106 de 2 do corrente mez, levei ao conhecimento do Exmo. Sr. Dr. Secretario Geral do Estado taes informações e pedi a essa alta auctoridade do Estado a solução da reserva já mencionada, cujo processo, ao que me consta, já se achava devidamente informado, por quem de direito, e encaminhado para a final solução. Nesse mesmo sentido tambem se dirigio, oficialmente, ao Governo do Estado, o sr. dr. Delegado do Serviço de Povoamento do Solo neste Estado, e, temos certeza que ao elevado patriotismo que caracteriza as normas do Governo do illustre Presidente deste Estado será grato solucionar, definitivamente, esta questão, pela maneira pedida, e que consulta os legitimos interesses dos índios daquella região (*GAZETA DO POVO*, 06/04/1923).

Ironias do destino, enquanto o inspetor tentava se defender no jornal *Gazeta do Povo* contra as acusações de que o SPI não atuava eficazmente na região, o conflito entre Kaingang e colonos já havia se iniciado no interior do estado. Nos dias seguintes, manchetes estampariam nas capas dos jornais de Curitiba, Ponta Grossa, Guarapuava, São Paulo e Rio de Janeiro a violência no interior do Paraná e a inoperância do órgão indigenista na região.

CAPÍTULO 3

*“(...) o cristianismo indígena não é
meramente um ‘verniz’ colado sobre uma
estrutura preexistente”.*

Robin Wright

No encontro do monge e do Contestado: movimentos sociorreligiosos, “fanatismo” entre os Kaingang e a crença em São João Maria

Na bibliografia clássica sobre a Guerra do Contestado, este movimento sociorreligioso envolveu a população rural, sobretudo cabocla, que se reuniu em torno do monge José Maria (QUEIROZ, 1965; MONTEIRO, 1974; Vinhas de Queiroz, 1981). O monge organizou uma comunidade de "Quadro Santo", contudo morreu em um conflito no início da guerra em 1912. O território do Contestado recebeu esse nome por ser uma região fronteira disputada pelos estados do Paraná e Santa Catarina. Mesmo com a morte do monge, o movimento estendeu-se até 1916. Os sertanejos formaram por toda a região “cidades santas” ou redutos que foram combatidos pelos poderes estadual e federal como se fossem povoados de gente “fanática”.

Abordagens mais recentes sobre a Guerra do Contestado têm se dedicado também a focalizar os indígenas como um dos grupos sociais que participaram do movimento ou que pelo menos compartilham da memória sobre o Contestado por meio de suas representações acerca do monge. Vale citar, por exemplo, autores como Pedro Martins (1995), Nilson Thomé (2007), Flávio Braune Wiick (2012, 2014, 2017), Rafael Pereira Simonetti (2014, 2015, 2017), Grazieli Eurich (2015). A despeito da pouca visibilidade indígena na bibliografia clássica sobre a Guerra do Contestado, os índios foram parte ativa do que se entende hoje como o Contestado. O foco principal desse capítulo é a participação do monge João Maria, ou sua representação, como liderança indígena no conflito entre os Kaingang e colonizadores na Vila da Pitanga em 1923. Para problematizar a presença da figura de São João Maria no conflito, discutiremos a participação de índios e caboclos na Guerra do Contestado e a forte religiosidade voltada ao santo entre os Kaingang.

Para nos ajudar a entender essa aproximação entre o monge e os indígenas, utilizaremos a literatura antropológica para melhor compreender a ocorrência de movimentos sociorreligiosos em grupos indígenas.

Para começar, é importante esclarecer mesmo que brevemente os conceitos milenarismo, messianismo, movimentos proféticos e movimentos sociorreligiosos utilizados pela literatura crítica sobre o Contestado e outros movimentos que surgiram no Brasil com características semelhantes. Os movimentos milenaristas são tipificados como aqueles que prometiam um tempo de bem-aventurança (LEVY, 2003, p. 6). São coletivos, salvacionistas, orientados pela esperança do fim iminente deste mundo e da instauração de um outro tempo e de um outro mundo perfeitos (MACEDO, 1999, p. 3). Trata-se de um conceito derivado da tradição judaico-cristã, assim como o messianismo. Segundo Macedo, muitos são os exemplos de movimentos milenaristas ocorridos no Brasil:

O milenarismo fundiu-se com os mitos tupi-guaranis da Terra Sem Mal. Vicejou entre os caboclos, que receberam notícias da volta do rei português Dom Sebastião, morto em 1578, que retornaria um dia para fundar um reino milenar. Inspirou movimentos no sertão pernambucano em Pedra do Rodeador (1817) e Pedra Bonita (1838), no Ceará dos tempos de Padre Cícero (1892) e nos sertões baianos tocados pela palavra de Antônio Conselheiro ou pelo significado místico de Canudos (1870-1897). Que se pense ainda nos movimentos ocorridos no sul do país, entre os quais o do Contestado em Santa Catarina (1912-1916), o dos Mucker (1873-1874), o dos Monges do Pinheirinho (1902) e o dos Monges Barbudos de Soledade (1938), no Rio Grande do Sul (MACEDO, 1999, p. 3).

A expressão milenarista congrega subtipos específicos como movimentos messiânicos, nativistas, proféticos, entre outros. Já os termos profetismo ou messianismo revelam a presença da figura de salvadores – profetas ou messias (LEVY, 2003, p. 6).

Entre os indígenas, os movimentos de caráter milenarista, messiânico ou profético não encontram suas origens na tradição judaico-cristã, mas a partir de suas próprias categorias nativas e dos seus rituais. Sendo assim, o messias ou profeta vincula-se muitas vezes ao mito do herói civilizador.

Segundo a antropóloga Cristina Pompa, os termos mais utilizados no Brasil para tratar de movimentos religiosos e subalternos complexos são “messianismo” e “milenarismo” (POMPA, 1998). A antropóloga diz preferir o termo “movimento

sociorreligioso”, utilizado também por Lanternari (1960). Com base nas teorias e classificações gerais sobre os movimentos, elabora uma definição mínima e operacional de “movimento sociorreligioso”:

- Uma coletividade que conceptualiza a realidade presente como crise e a define como um Tempo (ou um Tempo/Espaço) chegando ao Fim;
- A expectativa de uma mudança mais ou menos radical dessa realidade, mudança definida como salvação e anunciada pelas profecias;
- Um *corpus* de crenças e práticas religiosas, tradicionais ou criadas *ex novo*, com o qual a coletividade visa realizar a mudança e inaugurar a nova ordem;
- A presença de um ou mais personagens carismáticos, que a coletividade reconhece como líderes (POMPA, 1998).

Para Pompa, esses elementos seriam comuns a todos os movimentos, sejam eles definidos como milenaristas, messiânicos, proféticos, salvacionistas, nativistas, revivalistas etc., incluindo os movimentos dos povos indígenas, os da Europa medieval e moderna e o chamado “messianismo rústico” brasileiro.

Efetivamente, entre os povos indígenas não foi incomum o surgimento e desenvolvimento de movimentos sociorreligiosos. No noroeste da Amazônia houve uma eclosão de movimentos messiânicos na segunda metade do século XIX. O primeiro deles foi o de Venâncio Anizeto Kamiko, o profeta Baniwa que iniciou uma série de rebeliões proféticas em 1857, analisado pelos antropólogos norte-americanos Jonathan Hill e Robin Wright (WRIGHT; HILL, 1986; HILL; WRIGHT, 1988) através de trabalho de campo na Venezuela e no Brasil.

Criado por um famoso pregador conhecido como Padre Anaoud e treinado em artes xamânicas, Kamiko ficou conhecido na época como Venâncio Cristo. Sofria de catalepsia e interpretava os ataques da doença como chamados divinos, em que ele viajava ao céu, falava com Deus e recebia poderes para absolver as dívidas dos povos e para guiá-los à sua salvação.

Por meio do uso dos símbolos cristãos de sofrimento, purificação, salvação e imortalidade, Kamiko reforçou símbolos poderosos do mito e do ritual de diferentes grupos indígenas:

o milenarismo de Venâncio Cristo foi um rito histórico de passagem em que Venâncio e seus seguidores ligaram analogamente símbolos cristãos selecionados às metáforas subjacentes da ideologia religiosa wakuénai: a cruz e o chicote (Kapéti) como símbolos do sofrimento ritual, dia de São João e a

dança sagrada Kuwái (kwépani) como símbolos de purificação através do fogo, Cristo – o Salvador e Yáperikuli/Kuwái/poderoso xamã/Venâncio como símbolos de salvação e imortalidade. (WRIGHT; HILL, 1986, p. 50).

O Cristo Baniwa profetizou o fim do mundo, causado por um incêndio cósmico, que é um tema importante na mitologia da criação Baniwa. O incêndio ocorreria no dia de São João, em 24 de junho de 1858, um dia santo de purificação ritual, que também tinha fortes conotações políticas. “Nesse dia Deus desceria à terra e anunciaria uma era de felicidade. Esse grande rito de passagem deveria ser provocado pela dança ritual intensa com cruzeiros e pelo canto de músicas derivadas dos mitos Baniwa da destruição cataclísmica do mundo pelo fogo” (WRIGHT, 1992, p. 199).

Durante as pregações de Kamiko, ele dizia aos seguidores que evitassem os bens materiais e ideias trazidas pelos brancos. A influência do Cristo Baniwa estendeu-se por uma grande parte da região do alto rio Negro, atingindo seguidores entre caboclos e povos Arawak e Tukano. Uma repressão militar forçou Kamiko e seus seguidores a fugirem para o território venezuelano. No início de 1858, seu movimento havia se espalhado entre os povos Warekena dos rios Uaupés e Xié. Na Venezuela, Kamiko foi feito prisioneiro em diversas ocasiões, mas conseguiu escapar e continuar com suas atividades messiânicas até sua morte, em 1902 (WRIGHT, 1992).

O movimento do alto rio Negro procurava reverter as profundas desigualdades entre os índios e brancos e, ao longo deste processo, o protagonismo dos líderes religiosos indígenas deu nova abrangência e significado ao culto de seus ancestrais:

Assim, a transformação que Venâncio Cristo e outros líderes milenaristas do século XIX efetuaram foi uma redefinição do culto dos ancestrais indígenas em um culto de oposição histórica à dominação externa. Hoje, os Wakuénai continuam a evocar Venâncio Cristo como símbolo de seu próprio rito histórico de passagem e sobrevivência cultural (WRIGHT; HILL, 1986, p. 51).

Traduzindo pautas políticas e valores religiosos indígenas por meio de ritos e símbolos católicos, o líder assumia as funções sacerdotais típicas do catolicismo, como casar, batizar, ouvir confissões e perdoar pecados. Tais práticas, no entanto,

também tinham suas bases nas crenças e rituais tradicionais dos rezadores Baniwa como, por exemplo, cerimônias nos leitos do rio em que são atribuídos nomes, tal como ocorre no ritual do batismo cristão. Existe também um claro paralelo entre o uso da cruz por Kamiko e o uso do maracá pelo xamã durante o ritual da cura (WRIGHT, 1992, p. 199).

O movimento messiânico de Kamiko foi tirado diretamente do catolicismo e a estrutura subjacente do movimento foi organizada em torno de conceitos míticos e práticas rituais indígenas. Em vez de ver o milenarismo de Venâncio como uma ilustração do sincretismo religioso, argumentaremos que Venâncio e seus seguidores selecionaram radicalmente do simbolismo cristão apenas aqueles símbolos-chave, atividades e contextos que faziam sentido em termos das culturas aruaquesas regionais e da experiência histórica dos povos indígenas durante os séculos XVIII e XIX (WRIGHT; HILL, 1986, p. 33).

A ocorrência de movimentos de tipo messiânico entre os índios pode ser vista também entre os Ramkokamekra-Canela do estado do Maranhão, que em 1963 se sublevaram. De acordo com a pesquisa da antropóloga Manuela Carneiro da Cunha,

Trata-se de um movimento surgido das profecias de uma mulher casada, Kee-kwei, que teria recebido revelações provenientes da filha que carregava no ventre, e que anunciava a subversão das relações de poder: a 15 de maio de 1963, o dia em que a criança nasceria, os índios se apossariam das cidades, pilotariam aviões e ônibus, enquanto os “civilizados” seriam enxotados para a floresta (CUNHA, 2009, pp. 16-17).

O movimento reuniu três facções tribais que tomaram cabeças de gado de criadores da região, pois consideravam o gado como seu originariamente. O resultado desta ação foi que os criadores da região queimaram a aldeia e mataram quatro índios. Para proteger os indígenas, os funcionários do Serviço de Proteção aos Índios (SPI) tiveram que os transferir para outra reserva.

Cunha analisa a relação entre mito e história, já que, para ela, na base do movimento estava a aplicação prática do mito Aukê dos Canelas. Segundo o mito colhido por Nimuendaju, após sucessivas tentativas de assassinato, o menino Aukê, desprezado pelos parentes, é morto queimado por seu tio. Os Canelas teriam deixado a aldeia e depois de algum tempo, ao voltarem, encontraram Aukê como

homem branco, que tinha construído uma casa grande e criado homens e mulheres negras, os cavalos e o gado.

Esse mito foi criado entre os indígenas após o contato. Trata-se do mito que explica a origem do homem branco e que, segundo Cunha, é a conceitualização de uma situação de desigualdade entre eles e os brancos. Trata-se também de um mito que é retomado e revivido pelos índios durante o movimento sociorreligioso. Afinal, como explica Cunha:

[...] o desenrolar das ações, tal como foi entendido pelos atores, refere-se dialeticamente a um mito, o da origem do homem branco, mito que é literalmente reencenado às avessas para o triunfo indígena e a derrocada final dos brancos (CUNHA, 2009, pp. 15-16).

Ainda de acordo com a autora, o movimento sociorreligioso

[...] não o nega [isto é, o mito de Aukê], ele o exemplifica: pela negação das premissas do mito, valores e relações se invertem. Mas as regras do jogo são as mesmas, e essas regras são a própria estrutura do mito de Aukê, o que é apenas um outro modo de dizer que o movimento messiânico e o mito são transformações de um mesmo e único modelo ou estrutura, no sentido que Lévi-Strauss estendeu à etnologia (CUNHA, 2009, p. 48).

Muitos messianismos surgiram entre os Krahô (1961) e entre os Ramkokamekra (1963), grupos que vivem numa região de pecuária, em que seus serviços não são necessários e suas terras são cobiçadas (CUNHA, 2009, pp. 47-48). A sublevação messiânica é uma reação que tenta corrigir a situação de desigualdade entre os índios e os brancos.

No início da década de 1950, entre os indígenas Krahó, ramo do grupo Timbira Oriental, que vivem no norte do Goiás, ocorreu um movimento messiânico também dialogando com uma versão do mito Aukê. Este movimento foi pesquisado pelo antropólogo Julio Cezar Melatti através de trabalho de campo e relatos de seus informantes indígenas. Nesse movimento havia um líder, o índio José Nogueira, e auxiliares xamãs. O próprio líder também era considerado um xamã. Segundo os relatos, o vidente entrava em contato com Tati, a personificação da chuva.

O movimento foi desencadeado por um índio chamado Rópkur Txórtxó Kraté, conhecido também pelo nome de José Nogueira. [...] Os oferecimentos de “Chuva” a José Nogueira tinham dois objetivos: ao mesmo tempo que punha à sua disposição poderes

para castigar os “cristãos”, queria também transformar os índios em civilizados (MELATTI, 1972, p. 24).

O castigo para os civilizados seria a sua destruição. Isso também funcionava como uma forma de vingança contra os fazendeiros que teriam atacado, em 1940, duas aldeias indígenas por causa do roubo de gado. A destruição dos civilizados também visava impedir que tomassem as terras dos indígenas (MELATTI, 1972, p. 25).

Outro objetivo do messianismo dos Krahó era transformar os índios em civilizados. Desse ponto de vista, o movimento sociorreligioso estava dialogando com o mito do Aukê. De acordo com os relatos dos Krahó, esse mito narra a história do menino Aukê, filho de uma indígena e, segundo algumas versões, de uma serpente. Ao amedrontar os habitantes da aldeia com suas transformações em animais ou pessoas das mais diversas idades, o menino é queimado até a morte pelos índios. No local de suas cinzas, posteriormente, os índios encontram uma casa de fazenda cercada de animais domésticos e mercadorias. Nela estava morando Aukê, que faz os índios escolherem entre o arco e a espingarda. Escolhem o primeiro e com ele recebem toda a cultura material indígena. Se tivessem optado pela espingarda, teriam também toda a cultura material dos civilizados.

O movimento messiânico tenta corrigir a distribuição de técnicas narrada no mito, invertendo a situação dos índios pelo dos “civilizados” e acionando o mito como mote e justificativa da ação empreendida por eles:

O mito de Auke tem uma grande importância para o movimento Krahó: de certa maneira, a atividade messiânica visava corrigir a distribuição de técnicas que fora feita entre índios e civilizados de que esse mito faz menção. O mito é tão importante que mais de um informante, ao fazer seu depoimento sobre o movimento messiânico, resolveu precedê-lo com a narrativa do mito (MELATTI, 1972, p. 33).

Mesmo com a não concretização das profecias do líder, a transformação dos índios em civilizados, e o movimento desacreditado entre os indígenas, a esperança messiânica ainda foi sentida entre os Krahó (MELATTI, 1972, p. 34).

A investigação da pesquisadora Gabriela Copello Levy também merece ser citada. Seu estudo mostra outro movimento religioso que teve início na década de

1970 entre os Arekuna, Kamarakoto e Taurepang (subgrupos Pemon), índios da língua Carib da região da Gran Sabana, estado de Bolívar, Venezuela.

Depois de uma visão com o arcanjo Miguel, a senhora indígena Pemon Lucencia começa a pregar, benzer e cantar, propagando através de viagens a mensagem do anjo entre os Pemon. A senhora também fazia curas com a ajuda espiritual do Dr. Jose Gregorio Hernandez, personagem de grande devoção popular em toda Venezuela e Colômbia. Após a morte da rezadora Lucencia, seu seguidor, o jovem Emiliano, torna-se profeta e consolida o movimento conhecido como San Miguel.

Movimentos análogos são vistos entre os povos caribes da região, movimentos como o “Aleluia”, o “Chochiman” e o “Chimiting”, todos ocorridos na segunda metade do século XIX. Tais movimentos, além disso, mesclaram-se ao Movimento de San Miguel. Os movimentos eram milenaristas e proféticos, prometiam um tempo de bem-aventurança.

A liderança religiosa causou impactos na demografia, na composição aldeã e, conseqüentemente, na política Pemon:

Tal como o xamã, o profeta teria uma experiência visionária que seria da ordem dos sentidos, ou seja, haveria um deslocamento e ação num mundo que não pertence aos homens de hoje; no caso do xamã, ele viaja à procura da alma dos doentes, utilizando-se da ajuda dos entes sobrenaturais, sua atuação é direcionada a um objetivo específico e individual: trazer de volta uma alma roubada e, com isso, curar outrem. Já o profeta parece oferecer uma salvação coletiva e sua viagem seria em busca do conhecimento necessário a tal empresa. [...] Salvação eterna não somente de um indivíduo, como de toda uma população ou, ainda, da humanidade (LEVY, 2003, pp. 64-65).

Movimentos proféticos foram percebidos no estado de Roraima, área de fronteira entre Brasil, Venezuela e Guiana, pelo pesquisador Geraldo Luciano Andrello (1993). Com filiação linguística Carib, pertencentes ao subgrupo Pemon, os Taurepáng, por causa do movimento profético, foram até a Venezuela, convertendo-se, posteriormente, à religião adventista. Andrello argumenta que a conversão dos Taurepáng ao adventismo ocorreu porque a religião teria o mesmo fundo profético das versões construídas pelos pregadores dos movimentos a respeito do paraíso celeste.

Com proposta diferente dos convertidos ao adventismo, outros movimentos proféticos são apontados pelo autor. Dentre outros aspectos importantes, nos chamam a atenção nestes movimentos o teor de transformação proposto na relação de dominação existente entre colonizador e indígena. Andrello, utilizando o relato do botânico Karl Ferdinand Appun, de 1893, discorre que a aldeia de Ibirama Yeng, dos grupos Arekuna e Arawaio, foi palco em 1884 de uma concentração liderada por um xamã de 25 anos. De acordo com ele, tratava-se “de um movimento messiânico motivado pela ‘vontade coletiva’ de alcançar uma condição tecnicamente superior, corporificada na imagem dos brancos” (ANDRELLO, 1993, p. 109).

Para o autor, o movimento entre os Arekuna e Arawaio representa um tipo clássico de messianismo, caracterizado como espécie de resposta coletiva a um estado de “depressão” ou “desorganização social” promovido pelo contato interétnico: “A emergência de um profeta detentor de uma revelação acerca de uma inversão nas relações entre nativos e colonizadores é uma constante nesses casos. [...] A grande ansiedade destes por conquistarem uma superioridade atribuída aos brancos” (ANDRELLO, 1993, p. 109).

Outras discussões sobre movimentos sociorreligiosos estão na pesquisa da antropóloga Maria Cristina Pompa, que os analisa no sertão brasileiro. Ela trata particularmente dos chamados “messianismos rústicos” e de uma “cultura do fim do mundo” que teve início no século XVII com o encontro entre catolicismo ibérico e cosmologia indígena nas aldeias jesuíticas do sertão.

O patrimônio religioso do sertão se construiu ao longo de um processo de tradução cultural e de negociação simbólica que teve início com o encontro entre catolicismo ibérico e cosmologia indígena nas aldeias missionárias fundadas pelos jesuítas nos séculos XVII e XVIII, e que prosseguiu com as missões capuchinhas junto à população “cabocla” até o século XIX. Entre rupturas e adaptações, esse universo simbólico se constituiu como uma forma de leitura do mundo imbuída da perspectiva de existir na história e transformá-la (POMPA, 2004, p. 72).

Pompa cita Roger Bastide, que, na década de 1950, foi o primeiro antropólogo a estabelecer uma ligação histórica entre religiosidade nordestina, raízes mitológicas indígenas e pregação missionária:

O elemento cristão substituiu o elemento indígena. [...] Um cristianismo de penitência e de apocalipse. Os irmãos pregadores percorreram noutros tempos o sertão, e seus sermões só falavam em castigos, sofrimentos, punição de pecados. [...] Quando partiram, profetas leigos os substituíram, [...] caminhavam através de caatingas mendigando, rezando, anunciando o fim do mundo (BASTIDE, 1975, *apud* POMPA, 2004, p. 74).

Ao analisar as relações interétnicas entre indígenas e missionários, a autora sugere que houve um processo de negociação simbólica entre eles construído ao longo de séculos. Os padres reconheceram em alguns rituais indígenas os sinais da presença de Deus, fazendo uma leitura desses rituais, aproximando-os de suas práticas e apoderando-se deles, por exemplo:

a confissão (ou pelo menos o que interpretaram como uma confissão indígena), a cura das doenças, o afastamento do "diabo" (rituais funerários, que foram substituídos por exorcismos). Sobretudo, acabaram assumindo duas prerrogativas fundamentais dos "feiticeiros": a profecia (eles se tornaram profetas da morte para quem não se sujeitava a Cristo) e a capacidade de fazer chover (POMPA, 2004, p. 84).

Do lado dos indígenas ocorreu por vezes, nas aldeias, a imposição frequentemente violenta da religião católica. Contudo, Pompa destaca que a religião também foi uma recriação original dos índios, a partir de seus próprios sistemas simbólicos e costumes:

Se os missionários privilegiaram o penitencialismo exacerbado em meio a um tempo histórico em que o fim do mundo acontecia todo dia, foi a partir dessa visão que os indígenas releeram e transformaram seus mitos e rituais, incorporando e traduzindo a nova realidade: o fim de seu mundo e de sua história e o começo de um novo mundo e de uma nova história (POMPA, 2004, p.85).

Em relação aos índios, ela ainda destaca a ocorrência de uma reorganização social e cultural entre os indígenas “em que alguns elementos foram absorvidos e replasmados, porque podiam conferir sentido ao mundo, e outros rejeitados, porque sem sentido no mundo do sertão” (POMPA, 2004, pp. 87-88).

O antropólogo João Pacheco de Oliveira também se deteve na ocorrência de movimentos sociorreligiosos entre os índios. Ao escrever sobre o surgimento da primeira reserva indígena no Alto Solimões, aborda o movimento de natureza salvacionista entre os indígenas Ticuna na década de 1940. Os Ticunas habitam

uma região chamada de Alto Solimões, fronteira do Brasil com Peru e Colômbia. No final do séc. XIX, comerciantes do interior do Ceará se estabeleceram na região para exploração de seringais, que utilizaram, desde o início, a mão-de-obra indígena. Segundo Pacheco, a expropriação fundiária e o controle do trabalho indígena foram processos realizados de maneira simultânea. A destruição das malocas, distribuição dos índios em famílias nucleares nas “colocações” dos seringais, juntamente com a imposição de mercadorias e endividamento dos índios, foram instrumentos para estabelecer a sujeição dos índios aos patrões seringalistas (OLIVEIRA, 2002, p. 282).

O êxodo de famílias dos seringais e a migração para o posto indígena em Tabatinga em 1946 foram, segundo Pacheco de Oliveira, uma resposta à violência dos patrões seringalistas e à disputa por terras. Mas, além disso, ocorreu também um processo histórico protagonizado pelos Ticuna a partir de seus próprios valores e cultura, pois encontra respaldo e significado em sua cosmologia, nas crenças relativas à destruição e à recriação do mundo. Segundo as próprias palavras do autor: “Trata-se de uma resposta cultural possível a momentos de crise em que surgem instrumentos sociopolíticos e religiosos para a intervenção e modificação da sua realidade” (OLIVEIRA, 2002, p. 280).

Os índios atribuíram ao inspetor do posto indígena Manuel Pereira de Lima, também conhecido como Manuelão, o dom do carisma, vendo-o até mesmo como enviado dos imortais. Deste modo, as ações do SPI eram interpretadas pelos indígenas a partir desse filtro cultural, entrecruzando-se com a ideia salvacionista. Para os Ticunas, imortais interferiam diretamente no cotidiano de forma a salvar o mundo de uma destruição iminente, sendo assim “a ação indigenista veio articular-se e superpor-se a uma linguagem salvacionista, reincorporando crenças religiosas e papéis tradicionais” (OLIVEIRA, 2002, p. 298).

O autor relaciona o processo de territorialização com o poder da mensagem milenarista. O conceito de territorialização, cunhado por Oliveira (1998), conforme já abordamos no primeiro capítulo, é o processo que transforma grupos e/ou povos indígenas em um objeto político-administrativo do Estado, impactando e transformando a sociedade original em uma nova coletividade organizada. Neste processo, os índios protagonizam papéis e eventos importantes, reformulando a

própria identidade, instituindo mecanismos de tomada de decisão e representação, reestruturando as suas formas culturais, inclusive as que o relacionam com o meio ambiente e com o universo religioso (OLIVEIRA, 1998, p. 56). Por isso, não podemos desvincular o território, a tradição e os mecanismos de afirmação identitária. Em resposta ao processo de territorialização, os índios reunidos no posto indígena se apropriam daquele ambiente reformulando sua cultura, propulsionando a reafirmação de sua identidade.

No caso dos Ticunas, a mensagem milenarista como uma resposta cultural a momentos de crise e que necessitavam de uma modificação da realidade cotidiana acelerou o processo de territorialização:

a formação de uma comunidade étnica em um novo território só ocorreu em razão da força das crenças religiosas e do poder de mobilização da mensagem milenarista. Sem essa, o processo de territorialização não se completaria com a velocidade e intensidade que o caracterizou (OLIVEIRA, 2002, p. 301).

Nestes movimentos estudados por trabalhos com forte aporte da antropologia percebe-se a ligação entre indígenas e movimentos milenaristas, proféticos e messiânicos, tal como foram chamados pelos autores. Também fica claro que a intenção destes movimentos é de operar uma modificação na ordem social vigente, não aceitando a colonização e invertendo o papel de índios e “brancos”. É por meio dessa inversão que eles passam a esperar um tempo de bem-aventurança.

Essa intenção de modificação na ordem vigente também encontraremos no movimento dos índios Kaingang na Vila da Pitanga em 1923 e na correspondência que eles estabelecem com as memórias da luta do Contestado.

3.1. Monge e “fanatismo” entre os indígenas na Vila da Pitanga

Durante o conflito entre índios e moradores na Vila da Pitanga, em 1923⁵⁸, ocorreram mortos e feridos dos dois lados. Mas as mortes de um casal de moradores da vila e de um alemão levaram os índios detidos a responder como réus em um processo por crime de homicídio. No depoimento dos índios e nos relatos que

⁵⁸ No próximo capítulo, capítulo 4, trataremos especificamente do conflito ocorrido entre índios e moradores na Vila da Pitanga no ano de 1923 e do julgamento dos índios pelo crime de homicídio.

fizeram à Justiça encontramos a menção ao monge João Maria como líder da invasão da vila.

Na denúncia da Promotoria Pública feita na delegacia da vila há a primeira indicação da participação no conflito de um monge e dois homens que se diziam padres, que inclusive usavam a batina. Segundo a mesma denúncia, os padres não passavam de farsantes mandados pelo monge João Maria.

Nos interrogatórios, os índios afirmaram que teriam recebido dos padres ordens do monge: “veio diversos Índios do Ivahy com ordens do Monge para os Índios daqui saquearem e matarem os portugueses e assim foi comprida as ordens” (JUÍZO DE DIREITO DE GUARAPUAVA, 1923, p. 25). Os acusados informaram também que os animais e mercadorias estariam com o monge em Barra Preta.

Todos os acusados, nos interrogatórios, são unânimes no apontamento do monge João Maria como mandante da invasão à vila:

[...] No começo deste mez chegou da costa do Ivahy dois moços de nome Roberto de tal e Tónico, a mandado do monge João Maria que havia ficado no olho d’agua Santo, dictos vieram acompanhados por muitos Índios e Índias do Ivahy entre elles os seus conhecidos [...], e os mesmos torceram ordens do monge já referido para juntamente com os Índios daqui saquearem e matarem o pessoal deste districto fazendo seu alojamento central em Carazinho de onde seguiam para Guarapuava, o que o depoente protestou, sendo obrigado pelos do Ivahy e começaram o saque pela casa de Antonio Forkim, Fernando Marcos, Generoso Walter, João Vidal, Nestor de tal [...] o depoente fugiu com outros companheiros para costa do Ivahy para onde levaram todo roubo e animais furtados sendo intergue ao Monge (JUÍZO DE DIREITO DE GUARAPUAVA, 1923, p. 4).

Mas não são apenas os índios presos que mencionam o monge. O morador da vila José Antunes da Costa, testemunha de acusação, disse que eram cerca de cem índios com um chefe “fictício” que chamavam de João Maria.

A participação de um monge, de dois supostos padres, o fanatismo e a comparação com o movimento do Contestado foram temas abordados nas matérias dos jornais⁵⁹ da época que informaram sobre o conflito na Vila da Pitanga. Em

⁵⁹ Nas fontes periódicas, encontramos dados sobre a sociedade, questões políticas, culturais, econômicas, entre outras, mas devemos analisar estes documentos sem a concepção que estes sejam imparciais. Sobre a pesquisa em fonte periódica, “nega-se, pois, aqui, aquelas perspectivas que a tomam como mero veículo de informações, transmissor imparcial e neutro dos acontecimentos, nível isolado da realidade político social na qual se insere” (CAPELATO; PRADO, 1980, p. 19).

Guarapuava, o jornal semanal “O Pharol”, criado em 1919 e de propriedade de Antonio Lustosa de Oliveira, uma das principais figuras políticas da cidade, informou e alardeou a população sobre o conflito que se desenrolava em sua vila.

O conflito também teve destaque nos jornais diários de Curitiba, como *Commercio do Paraná*, fundado em 1913, cujos arrendatários eram A. Picanço & Cia. e diretor D. Duarte Velloso; *Diário da Tarde*, criado em 1900, tendo como diretor Generoso Borges; *Gazeta do Povo*, criada em 1919, de propriedade de Plácido e Silva & Cia. Ltda. e *O Estado do Paraná*. A cidade de Ponta Grossa também comentou o assunto por meio do jornal *Diário dos Campos*, fundado em 1907. De fora do estado, os jornais que noticiaram o conflito foram o paulistano *Folha da Noite*, que mais tarde se tornaria o jornal *Folha de S. Paulo*, o jornal *O Combate* e o *Correio Paulistano*. Também os jornais do Rio de Janeiro *Jornal do Brasil*, *A União*, *A Noite*, *O Jornal* e *O Paiz* noticiaram o conflito.

Segundo a matéria de capa do dia 23 de abril de 1923 do jornal *Gazeta do Povo*, “Apparece a verdade e já agora se sabe que os índios foram os agredidos e não os agressores”, uma correspondência do Sr. Dulcideo Costa Pinto conta que os índios estavam rezando quando foram atacados. Frisou-se, na ocasião, a religiosidade dos indígenas e a presença de um padre entre eles. A inocência dos indígenas, que não teriam começado o conflito, e a afirmação da legitimidade de suas ações pela posse da terra são também temas da carta:

Existe em Serra Pitanga (Barra Preta) um toldo de indios, que vivem honestamente do seu trabalho, e, como todos os homens, tem religião, elles tambem rendem o seu culto ao nosso Deus. Pois bem, há dias reuniram-se na sua pequena Igreja, afim de dar expansão aos seus sentimentos religiosos, quando foram inopinadamente atacados por um grupo armado de moradores do local, na sua maioria allemães, em cujo ataque, perderam a vida diversos indios, e um padre que officiaava. Em represalia, então, os indios, detonaram suas armas, sem contudo, occasionar mortes. Depois dessas occurrencias, o delegado de Policia de Serra Pitanga (Barra Preta) Dulcideo Caldeira, organizou um bem armado grupo, para ir ao local restabelecer a ordem alterada, e, qual não foi o espanto dos moradores daquela localidade (indios na maioria) quando viram o soberano mirim (Caldeira) fuzilando indios á todo e á direito, queimando suas propriedade e rebanhando animaes! E, tudo isso, sr. Redactor, sem a menor cerimonia. Eis ahi, sr. Redactor, um pequeno resumo dos factos occorridos, que tanto alarmaram o povo, e que agora reclamam sevéra justiça para os autores desse massacre inglorio, onde foram sacrificadas muitas vidas dos verdadeiros donos desta

immensa região que se chama Brazil. Pela publicação destas linhas, fica-vos muito grato, o vosso constante lêdor. Dulcideo Costa Pinto. Ipiranga, 19-04-23 (*GAZETA DO POVO*, 23/04/1923, p. 1).

Na edição da *Gazeta do Povo* do dia 16 de abril há uma matéria com o título “A rebelião dos índios – a credice e a ignorância do sertanejo a serviço dos exploradores”, com informações de um correspondente do jornal no Ivahy, Sr. Domingos Santana. Ao abordar em seu telegrama os interesses daqueles que usam os índios ressaltou a ignorância dos mesmos, que acreditavam que seus parentes e amigos mortos em conflitos de terras com os brancos ressuscitariam. Narra também o aparecimento de uma índia entre eles que se dizia ser “enviada divina”:

Accrescem porem, circumstancia de estar desaparecendo sensivelmente o prestígio de Laurindo, entre os aborígenes visto serem elles explorados, talvez, por algum espertalhão que introduziu a ideia de exigirem do governo o retorno as terras da margem direita do Rio Ivahy, e, fazendo crêr aos indios que todos os mortos nestes ultimos annos, alli **ressucitarão**. Assim é, que, appareceu agora uma índia dizendo-se **enviada divina**, que confirma este e outros boatos ainda mais estapafurdios. Não se pode acreditar que taes ideias sejam produzidas pela intelligencia dos selvagens e que não haja nisso a cooperação de individuos interessado na retirada dos indios da margem esquerda do Rio (*GAZETA DO POVO*, 16/04/1923. Grifos nossos).

Domingos Santana também destaca em seu telegrama o fanatismo, a fome e a ação indígena motivada pelo suposto sentimento de “vingança” contra as maldades perpetradas contra eles:

(...) como é sabido, elles jamais se esquecem das nossas ingratidões e não perdem vaza para exercerem sua vingança. Accossados agora pela fome, sentindo as influencias do fanatismo, não podendo mais esperar os demorados recursos dos seus protectores resolveram saquear algumas casas de nacionaes da Serra da Pitanga, provocando um conflicto que resultou a morte de dois indios e ficarem quatro gravemente feridos (*GAZETA DO POVO*, 16/04/1923).

Segundo o telegrama, quem confirma os fatos é o capitão do toldo Bufadeira, que afirmou não ter conseguido repelir as influências do fanatismo em seu toldo e temia, assim como os outros, o desenrolar dos fatos se medidas enérgicas não forem tomadas.

A existência de monges índios e a influência do fanatismo entre os indígenas são também apontados no relatório de 1927 do inspetor do SPI, José Maria de Paula. Os índios teriam vindo a Pitanga, segundo o diretor, para “se entregarem ao seu rito religioso, influenciados ou não pelo espírito de sectarismo que dentre elles fazia a santidade dos padres ou monges índios da Campina do Corumbata” (RELATÓRIO SPI, 1927, p. 27). O relatório de 1927 é a única fonte que identifica os padres ou monges, como afirma a citação acima, como sendo indígenas.

O inspetor menciona que havia se propagado um movimento de fanatismo entre os índios, como já havia sido citado pelos jornais. De acordo com sua narrativa, estava “avultando cada dia, o número de índios ali reunidos, [...] não queriam attender os conselhos que o nosso Delegado ali já lhes tinha dado afim de abandonarem aquellas praticas de fanatismo e voltarem a cuidar de suas lavouras” (RELATÓRIO SPI, 1927, p. 31).

Nem o relatório e nem os jornais definem claramente o que seria esse movimento chamado de fanatismo. Os jornais mencionam a mensagem da índia de que haveria um retorno dos índios À margem direita do Rio Ivaí, terras que haviam sido permutadas por Arakxó em 1913, e que ali os índios mortos em conflitos com os brancos ressuscitariam. Este seria um movimento inverso da reivindicação que faziam ao invadir a vila, pois queriam a demarcação do território que ocupavam na margem esquerda e que vinha sendo invadido pelos colonizadores, e não o retorno à margem direita do Rio Ivaí.

Apesar da carência de maiores informações sobre o que de fato ocorria entre os índios, a aparição da índia que se dizia ser enviada divina, de padres e monges no movimento, bem como as comparações com o ex-Contestado, indicam que o que é chamado de fanatismo pelos jornais e autoridades é a reunião de grande número de indígenas em torno de uma figura profética e a realização de rituais de cunho religioso fora da esfera do catolicismo oficial. Assim como no Contestado, as elites locais e regionais usaram termos como ignorantes e fanáticos para definir os índios envolvidos no movimento.

Mas importa salientar que algo de fato estava ocorrendo na região e despertando a atenção da imprensa, moradores e autoridades. Meses antes do

conflito em outubro de 1922, por exemplo, um grupo “suspeito” de jagunços, ciganos e estrangeiros estariam indo para a Serra da Pitanga, segundo notícia veiculada no jornal *A Noite*, do Rio de Janeiro. O jornal menciona que o local era um “covil de bandidos”, e que no grupo existia um homem com descrição muito semelhante que faziam do monge João Maria: “Um deles que conduzia três carneiros e usa longas barbas e cabelos até os ombros, negou-se, terminantemente, a declarar sua nacionalidade, e desapareceu para logar ignorado” (*A NOITE*, 09/10/1922).

O jornal *Diário da Tarde*, no dia 19 de abril, noticiou que o capitão Pedro Nolasco foi designado para conter o conflito, mas não encontrou os índios e grupos “sediciosos” que atuavam na Serra da Pitanga. Mas o mais interessante dessa reportagem é a comparação dos sediciosos da Serra da Pitanga com o movimento qualificado pelo jornal como “ex-Contestado”: “Ali pode o sr. Nolasco verificar a extensão dos crimes cometidos pelos sediciosos, actos de banditismo como só houve no ex-Contestado, quando a rebeldia chegou ao seu auge” (*DIÁRIO DA TARDE*, 19/04/1923).

O tema fanatismo volta a tona com a comparação a Canudos e ao Contestado que aparece na *Gazeta do Povo* do dia 28 de abril:

Importa aos poderes competentes, abandonar um pouco a vida de gabinete e curar com o justo e necessario interesse, dum caso como este que bem pode degenerar num Canudos ou Contestado, custando mais tarde rios de dinheiro e de sangue a nação (*GAZETA DO POVO*, 28/04/1923).

O suposto monge aparece também no relatório do então nomeado subdelegado, Pedro Nolasco, ao Sr. Desembargador Chefe de Polícia, publicado no jornal *Diário da Tarde* do dia 07 de maio de 1923. O subdelegado, porém, não acredita na existência do tal monge, que seria invenção de um bandido conhecido naquele local.

Confessam os criminosos que as ordens do “Monge” era para fazer Quartel General no Carasinho, em casa do negociante Alberto De... e de lá seguirem para Guarapuava para saquearem o Banco e o commercio. Elles não dizem que conhecem o ‘Monge’ e não sabem onde elle está; accredito, porem, não existir tal ‘Monge’ e que isto é industria de Domingos Palmeano, para poder ficar senhor de todos os roubos e furtos sem responsabilidades (*DIÁRIO DA TARDE*, 07/05/1923).

Domingos Palmeano era um bandido conhecido na época e foi indicado pelo subdelegado como um dos supostos líderes do movimento da Serra de Pitanga. Na época o tema do ex-Contestado estampava muitas matérias na imprensa paranaense, preocupada com o clima de tensão social na região. As informações que indicavam a existência de um movimento de “fanatismo” entre os indígenas mesmo antes de ter ocorrido o conflito, a presença de um monge e de padres entre os indígenas, faziam com que as comparações com a Guerra do Contestado fossem inevitáveis, pois o episódio era ainda recente na memória paranaense, mobilizando medos e preocupações. As comparações atemorizavam a população em relação ao movimento dos índios, ao mesmo tempo que atraíam os leitores para comprar e ler as publicações que se dedicavam ao assunto, muitas vezes com a intenção de elogiar ou criticar a atuação das autoridades.

3.2. Os monges e o Contestado

A partir das narrativas da época, algumas questões terminam sendo inevitáveis. Por exemplo, o monge que teria participado nos eventos em Pitanga em 1923, chamado naquela circunstância de João Maria, poderia ser o mesmo que atuou como liderança no Contestado?

Em linhas gerais, a Guerra do Contestado foi um conflito social ocorrido entre 1912 a 1916 em um território fronteiro disputado pelos estados do Paraná e Santa Catarina. De caráter messiânico e milenarista, envolveu a população rural, poderes estadual e federal. Para a construção da estrada de ferro entre São Paulo e Rio Grande do Sul pela empresa norte-americana *Brazil Railway*, e durante o processo de venda de uma grande área da região para o estabelecimento de uma empresa madeireira, milhares de famílias de camponeses perderam suas terras.

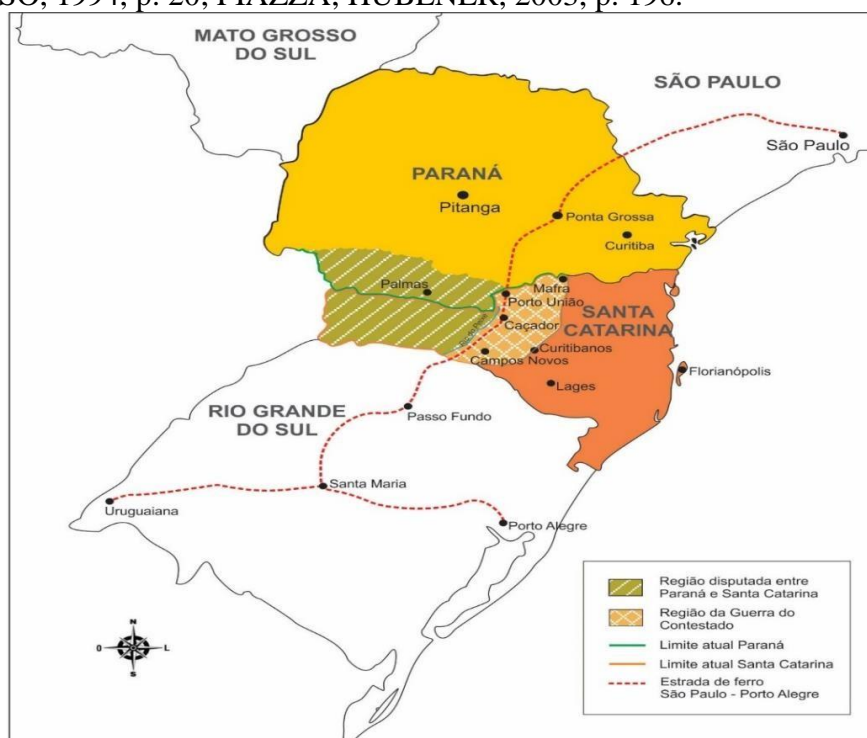
Para agravar a situação social local, com o final das obras da estrada de ferro muitos trabalhadores ficaram desempregados. Estes e os camponeses expulsos de suas terras foram as pessoas que se reuniram em torno do monge José Maria. Por meio de pregações religiosas, curas e profecias o monge organizou uma comunidade de "Quadro Santo" e criou uma guarda constituída por 24 cavaleiros que intitulou de "Doze Pares de França", numa alusão à cavalaria de Carlos Magno na Idade Média.

O conflito do Contestado teve início com a perseguição policial ao grupo, que, fugindo da polícia catarinense, chegou ao Irani, território contestado sob administração paranaense. Segundo Paulo Pinheiro Machado, “os sertanejos passam a ser objeto de desconfiança das autoridades paranaenses, que interpretam sua chegada como uma ‘invasão catarinense’ no intuito de ocupação do território contestado” (MACHADO, 2012). O início da guerra é apontado como tendo sido com a batalha do Irani em 1912, na qual morreram 11 sertanejos, entre eles o monge José Maria, e 10 soldados.

Os sertanejos enterraram José Maria com tábuas, já que aguardavam por seu “retorno”. Um ano após este combate, uma menina de 11 anos, Teodora, passou a relatar que tinha sonhos com José Maria e que este ordenava a todos os seus seguidores a dirigirem-se para Taquaruçu (MACHADO, 2012).

Formaram-se outras "cidades santas" ou redutos dos sertanejos, como Caraguatá, Santo Antônio, Caçador Grande, Bom Sossego, Santa Maria, Pedra Branca, São Miguel e São Pedro.

MAPA 11: Mapa editado dos limites entre o Paraná e Santa Catarina tendo como tema a Guerra do Contestado. S/E. Utiliza como referências os mapas de: AFONSO, 1994, p. 20; PIAZZA; HÜBENER, 2003, p. 196.



A força de repressão foi heterogênea e numerosa. Mais de 7 mil soldados federais, junto com as polícias de Santa Catarina e Paraná e grande grupo de “vaqueanos civis”, como eram chamados os capangas dos fazendeiros, combateram os redutos. O fim do conflito em 1916 ocorreu com o cerco e o desabastecimento dos redutos finais. Estima-se cerca de 10 mil mortos em razão dos combates armados, das epidemias e da fome que se alastrou nos povoados (MACHADO, 2012).

Contudo, a crença nos monges teve suas origens décadas antes deste conflito. Segundo Alexandre de Oliveira Karsburg (2014), em todo o planalto meridional do Brasil a tradição religiosa centrada no Monge João Maria já era muito presente desde o século XIX, transformando a devoção no monge em uma crença viva e em constante transformação na região:

Fontes d'água, grutas, cavernas, lapas, cruzeiros, capelinhas e imagens do santo estão espalhados de São Paulo ao Rio Grande do Sul, principalmente no interior do Paraná e Santa Catarina, demonstrando a força desta devoção que remonta a um monge andarilho tornado santo pelo povo em meados do século XIX (KARSBURG, 2014, p. 1035).

De acordo com Karsburg, ao longo das décadas outros sujeitos se fizeram passar ou foram confundidos com o eremita João Maria de Agostini, o primeiro da série de monges peregrinos. Entre 1844 e 1912, o nome de monge São João Maria foi atribuído a pelo menos três indivíduos diferentes e importantes (CRÉPEAU, 2010, p. 76).

Segundo o historiador Paulo Pinheiro Machado (2004), o primeiro monge transitava entre Sorocaba, Santa Maria e Lapa, mas não foi mais visto ou mencionado a partir de 1870. Giovanni Maria de Agostini, chamado também de São João Maria, “tinha fama de curador e de homem sagrado para as populações locais, preferia dormir na floresta perto de fontes de água, agora designadas como as nascentes de água benta de São João Maria”. Giovanni Maria de Agostini esteve também no México, Peru e Estados Unidos, e em sua jornada para o Novo México foi assassinado em 1869 em circunstâncias nebulosas (CRÉPEAU, 2010, p. 76)

O segundo monge foi João Maria de Jesus, cujo nome era Anastas Marcaf. Fez a sua aparição em torno de 1890 no sul do Brasil e rapidamente ocupou o lugar deixado vago pela partida de Giovanni Maria de Agostini, se distinguindo na

pregação e profetizando. Historiadores perdem seu rastro por volta de 1906 (CRÉPEAU, 2010, p. 77).

O terceiro monge João Maria foi Miguel Lucena de Boaventura, que teria perambulado pelo interior do Paraná, Palmas e Lages. Era um renomado curandeiro que trabalhava na área de Curitibanos e Irani, pequenas cidades no estado de Santa Catarina. Ex-soldado, desertor do exército da província do Paraná, essa terceira figura histórica é diretamente associada à Guerra do Contestado (CRÉPEAU, 2010, p. 77). Foi morto na região contestada em um combate no Irani em 1912.

Segundo Karsburg (2014), o papel destes sujeitos na difusão da crença foi importante à medida que eles também foram itinerantes, curandeiros e pregadores da palavra de Deus, transformando-se em “discípulos” do eremita Agostini. Involuntariamente, um destes “discípulos” se viu envolvido em um conflito que tomou enormes dimensões – a Guerra do Contestado.

Segundo o antropólogo Robert Crépeau (2010, p. 78), que realizou pesquisa de campo na Terra Indígena Xapecó, Santa Catarina, os Kaingang contemporâneos e a população não distinguem as três figuras históricas do monge, tomando-os como um mesmo e único monge. Posteriormente, muitas outras lideranças vieram a assumir o poder político e a ligação espiritual com a população regional, acionando ou entronizando a identidade do monge João Maria.

Embora nossos dados indiquem a existência de várias outras pessoas tendo ocupado em diferentes épocas o lugar destes três principais personagens históricos no Sul do Brasil, as histórias se referem à existência de uma figura única: São João Maria (CRÉPEAU, 2010, p. 78).

Ainda segundo Crépeau, as histórias coletadas no Brasil, no Novo México e no Peru enfatizam os dons de onipresença e clarividência de São João Maria e também seus poderes para trazer uma fonte de água ou para curar. “São João Maria traz soluções e conhecimentos eficazes e atemporais para as comunidades visitadas, daí o fervoroso reconhecimento popular de suas qualidades como profeta, curador, em suma, o poder imanente encarnado a serviço da multidão” (CRÉPEAU, 2010, p. 80).

Baseado na existência de olhos d’água benta de São João Maria por toda a região central do estado do Paraná, o historiador José Iurkiv (1999) considera que

parte dos colonizadores da região de Pitanga poderiam ser egressos das áreas do Contestado e ter trazido consigo a crença no monge:

A existência na região de alguns olhos d'água de São João Maria, com grande frequência de pessoas que depositam nos arredores objetos demonstrativos das graças obtidas, locais onde permanece o costume de batizar as crianças nas águas “santas” do olho, sem a presença de sacerdote oficial, apenas dos compadres e do batizando (IURKIV, 1999, p. 19).

Segundo Iurkiv (1999, p. 20), no imaginário popular dos colonizadores, a figura do monge ficou presente. A região de Pitanga foi fruto de intensa ocupação imigrante, cenário de várias levas de ocupação concomitantes e anteriores ao Contestado, e talvez tenha reunido indivíduos que trouxeram consigo a crença no monge São João Maria.

Há também indícios da passagem do monge pela região central do Paraná, porém sem data precisa, como é relatado no livro *Lendas e contos populares do Paraná* (2005). Segundo a publicação da Secretaria de Cultura do Estado do Paraná, antigos moradores e pioneiros da cidade de Pitanga contam que um monge messiânico, conhecido como São João Maria, andava pela região pregando a palavra de Deus. No local onde ele passava as noites, no dia seguinte formava-se uma mina de água, “olho d'água”, que tinha o poder de curar. Segundo o relato, as pessoas que tomavam da água ou molhavam algum lugar ferido com ela obtinham a cura. O olho d'água passou a se chamar “olho d'água de São João Maria” e em alguns lugares foram construídas grutas em homenagem à figura do monge. Nos diversos olhos d'água de São João Maria espalhados pelo município de Pitanga crianças são batizadas.



FIGURA 04: Gruta e olho d'água de São João Maria na localidade rural de Rio Batista, Pitanga. Junho de 2018. Fotos: Romildo Eurich

Em Pitanga, na localidade rural de Rio Batista, há uma gruta e olho d'água de São João Maria, conforme mostram as fotos acima, de junho de 2018. Ainda hoje, no local, são realizados batismos utilizando a água considerada benta, orações e pedidos destinados a São João Maria. Também ocorre o depósito de imagens de outros santos católicos, como pode ser visualizado nas fotos. A reprodução da figura de um homem no *banner* é de uma das imagens mais conhecidas atribuídas ao monge João Maria. Na legenda do *banner*, pode-se ler que o monge possui 180 anos.

Robert Crépeau informa que encontrou fartamente a foto do monge no sul do Brasil como objeto de adoração em pequenos altares e igrejas familiares, ou mesmo em caixas esquecidas, seja em reprodução comercial ou fotocópia. Esta foto moldou e ainda molda dramaticamente a imagem de São João Maria na região (CRÉPEAU, 2010, p. 78).

Não apenas na região geográfica do Contestado, mas em outros locais da região sul ocorreram concentrações camponesas em nome de João Maria. Importante registrar mais uma vez, além disso, que muitas menções são anteriores e posteriores ao próprio Contestado, e, geralmente, estão acompanhadas de ação repressiva da polícia e de forças militares, como a concentração do Campestre (Santa Maria, RS, 1848), o movimento do Canudinho de Lages (Lages, SC, 1897),

o movimento dos Monges do Pinheirinho (Encantado, RS, 1902), o movimento de Fabrício das Neves (Irani e Concórdia, SC, 1924), o movimento dos Monges Barbudos do Fundão (Soledade, RS, 1935-38) e o movimento dos Sertanejos do Timbó (1942) (MACHADO, 2013, p. 1). Ainda nesse capítulo abordaremos outra concentração liderada por um monge no local chamado de Papuan, próximo à cidade de Mafra, SC, no início do ano de 1923, mesmo ano do conflito na Vila da Pitanga.

3.3. Caboclos e índios: a participação de indígenas na Guerra do Contestado

Dar visibilidade à participação indígena na Guerra do Contestado não é tarefa fácil, sobretudo em um trabalho como este que se propõe, fundamentalmente, a problematizar e compreender o conflito de Pitanga a partir da história, das experiências e da perspectiva dos índios. Contudo, se faz necessário entrarmos um pouco nesse tema mais geral para problematizarmos a importância e o poder da liderança do monge entre os Kaingang. Para isso, iremos construir um quadro histórico da época, mostrando a presença indígena no território e problematizando quem é a massa que a historiografia tradicional convencionou chamar de “caboclo”. Esperamos que as reflexões ainda embrionárias dessa pesquisa possam contribuir para futuros trabalhos.

O termo caboclo assume diferentes significados em diferentes tempos históricos e em diferentes regiões. Uma reflexão sobre os índios nos censos nacionais feita pelo antropólogo João Pacheco de Oliveira (1997) mostra como, no século XIX, o Império usou a categoria de caboclo para se referir aos indígenas. Segundo Oliveira, o primeiro censo nacional, ocorrido em 1872, considerava os índios como parte da população “livre”, diferenciando-os, portanto, tanto dos negros escravizados como dos “brancos”. Os índios eram nominados de “caboclos” por sua origem indígena, seja por mestiçagem ou pela condição de remanescentes. Um contingente de mais de 380 mil pessoas, representando cerca de 4% da população do país, foram situados nessa categoria (OLIVEIRA, 1997, p. 77).

Os dois primeiros censos nacionais, o de 1872 e o de 1890, dividiam as pessoas em quatro categorias, chamando-as de “raças”: “brancos”, “pretos”, “pardos” e “caboclos”. De acordo com Oliveira, os caboclos eram os indígenas no

censo de 1890, pois a tradução do censo para o idioma francês não deixa margem a dúvidas: “Os ‘pardos’ foram traduzidos como mestiços (‘métis’), enquanto os ‘caboclos’ aparecem como indígenas (‘indiens’)” (OLIVEIRA, 1997, p. 70).

No censo de 1872, a divisão geral da população é também realizada pelas categorias em “livres” e “escravos”. Desse modo, os “pretos” (e também os “pardos”) se dividem em “livres” e “escravos”, enquanto os “brancos” e os “caboclos” são sempre caracterizados como “livres”, reforçando a impressão de que com a categoria “caboclo” se está falando dos índios, cuja escravização já fora proibida em atos da antiga legislação colonial (OLIVEIRA, 1997, p. 71).

Uma mudança nos critérios de definição da categoria “caboclo”, passando a incluir não só os indígenas, mas também os seus descendentes por linha paterna ou materna, em uniões com ex-escravos, fossem estes “pretos” ou “pardos”, explicaria, segundo Oliveira, o grande aumento de “caboclos” no censo de 1890. Em seguida, no censo de 1940, todos os mestiços (e inclusive os próprios índios) serão contabilizados enquanto “pardos” (OLIVEIRA, 1997, p. 74).

Para o historiador Luís Rafael Araújo Côrrea (2017), ao tratar da trajetória de um índio julgado pela Inquisição no Rio de Janeiro colonial, o uso do termo “caboclo” designava índios que mantinham estreitas relações com a sociedade envolvente, sendo diretamente influenciados pelos padrões sociais e culturais construídos à luz da colonização portuguesa.

A palavra pode ter derivado de duas expressões provenientes do tupi: kari'boka, que significa “filho do homem branco”, ou caa-boc, que significa “o que vem da floresta”. Segundo Côrrea, é possível que o termo tenha combinado os dois sentidos ao longo do tempo, e, além de referir-se ao fruto da união entre brancos e índios também passasse a indicar uma mestiçagem não biológica, remetendo aos indígenas que deixavam de lado as formas de vida tradicionais, a “floresta” da definição de caa-boc, para ir viver com e como os brancos, em um estilo de vida mais próximo do que era praticado nos núcleos de povoamento portugueses (CÔRREA, 2017, p. 163).

Corroborando com essa ideia, ao tratar sobre a Língua Geral na Amazônia, Bessa Freire (2003) reflete como a definição do termo evidencia como a questão da língua é central para marcar a identidade: “Caboclo, s.m. – tapuio ou seu mestiço

que já não se exprime no, completamente esquecido, nheengatu materno”

(MIRANDA, 1968, p.12 Apud FREIRE, 2003, p. 161).

Os índios tapuios transfiguravam-se em índios “civilizados” e “caboclos”, a tal ponto que as três denominações começaram a ser usadas como sinônimos, para dar conta dos índios citadinos, que, já há muito civilizados, tendo esquecido a língua de seus antepassados, hoje falam português (WALLACE, 1979, p.291 Apud FREIRE, 2003, p. 167).

Já para a antropóloga Deborah de Magalhães Lima, que pesquisa a construção histórica do termo enfocando a Amazônia, o caboclo como uma das categorias de classificação social é reconhecido pelos brasileiros em geral como o tipo humano característico da população rural da Amazônia. Outra utilização do termo seria como uma categoria de “mistura racial”, referindo-se ao filho do branco e do índio (LIMA, 1999, p. 6).

Aproximando-se da ideia de caboclo como população rural e mestiça, contudo com outro recorte espacial, na região do Contestado, o historiador Paulo Pinheiro Machado adota a definição dos caboclos no sul como sendo “os habitantes do planalto, ou seja, o habitante pobre do meio rural” (2004, p. 48). Embora, conforme o autor, “não haja uma conotação étnica nesta palavra, frequentemente o caboclo era mestiço, muitas vezes negro”. Porém, ainda de acordo com Machado, a principal característica desse conceito é que denota “uma condição social e cultural, ou seja, caboclos são os homens pobres, pequenos lavradores posseiros, agregados ou peões que vivem em economia de subsistência e são devotos de São João Maria” (MACHADO, 2004, p. 48). Sendo assim, para o autor, havia também brancos caboclos, alemães e polacos acaboclos.

Dentro da literatura crítica, portando, conclui-se que o termo caboclo se refere a indígenas, como também a mestiços e a populações rurais, sobretudo no séc. XX avançado. Se o termo está sendo utilizado em região que possuía grupos indígenas, a chance do chamado caboclo ser também índio ou descendente é consideravelmente maior.

Sobre a presença indígena na região do Contestado, Nilson Thomé (2007), utilizando o censo demográfico de 1890⁶⁰, ressalta que 45% da população da

⁶⁰ Na comarca de Palmas, região do Contestado, o censo demográfico de 1890 apontava para um

comarca de Palmas era formada por índios e por mestiços, mais de 4 mil indivíduos. Este dado comprova a importância dos Kaingang na formação étnica do que o autor chama de “caboclo pardo” – o homem do Contestado primitivo (THOMÉ, 2007, p. 74).

Segundo Thomé (2007), os grupos majoritários na região do Contestado, nos dois últimos séculos, eram os Kaingang e os Xokleng. Ainda segundo o autor, quando da construção da Estrada de Ferro São Paulo-Rio Grande do Sul e da deflagração da Guerra do Contestado, os Xokleng ainda estavam isolados em porções das matas fechadas das florestas de araucária. Na mesma época, no entanto, os Kaingang estavam aldeados nas regiões de campos e em fase de catequização. Havia também os cafuzos e os mamelucos, em processo de “aculturação” e convivendo com os caboclos (THOMÉ, 2007, p. 70).

Entretanto, segundo Thomé, a maior parte dos caboclos na região durante a Guerra do Contestado era constituída por miscigenados de brancos com negros (mamelucos), tanto vindos de São Paulo nas entradas para ocupação das terras, na condição de escravos, como trabalhadores livres oriundos de outras partes do país para a construção da ferrovia. “Alguns dos principais líderes do movimento rebelde de 1913-1916, considerados “comandantes-de-briga”, eram negros, como Olegário Ramos, Joaquim Germano, Benevenuto Lima e Adeodato Manoel Ramos (THOMÉ, 2007, p. 79).

Já a participação direta de indígenas Kaingang na Guerra do Contestado é investigada pelo antropólogo Flávio Braune Wiik (2012, 2014, 2017) e pelo cientista social Rafael Pereira Simonetti (2014, 2015, 2017). Em trabalho conjunto de 2017, os autores analisam os discursos sobre indígenas e caboclos da região do Contestado, no período das batalhas (1912-1916), no periódico paranaense *Diário da Tarde*.

total de 9.601 habitantes, dos quais 4.759 brancos, 2.074 índios, 2.099 mestiços e 669 pretos (CIMI, 1984, p.38 Apud THOMÉ, 2007, p. 74). Nesse tempo, existiam os aldeamentos de Palmas, Xapecó e Formigas, mas os índios e mestiços foram contados nos distritos da comarca, que incluía Palmas, Palmas do Sul, Boa Vista, Campo Erê, Mangueirinha, Colônia Militar do Chopim, União da Vitória, mais o distrito do Passo do Carneiro (abrangendo os índios do Baixo Irani, onde, mais tarde, surgiria o Toldo Chimbangue) e da Colônia Militar em Xanxerê (reunindo os Kaingang do Alto Irani) (THOMÉ, 2007, p. 74).

Também em uma notícia do jornal catarinense *O Dia* há uma referência sobre a participação de índios em um dos conflitos: “(...) tendo os bugres aproveitado o fardamento, armamento e munição para sustentarem a guerra com eles fanáticos, conforme São João Maria havia anunciado” (*O DIA*, 28/11/1915). Esta é uma rara referência na imprensa sobre uma possível ligação direta entre os indígenas e o movimento (WIIK; SIMONETTI, 2017, p. 81).

Descrições a respeito do monge como sendo um indígena foram encontradas duas vezes no jornal *O Diário da Tarde*. No dia 15 de outubro de 1912, um homem não identificado foi entrevistado pelo jornal, afirmando ter conhecido José Maria durante a Revolução Federalista, no Rio Grande do Sul. O homem descreveu seu conhecido José Maria e comparou-o com o José Maria do Contestado, alertando que este último aparentava ser mais perigoso do que o que havia conhecido. “É um índio, com talvez 38 anos de idade, estatura elevada, barba ampla, cabelos caindo sobre os ombros, magro, direito” (*O DIÁRIO DA TARDE*, 15/10/1912).

A caracterização do monge surgiu novamente no dia 22 de outubro de 1912, contudo, em referência ao José Maria do Contestado, diferenciando-o do outro José [João] Maria que fazia parte do passado da região:

Está provado não ser José Maria, o monge que outrora viveu nos sertões deste Estado, e sim um homem de tipo indígena, bandido e autor de duas mortes no município de Palmas, onde foi processado e condenado, conseguindo fugir da prisão (*O DIÁRIO DA TARDE*, 22/10/1912, *apud* WIIK; SIMONETTI, 2017, pp. 84-85).

Segundo os autores, não se pode afirmar que se tratava de fato de alguém pertencente a alguma etnia indígena, e que tal descrição leva a um dos fenotípicos de mestiçagem, do caboclo da região (WIIK; SIMONETTI, 2017, pp. 84-85). O jornal também traz a descrição de um caboclo com características indígenas. Era Bonifácio José dos Santos, conhecido como Papudo:

Diz o nosso informante que o “Papudo” é um caboclo analfabeto, mal intencionado, um verdadeiro bugre, tipo de cabecinha propensa ao banditismo. É um dos chefes mais respeitados dos jagunços, monarquista do “papo-amarelo”. (...) É casado e tem dois ou três filhos. Conta 60 anos mais ou menos, tem um tipo de botocudo puro sangue e ostenta um monstruoso papo, donde sua alcunha (*O DIÁRIO DA TARDE*, 17/09/1914, *apud* WIIK; SIMONETTI, 2017, p. 89).

O termo bugre refere-se aos indígenas de forma genérica e pejorativa. Já o termo botocudo era associado aos indígenas que utilizavam botoques labiais e auriculares, como os Xokleng que habitavam a região. Outra amostra da presença indígena na região são os conflitos entre índios e não-índios que estavam acontecendo paralelamente ao Contestado, como apresentam as matérias do jornal *Diário da Tarde* analisadas por Wiik e Simonetti.

Uma dessas matérias fala do trabalho dos postos indígenas em conter os caboclos chamados na reportagem de “bugreiros”, que queriam massacrar os índios. Quem afirmou isso ao jornal foi o próprio inspetor do SPILT, José Maria de Paula, que estava atuando na região desde 1913. “Suspensos os serviços dos postos é bom de ver que os bugreiros cairão sobre os selvagens, trucidando-os, mais e mais dificultando a pacificação que se quiseste continuar mais tarde” (*O DIÁRIO DA TARDE*, 31/10/1914, *apud* WIİK; SIMONETTI, 2017, p. 92).

Os autores Wiik e Simonetti sugerem que as lacunas da participação dos indígenas no evento do Contestado poderiam ser preenchidas levando em consideração a existência de terras de ocupação tradicional indígena na região, fotografias dos conflitos do Contestado que mostram a participação de índios e a presente devoção deles a São João Maria, entre outros indícios (WIİK; SIMONETTI, 2017, p. 93).

A participação de indígenas no Contestado também foi abordada no livro *Anjos de cara suja*, de Pedro Martins. A obra conta a história de uma família de cafuzos que, em 1916, com o fim da Guerra do Contestado, foge da perseguição imposta aos vencidos. Os cafuzos seriam os mestiços da união do índio com o negro. “Formados por dois segmentos marginais da população camponesa que tem de um lado o negro, ex-escravo, e do outro o índio destribalizado, aculturado e pobre” (MARTINS, 1995, p. 17). Segundo o autor, este é um grupo etnicamente diferenciado, cuja identidade foi forjada ao longo dos últimos cem anos:

Os cafuzos constituem um único grupo de parentescos, na medida em que todos se reconhecem como descendentes do casal Jesuíno Dias de Oliveira e Antônia Lotéria de Oliveira – ele negro, ela indígena de nação desconhecida –, cujo casamento deve ter ocorrido entre 1870 e 1880 na região do Planalto Catarinense. Os antepassados dos cafuzos desceram a Serra Geral em busca de refúgio ao término da Guerra do Contestado (1912-1916) – onde haviam sido derrotados na condição de

rebeldes – e durante muitos anos ocuparam terras devolutas na Serra do Mirador, a meio caminho entre o Planalto e o Vale do Itajaí, até que em 1947 o SPI os removeu para o interior da área indígena (MARTINS, 1995, p. 14).

O grupo familiar teria vivido como “caboclos” no sertão até a década de 1940, sendo posteriormente conduzidos para a reserva indígena Ibirama, em Santa Catarina, juntamente com grupos Kaingang, Xokleng e Guarani. A convivência na área indígena levou-os a estruturar uma identidade étnica referenciada pelos seus antepassados, negro e índio. Foram batizados de cafuzos por um administrador do Posto Indígena no final da década de 1960.

“As raízes do grupo [*i.e.*, os cafuzos] encontram-se no Planalto de Santa Catarina, mais precisamente na região onde se desenvolveu o movimento do Contestado e que extrapola o atual território catarinense, entrando no Paraná” (MARTINS, 1995, p. 18).

Os informantes de Martins são precisos sobre a origem étnica de Antônia Lotéria de Oliveira, “era uma índia pega no mato a cachorro” (MARTINS, 1995, p. 39), contudo, sem referência ao seu grupo. A participação da família no Contestado é demonstrada na atuação de Antônio Alves Machado, genro do casal Jesuíno Dias de Oliveira e Antônia Lotéria de Oliveira. Ele comandou piquetes rebeldes durante a guerra, rendeu-se em Canoinhas e, posteriormente, assumiu a liderança do grupo em fuga serra abaixo. “O grupo efetivamente participou da guerra e na condição de gente espoliada, vinda dos escalões sociais menos privilegiados” (MARTINS, 1995, p. 37). Segundo Martins, saindo da região do conflito, há indicação da movimentação dos “caboclos” rumo ao Paraná, “outros caboclos foram para bem longe da área, alguns para o Sul de Santa Catarina e Rio Grande do Sul” (MARTINS, 1995, p. 44).

Um manuscrito de 1942, citado por Martins (1995), deixa claro que a religiosidade cabocla presente no Contestado ainda marca o grupo de cafuzos e que, mesmo decorridos 26 anos do movimento do Contestado, o símbolo do movimento, o “profeta” João Maria, continuava presente: “[...] o profeta João Maria/ todos tem visto falar / deixou sua profecção/ que em nada se viu falhar” (MARTINS, 1995, p. 48).

3.4. O monge de Papuan

Em janeiro de 1923, em outro local da região Sul, chamado Papuan e próximo à cidade de Mafra, estado de Santa Catarina, região de fronteira com o Paraná e denominada de ex-Contestado, apareceu um novo monge João Maria. A concentração camponesa em nome dele foi acompanhada também de ação repressiva da polícia no início desse ano, o mesmo ano do conflito na Vila da Pitanga.

Segundo o jornal *Commercio do Paraná*, na edição de 23 de janeiro de 1923, de tempos em tempos surgiam na região do ex-Contestado manifestações supersticiosas que dominavam uma parcela da população, qualificada pela reportagem como “pobre gente do mato”, exploradas por indivíduos sem escrúpulos e que ameaçavam a estabilidade, a harmonia e a paz na região.

Segundo o artigo, estavam atuando na região João Maria e José Maria, monges que se diziam portadores de uma missão divina, mas que não passariam de exploradores dos ingênuos “caipiras”: “E assim é que os ‘enviados de Deus’ arrastam uma multidão de fanáticos que, não raro, sob a sua inspiração e mando, se permitem praticar toda a sorte de vandalismos” (*COMMERCIO DO PARANÁ*, 23/01/1923).

Além dos termos “pobre gente do mato” e ingênuos “caipiras” os jornais também utilizaram os termos caboclos, brasileiros ignorantes e fanáticos para referir-se à população rural que se concentrou em Papuan. Na região de Mafra, segundo a história da cidade, além dos caboclos conforme já foi discutido, havia a forte presença de imigrantes alemães, poloneses, ucranianos, italianos e seus descendentes.

Ao abordar o aparecimento do novo monge, o jornal diz que o fanatismo foi combatido pelo governo: “como medida de segurança e defesa, os governos têm enviado forças para combater esses brasileiros empolgados pela mais dolorosa das ignorâncias. Afirmo ainda ser um erro o combate armado ao “fanatismo”. O que deveria ser feito é desenvolver um certo grau de cultura no caboclo, “que uma vez redimido pela luz do saber, longe de se tornar um elemento perigoso, viria colaborar eficientemente na grande obra em prol do progresso” (*COMMERCIO DO PARANÁ*, 23/01/1923).

Outras soluções apontadas pelo artigo do jornal *O Comércio* para acabar com o fanatismo criado pela ignorância do sertanejo seriam a colonização da região, a criação de um posto militar e, posteriormente, a abertura de escolas. “Ninguém ignora que essa situação atual representa o fruto da ignorância daquela gente. [...] o caboclo receberia a necessária instrução, sem a qual sempre há de ser esse ponto de transição entre o selvagem e o civilizado” (*COMMERCIO DO PARANÁ*, 23/01/1923).

O jornal *Gazeta do Povo* de 16 de janeiro de 1923 também tratou de Papuan e traz outras informações sobre o movimento. Enviou um correspondente⁶¹ ao local, que narrou o aparecimento de um novo monge na região do ex-Contestado. O correspondente contou sobre a prisão de cerca de 50 “fanáticos” com o seu chefe: “Homens simples de nossas matas, fanatizados por um espertalhão, que se diz Jesus, Padre Eterno e S. João Maria, ao mesmo tempo, já estavam formando um inexpugnável reduto no lugar Papuan”. A ação da polícia catarinense teria surpreendido os fanáticos e evitado a matança de “infiéis” que aconteceria no outro dia, “logrando matar ao nascedouro mais uma futura guerra de fanáticos” (*GAZETA DO POVO*, 16/01/1923).

O novo São João Maria, como esclareceu o correspondente, chamava-se José Victorino do Espírito Santo. Dizia-se enviado por Santa Maria da Glória e conseguiu reunir cerca de 300 “caboclos” em seu reduto. Também afirmava que iria destruir o mundo e reconstruir um novo: “Dizendo-se ora Deus, ora enviado das potências celestes, com o fim de desmanchar este mundo e constituir um novo, para o que havia combinado para amanhã, 16 do corrente, o começo do massacre dos infiéis” (*GAZETA DO POVO*, 16/01/1923).

Cabe notar que o termo “infiéis” se referia a índios ainda não “civilizados” e “convertidos” ao cristianismo, desde o século XVII. A guerra justa contra os “infiéis” não só matava indígenas como também justificava a escravidão. Curiosamente, o termo “infiel” era também utilizado pelo monge como forma de extermínio dos não convertidos, neste caso, contudo, dentro de um projeto religioso e social talhado pelo próprio.

⁶¹ Não há menção ao nome do correspondente.

Os infiéis eram todos aqueles que não se converteram à nova crença e deveriam ser mortos, segundo o monge. Seriam mortos os próprios familiares dos crentes: “Para isso o S. João Maria já tinha sugestionado o espírito dos crentes, sendo pais, irmãos e filhos sacrificariam os filhos, irmãos e pais incrédulos. O sacrifício seria feito pela glória de S. João Maria, o Jesus” (*GAZETA DO POVO*, 16/01/1923).

José Victorino planejava iniciar a destruição do mundo quando conseguisse reunir mais “caboclos” que chegassem ao reduto. Naquela altura, eram esperados cerca de mais 200 “fiéis”. Ainda de acordo com a narrativa do correspondente, São João Maria tinha um sócio. Tratava-se de um abastado “caboclo”, conhecido por agiotagem e uma fortuna “amontoada com lágrima de viúvas e órfãos” (*GAZETA DO POVO*, 16/01/1923). Ele era chamado de José Bino de Andrade. O sócio teria entregue a própria filha para servir como uma das virgens do monge.

Havia no reduto de Papuan uma mulher chamada de Nossa Senhora da Conceição e mais cinco mulheres que ocupavam a posição de “virgens” que acompanhavam o São João Maria e eram consideradas santas. O correspondente entrevistou três das moças que figuravam como as “virgens” do monge e que foram presas durante a ação da polícia. Duas delas, inclusive, acreditavam que eram santas por terem sido fecundadas pelo monge que se dizia santo e Jesus Cristo. Logo, na lógica do catolicismo romano, acreditavam na santidade porque possivelmente traziam no ventre um filho do monge. Mas, de acordo com o correspondente:

Helena Custódia, que hoje ia ser entregue solenemente à fúria sensual de S. João Maria, e que graças à pronta intervenção das autoridades não foi sacrificada, esta, que não acreditava, como me disse, na santidade do bandido e demonstra certa inteligência, narrou-me todo o plano tenebroso, urdido por José Victorino do Espirito Santo (*GAZETA DO POVO*, 16/01/1923).

O correspondente não dá detalhes do plano narrado por Helena. Uma das virgens chamava-se Julia Soares e Andrade. Tinha apenas 13 anos e era filha de José Bino. Quando interrogada, informou que fora seu próprio pai que lhe havia entregue a São João Maria, porque ficaria santa como Nossa Senhora. Disse-lhe que iria um dia morar no céu em um palácio de ouro e prata, no qual São João Maria apareceria formoso e moço. Neste palácio encantado no céu seria eternamente feliz (*GAZETA DO POVO*, 16/01/1923).

O correspondente do jornal fez uma descrição do monge “farsante”: “É ele um indivíduo de aparência repugnante. Usa barba e melenas caídas e diz-se ainda enviado de potências celestes. Vive a entoar cânticos e fazendo sinais cabalísticos no xadrez onde foi trancafiado” (*GAZETA DO POVO*, 16/01/1923).

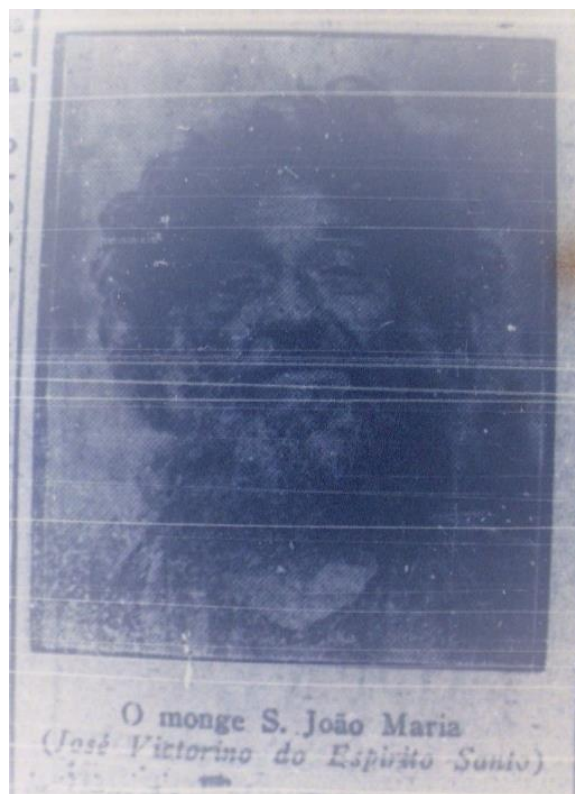


FIGURA 05: Recorte do jornal *Gazeta do Povo*. O monge S. João Maria (José Victorino do Espírito Santo). *Gazeta do Povo*. Curitiba, PR. Nº 1.223, 29/01/1923. Ano V, p. 01.

O ritual imposto por José Victorino aos crentes era severo e mantido rigorosamente por meio de castigos e pancadas aos que não cumprissem devidamente o que lhes era solicitado. Também eram castigados quando o “Santo” achava que não cumpriam com devoção os rituais (*GAZETA DO POVO*, 16/01/1923).

O correspondente também faz um relato sobre os supostos poderes do monge: “José Victorino, para os seus fiéis, tinha um poder extraordinário. Com um sopro ele desmancharia o mundo e faria outro, endireitando-o ‘nem que fosse a pau’”. Seus seguidores também acreditavam que com um sopro o monge fazia um homem desaparecer, o que os amedrontava muito. Os que não

o acompanhassem seriam igualmente mortos e amaldiçoados (*GAZETA DO POVO*, 23/01/1923).

Segundo o correspondente, a atitude do monge era de um louco místico. José Victorino negava qualquer fim político ao reunir os caboclos em torno dele e de seus princípios religiosos. Contudo, os depoimentos dos seus companheiros diziam que ele pregava, juntamente com José Bino, temas de caráter claramente político, como a abolição dos impostos, o desrespeito às autoridades e o massacre dos que se opusessem à sua doutrina. O correspondente afirma ainda que São João Maria declarou “que nunca pensou ser tão fácil passar por ‘Jesus’ nesses matos, adiantando-nos que se a polícia não interviesse a tempo arrastaria atrás de si mais de mil homens prontos para tudo” (*GAZETA DO POVO*, 20/01/1923).

O dito monge era natural de Santo Antônio dos Índios, São Paulo, mas já tinha morado no Pinhão, perto da Colônia Cruz Machado e em União da Vitória, estado do Paraná. José Victorino teria estado também em Campos Novos e Cruzeiro [atualmente Joaçaba, ambas cidades do oeste catarinense] tendo feito nestas localidades novos seguidores “fanáticos” (*GAZETA DO POVO*, 22/01/1923).

Em nova matéria, o jornal aventou a hipótese de que o monge teria fanatizado a população rural para um plano de revolução a mando de políticos interessados em manter a ordem no território do ex-Contestado e adjacências. “Nhô Bino era o sub-chefe do reduto, e foi o principal culpado da caboclada ser fanatizada, pois tinha, por essas posses, certa ascendência sobre eles” (*GAZETA DO POVO*, 16/01/1923).

O episódio de Papuan ganhou destaque na imprensa carioca, em *Jornal*. Ao abordar o caso do fanatismo em Mafra, escreveu o jornalista: “A história sempre repetida do misticismo sertanejo e das falsas religiões que se formam no deserto, longe do contacto da civilização” (*GAZETA DO POVO*, 03/02/1923). Segundo o correspondente, ouviu de várias pessoas e inclusive dos próprios “fanáticos” presos pelas forças policiais que o movimento já estava ramificado em vários pontos dos Estados do Paraná e Santa Catarina (*GAZETA DO POVO*, 16/01/1923).

Como mencionei anteriormente, o jornal *Gazeta do Povo*, em abril de 1923, noticiou sobre movimentos “fanatizados” entre os grupos indígenas do Ivaí, próximo à Vila da Pitanga. Do nosso ponto de vista, esta notícia é mais um indício que, de fato, os índios do Ivaí estavam passando efetivamente por um movimento sociorreligioso naquele momento, e este poderia ser a confirmação da ramificação do movimento de Papuan. Além disso, também o relatório do SPI em 1927 destaca o “fanatismo” entre indígenas no Ivaí em 1923.

Não podemos afirmar que o “monge” de Papuan, José Victorino, preso em Mafra, Santa Catarina, em janeiro de 1923, seja o mesmo que aparecerá no conflito da Vila da Pitanga em abril do mesmo ano. Não encontramos mais nos jornais menção ao monge, se continuava preso ou se havia sido solto pela polícia. Contudo, o surgimento de um movimento reunindo cerca de 200 pessoas em Papuan e as concentrações em nome do monge que já mencionamos indicam como era forte a crença no monge entre as populações rurais, inclusive entre povos e populações indígenas ou descendentes de indígenas, e como era igualmente recorrente o aparecimento de indivíduos intitulado-se monge João Maria. Em outras palavras, e para resumir nosso argumento, o aparecimento de um monge no conflito entre índios e colonos na Vila da Pitanga não era um fenômeno estranho àquela realidade sociocultural.

3.5. Os Kaingang, o catolicismo popular e a crença em São João Maria

A relação entre a crença no monge São João Maria e a reinterpretação da religião católica pelos índios Kaingang foi objeto de reflexão e estudo do antropólogo Ledson Kurtz de Almeida (2004a e 2004b). Para ele, é importante que se reconheça a importância das crenças católicas no processo de construção e reconstrução cultural e identitária dos Kaingang. Afinal, desde os “primeiros contatos com os colonizadores até hoje, a aproximação dos Kaingang com algum tipo de missão é constante. Por isso, a prática religiosa cristã não está desvinculada do universo social e cultural indígena, mas pertence à própria história desse povo” (ALMEIDA, 2004a, p. 287).

Isso é possível, segundo o autor, porque os principais elementos do catolicismo usados pelos Kaingang não oferecem resistência substantiva à vida ritual indígena, nem aos elementos fundamentais da ideologia dualista, expressos principalmente na divisão mitológica entre Kamé e Kairu, e também no ritual do Kiki, eixo que aproxima a cosmologia à vida social, ritual conhecido como “culto aos mortos”.

Os Kaingang dividem-se em metades clânicas, Kamé e Kairu, que definem os papéis sociais e cerimônias de cada indivíduo no grupo. Quando nasce, a criança herda a metade do pai. Só podem se casar com indivíduos da outra metade. As metades são personificações dos seus heróis míticos, conforme explica Nimuendaju:

a tradição dos Kaingang conta que os primeiros desta nação saíram do chão. (...) Saíram em dois grupos, chefiados por dois irmãos por nome Kañerú e Kamé, sendo que aquele saiu primeiro. Cada um já trouxe um número de gente de ambos os sexos. Dizem que Kañerú e sua gente toda eram de corpo fino, peludo, pés pequenos, ligeiros tanto nos seus movimentos como nas suas resoluções, cheios de iniciativa, mas de pouca persistência. Kamé e os seus companheiros, ao contrário, eram de corpo grosso, pés grandes, e vagarosos nos seus movimentos e resoluções (NIMUENDAJU [1913] 1993, pp. 58-59).

Os seres e objetos do mundo natural estão relacionados a essas metades, por terem sido criados pelos primeiros Kaingang, e são classificados conforme a aparência que tenham para os índios. Se são redondos são classificados como Kairu, se são compridos são Kamé. Essa divisão também é importante durante o ritual do Kiki.

Conforme abordamos no primeiro capítulo, o principal ritual dos Kaingang é o culto aos mortos, denominado *kikikoi*, onde todos participavam exibindo pintura corporal de sua metade, rezando, cantando e dançando (MARANHÃO, s/d). Kiki é também o nome da bebida feita de mel e água, que é fermentada no tronco do pinheiro e servida durante a festa.

Para os Kaingang, corresponde à reafirmação da aliança entre as metades e seções que compõem o universo social, através da troca de rezas, cuidados rituais e homenagens recíprocas superando oposições e hierarquizações (AMOROSO, 2003, p. 35).

Segundo Almeida (2004a), o ritual do kiki coloca em cena símbolos do cristianismo articulados com características da cultura kaingang: “Para aqueles católicos ligados ao catolicismo popular a religião católica é a ‘mesma religião kaingang’ e esta corresponde ao Kiki” (ALMEIDA, 2004a, p. 288).

Almeida salienta a existência de diferentes tipos de práticas católicas, especialmente entre o que se convencionou chamar de catolicismo oficial e catolicismo popular. Para os indígenas, no entanto, tal distinção é irrelevante, pois acreditam que são e que praticam o verdadeiro cristianismo. Em outras palavras, quando questionados sobre a religião tradicional do índio os entrevistados admitem ser a católica, indiferentes aos rigores, normas e dogmas apregoados pelo Vaticano.

Observando a documentação disponível e analisada até aqui, fica em evidência que a crença em João Maria entre os indígenas está mais próxima de seus valores primitivos do que do cristianismo oficial. O catolicismo praticado pelo Kaingang é uma espécie de catolicismo popular, que se expressa nas festas de santos e legitima a prática de kuiãs e curandeiras com seus benzimentos e chás de plantas: “A católica enquanto religião do índio está mais próxima das crenças nas curas de São João Maria com suas fontes de água santa e, conseqüentemente, da valorização da memória oral sobre suas profecias” (ALMEIDA, 2004b, p. 93).

Há uma interação entre elementos de diferentes universos simbólicos, vindos do campo indígena e católico, mostrando certa autonomia dos Kaingang frente ao catolicismo: “ser católico é participar das festas dos santos, atuar no ritual do Kiki, crer em Deus (Topé) e em São João Maria (Ipai Kofá)” (ALMEIDA, 2004a, p. 289). Desse modo, os índios praticavam um tipo de catolicismo que permitiu simultaneamente a prática ritual kaingang.

Almeida aponta os estudos do antropólogo Robin Wright (1999) sobre os “campos inter-religiosos de identidade”, que apontam as maneiras como as religiões indígenas têm moldado o cristianismo. Mais ainda, esta moldagem é realizada graças à incorporação, transformação e/ou rejeição das diferentes formas de cristianismo que eles conheceram durante a história de contato: “A religião, nesse sentido, é tomada como ponto focal em torno do qual se

ordenam as transformações socioculturais e o pensamento indígena” (ALMEIDA, 2004a, p. 293). São João Maria, seja nos relatos dos crentes em geral seja entre os índios, está intimamente associado com a água, “pois os lugares que ele passou são marcados com fontes de água santa, as quais servem para curar doenças” (ALMEIDA, 2004a, p. 296).

Há uma relação forte de reciprocidade entre São João Maria e os animais e a associação deles aos elementos da natureza. A transformação do santo em animais é uma característica associada ao xamanismo.

Os relatos de santos no sistema simbólico kaingang aparecem cumprindo relações práticas da realidade contemporânea, entre eles aparecem relatos de São João Maria, que anunciam a resistência “à superação dos católicos por outras religiões, à dissensão da família, ao poder do dinheiro, e preveem a recuperação da tradição e do espaço na terra pelos Kaingang católicos” (ALMEIDA, 2004a, p. 306).

As profecias de São João Maria são associadas à fala de Jesus por estarem ligadas a um processo de restauração da ordem social. São João Maria prevê uma época de infortúnios,

o profeta aponta o ingresso de estrangeiros e de outras religiões como os principais agentes capazes de enganar os índios e levá-los a um caos no relacionamento com o universo social e natural. Mas esta situação não é definitiva, ficando aberta a possibilidade da reconquista de uma era de felicidade (ALMEIDA, 2004a, p. 310).

As práticas dos kuiãs e das curandeiras, como a identificação das doenças e dos remédios a elas associados, são inspiradas em São João Maria e conduzidas por ele através do saber xamânico (ALMEIDA, 2004b, pp. 93-94). A religião católica é considerada a religião do índio: “Água santa, São João Maria, kuiã, curandeiras, Festas de Santos, procissões são suas principais expressões concretas” (ALMEIDA, 2004b, p. 191).

Na Terra Indígena Xapecó, o antropólogo Robert Crépeau (2010, p. 78), em trabalho de campo realizado em 2004⁶², encontrou histórias que relacionam encontros xamânicos e a transmissão de conhecimento

⁶² O trabalho de campo no Brasil foi realizado em 1993-1995, 1998, 2003-2005, 2007-2009.

fitoterapêutico de São João Maria a um aprendiz, em uma clara integração entre os saberes e religiosidades indígena e ocidental.

O saber e o poder xamânico remontam a São João Maria: é ele quem indica ao xamã as plantas para usar em cada caso de doença, a dosagem, entre outros aspectos importantes, dependendo da condição do paciente. Ele também irá orientar o xamã quando chegar a hora de escolher as plantas medicinais. A curandeira Diva, que diz receber de São João Maria o dom da cura, afirmou: “Eu curo com a mão de Deus [...] é São João Maria quem faz todo o trabalho” (Diva, entrevista 24 de junho de 2004, Pinhalzinho – CRÉPEAU, 2010, p. 79).

Para os indígenas, São João Maria manifesta-se especialmente em xamãs e curandeiros. De acordo com Crépeau, curandeiros e xamãs afirmam frequentemente possuir São João Maria como “auxiliar”, “guia”, “protetor” ou “mestre” (CRÉPEAU, 2010, p. 78). Além dos poderes de cura, São João Maria também seria capaz de realizar milagres da mesma maneira que Cristo. Teria igualmente poderes de caráter profético e messiânico, como evidenciado pelo seguinte presságio:

Ele disse que a floresta, um dia, não existiria mais, então haveria uma punição, as doenças que os médicos não podem curar. Ele disse que íamos comer carne que foi morta desde um ano e íamos comprar a água. Está acontecendo agora com freezers e água engarrafada. (Matilde, entrevista 24 de junho de 2004 – CRÉPEAU, 2010, p. 79).

A curandeira Ivanira afirma que o poder xamânico conferido por São João Maria constitui uma grande riqueza que lhe permitiu lidar com a sua situação, ajudando seus irmãos e irmãs Kaingang a lutarem contra suas aflições (CRÉPEAU, 2010, p. 80).

Também abordando a questão da crença no monge, o texto “São João Maria e os quatro batismos Kaingang”, do antropólogo Benedito Prezia (2010), refere-se às práticas do catolicismo popular, enfocando os vários batismos praticados pelas famílias indígenas Kaingang do oeste de Santa Catarina. “Os kaingang, assim como uma parte da população rural do Paraná e de Santa Catarina, foram muito marcados pela figura de um líder religioso – João Maria –, chamado depois de São João Maria” (PREZIA, 2010, p. 16).

Segundo Prezias, a figura de São João Maria continuou no imaginário das populações pobres de várias regiões do Sul, sobretudo em algumas áreas indígenas de Santa Catarina, onde apareceu o batismo de São João Maria.

Em Santa Catarina, os *kaingang* introduziram uma terceira cerimônia, o *batismo de São João Maria*, que ocorre numa das fontes surgidas pelo poder do monge. Ali, a criança é lavada, enquanto os pais e familiares rezam orações católicas, como o Pai-Nosso, Ave-Maria e Salve-Rainha. Embora curta, a cerimônia mostra a importância, não só da água corrente na cultura indígena, como também do *herói civilizador* (PREZIAS, 2010, p. 17, grifos do autor).

São João Maria teria se tornado, segundo Prezias, a encarnação do *herói civilizador*, encontrado em muitas culturas antigas, visto como *santo* e *profeta*.

Como mostram os autores acima, as histórias e a crença em São João Maria são bastante difundidas entre os índios Kaingang, até mesmo assumindo papel de guia de kuiãs e curandeiras. Soma-se a isso o fato de que a religião católica foi incorporada e ressignificada pelos indígenas na longa duração de seus contatos com o mundo do colonizador, conforme abordado no capítulo 1. A importância do catolicismo entre os Kaingang e sua crença em São João Maria são dois aspectos essenciais para o entendimento do processo de legitimação da liderança de um monge e de “padres” no movimento de sublevação dos Kaingang na Vila da Pitanga em 1923. As fontes indicam que, anteriormente a este conflito, os índios da região do Ivaí já estavam mobilizados em um movimento sociorreligioso mais amplo e segmentado que grassava em diferentes momentos e partes do sul do país. Em outras palavras, em Pitanga os índios sentiam as influências daquilo que as elites regionais e nacionais qualificavam de “fanatismo”, organizando e legitimando suas lutas a partir desse universo religioso e cultural.

CAPÍTULO 4

No encontro da guerra: O conflito entre os Kaingang e os povoadores da Vila da Pitanga e o julgamento dos índios

4.1. Essa terra tem dono! Antecedentes do conflito

O clima de tensão entre indígenas e povoadores na região da Serra da Pitanga por causa de terras é percebido claramente nas fontes históricas como um fato anterior ao conflito de abril de 1923, tal como demonstra um processo do ano de 1922. Segundo a denúncia da Promotoria Pública, Augusto Schon, lavrador, residente na Serra da Pitanga, havia atirado no índio Joaquim.

No dia 03 do mez de junho do corrente anno, no logar Pitanga, em frente ao estabelecimento commercial de Manoel Mendes de Camargo, por questões de terras, houve uma luta entre o denunciante e o índio Joaquim e outros companheiros, resultando disso o dicto índio receber um tiro de pistola dado por Augusto Schon. (JUÍZO DE DIREITO DE GUARAPUAVA, 1922, p.2).

No processo, o então subdelegado Dulcideo Caldeira apresentava a defesa de Nicolau Schon em carta, dizendo que seu irmão Augusto Schon foi agredido pelos índios e atirou no índio para defender-se. Seu irmão ausentou-se porque foi perseguido pelos outros indígenas (JUÍZO DE DIREITO DE GUARAPUAVA, 1922, p. 4).

As quatro testemunhas ouvidas foram Antonio Mendes de Oliveira e Anibal de Mello, que estavam junto com Augusto, e Francisco e Bernardo. Todos foram unânimes ao dizer que ao passar a cavalo pelo estabelecimento de Manoel Mendes de Camargo, Augusto Schon encontrou-se com o índio Joaquim que, já alcoolizado, puxou as rédeas do cavalo de Augusto tentando derrubá-lo. Ainda de acordo com as testemunhas o índio teria dito que queria o cavalo para medir suas terras e, nesse momento, Augusto pediu para que soltasse do animal e, sem êxito, atirou no índio.

Antonio Mendes de Oliveira tinha 25 anos, era operário e ainda contou que encontrou feixes de grimpas de pinheiro perto da casa de Bernardo Bassani, pois os índios haviam prometido queimar as casas dos alemães. De acordo com a narrativa do processo:

(...) cujos indios depois da lucta disseram publicamente que iam naquella noite queimar as casas dos Allemães, e matar Augusto Schon. Na retirada, digo depois que os índios levaram o ferido no toldo, voltaram com mais reforço para ezequem seus planos, acampando proximo a casa de Bernardo Bassani, e este voltando da casa de Jose Schon, ao chegar em sua casa dispararam contra elle tres tiros sendo que este correu em direção a casa de Virtuoso de Lima (JUÍZO DE DIREITO DE GUARAPUAVA, 1922, p. 7).

Francisco Virtuoso de Lima, 42 anos, comerciante, narrou que depois do ocorrido um dos índios que estava no local foi ao toldo do Capitão Maneco Mendes que imediatamente veio a sua casa, “acompanhado por trese indios bem armados exigindo que lhes entregasse kerozene para queimarem as casas dos Alemães e matarem os civilizados que encontrassem pois não mais queriam a presença de portugueses no terreno delles” (JUÍZO DE DIREITO DE GUARAPUAVA, 1922, p. 8). Essa testemunha conta também que dias antes o índio Joaquim havia agredido José Eleutério dos Santos, quando este chegava em seu estabelecimento, tirando do mesmo seu chicote prateado e não o devolvendo.

Bernardo Bassani, 43 anos, lavrador, afirmou que teve que escapar dos índios duas vezes. Primeiro, logo depois do ocorrido, “encontrando um indio e algumas crianças que tratou de agredil-o contando-lhe que o Augusto havia atirado em Joaquim” (JUÍZO DE DIREITO DE GUARAPUAVA, 1922, p. 9). Depois a noite, quando teve que fugir dos tiros, conforme já foi descrito em citação anterior.

Não houve corpo de delito no índio. O juiz de direito deste caso era Antonio Gomes Junior e será mais tarde também o autor de sentença sobre o conflito de 1923. Segundo o juiz: que “sejam tomadas urgentes providências pois que os indios são pela nossa legislação considerados incapazes e nestas condições tem elles direito atodas as assistencias legaes” (JUÍZO DE DIREITO DE GUARAPUAVA, 1922, p. 21).

No dia 10 de junho de 1922, o subdelegado de Polícia de Pitanga Dulcidio Caldeira escreve um aviso importante nos autos do processo:

(...) hoje fui me entender com os índios, afim de ali achar o fulano que elles tem, devido um atricto entre um dos allemães e um indio; fil-os ver as más consequencias futuras, fiz diversas propostas para acalmal-os, mas foram baldados meus esforços, sendo que me foram francos, disendo que só querem brigar, e para isto estão reunindo indios de outros acampamentos, para

darem o assalto nos allemães! Nada mais posso fazer para evitar, assim que mais esta vez venho expor á V.Ex^a, para que providencie como achar favoravel, e com a maxima urgencia (JUÍZO DE DIREITO DE GUARAPUAVA, 1922, p. 22).

O mandado de intimação da primeira audiência data de 31 de outubro de 1922 e processa Augusto Schon pelo crime previsto no artigo 303 do Código Penal: “offender physicamente, produzindo-lhe dor ou alguma lesão no corpo embora sem derramamento de sangue” (PIERANGELI, 2001). A certificação que o réu e as testemunhas foram intimadas data de 08 de abril de 1923. É importante registrar que esta data coincide com o estouro do conflito de Pitanga.

Para o crime do artigo 303, a que Augusto Schon estava sendo processado, a pena seria de prisão por três meses a um ano. Contudo, no processo não há menção à realização da audiência. Além disso, em março de 1927, o processo foi arquivado: “julgo depois de haver examinado o caso dos autos prescripto a presente ação para contra o réo Augusto Schon, para por fim ao presente processo e ademas seu arquivamento” (JUÍZO DE DIREITO DE GUARAPUAVA, 1922, p. 26). Quem assina é o juiz Edison Nobre de Lacerda.

O inspetor do Serviço de Proteção ao Índio, José Maria de Paula, em relatório ao Diretor Interino do SPI em dezembro de 1927 aborda a ocorrência de 1922, quando Augusto Schon teria atirado em um índio, mostrando que o órgão indigenista acompanhou o ocorrido na época. O relatório traz a resposta do Juiz de Guarapuava a inspetoria, em 14 de junho de 1922: “Pode apurar que a origem da desavença fora um ferimento leve (no abdômen) produzido por um tiro desfechado por um regional num índio” (RELATÓRIO SPI, 1927, p. 17).

Segundo o inspetor, ficou claro que os “alemães” teriam provocado os índios. “Para cá, porém, mandaram dizer o contrário, fazendo-se de vítimas de um supposto ataque dos índios que diziam estarem revoltados e ameaçando cometer actos de selvageria como, com toda desfaçatez affirmou o jornal ‘Diário dos Campos’ de Ponta Grossa” (RELATÓRIO SPI, 1927, p. 18).

O jornal *Gazeta do Povo* do dia 16 de abril de 1923 menciona um atrito anterior entre colonos, caboclos e índios que também era um dos motivos que provocaria a indignação dos índios. Porém, segundo o jornal, este tinha ocorrido dois anos antes do conflito na vila e havia resultado em morte.

No livro *O massacre da Serra da Pitanga: exumação de um genocídio*, o autor Verner Artur Conrado Barthelmess relata que após dois jovens brancos terem matado dois indígenas, reclamando justiça, o cacique Paulino Arakxó pede que as autoridades levassem os jovens para serem julgados em Guarapuava. Mas na estrada os indígenas fizeram uma tocaia, matando os prisioneiros e cumprindo assim a justiça indígena. Barthelmess, também afirma que os colonos esperavam um motivo para atacar os índios (BARTHELMESS, 1997).

Segundo o relatório do SPI de 1927, José Maria de Paula recebera aviso das ameaças dos índios invadirem a vila por Laurindo Borges um ano antes do conflito na vila da Pitanga. O inspetor fala da correspondência recebida em julho de 1922 do Juiz de Guarapuava, que narrou todas as providências ao saber das ameaças dos índios, até mesmo comunicando chefes de outros toldos para acalmarem os índios da Serra da Pitanga.

Percebemos por meio do processo de 1922, pelo relatório de 1927 e pela menção de outros conflitos que o clima era de grande tensão na região central do Paraná. Os índios provocavam, amedrontavam e, segundo os relatos, chegaram a agredir os colonos. Estes, por sua vez, como no caso do processo, balearam um índio, mas inexplicavelmente o processo foi arquivado sem coibir as violências praticadas pelos colonos contra os índios.

O motivo principal do desentendimento e da exaltação dos índios era a questão de suas terras, estas que não estavam demarcadas e, conseqüentemente, estariam sendo invadidas pelos colonos. Mesmo sendo as vítimas, os índios não foram ouvidos no processo. Segundo as testemunhas do processo de 1922, os índios só queriam “brigar” e “matar” os alemães e portugueses, expulsando-os da terra que os pertencia. Em abril de 1923, as ameaças se tornaram realidade.

4.2. O aviso e motivos para a invasão da vila pelos indígenas

O processo do conflito entre indígenas e moradores da Vila da Pitanga data de 03 de setembro de 1923 e foi instaurado em Guarapuava, pois a vila pertencia ao município. As 131 páginas do processo contêm a denúncia por parte do Ministério Público, seis exames cadavéricos, oito exames de corpo de delito nas casas e estabelecimentos comerciais, oito testemunhos feitos na subdelegacia de

polícia da vila, mandado de prisão preventiva, nove autos de perguntas as testemunhas, cinco interrogatórios dos índios detidos, libelo, ata do júri, sentença. O processo judicial é um tipo de fonte que exige do historiador certos cuidados e atenções específicas. De acordo com Sidney Chalhoub: “Ao examinar os processos crimes é preciso estar atento aos elementos que se repetem de forma sistemática, mentiras ou contradições que aparecem com frequência, versões que se reproduzem várias vezes” (CHALHOUB, 2005).

O processo criminal é um documento que pretende apurar a verdade para sentenciar um crime. Faz parte do universo do discurso jurídico e se remete aos indivíduos que fazem parte dele: juiz, advogado, promotor, escrivão, júri. Acerca desse tipo de documento, cabe ressaltar que: “O processo criminal é uma fonte institucional, produzida pela justiça e carregada de manifestações de interesses distintos, que filtram – por meio da pena do escrivão – os relatos dos envolvidos” (FERREIRA, 2005, p. 26).

O discurso do processo crime se dirige não somente a instituição jurídica, mas também à sociedade. Desse ponto de vista, é um discurso que pretende realizar a prestação de contas do criminoso ou do acusado e estabelecer a justiça. Também é produzido para guardar a memória da justiça, podendo ser utilizado posteriormente como vestígio do passado.

É preciso entender o lugar de produção do discurso, a quem e ao o que ele se destina. No caso do processo crime de 1923, ele está envolto pelas práticas jurídicas da época. O ofício do historiador é fazer a documentação falar, fazendo-lhe as perguntas que interessam à investigação científica. No arquivo, o processo crime testemunha a vida e a ação de uma sociedade em movimento. O historiador deve fazer com que as vozes existentes ou latentes nos processos sejam ouvidas e compreendidas no contexto que foram produzidas, a partir de seu olhar do presente.

O inquérito policial do conflito de 1923 foi primeiramente instaurado na Subdelegacia de Polícia do distrito da Pitanga. Posteriormente, a audiência aconteceu no Fórum em Guarapuava. Pelo auto de pergunta, o morador Francisco Virtuoso de Lima, 53 anos de idade, auxiliar do comércio, conta que no dia cinco chegou à casa comercial de Manoel Mendes de Camargo, onde estava trinta e seis índios e ouviu o seguinte aviso dos índios:

sendo intimados por Manoel José Bandeira afim de retirar o negocio dentro do prasso de tres dias porque a casa elles indios queriam para por negocio que era ordem do Monge João Maria, sosedendo porem que na noite seguinte a casa foi asaltada por um grupo de indios superior a cem que o saque completo inclusivel mobilia roupa da familia e louça de seu uso particular, desse mais que o prejuizo é superior a cinquenta contos (JUÍZO DE DIREITO DE GUARAPUAVA, 1923, p. 26).

Em testemunho na audiência no Fórum em Guarapuava no dia 30 de maio, Cezario Vaz de Oliveira afirmou que antes do conflito um grupo de índios, comandado por Maneco Mendes (Manoel), em atitude pacífica pediu aos moradores que desocupassem o terreno, que era de sua propriedade.

Na mesma audiência, João Eleutério dos Santos disse que não sabia o motivo do ataque dos índios. Mas, quinze dias antes do ataque, o índio Nhonhori Verissimo foi a casa dele e avisou-o para sair do lugar, afim de salvar os residentes, pois em breve seria atacada a Serra da Pitanga pelos índios e pela sua divindade João Maria, prosseguindo depois até Guarapuava, onde havia um cofre que lhes pertencia: “Sabe que os índios desde dois meses atrás avisaram aos moradores da Serra da Pitanga que haviam de vir alli, afim de que a população se retirasse daquelle local” (JUÍZO DE DIREITO DE GUARAPUAVA, 1923, p. 83). João Eleutério dos Santos também afirmou que os índios de Pitanga, por muitas vezes, diziam-se donos daquelas terras.

Os moradores da vila foram avisados pelos índios que a Vila da Pitanga seria invadida. O motivo? Retomar as terras que lhes pertenciam. Desde os primeiros avisos os índios também mencionaram o nome do monge João Maria e uma possível ida até Guarapuava. Pelos testemunhos podemos perceber o clima de tensão. Além disso, os avisos e ameaças chegam aos jornais da época no final de março, por meio de telegramas pedindo providências.



FIGURA 06: Jornal *Gazeta do Povo*. Curitiba, PR. N. 1.274, 31/03/1923. Ano V, p. 1.

A primeira notícia que previne sobre a invasão da Vila é da *Gazeta do Povo*, do dia 31 de março de 1923. A matéria de primeira página refere-se a um telegrama recebido da Marrequinha, localidade próxima à Pitanga. Estava assinado por Laurindo Borges, que informava que o Núcleo Colonial Cândido de Abreu (atualmente cerca de 80 km da cidade de Pitanga) seria atacado pelos índios armados do Coronel Paulino Xagu.

Ivahy, 31 – O Nucleo Colonial Candido de Abreu será atacado à mão armada pelos índios do toldo do coronel Paulino Xagu, conforme anuncia carta de Laurindo Borges, enviada do lugar Marrequinhas. Fazem-se urgentes as providencias das autoridades competentes, afim de evitar a carnificina. O Dr. Correia, daqui telegraphou à Inspetoria de Índios, no mesmo sentido – Correspondente. Como se vê, a ser verdadeira a denuncia contida na carta de Laurindo Borges, o facto é grave e requer não só providencias urgentes, para evitar o ataque, como para acalmar e subordinar os índios rebelados (*GAZETA DO POVO*, 31/03/1923).

Não foram tomadas providências para que o ataque dos índios não ocorresse. Talvez pela escassez de tempo entre o aviso e os fatos ou porque as autoridades não deram a devida atenção ao telegrama. A única certeza é que o aviso

foi dado e os atos previstos no telegrama consumados, não no Núcleo Candido de Abreu, mas na Serra da Pitanga.

No dia 13 de abril o jornal *Diário da Tarde* publicou uma carta de Guarapuava do dia 08, dizendo que já haviam avisado anteriormente do agrupamento de indivíduos suspeitos em Pitanga e fala de forasteiros fugitivos das empresas do Alto Paraná.

Devem estar lembrados os leitores do 'Diário' de uma pequena correspondencia que há tempos enviamos a esse jornal, com referencia a situação da Pitanga, na qual faziamos ver a necessidade de uma providencia para evitar a aglomeração de individuos suspeitos e que accossados pelas autoridades de outros municipios para alli affluiam em grande numero, ficando sem occupação certa. Previamos o que se ia dar, pois, não era pequeno o numero de forasteiros em regra typos valentões que para ali se dirigiam vindos do Alto Paraná escapados dos acampamentos das empresas que por ali existem (*DIÁRIO DA TARDE*, 13/04/1923).

Paraguaios e argentinos chamados de *mensus* trabalhavam nas empresas do Alto Paraná na exploração de erva mate e madeiras nativas. Uma das grandes empresas da época era a Companhia de Madeiras Del Alto Paraná, empresa inglesa com sede em Buenos Aires. A empresa possuía uma área de 275 mil hectares, denominada Fazenda Britânia, que atualmente abrange municípios do oeste paranaense (LAVERRI, 2005, p. 29). O processo de exploração era marcado pela violência, o que pode explicar as fugas dos trabalhadores estrangeiros para outras regiões do Paraná. Contudo, a participação de paraguaios será mencionada no conflito, como será visto adiante, mas colaborando com as forças policiais no combate aos índios.

Os colonos estavam cientes tanto pelo aviso dos índios no final de março, como pela movimentação suspeita relatada acima, que a qualquer momento os indígenas invadiriam a vila. Em Curitiba, o clima de insegurança regional já era debatido e estava posta a questão de quem seria a responsabilidade se um conflito ocorresse. O jornal *Gazeta do Povo* publicou texto do jornal *A República*, em que se acusava o SPI de abandonar seus tutelados. A questão da não demarcação das terras indígenas foi a primeira causa do conflito a aparecer nas matérias dos jornais.

4.3. O conflito

No início de abril de 1923, uma “turma” de índios enviados pelo tal João Maria, intitulado monge, e liderados por dois índios com vestimentas de padres⁶³, Tônico Capanema e Bonifácio de Tal, chegam ao Distrito Serra da Pitanga com a intenção de saqueá-lo. Essa é a denúncia que consta na introdução do processo crime instaurado pela Promotoria de Justiça Pública, comarca de Guarapuava, Estado do Paraná. Consta como réus os índios Manoel José Bandeira e Joscelym Borba dos Santos.

São citados na denúncia, datada de 29 de abril de 1923, 29 índios com nome, alguns com sobrenome e profissão, todos residentes no Toldo do Distrito Serra da Pitanga e no Município de Reserva, Comarca de Tibagy. A denúncia segue com um resumo cronológico dos fatos:

Chegando essa turma em Pitanga, se reuniu com os Índios allí existentes e iniciou a pratica dos crimes como se descreve: Nos dias 2, 3, 4, 5 e 6 saquearam as casas commerciais de Manoel Mendes de Camargo e Generoso Walter e as particulares [...] levando dessas casas todas as mercadorias existentes e danificando os utensilios; assassinaram Manoel Lourenço, sua mulher D. Geraldina Alves de Lima, Emilio Lansmann, a tiros e a golpes de facão, degolando em seguida os cadáveres, abrindo o ventre de D. Geraldina, donde extrahiram uma criança ainda viva, que mataram, e depois disso picaram bem miúdo esses cadáver; accresce que alem dessas e outras victimas, que não se sabe, os mesmos Índios feriram gravemente a criança de nome João Bua., que veio a fallecer, desses ferimentos, no Hospital de Caridade dessa cidade, para onde foi transportada depois de ferida. Diante das atrocidades e depredações commettidas pelos Índios houve reação da parte da população de Pitanga, havendo alguns combates nos quaes falleceram os Índios de nomes Manoel Mendes, Domingos dos Santos, José Caetano e um dos seus chefes de nome Tônico Capanema. Estão provados esses factos pelas peças do inquérito policial de fls. constantes dos autos de corpo de delictos, confissões dos accusados e depoimentos das testemunhas. (JUÍZO DE DIREITO DE GUARAPUAVA, 1923, pp. 2-3. Acompanhamos a numeração das páginas do escrivão Manoel Vidal.)

Segundo a denúncia, os indígenas cometeram os crimes previstos pelos seguintes artigos e parágrafos do Código Penal brasileiro de 1890: artigo 294, § 1º,

⁶³ Algumas nomeações irão aparecer nas fontes em referência a esses indivíduos: padres, farsantes, índios padres, monges, contudo, nenhuma documentação encontrada confirma que seriam padres ordenados pela Igreja Católica.

“matar alguém”, combinado com o §3º do artigo 66, “quando o criminoso, pelo mesmo facto, e com uma só intenção, tiver cometido mais de um crime, impor-se-lhe-á no grau máximo a pena mais grave em que houver incorrido”. O artigo 8º, §1º, diz que “são autores os que directamente resolverem e executarem o crime”. Do artigo 39, o § 4º, “ter o delinqüente sido impellido por motivo reprovado ou frívolo”; § 5º, “ter o delinqüente superioridade em sexo, força ou armas, de modo que o offendido não pudesse defender-se com probabilidade de repellar a offensa”; e o § 15º “ter sido o crime cometido faltando o delinquente ao respeito devido à idade, ou à enfermidade do offendido” (PIERANGELI, 2001).

O inquérito policial foi instaurado na Subdelegacia de Polícia do distrito da Pitanga ainda no mês de abril de 1923. No dia 17, começaram a ser contado os fatos e as providências que seriam tomadas a seguir, como os exames cadavéricos, de corpo de delito, intimação das testemunhas e instaurando-se como escrivão o cidadão Manoel Vidal. Pedro Nolasco da Silva, subdelegado de polícia em comissão, assinou o inquérito. Cinco autos de perguntas foram feitos com os indígenas ainda na vila, na data de 18 de abril de 1923.

Cinco indígenas – Manoel José Bandeira, Joscelym Borba dos Santos, João Fernandes, Joaquim Borba e Cipriano Cordeiro –, “capturados” pelo subdelegado Pedro Nolasco deram entrada na cadeia pública de Guarapuava no dia 25 de abril. Em 26 de abril de 1923, um relatório de conclusão do inquérito foi recebido pelo escrivão interino de Guarapuava Fernando Cleve.

Dr. Antonio Gomes Junior, juiz de Direito da Comarca, mandou intimar os índios detidos, os demais que foram citados no inquérito e as testemunhas para a primeira audiência em 29 de maio. Segundo o oficial de justiça Leonidas Quillin Don, foram intimados apenas os índios presos, por se acharem os demais índios no distrito de Três Bicos, município de Reserva, comarca de Tibagi. Os réus e as testemunhas foram ouvidos em 30 de maio no Fórum de Guarapuava.

Dado o fato de terem domicílio incerto e, pela sua incapacidade legal, foi nomeado um curador⁶⁴ e decretada a prisão preventiva dos réus Manoel José Bandeira e Joscelym Borba dos Santos, “na forma do que preceitua o paragrapho

⁶⁴ Pessoa que, por lei ou designação judicial, tem a incumbência de zelar pelos interesses dos que por si não o podem fazer. Exerce junto ao juízo especializado a tutela dos interesses de incapazes ou ausentes, e de certas instituições (SIDOU, 1995, p. 221).

único do art. 341 do Código de Processo Criminal do Estado e demais disposições da lei” (JUÍZO DE DIREITO DE GUARAPUAVA, 1923, p. 4).

É importante salientar, além disso, que os indígenas possuíam legislação específica para reger seus direitos e deveres. O Decreto 8.072 de 1910 foi o primeiro ato da República no sentido de regulamentar a situação jurídica do indígena brasileiro. A aprovação do Código Civil em 1916 enquadra o indígena juridicamente sob a tutela do estado.

Art. 6º. São incapazes, relativamente a certos atos (art.147, nº 1), ou á maneira de os exercer: I. Os maiores de 16 anos e menores de 21 anos (arts. 154 a 156). II. As mulheres casadas, enquanto subsistir a sociedade conjugal. III. Os pródigos. IV. Os silvícolas. § único. Os silvícolas ficarão sujeitos ao regime tutelar, estabelecido em leis e regulamentos especiais, o qual cessará à medida em que se forem adaptando à civilização do país. (CÓDIGO CIVIL, Lei 3.071, 1916)

Mas a regulamentação da situação jurídica do indígena nascido em território nacional somente se efetivou com o Decreto 5.484 de 1928, que o liberou da tutela orfanológica instituída pela legislação do império: “Art. 1º. Ficam emancipados da tutela orfanológica vigente todos os índios nascidos no território nacional, qualquer que seja o grau de civilização em que se encontrem” (GAGLIARDI, 1989, p. 274).

Anteriormente, na legislação imperial, ao menos três dispositivos jurídicos legitimaram a tutela orfanológica dos indígenas. A Lei de 27 de outubro de 1831 equipara os índios aos órfãos, em seu artigo 4º que “serão considerados como órfãos e entregues aos respectivos Juizes” (GAGLIARDI, 1989, p. 274). Essa lei revogou as Cartas Régias de 5 de novembro de 1808, que declarou guerra aos índios da

Província de S. Paulo, e determinou que os prisioneiros fossem obrigados a servidão, as Cartas Régias de 13 de maio, e de 2 de dezembro de 1808, que também autorizava a Província de Minas Gerais a mesma guerra e servidão dos índios prisioneiros.

O instituto orfanológico de 1831 estava principalmente preocupado em pôr em liberdade os índios cativados em guerras justas, colocando-os para trabalhar de acordo com as instruções da lei, “ficavam [os índios] sob jurisdição do juiz de órfãos que os devia distribuir como trabalhadores livres” (CUNHA, 2009, p. 148).

Já o Decreto de 3 de junho de 1833 foi dirigido à proteção dos bens dos índios pelos juízes de órfãos:

A Regência, em nome do Imperador o Senhor D. Pedro II, Tomando em consideração que, com a extinção dos lugares dos Ouvidores das Comarcas pela Lei de 29 de novembro de 1832, nenhuma providência se deu acerca da administração dos bens pertencentes aos Índios, de que eram Juízes privativos e Administradores os sobreditos Ouvidores: Há por bem encarregar da administração deles, aos Juízes de Órfãos dos municípios respectivos, enquanto pela Assembléia Geral não se derem outras providências a tal respeito. (GAGLIARDI, 1989, p. 274)

Também o Regulamento n.143 de 1842 delibera sobre as propriedades pertencentes aos índios no artigo 4º, que discorre que aos Juízes de Órfãos compete a administração dos bens pertencentes aos índios, nos termos do Decreto de 1833 (GAGLIARDI, 1989, p. 274).

A tutela orfanológica tinha um teor de controle do trabalho indígena por particulares. Mas historicamente é importante notar a existência de duas formas diversas de tutela, uma sobre a pessoa do índio, que geralmente se interessava e dizia respeito ao trabalho indígena, e outra sobre seus bens, especialmente a terra, os ervais, matas e outras riquezas que os índios tinham como propriedade. A legislação imperial e da república não tratou da criminalização dos indígenas. Segundo Feijó (2011, p. 70), o Código Criminal do Império, Lei de 16/12/1830, como o seu sucessor, o primeiro Código Penal republicano de 1890, calaram-se quanto à responsabilidade criminal dos indígenas.

A legislação criminal quanto ao indígena apenas abordava a questão de sua (in)capacidade civil:

De fato, o Código Civil de 1916 considerava o índio relativamente incapaz para praticar, por si só, os atos da vida civil de modo que o submetia ao regime tutelar, exercido por um órgão especial do Governo, voltado ao suprimento de sua suposta incapacidade. Nada mais natural, portanto, que fosse também considerado inimputável, penalmente incapaz, perante a legislação criminal” (FEIJÓ, 2011, p.71).

Em um primeiro momento foi nomeado o cidadão Antonio Mendes dos Santos como curador dos índios na ação que a justiça movia contra eles. Mas quem efetivamente cuidou da defesa dos réus em nome da Inspeção de Serviço de

Proteção aos Índios, que possuía a tutela dos índios, foi o advogado Francisco Borja Mandacaru de Araujo.

Segundo o processo crime de homicídio, foram cometidos os crimes previstos no Código Penal de 1890, que então estava em vigor (PIERANGELI, 2001). O Código Penal de 1890 baseava-se nas concepções da Escola Clássica de Direito. O sociólogo Marcos César Alvarez (2002) afirma que houve, com a Proclamação da República, entusiasmo por reformas jurídicas e a expectativa da criação de um novo código penal por parte dos juristas. Porém, sobreveio a decepção.

No Brasil, a Proclamação da República foi saudada com grande entusiasmo por muitos juristas, que viam na consolidação do novo regime a possibilidade de reforma das instituições jurídico-penais, segundo os ideais da Escola Criminológica Italiana que ainda dominava o debate no interior do direito penal na Europa. Embora o otimismo inicial tenha dado lugar a uma certa decepção, uma vez que o Código Penal de 1890 ficou muito aquém do que se esperava, por se organizar como um código ainda alicerçado nos ideais da Escola Clássica, a percepção dos juristas reformadores – de que as transformações sociais e políticas pelas quais o Brasil passou da segunda metade do século XIX ao início do XX colocavam a necessidade de novas formas de exercício do poder de punir – mantém-se ao longo de toda a Primeira República (ALVAREZ, 2002, p. 692).

Nas aceções da Escola Clássica, o crime é produto da vontade livre do indivíduo por meio da violação da lei penal. Em outras palavras, “o homem possui o livre arbítrio e por isso é moralmente culpado e legalmente responsável por seus delitos” (ARAGÃO, 1963, p. 72). A Escola Clássica proclama a igualdade de todos, honestos e criminosos. Para ela,

o criminoso é um ser normalmente constituído e psicologicamente são, provido de idéias e de sentimentos iguais aos de todos os outros homens [...] salvo nos casos excepcionais e evidentes de infância, de loucura, de embriaguez, surdi-mudez, etc. (ARAGÃO, 1963, pp. 157-158).

Neste último trecho, “salvo nos casos excepcionais”, podemos relacionar ao que preceitua o termo “incapacidade legal”, ou seja, um indivíduo que não pode responder por seus atos.

Para o criminalista clássico, o homem que comete o delito é um elemento inteiramente secundário, pois o crime é “encarado não como um produto natural e

social, mas como uma entidade jurídica abstrata, constitui, se pusermos de parte a pena, o objeto quase que exclusivo das suas especulações metafísicas” (ARAGÃO, 1963, p. 158). Mas há os que criticam essa afirmação, concluindo que a Escola Clássica também se preocupa com o estudo do orgânico e psíquico do criminoso ao examinar, por exemplo, se este “é menor, louco ou idiota, se encontra em estado de inconsciência ou em uso da sua razão” (ARAGÃO, 1963, p. 161). Ou seja, na verificação da imputabilidade verifica-se claramente a preocupação da Escola Clássica em hierarquizar os que podem ser considerados responsáveis por seus crimes, daqueles que, ao contrário, não podem.

A pena, pois, só é legítima se é culpado o indivíduo que a sofre, se praticou o ato punível na posse ou gozo da responsabilidade moral. Esta se funda em duas condições: inteligência normal e vontade livre. Conseqüência do livre arbítrio, a punição sem ele não pode existir logicamente: se depende do homem ser ou não ser criminoso, ele merece um castigo, se torna culpado. Ao contrário, se não possui, ao cometer a ação delituosa, a faculdade de livre escolha, não é um criminoso e não pode, portanto, ser punido (ARAGÃO, 1963, p. 261).

Pelos preceitos da Escola Clássica que define o criminoso como um ser dotado de “responsabilidade”, isto é, possuidor de “inteligência” e “vontade livre”, a imputação de culpa e responsabilidade aos indígenas é no mínimo um tema bastante controverso, já que no código civil de 1916 eles eram definidos como “relativamente incapazes” e, por isso mesmo, sujeitos à tutela. Além disso, os próprios indígenas alegavam não ser eles os verdadeiros responsáveis pela ocorrência, já que nos interrogatórios atribuem a chefia da invasão à vila aos padres mandados pelo monge.

4.4. Monge, padres e índios do Ivaí

Em todos os interrogatórios dos índios acusados, o monge João Maria é apontado como mandante da invasão à vila pelos depoentes.

[...] No começo deste mez chegou da costa do Ivahy dois moços de nome Roberto de tal e Tónico, a mandado do monge João Maria que havia ficado no olho d’agua Santo, dictos vieram acompanhados por muitos Índios e Índias do Ivahy entre elles os seus conhecidos [...], e os mesmos torceram ordens do monge já referido para juntamente com os Índios daqui saquearem e matarem o pessoal deste districto fazendo seu alojamento central em Carazinho de onde seguiam para Guarapuava, o que o

depoente protestou, sendo obrigado pelos os do Ivahy e começaram o saque pela casa de Antonio Forkim, Fernando Marcos, Generoso Walter, João Vidal, Nestor de tal [...] o depoente fugiu com outros companheiros para costa do Ivahy para onde levaram todo roubo e animais furtados sendo intergue ao Monge [...] (JUÍZO DE DIREITO DE GUARAPUAVA, 1923, p. 4).

O índio Joscelym Borba dos Santos tinha 65 anos e era diarista (JUÍZO DE DIREITO DE GUARAPUAVA, 1923, p. 19). Segundo seu depoimento, registrado no auto de perguntas feito na vila, os índios chegaram do Ivaí com dois moços, os supostos padres, um chamado Roberto de tal e o outro Tônico, ambos mandados pelo monge que havia ficado no olho d'água santo. Eles traziam ordens do monge para que saqueassem e matassem o pessoal da vila. Posteriormente, a intenção do grupo era seguir para saquear Guarapuava, contra o que Joscelym havia protestado, sendo, todavia, obrigado pelos indígenas do Ivaí.

Joaquim Borba dos Santos, índio, 28 anos, diarista, foi o segundo interrogado. Ele fez praticamente o mesmo relato de Joscelym Borba dos Santos. Já no interrogatório do índio Sopriano Cordeiro, 18 anos, diarista, uma palavra que aparece pela primeira vez no processo chama a atenção: “portugueses”. O índio, ao abordar os moradores da vila, não os trata apenas como colonos: “veio diversos Índios do Ivahy com ordens do Monge para os Índios daqui saquearem e matarem os portugueses e assim foi cumprida as ordens” (JUÍZO DE DIREITO DE GUARAPUAVA, 1923, p. 25). Adiante poderemos perceber que as próprias testemunhas não indígenas utilizam a mesma palavra ao fazer referência aos moradores. Em ambos os casos, “portugueses” é uma palavra indicativa de pessoas que não eram consideradas indígenas. Curioso notar, contudo, que no processo de 1922, em que um índio recebeu um tiro, as testemunhas afirmavam que os índios utilizaram o termo “alemães” para designar os habitantes da vila.

Manoel José Bandeira, índio, 25 anos, lavrador, também afirma que a intenção do grupo era chegar até Guarapuava para saquear o banco e o comércio. De acordo com seu depoimento, no dia 2 ele estava rezando na igreja junto com um dos moços, o Tônico de tal, quando o outro moço, mandado pelo monge junto com os índios do Ivaí, saquearam a vila.

O último interrogado foi o índio João Fernandes, idade ignorada, diarista da Barra Preta, ele disse que não estava na vila da Pitanga, mas que veio buscar os pais velhos quando soube do ocorrido. Não sabia quem era o chefe e conhecia somente alguns nomes dos índios que fizeram parte do movimento. “Sabe por ouvir dizer que estiveram aqui na Pitanga os enviados do Monge junto com os índios do Ivaíh” (JUÍZO DE DIREITO DE GUARAPUAVA, 1923, p. 25).

Como pode ser fartamente observado, foi unânime entre os indígenas apontar o monge e os dois moços, supostos padres, como os verdadeiros mandantes dos ataques. Menos óbvio ao leitor não especialista é a diferenciação existente entre os índios interrogados e os índios do Ivaí, mostrando que havia pelos menos dois grupos de indígenas distintos envolvidos no processo. Essa diferenciação pode ser vista também no testemunho dos habitantes da vila.

No segundo auto de pergunta feito ainda na vila, um morador, chamado Fernando Malco, 24 anos, ferreiro, disse que chegou do Ivaí uma turma de índios que ele não conhecia e junto com os índios de Pitanga invadiram a casa de Antonio Forkim, ali fazendo seu alojamento. Segundo ele, vieram no mesmo dia mais de cinquenta índios e índias, que realizaram saques e, ao se aproximarem de sua casa, ele escapou pelo mato.

Uma das oito testemunhas que foram ouvidas na primeira parte do processo, foi Rodolpho Machado da Silva. Tinha 41 anos, era lavrador, brasileiro, mencionou a ação de defesa empreendida por parte dos moradores: “O povo reunidos foram atacar o bando de ladrões e assassinos estranguladores havendo tiroteiro [...] que fez parte dos defensores das famílias contra os bandidos” (JUÍZO DE DIREITO DE GUARAPUAVA, 1923, p. 29). A proximidade e intercâmbio entre índios e não índios na região fica em evidência na documentação. Rodolpho, por exemplo, soube informar vinte e cinco nomes de índios, três deles falecidos e outro dois presos. Ainda disse que havia outros índios, mulheres e homens, que não conhecia, mas que também participaram dos saques.

A testemunha Cesimando Lopes Cordeiro, 29 anos, lavrador, brasileiro informou que viu, antes dos saques, os índios de Pitanga e da Costa do Ivaí se reunirem na igreja. Após o saque à casa de Antonio Forkim, ele se retirou da vila, voltando apenas depois e encontrando os mortos e as casas arrombadas. Esta

testemunha indicou quatorze nomes de indígenas supostamente envolvidos no incidente e também asseverou que não conhecia muitos dos índios que atacaram a vila (JUÍZO DE DIREITO DE GUARAPUAVA, 1923, p. 30).

José Antunes da Costa testemunhou que havia cerca de cem índios e índias envolvidos no incidente, mas soube informar apenas o nome de três deles. Salvador Antunes da Costa, 29 anos, lavrador, também calculou em mais de cem índios e índias de Pitanga e da Costa do Ivaí envolvidos no arrombamento das casas. Tendo ouvido muitos tiros na noite de cinco de abril e na manhã seguinte, retirou-se com sua família para Serra Verde, sabendo depois das mortes de Emilio, Manoel e de sua esposa. Só reconheceu o índio Manoel José Bandeira (JUÍZO DE DIREITO DE GUARAPUAVA, 1923, p. 33). A última testemunha a ser ouvida foi Cesário Vaz de Oliveira, 50 anos, lavrador, que relatou os mesmos fatos já mencionados. Também disse conhecer apenas o índio Manoel José Bandeira (JUÍZO DE DIREITO DE GUARAPUAVA, 1923, p. 34).

No testemunho dos moradores da vila, os índios estranhos, isto é, que eles não conheciam, foram chamados de índios do Ivaí. Os demais têm nome e sobrenome e são apontados como índios da Pitanga, mostrando que os mesmos mantinham relações sociais cotidianas. Este fato é importante e explica a preocupação de certos índios em avisar os moradores da vila acerca da invasão que estava sendo planejada. Segundo Barthelmess, em Pitanga e ao longo da estrada existiam algumas casas de negócio que serviam aguardente e comerciavam com os índios, trocando mercadorias por gêneros produzidos pelos nativos, como a erva mate. Esses indígenas eram, segundo o autor, “católicos e alguns falavam português, mas continuavam carentes de tudo” (BARTHELMESS, 1997, p. 27).

Os relatos dos habitantes da vila divergem quanto ao número de índios no momento da invasão: mais de cinquenta, cem e mais de cem pessoas. Em nenhum momento no processo é feita menção a participação de ciganos, paraguaios e argentinos como foi noticiado nos jornais da época⁶⁵, somente aponta os índios de Pitanga e os índios do Ivaí.

Consta desde a denúncia da Promotoria Pública, feita na delegacia da vila, que os dois homens que se diziam padres e usavam a vestimenta de tal não

⁶⁵ Jornal *Diário da Tarde*. Curitiba. N. 7.476, 11/04/1923. Ano XXIV, p. 1.

passavam de farsantes mandados pelo Monge João Maria. O monge também é citado no depoimento dos índios detidos quando estes foram questionados sobre os furtos nos domicílios e comércio. Oito exames de corpo de delito foram realizados nas casas de moradores e estabelecimentos comerciais da Vila após a invasão dos indígenas. No corpo de delito feito na casa do morador Generoso Walter, pode-se ler: “Foi arrombada a porta da frente e alem de carregarem todas as mercadorias existentes quebraram a mobilia rasgando os colchões e travesseiros, em conclusão não deixaram cousa alguma no negocio e na parte da família” (JUÍZO DE DIREITO DE GUARAPUAVA, 1923, p.12). Além do furto na casa de Generoso Walter, também houve furto de mercadorias de valor na casa comercial de Manoel Mendes de Camargo e na casa de Maximo Andrioli. Nos outros três autos de corpo de delito não há menção a furto, mas somente a arrombamentos e destruição de objetos.

Em depoimento na vila, o acusado índio Manoel José Bandeira disse que os índios eram em número superior a cem, foram tomar pinga e depois saquearam mais casas. Na casa de Fernando Malko, encontraram uma pequena resistência. O morador fugiu dando tiros, mas não acertou nenhum dos índios (JUÍZO DE DIREITO DE GUARAPUAVA, 1923, p. 23). Depois de novos saques, transportaram as mercadorias para o Ivaí. Segundo Bandeira, os animais e mercadorias foram entregues ao monge em Barra Preta.

Treze pessoas residentes no distrito Serra da Pitanga foram arroladas como testemunhas pelo promotor público Antonio Ribeiro de Brito. Porém, apenas oito foram de fato ouvidas. A testemunha Rodolpho Machado da Silva afirmou que, além dos saques às casas comerciais e de particulares, foram levados muitos animais para a Costa do Ivaí (JUÍZO DE DIREITO DE GUARAPUAVA, 1923, p. 29).

A testemunha Lucilia Alves de Freitas, filha do casal assassinado, contou que os índios roubaram tudo o que tinham, inclusive o dinheiro que seu pai levava no bolso. Em seu testemunho no fórum, Lucilia Alves de Freitas acrescentou que ficou sabendo por Antonio Onofre que dos objetos que sua família levava em dois cargueiros,

(...) os bugres tiraram alguns [objetos], deixando outros abandonados na estrada, que animaes ficaram ali no lugar do crime, tudo sido apprehendidos; que a depoente soube pelo moço Angelino de Tal, filho de Zacharias de Tal, que os portugueses

(habitantes da Pitanga) também roubaram objectos dos cargueiros; que quando a depoente voltou do ‘Rio Feio’, com seu tio Valencio e seus irmãos encontrou a casa de morada des seus paes toda aberta, faltando muitos trem (JUÍZO DE DIREITO DE GUARAPUAVA, 1923, p. 63).

O depoimento de Lucilia traz um fato novo e importante: o envolvimento de “portugueses” nos saques dos cargueiros que estariam sob posse dos índios. A terceira testemunha a se apresentar na audiência foi José Antunes da Costa. Ele disse que eram cerca de cem índios, que atuaram com um chefe “fictício” que chamavam de João Maria: “Os índios nunca vieram em grupo à Pitanga, senão dessa vez e que vieram do Ivahy, que quem começou o combate foram os índios que já chegaram saqueando” (JUÍZO DE DIREITO DE GUARAPUAVA, 1923, p. 64).

Também no Fórum em Guarapuava, prestou depoimento Cezario Vaz de Oliveira. Ele era morador que vivia distante uma légua e meia da vila. Informou que voltou a Pitanga com uns oitenta homens, sob o comando de Ozório Climaco e, chegando ao local, combateram os índios que já estavam dispersos, afim de tomar os cargueiros e animais: “nessa ocasião houve tiros de parte a parte” (JUÍZO DE DIREITO DE GUARAPUAVA, 1923, p. 71).

Contudo, as mercadorias saqueadas não estavam com os índios presos, segundo o relatório do subdelegado Pedro Nolasco publicado nos jornais, confirmando que os índios deixaram as mercadorias e animais com o monge em Barra Preta. No entanto, como vimos, a testemunha Lucilia Alves de Freitas acusou os próprios moradores de terem ficado, ao fim e ao cabo, com o butim primeiramente realizado pelos índios. Ela os chamavam de “portugueses” e estes teriam levado objetos dos cargueiros de seu pai e também de sua casa. O jornal *Diário dos Campos* (30 de maio de 1923) deu outras informações importantes sobre as mercadorias saqueadas. Fiando-se no inspetor do SPI José Maria de Paula, informou que as mercadorias saqueadas em Pitanga foram encontradas com os paraguaios que ajudaram uma autoridade civil no primeiro combate aos índios, dispersando-os e tirando deles cavalos, mulheres e crianças. Do saque nada estava com os índios, “que estavam maltrapilhos, quasi nús, sem possuirem si quer um lenço provindo dos roubos ali effectuados” (*DIÁRIO DOS CAMPOS*, 30/05/1923).

O escritor e advogado Verner Artur Conrado Barthelmess (1997) nasceu na região do Vale do Ivaí, no distrito de Teresa Cristina, município de Cândido de Abreu. Criança na época do conflito, em seu livro conta que ele e seus pais foram visitar Laurindo Borges, funcionário da inspetoria dos índios logo após o conflito. Nesta ocasião, Laurindo Borges o chamou para ver algo escondido numa capoeira atrás da casa. Era um braseiro no chão. O fogo era mantido baixo, para não fazer clarão, nem fumaça e, em torno do fogo baixo, estavam acorados muitos índios, homens, mulheres e crianças. Todos estavam “no mais absoluto silêncio como se estivessem paralisados pelo terror; mesmo as crianças de colo não emitiam o menor pio. Logo adiante havia outro braseiro igual, e mais um e mais outro e outro” (BARTHELMESS, 1997, p. 51).

Está claramente estampado na descrição de Barthelmess o medo dos índios de serem encontrados pelas forças policiais e pelos paraguaios. O terror dos índios ratifica as indicações, como veremos adiante, da truculenta violência que foram expostos pelas forças que vieram para combatê-los. Os relatos se referem a mais de 60 mortes de homens e mulheres indígenas, sem contar as crianças desaparecidas⁶⁶ e/ou mortas e toldos queimados. Os índios tinham o que temer e conheciam o poder de destruição do colonizador. A meta dos “brancos”, ao que tudo indica, era acabar com os grupos indígenas do Ivaí, matando-os ou dispersando-os pelas matas. Isso seria interessante naquele contexto. Afinal, sem índio não haveria demarcação de terras e elas ficariam livres para exploração da colonização.

Laurindo Borges ainda conta que os indígenas tinham cruzado o rio durante a noite, um pouco mais de cem,

(...) foi tudo que sobrou de toda aquela imensa indiada da Serra da Pitanga depois que peãozada das fazendas caiu em cima deles com a Polícia por detrás e, o que foi pior: mais a bandidagem paraguaia, bem armada, ajuntada pelo pessoal que trabalha pro Alica. A ordem era pegar o último. Sem índio não precisava mais a demarcação (BARTHELMESS, 1997, p. 51).

⁶⁶ É celebre na historiografia os relatos da captura de crianças e mulheres indígenas por todo o território brasileiro. Essa prática recorrente para obtenção de escravos desde o século XVII (PERRONE-MOISÉS; DANTAS; SAMPAIO; CARVALHO, 1992), continua no século XVIII com crianças capturadas para servirem de intérpretes nas missões franciscanas (ERIKSON, 1992) ou como despojo de guerras para os serviços dos colonos, movimentando um mercado de escravidão (AMOROSO; PARAÍSO, 1992). Ainda no século XIX, há a captura e venda de crianças e mulheres indígenas para servir de mão de obra (CUNHA; FANCHETTO; KARASCH, 1992; MOTA, 2008).

O relatório de 31 de dezembro de 1923 do “Centro Agrícola do Ivahy”, apresentado pelo inspetor José Maria de Paula, menciona o conflito ocorrido em abril entre indígenas e nacionais e a dificuldade de reunir novamente os índios que estavam foragidos na mata. Segundo o relatório do “Centro Agrícola do Ivahy” o estado dos indígenas era de extrema penúria, “falto das cousas mais essenciais à vida, havendo mesmo grupos, como os foragidos da Pitanga, que absolutamente nada possuíam, tendo perdido tudo na fuga precipitada e sob perseguição implacável dos seus algozes” (RELATÓRIO SPI, 1923).

Em relatório de 1927, o inspetor do SPI, José Maria de Paula, dá mais detalhes do que aconteceu com os indígenas após o conflito e do medo da perseguição violenta que sofreram. Segundo ele, os índios ficaram refugiados na Colônia Cândido de Abreu, receosos de voltarem visto “a desumana e iniqua perseguição contra elles promovida pelos habitantes da Pitanga chefiados pela autoridade policial dali Sr. Dulcideo Caldeira” (RELATÓRIO SPI, 1927, p. 39). José Maria de Paula afirma que o delegado havia incendiado toldos e assassinado muitos índios.

Os índios pediam garantia que os bandos armados não iriam persegui-los na Colônia Cândido de Abreu. “Telegrama do Chefe da Colônia Cândido de Abreu dizendo que os índios ali continuavam refugiados: que não tinham sido ditos índios que provocaram a lucta e que estes estavam sendo perseguidos por indivíduos interessados em expulsal-os daquellas terras” (RELATÓRIO SPI, 1927, p. 39).

4.5. Os índios são acusados de homicídio

Ocorreram mortes de ambos os lados durante o conflito na Vila da Pitanga e, por mais que a pena do escrivão judicial pese nas acusações dos homicídios cometidos pelos indígenas, demonstrar que as violências vieram de ambas as partes foi crucial para a absolvição dos mesmos como veremos a seguir.

No depoimento do índio Joscelym Borba dos Santos sobre os homicídios, feito ainda na vila, ele afirmou que os índios mataram um dos agressores que chegaram atirando no baile⁶⁷. Também montaram piquete para matar quem passasse

⁶⁷ O baile, o momento de festividade, é um dos pontos mais mencionados por nele acontecer o primeiro tiroteio contra os indígenas e pelas mortes resultantes.

por ali, no caso, D. Geraldina, seu esposo Manoel Lourenço e um filho pequeno. Afirmou ainda que seus companheiros esfaquearam um menino, camarada de Manoel Lourenço, na roça. Depois levaram muitos cavalos e parte do roubo ao monge intitulado João Maria (JUÍZO DE DIREITO DE GUARAPUAVA, 1923, p. 19).

O depoimento do índio Manoel José Bandeira esclarece detalhes importantes sobre o baile em que estavam os indígenas. Afirmou que, à noite, fizeram um baile na casa arrombada de Antonio Forkim e foram surpreendidos por um tiroteio. Na perseguição aos seus agressores, um homem deu um tiro em Tonico. Logo depois, o depoente atirou em um homem e o matou em seguida. Cortaram a cabeça do mesmo e as partes baixas, tirando sua roupa. Depois souberam que era Emilio. O índio Manoel José Bandeira também relatou as mortes de vários indígenas, citando seis homicídios:

Tendo o depoente se retirado para sua residência afim de auxiliar da sepultura a victima do baile e fugir para o Ivahy soube depois que houve um tiroteio dado pelo povo contra os Índios onde foram mortos Manoel Mendes, Domingos, José Polaco, e foram seguidos sendo alcançados na borboleta por diversas pessoas que não conheceu nenhum delles havendo novo tiroteiro onde morreram mais os Índios Gumercindo, uma Índia cujo nome inguinora e Caetano de Tal (JUÍZO DE DIREITO DE GUARAPUAVA, 1923, p. 27).

Segundo o testemunho de Lucilia Alves de Freitas, 14 anos, filha do casal assassinado pelos indígenas, seus pais fugiam de Pitanga com seis filhos quando, ao chegarem ao canto da cerca do Sr. Albino, encontraram um índio, o qual deu um assovio chamando os outros. “Seu pae pediu licença para passar e recebendo como resposta um tiro em seguida sua mãe correu para attender seu pae o que levou outro tiro e em seguida muitos índios acabaram de matá-los a cacete e facão” (JUÍZO DE DIREITO DE GUARAPUAVA, 1923, p. 28). A depoente fugiu pelo mato com seus irmãos e, por conta do medo, não pôde reconhecer os assassinos de seus pais.

O filho de Manoel Alves Lourenço e Geraldina Alves de Lima, Abel Alves de Lima, também prestou testemunho. O menino tinha, então, nove anos de idade e reconheceu dois índios: Manoel José Bandeira, que deu o primeiro tiro em seu pai. Foi reconhecido por causa do dedo indicador “pitoco” da mão esquerda. Reconheceu, ainda, o índio José Caetano. O menino Abel disse que não pôde

reconhecer os outros porque estavam em grande número e também porque fugiu com seus irmãos, sendo perseguidos até certa distância (JUÍZO DE DIREITO DE GUARAPUAVA, 1923, p. 29).

No Fórum de Guarapuava, Abel Alves de Lima contou o esfaqueamento do menino João.

(...) que João lhe contou que foi faqueado pelos bugres na barriga, [...] sahiu seu pae e todos de sua familia as pressas para o lado da Palmeirinha afim de fugirem dos bugres [...] que quando iam sahindo da casa, passaram uns cincoenta bugres em direção á casa de Virtuoso; que esses cincoenta bugres nada fizeram.

Narrou também ter visto os índios levarem os cargueiros e animais e ter encontrado na estrada o corpo sem a cabeça de Emilio sendo devorado pelos porcos. Sobre o assassinato de Emílio, o jovem Abel acrescenta pistas importantes para entendermos este ato de violência: “Sabia que era Emilio porque também soube que os bugres o mataram porque elle Emilio fôra com Athayde dar fogo nos bugres, em frente a Igreja, na casa de Forquim” (JUÍZO DE DIREITO DE GUARAPUAVA, 1923, p. 78).

A testemunha Ozório Climaco Prates, 41 anos, lavrador, disse que morava a oito quilômetros e que veio saber dos acontecimentos apenas no dia quatro. Ozório viu os corpos de todos os mortos, degolados e destripados, e ressaltou que o povo indignado se reuniu para dar combate aos índios. Houve um tiroteio no lado direito da igreja. O lavrador também conhecia alguns dos indígenas, e afirmou que não conhecia os que serviam de padres.

Em seu testemunho no Fórum de Guarapuava, Ozório Climaco Prates também afirmou que ficou sabendo, por Valentim Vaz, que “os habitantes da Pitanga tivessem atacado os índios na Igreja, porque choravam muitos índios, que na Igreja havia indias e crianças indias [...] que os bugres soffreram esse primeiro ataque perto da Igreja, quando dançavam” (JUÍZO DE DIREITO DE GUARAPUAVA, 1923, p. 60).

José Antunes da Costa, 31 anos, lavrador, fez praticamente os mesmos relatos das testemunhas anteriores. Ao falar do ataque aos índios pelos moradores da vila, José disse: “que invirtude desses crimes ouve uma reunião de homens que foram repelir os índios sendo recebidos a bala havendo tiroteio [...] os homens que

defenderam a família e a propriedade” (JUÍZO DE DIREITO DE GUARAPUAVA, 1923, p. 32).

Às perguntas do advogado de defesa dos índios na audiência no fórum, a testemunha Cezario Vaz de Oliveira narrou como foi o combate aos índios. Disse que ouviu dizer de uma terceira força policial vinda de Curitiba do Capitão Pedro Nolasco, deu combate aos índios em Barra Preta, matando o índio Gumercindo e uma velha índia que estava com ele. Soube também que “o toldo das Marrequinhas também fôra atacado pelos civilizados, não sabendo também os componentes e nem os dirigentes desta força, sabe que os toldos dos índios estavam queimados, não sabendo por quem” (JUÍZO DE DIREITO DE GUARAPUAVA, 1923, pp.73-74).

A testemunha da audiência de julgamento, o morador da vila Joaquim Leopoldino de Azevedo soube informar que aconteceram dois combates proferidos pela população de Pitanga contra os indígenas. O primeiro ocorreu no dia três de abril na igreja, no qual os índios resistiram e em seguida fugiram, morrendo quatro índios. O segundo combate foi no dia cinco ou seis, comandado por Dulcideo Caldeira e mais setenta homens, morrendo um índio. Joaquim Leopoldino de Azevedo afirmou não saber de mortes, nem de feridos do lado dos habitantes da vila em ambos os combates. Não viu os réus tomarem parte da luta, só sabia por ouvir dizer.

João Eleutério dos Santos soube que o toldo do Capitão Maneco Mendes foi queimado, não sabendo quem o fizera. Contou também que, anteriormente, houve agressões cometidas pelos índios, pois dois anos antes os índios espancaram e esfaquearam Tomaz Ribeiro e surraram Joaquim Lima. Não encontramos nenhum processo referente a essa informação, mas, conforme já foi mencionado, o jornal *Gazeta do Povo* abordou um atrito em matéria do dia 16 de abril. No entanto, segundo a reportagem, nesse incidente teria ocorrido uma morte.

Os laudos de exames cadavéricos presentes no inquérito foram feitos ainda na vila, em 17 de abril de 1923. Os resultados apontam que os índios Manoel Mendes, Domingo de Tal e José Caetano foram mortos por diferentes tipos de armas: espingarda de chumbo, winchester e instrumento de corte (facão).

Morto um homem regulando mais ou menos sessenta annos de idade, cor morena, cabellos pretos e liso, pouca barba, altura regular, corpo regular, vestido de algodão ordinario, pés descalço, que reconhecemos ser o índio Manoel Mendes, cujo

tinha os ferimentos seguintes: um tiro de espingarda de chumbo na barriga e uma bala de Winchester no peito esquerdo e dois golpes de facão na cabeça, não podendo medir devido seu estado de putrefação (JUÍZO DE DIREITO DE GUARAPUAVA, 1923, p. 5).

O laudo também indicou o lugar em que foram encontrados os corpos. O primeiro e o segundo corpo no lado direito da igreja e o terceiro numa picada de mato, que ia da sede vila à margem do rio Ivaí. Não há nenhuma menção de corpo encontrado dentro da igreja.

Juntou-se ao inquérito também os exames cadavéricos dos moradores da vila Manoel Lourenço Alves, Emilio Lansman e Geraldina Alves de Lima. O primeiro morto com um tiro nas costas, golpes na cabeça, degolado com o ventre aberto. A mulher também degolada com um tiro no peito esquerdo, com o ventre aberto de onde foi extraído uma criança picada a facão. Sobre a morte de Emilio Lansman, atesta o exame: “encontramos um cadáver a beira da estrada carroçável e reconhecemos ser Emilio Lansman degolado, com dois tiros de balla um nas costas e outro no peito um talho em cucho brasso, o ventre aberto tirando as entranhas para fora, castrado” (JUÍZO DE DIREITO DE GUARAPUAVA, 1923, p. 41).

Pelos laudos e relatos, sabe-se que foram mortos pelos indígenas três moradores da vila e uma criança ferida. Note-se ainda que o laudo de exame cadavérico foi feito em apenas três índios. Mas os relatos dos combates realizados pelos habitantes da vila sobre o ocorrido de modo geral e sobre as ações comandadas pelo subdelegado Dulcideo Caldeira e por Pedro Nolasco trazem informação de pelo menos sete indígenas mortos. No jornal *Diário dos Campos* (30 de maio de 1923), as informações sobre mortes de indígenas são ainda muito maiores, visto que o inspetor do SPI José Maria de Paula, que foi até o Ivaí após o conflito, calculou em pelo menos 60 homens e mulheres indígenas mortos e ainda mais 25 crianças mortas e/ou desaparecidas, totalizando 85 pessoas.

No livro de Barthelmess, o relato de uma índia da reserva Faxinal conta como foi a retaliação das tropas que vieram defender a vila e constrói uma outra versão sobre os saques, invertendo o modo como a questão foi narrada pelos brancos:

(...) chegaram atirando. Muita gente atirando. Eu vi quem estava junto e mandava atirar. Nós saímos correndo para salvar a vida e nos escondemos nas barrocas mas depois que serenou eu voltei para pegar nossas panelinhas. [...] O toldo estava todo queimado e eles tinham levado minhas panelinhas (BARTHELMESS, 1997, p. 53).

No relato de um dos moradores da vila, ele afirma que ficou sabendo que o toldo de Manoel Mendes teria sido queimado. Essa informação também está no jornal *Gazeta do Povo* do dia 29 de maio. Já o incêndio na igreja da vila não é mencionado pelos laudos e nem pelos relatos. Ao contrário, a igreja é apresentada como ponto de localização dos corpos nos exames cadavéricos.

4.6 A igreja, a índia grávida, oralidade e as questões da memória

Nascida na cidade de Pitanga, sempre ouvi relatos sobre o conflito envolvendo indígenas Kaingang e colonos. O destaque dos relatos gira em torno da igreja. Há a versão de que a única igreja da vila tinha sido queimada pelos índios. Outra narrativa desse fato era de que a igreja havia sido incendiada porque muitos índios foram mortos dentro dela.

É recorrente, na cidade, a menção a esse incêndio. Além disso, a narrativa do conflito entre índios e moradores faz parte da história oficial local transmitida através da oralidade. É importante salientar a importância de um centro religioso, seja uma capela ou uma igreja, na formação de uma vila. Marco inicial na construção de um povoado, de sua constituição enquanto comunidade, o vilarejo forma-se ao redor dela.

A memória e registro do conflito também está presente no livro *Lendário Caminho do Peabiru na Serra da Pitanga* (2002), de Terezinha Aguiar Vaz. Esta é uma das poucas publicações sobre a história da cidade e nela figura o depoimento da “pioneira” Luiza Petrechen que relata que “a igreja foi queimada porque não prestou mais de tanto sangue de índio derramado” (VAZ, 2002, p. 90). Luiza é filha de Bernardo Bassani, que chegou com sua família em Pitanga em 1914, oriunda de Rio dos Patos (Prudentópolis-PR). Bernardo foi testemunha do processo de 1922 e afirmou que um índio foi baleado por um colono.

Ao longo da pesquisa desta tese, a grande surpresa foi verificar que no Centro de Documentação e Memória de Guarapuava e também na Diocese de

Pitanga não existia nenhuma referência a uma igreja incendiada no ano de 1923⁶⁸. Uma das questões que se apresenta é que a memória do incêndio poderia ter sido construída através da narrativa oral do conflito e, posteriormente, legitimada pelo livro de Vaz. Importante salientar que o incêndio não foi mencionado por nenhum dos documentos históricos encontrados na pesquisa, mas surge como memória coletiva da população da cidade sobre o evento.

As memórias são construções dos grupos sociais, embora sejam os indivíduos que lembram, são os grupos sociais que determinam o que é “memorável” e as formas pelas quais será lembrado. Os indivíduos identificam-se com os acontecimentos públicos relevantes para o seu grupo, “lembram muito o que não viveram diretamente. [...] Daí, pode-se descrever a memória como uma reconstrução do passado” (BURKE, 2000, p. 70).

Na fonte processual há menção de um ataque ocorrido na igreja. Contudo, não menciona incêndio proposital da mesma. Em seu testemunho, Ozório Climaco Prates afirma que ficou sabendo, por Valentim Vaz, que os habitantes da Pitanga atacaram os índios na Igreja, “porque choravam muitos índios, que na Igreja havia índias e crianças índias [...] que os bugres sofreram esse primeiro ataque perto da Igreja, quando dançavam” (JUÍZO DE DIREITO DE GUARAPUAVA, 1923, p. 60).

Se de fato ocorreu, a queima da igreja realizada de forma intencional pela população da vila ou mesmo pelos índios é um acontecimento cujas dimensões não podemos ignorar. No entanto, essa questão não foi abordado por um livro regional de autoria de Manuel Borba de Camargo⁶⁹, que trata especificamente do conflito.

No Arquivo da Matriz de Santana de Pitanga também não encontramos nenhum registro de um possível incêndio em 1923. Porém, encontramos no Centro de Documentação e Memória de Guarapuava um processo de 18 de maio de 1924, referente a um incêndio no altar da igreja sede do distrito de Pitanga, deixando-a parcialmente queimada. Incêndio no altar da igreja, “o qual ficou totalmente

⁶⁸ Curiosamente, a busca pelo incêndio me levou ao processo de Promotoria Pública sobre o conflito entre indígenas e colonizadores, iniciando assim, ainda na graduação em História em 2005, a pesquisa que trata do conflito entre indígenas Kaingang e colonizadores na Vila da Pitanga em abril de 1923.

⁶⁹ CAMARGO, 1999.

inutilizado, bem como todos os apetrechos que ali se achava, não parecendo ser efeito de casualidade” (JUÍZO DE DIREITO DE GUARAPUAVA, 1924, p. 6).

Consta no Arquivo da Matriz de Santana de Pitanga que a igreja matriz foi destruída por um raio em 1940, e em 1955 haveria ocorrido outro incêndio. Na pesquisa em fonte periódica, as matérias que noticiaram o conflito não mencionam nenhum tipo de incêndio da ou na igreja. O incêndio na igreja da vila também não é mencionado pelos laudos, nem pelos relatos do processo crime do conflito. Pelo contrário, conforme já foi dito, no relato jurídico a igreja é trazida como ponto de localização dos corpos nos exames cadavéricos.

A memória não é objetiva, é preciso considerar fenômenos como a seleção consciente ou inconsciente de fatos e acontecimentos, sua interpretação e sua distorção. “Nos dois casos, passam a ver o processo de seleção, interpretação e distorção como condicionado, ou pelo menos influenciado, por grupos sociais. Não é obra de indivíduos isolados” (BURKE, 2000, pp. 69-70). A seleção de fatos e acontecimentos também é um processo construído no coletivo.

O incêndio da igreja no conflito de 1923 permanece como fato incontestável da história da cidade para os seus habitantes, surgindo da narrativa de quem viveu na época, como a pioneira Luiza Petrechen.

A igreja foi muitas vezes reconstruída. O fogo figura como ponto principal desses desastres: incêndio no altar em 1924; raio em 1940; e um incêndio ainda não explicado em 1955. Esses eventos podem ter evocado e mesmo se confundido com a memória do conflito, pois trata-se de um acontecimento muito dramático e até mesmo traumático na experiência e memória local. Assim, constrói-se uma memória coletiva e dominante que marca a história da cidade e dá identidade a sua população. Segundo Ecléa Bosi, “há, portanto, uma memória coletiva produzida no interior de uma classe, mas com poder de difusão, que se alimenta de imagens, sentimento, ideias e valores que dão identidade àquela classe” (BOSI, 2003, p. 18). O suposto incêndio da igreja é também um ataque ao poder religioso e ao sagrado.

Deste ponto de vista, o incêndio à igreja pode ser interpretado como uma representação simbólica construída pelos colonos para justificar as ações perpetradas contra os índios, que foram, ao que tudo indica, extremamente violentas, levando ao massacre de pelo menos 80 pessoas.

Segundo o juiz que na época presidiu o julgamento do conflito, Dr. Antônio Gomes Junior, não ficou provado de qual parte foi iniciada a luta armada. Mas concluiu que foram mortos pelos índios: Emilio Lansman, o casal Manoel Lourenço e Geraldina, e ferido o menor João. E pelos “civilizados” diversos índios, entre os quais o cacique Manoel Mendes. Vale salientar que, ao contrário do que aconteceu com os colonos, a quantidade exata de indígenas assassinados e/ou desaparecidos nos confrontos nunca foi efetivamente levantado pela justiça.

Segundo Bosi, a memória oral também tem seus desvios, seus preconceitos, sua inautenticidade. E neste ponto refletimos como a construção de uma memória do conflito, com suas deformações, fica particularmente evidente no suposto episódio do incêndio de uma igreja. O tal incêndio foi transmitido e compactuado no coletivo, tornando-se o ponto central da história do mesmo. Chegamos a essas conclusões não somente pela falta de documentação específica sobre o incêndio suposto por Vaz e cristalizado na memória, mas também pela ausência desse fato nas demais fontes analisadas sobre o conflito.

A memória coletiva dos indígenas mais velhos da Terra Indígena Ivaí sobre o conflito da Vila da Pitanga, construída por meio da oralidade também nos interessa⁷⁰. Trata-se, além disso, de uma memória que conta o outro lado do conflito, pouco conhecido ou reconhecido como uma versão legítima. Em língua Kaingang e com ajuda de um intérprete, o índio Joaquim Vnhy, 80 anos, conta que o pai e a avó contavam (a avó viveu até 103 anos) a história que tinha acontecido em Pitanga.

Naquele tempo tinha só caminho, daí eles [índios] foram, existia morador lá, e tinha uma igreja que a minha avó contava naquele tempo, era aquela igreja que os índios chegavam lá e nem sabia, tinha uma cruzinha na ponta, pensaram que essa casa aqui é uma coisa boa, quebraram a porta, diz que os índios entraram pra dentro rezaram e começaram dançar, de repente chegaram o pessoal dos brancos, atiraram nos índios, e mataram uma índia grávida.

O índio José Carlos Alves, 44 anos, intérprete de Joaquim Vnhy,
completa:

É o próprio pai dele sabia e o que a minha avó contava, o pai dele também contava, que naquela vez que [os índios] chegaram na

⁷⁰ Entrevistas realizadas na Terra Indígena Ivaí no ano de 2015.

igreja quebraram a porta da igreja, entraram para dentro, rezaram, depois fizeram o baile lá e, mais não sei quantas horas mais ou menos assim, se era três horas da madrugada, duas horas, uma hora, por aí vieram os brancos atirando. Mataram uma mulher grávida e mataram um velho que estava com o povo lá.

O Kaingang Domingos Crispin, 66 anos, chama o evento de guerra e também desentendimento dos índios com os brancos: “aí começaram a guerra, então a avó da minha esposa, a mãe da minha sogra né, ela contava quando começou a guerra saiu um baile, eles fizeram um baile na frente da igreja”.

Importante frisar a diferenciação do léxico utilizado por índios e colonos para tratar o conflito. O termo guerra aparece na perspectiva dos indígenas e “conflito criminoso” na visão dos colonos. Historicamente, os confrontos por territórios geraram guerras entre os próprios grupos indígenas. Há também a guerra justa da qual foram vítimas. Logo, os indígenas operam fora da lógica criminal da sociedade colonizadora, pois o índio faz guerra contra seus inimigos.

Segundo Crispin, “naquele baile, os brancos já estavam [por perto], eles já esconderam, já [estavam] pronto pra meter fogo nos índios, e a avó da minha mulher contava isso pra mim, diz que na época ela lembra tudo. Ela esteve lá, ela morava lá”.

As informações dos indígenas são parecidas. Distanciam-se umas das outras apenas em relação ao local, dentro ou em frente da igreja. Há paralelismos importantes nas narrativas de índios e brancos, que merecem ser sublinhados e analisados. Por exemplo, no depoimento de Domingos Crispin,

os brancos mataram ainda [uma mulher] grávida, assim a avó que contava isso, ela chamava Francisca Trajano, essa velhinha contava isso, que [os brancos] destripava a índia e tirava o pequeno [da barriga dela] deixava nos braços assim, e os branco deixava com galho de pinheiro, deixava atravessado no pescoço da índia morta.

O relato sobre a morte de uma índia grávida aproxima-se muito, em termos traços de crueldade, do relato sobre a moradora da vila, também ela grávida, supostamente morta pelos indígenas. Na versão dos índios quem começou o tiroteio foram os “brancos”:

quando começou o baile e os brancos diz que era três brancos que estavam sondando com fuzil, com balas, sacolão de bala e

atiraram no meio dos índios que estavam dançando, uma índia tomou uma bala e outro índio tomou uma bala e sangrou, aí ficaram, não mataram, mas morreram (Domingos Crispin, 2015).

Para o índio Domingos Crispin houve perseguição dos brancos aos indígenas. Em defesa, os índios tomaram as armas e mataram.

Os brancos vieram atrás dos índios, então, quando eles atiraram nos índios, três quatro índio, ela contava diz que eles em um ervá assim limpo (plantação de erva mate), aí eles correram quatro índio, cercando assim aqueles que atiraram, aí tomaram o sacolão de bala, quatro índio que tomaram um deles sabia atirar, então aqueles outros índios pra esse não adiantavam a puxadeira, não adiantava, [...] e com aqueles fuzil que eles tomaram e com aquele que sabia atirar e sabia carregar, mataram os brancos.

Sobre a morte do casal de moradores da vila, Joaquim Vnhy também conta outra versão dos fatos. Informou que os índios tomaram algumas armas dos brancos na vila e vieram para a terra indígena. Mas depois disso “o casal veio por trás, veio seguindo, daí os índios lá se esconderam, acabo matando o casal”. O índio Crispin também ressalta, um fato importante: “muitos mais índios morreram, mais do que os brancos, os brancos tinham condições de ter armas pesadas”.

José Carlos Alves também possui uma versão sobre os fatos transmitida pela tradição familiar. Conta que a versão ouvida e repassada pelos seus antepassados do conflito, incluía a premonição dos fatídicos acontecimentos pelo pajé:

tem um [índio] que chama pajé, daí sabe essas coisas, amanhã depois de amanhã que vai acontecer, diz que ele sabia antes o que ia acontecer, [os índios] foram lá pra Pitanga, chegaram lá quebraram, entraram pra dentro, rezaram, depois da reza no pátio eles começaram a dançar, dançaram e aí não sabe que tinha gente sondando, mas de repente um velhinho lá e uma mulher grávida lá, tão falando que atiraram e o resto correram. [...] No começo os índios morreram e no segundo, se esconderam, pra atirar no casazinho e mataram, só que os índios foram preso lá.

Domingos Crispin relata mais mortes: “um índio que vivia no meio dos brancos e morou em Pitanga chamava Manoel Ferreira e, esse um e a irmã dele, Maria Ferreira, ele o branco pegou, matou, eles viviam no meio dos brancos, então ele tinha amizade com muitas pessoas, pegaram ele a irmã dele, parece que era casada com um branco assim a irmã dele”.

Segundo o relato de Domingos Crispin da perseguição aos indígenas, “eles [índios] trepavam o pinheirão, trepavam assim lá em cima e gritavam e mandavam pros parentes se esconder mais, gritavam pros índios se esconder mais”. Ainda segundo o índio, os brancos não chegaram na Terra Indígena, mas chegaram perto, uns 5 quilômetros, na Barra Preta.

O Kaingang Domingos Crispin também relata como a situação foi “acalmada” após o conflito e fala sobre a defesa dos índios realizada por um enviado do Rio de Janeiro.

Acho que era um chefe dos índios, acho que mandaram um general e não sei se foi do Rio de Janeiro pra cá, uma liderança que veio do Rio de Janeiro pra acudir os índios e pra acudir os brancos também, os dois lados e foram acalmando e acalmando até que acalmou, aí na época o governo que era defesa do índios do Rio de Janeiro e falava que ‘vamos remarcar tudo de novo a área indígena’ [...] e Pitanga ficou fora também.

Sobre o incêndio da igreja, a participação de monge e de padres, o índio Domingos Crispin diz não ter ouvido falar. “Ah, sobre isso aí a velhinha não contava. [...] Pode ser que alguma coisa, anjo que desceu do céu que estava no meio dos índios pode ser que foi isso aí, mas ninguém sabe”.

O índio Domingos Crispin finaliza sua entrevista falando da atual Terra Indígena:

36 mil hectares, nós precisamos do retorno disso aí, foi pago pelos índios que perderam a vida, então, por mim foi pago esses 36 mil hectares. Vinte anos atrás nós era pouco, trinta anos atrás eu fui cacique, em 85 e em 91 mas, na época, era só cento e poucas famílias, hoje tem trezentas, quatrocentas famílias, hoje nós queremos retorno da nossa terra de 36 mil, 18 mil hectares, isso aí que eu tô falando, eu vou falar duas vezes, foi pago pelos índios que perdeu sangue, que perdeu a vida.

Na memória indígena, especialmente de Domingos Crispin, o conflito foi uma guerra, e uma guerra pelo direito de viver na terra que pertencia a eles.

4.7 Retorno ao processo: A defesa dos indígenas

Para a defesa dos índios no julgamento, veio do Rio de Janeiro o advogado Dr. Francisco de Borja Mandacarú Araújo. Ele representava os índios em nome da Inspetoria de Serviço de Proteção aos Índios. Inquirindo a testemunha José Antunes

da Costa, o advogado mostra, graças às perguntas, como irá encaminhar a defesa dos réus:

Se sabe que os índios ao passarem pela casa de Fernando Malco (ferreiro) foram alojados por tiros de espingarda, respondeu que não sabe e nem ouviu falar nesse ataque; que não sabe se os bugres foram atacados á noite quando dançavam na casa de Antonio Forquim, que ouviu, digo, que não ouviu dizer que D. Geraldina de Lima, houvesse dado a luz uma creança tres meses antes, que não sabe que Generoso Walter dias antes de entregar sua casa commercial já havia digo, commercial ao Sr. Manoel Lourenço já havia retirado grande parte das mercadorias alli existentes; que não sabe que havia entre os índios e os colonos Ichen uma questão sobre terras; que ignora si os índios trabalhavam de empreitadas para os nacionaes; que sabe porque ouviu dizer que os bugres faziam suas pequenas roças e alguma vez os encontrou á cavallo; que não sabe nem ouviu dizer que os toldos dos índios não foram queimados; que não sabe que as mercadorias das casas commerciaes que se dizem que foram roubadas pelos índios, tivessem sido aprehendidas pelo Delegado Lino, em mãos dos portugueses (habitantes da Pitanga); que não sabe quantos índios morreram, nem si foram sepultados e nem si ficaram alli expostos aos porcos (JUÍZO DE DIREITO DE GUARAPUAVA, 1923, p. 65).

Como se pode ler na citação acima, os temas perguntados às testemunhas pelo advogado colocaram em dúvida quem havia iniciado o conflito, protagonizando o primeiro ataque. Coloca-se em questão também a gravidez de Geraldina e procura-se esclarecer o que de fato aconteceu com as mercadorias da casa comercial, questionando-se se não teriam sido retiradas pelo próprio proprietário antes da invasão. Outras perguntas referem-se a existência de um atrito anterior por causa de terras entre índios e colonos, que os toldos dos índios haviam sido queimados e que as mercadorias das casas comerciais foram encontradas com os habitantes da Pitanga. O advogado finaliza perguntando se a testemunha saberia o número de índios mortos, se estes foram sepultados ou deixados expostos para os porcos.

Não faz parte do processo nenhum documento escrito pela defesa. Mas por meio das perguntas feitas as testemunhas podemos explorar os temas que a defesa abordou. Com essa estratégia, o advogado fazia a testemunha falar de fatos novos não arrolados no processo de acusação. Além disso, inevitavelmente fazia o júri ouvir uma outra parte dos acontecimentos, justamente determinados fatos

relacionados ao evento que o advogado Dr. Francisco Borja Mandacarú Araújo acreditava poder levar à absolvição dos réus.

Interrogando a testemunha, primeiramente o advogado de defesa tentou deixar claro que quem teria começado o conflito foram os habitantes da vila, atirando nos indígenas. Ele também colocou em dúvida a gravidez de uma das vítimas, perguntado se a testemunha não sabia que a vítima teria dado à luz três meses antes de sua morte. O advogado sabia do peso extremamente negativo vinculado ao relato da morte de Geraldina Alves de Lima, mulher grávida que supostamente teve seu filho extraído do útero e picado pelos índios. Certamente ponderou que o júri escolheria a condenação dos réus, frente a um evento tão tenebroso.

Outro aspecto importante é a retirada da maioria das mercadorias da casa comercial de Generoso Walter, realizado por ele mesmo, pouco antes da invasão. Com isso, insinua que se os índios tivessem feito algum saque, não teriam levado objetos de grande valor. A questão de um atrito por posse e propriedade de terras entre o colono de sobrenome Ichen e indígenas também faz parte das perguntas do advogado dos índios. O sobrenome Ichen é muito parecido com o sobrenome de Augusto Schon, que atirou em um índio um ano antes por causa de um desentendimento motivado por uma questão de terra, conforme mencionado no início do capítulo. A grafia do sobrenome pode ter sido escrita errada pelo escrivão. Isso nos permite supor que o advogado Dr. Francisco Borja Mandacarú Araújo se referia a esse atrito na pergunta à testemunha.

O advogado de defesa também perguntou se a testemunha sabia que os índios tinham contato com os habitantes da vila, que os toldos dos índios foram queimados, e que as mercadorias ditas saqueadas pelos índios foram apreendidas pelo delegado com os portugueses, habitantes da vila. Em relação ao último ponto, vale lembrar que o testemunho de Lucilia Alves, abordado anteriormente, afirmou que os saques estavam com os portugueses.

Por último, o advogado perguntou se a testemunha sabia quantos índios foram mortos. Se foram sepultados. Ou se estavam expostos aos porcos. Com isso, trouxe à cena as violências e desumanidade cometidas contra os índios, mostrando

que do lado indígena também houve mortes. Estas, porém, tampouco consideradas como passíveis de serem também julgadas e processadas pela justiça.

No julgamento, os índios Joscelym Borba dos Santos, Manoel José Bandeira, João Fernandes, Joaquim Borba dos Santos e Cypriano Cordeiro também foram interrogados. Nos interrogatórios o juiz Dr. Antônio Gomes Junior perguntou aos réus se os mesmos tinham motivos particulares que atribuíam a denúncia dos crimes, responderam que não. A pergunta sobre se o réu é ou não culpado, todos responderam que não e requereram três dias para apresentar sua defesa escrita. Contudo, não houve apresentação da defesa.

O parecer conclusivo do juiz está datado em 28 de junho de 1923. Nele o juiz entende que os “bugres” vieram às terras da Serra da Pitanga para intimar os moradores e proprietários desse imóvel a deixarem a posse das mesmas terras, que pertenceriam a eles, índios. A atitude era pacífica e aconteceu a apropriação pelos indígenas das casas que se encontravam abandonadas pelos moradores que ficaram receosos da ação violenta dos índios. Contudo, segundo o juiz, o ato pacífico degenerou dias depois em sangrenta luta, acompanhada de saques a casas particulares e comerciais (JUÍZO DE DIREITO DE GUARAPUAVA, 1923, p. 94).

Segundo o juiz Antônio Gomes Junior, não ficou provado qual parte iniciou a luta armada, mas que foram mortos pelos índios: Emilio Lansman, o casal Manoel Lourenço e Geraldina, e ferido o menor João. Note-se, além disso, que na versão oficial do juiz não aparece menção alguma ao suposto ato de os índios estriparem uma mulher grávida e a retirada do feto. Da parte dos “civilizados”, menciona a fórmula genérica e impessoal do assassinato de “diversos índios”, entre os quais, o cacique Manoel Mendes.

As testemunhas (habitantes civilizados da Pitanga) narram esses factos e acrescentam que os índios presos Manoel José Bandeira e Joscelym Borba dos Santos estiveram presentes no grupo massacrante do casal Manoel Lourenço e que o mesmo Joscelym Borba dos Santos e Manoel Mendes foram os assassinos de Emilio Lasmann (JUÍZO DE DIREITO DE GUARAPUAVA, 1923, p. 95).

O juiz dispensa o curador nomeado. Informou corretamente que a curadoria legal dos indígenas, que era especial⁷¹, deveria ficar sob a responsabilidade da Inspeção dos Serviços de Proteção aos Índios, autoridade federal responsável pelos indígenas. Só foi apurada a responsabilidade criminal dos denunciante presos Manoel José Bandeira e Joscelym Borba dos Santos, ambos indígenas. Julgou em parte procedente a denúncia contra eles, recomendando que ficassem na prisão em que se achavam. Os demais réus João Fernandes, Joaquim Borba e Cipriano Cordeiro que também constavam na mesma denúncia foram considerados de baixa culpa, expedindo-se alvará de soltura para eles.

4.8 A sentença do júri

Segundo o jurista José Maria Othon Sidou (1995, p.465), libelo é a exposição escrita e articulada do fato criminoso e de todas as suas circunstâncias, em que se conclui pelo pedido da pena a que o réu deve ser condenado. No libelo acusatório da Promotoria Pública, os réus Manoel José Bandeira e Joscelym Borba dos Santos foram responsabilizados pelos ferimentos de Manoel Lourenço, Geraldina Alves de Lima e Emilio Lansmann, afirmando-se que estes ferimentos foram a causa da morte dos mesmos conforme descrito no auto de corpo de delito. Também se concluiu que houve premeditação, realizado entre os réus e mais indivíduos. Além disso, salientou-se que cometeram os crimes empregando diversos meios, inclusive perpetrando dor física às vítimas e cometendo atos de crueldade.

A promotoria pediu a condenação dos réus no grau máximo do artigo 294, parágrafo 1º, “matar alguém”, combinado com o artigo 18, parágrafo 1º “são autores: os que directamente resolveram e executarem o crime”; artigo 39 “são circunstancias agravantes”, parágrafos 2º “ter sido o crime cometido com premeditação, mediando entre a deliberação criminosa e a execução o espaço, pelo menos, 24 horas”, 13º “ter sido o crime ajustado entre dois ou mais individuos” e 17º “ter sido o crime cometido com emprego de diversos meios” e o artigo 41 “também se julgarão agravados os crimes”, parágrafo 2º “quando a dor physica

⁷¹ Aquele que é designado pelo juiz ao incapaz, se não tiver representante legal, ou se os interesses desse colidirem com os daquele (SIDOU, 1995, p. 221).

fôr augmentada por actos de crueldade”, do Código Penal da República 1890 (PIERANGELI, 2001).

Os réus foram a júri no dia 15 de setembro de 1923. O primeiro interrogado foi Manoel José Bandeira. Às perguntas se tinha motivos particulares que atribuísse a denúncia dada contra si e se era ou não culpado, respondeu novamente negativamente. Assim também respondeu Joscelym Borba dos Santos em seu interrogatório.

O advogado dos réus leu as peças dos autos e mostrou ao Conselho de Sentença a inocência dos réus. Depois pediu a absolvição dos mesmos.

Concluido o interrogatorio dos réos, eu escrivão interino por determinação do Dr. Presidente do Tribunal do Jury, li todo o processo da formação da culpa e as ultimas respostas dos réos; depois do que, transmitido o processo e dada a palavra ao Dr. Promotor Publico da Comarca, este leu o libello, e com desenvolvida accusação, mostrou que pelas circunstâncias expondo factos e razões que sustentavam a culpabilidade dos réos, mostrou o grão da pena em que os mesmos estavam incursos, pedindo a condenação dos mesmos nas penas pedidas no libello; transmittido o processo, dada a palavra ao advogado do réos, este desenvolvendo a defeza, mostrou, circunstancias, factos, e razões, que sustentavam a inocência dos réos, pedindo as suas absolvições.

Os réus Manoel José Bandeira e Joscelym Borba dos Santos foram absolvidos por maioria do júri das acusações intentadas.

1º Quesito não, por unanimidade de notas. O réo Manoel José Bandeira, nos dias 3 e 4 do mez de Abril do corrente anno, no Districto da Pitanga, nesta Comarca, não fez, nas pessoas de Manoel Lourenço e sua mulher D^a Geraldina Alves de Lima e Emilio Lansmann alguns dos ferimentos descriptos no auto de corpo de delicto de folhas. Quanto aos demais quesitos o Jury deixa de responder por se acabarem prejudicadas com a resposta dada ao primeiro quesito (JUÍZO DE DIREITO DE GUARAPUAVA, 1923, p. 123).

Nota-se que no processo não há detalhes sobre os argumentos que a defesa dos índios utilizou para inocentá-los. As pistas que encontramos sobre os argumentos de defesa foram as indagações do advogado dos indígenas Dr. Francisco de Borja Mandacarú Araújo feitas à testemunha José Antunes da Costa. Há também o parecer conclusivo do juiz Dr. Antônio Gomes Junior que diz que a atitude dos índios era pacífica, reivindicando sua terra e que não ficou provado

quem iniciou a luta armada. Mesmo com inúmeras testemunhas de acusação, a defesa obteve êxito, sendo os réus absolvidos.

Na memória do conflito, tanto dos índios como dos habitantes de Pitanga, não há menção a prisão e ao julgamento dos índios.

4.9. Serviço de Proteção aos Índios apura os fatos em 1923

No relatório do SPI de 1927, o inspetor José Maria de Paula relata o que ouviu dos índios sobre o conflito na Vila da Pitanga. Segundo ele, antes do conflito havia agitação dos colonos e lavradores nacionais da Pitanga contra os índios. Do ponto de vista dos indígenas, os acontecimentos de 1923 foram apenas uma parte da sequência de conflitos, tensões e agitações mais antigas.

Os índios contaram ao inspetor que foram ao povoado, abriram a capela local para dois padres índios batizarem sete crianças. Na denúncia do processo é mencionado que eram índios vestidos de padres. É importante salientar que na historiografia do Contestado há menção aos ajudantes do monge, os puxadores de reza. Os ditos padres poderiam ser essas figuras, que também poderiam ser indígenas, que acompanhavam o monge.

Após a cerimônia de batismo, os índios entraram na casa desabitada de Fernando Fronkin com folguetos e danças, quando foram interrompidos por forte descarga de arma de fogo. Amedrontados os índios retiraram-se do povoado. Todavia, ao passarem pela casa de Fernando Malco foram alvejados pelo mesmo.

Em represália aos tiros, os índios atacaram diversas casas comerciais, lançando na estrada as mercadorias. Na mesma noite foram de novo atacados, sendo dois índios mortos. Nesse ataque, os índios mataram o alemão Emilio.

No dia seguinte, os indígenas mataram Manoel Lourenço e sua mulher. À tarde do mesmo dia foram atacados por numeroso bando de nacionais, tendo ficado vários índios feridos e outros três mortos. Os índios sobreviventes fugiram para o mato. Foram então perseguidos pelo grupo chefiado pelo subdelegado de Pitanga Lino Ribeiro, que destruiu e queimou as casas e propriedades dos índios que achou pelo caminho.

Essa perseguição generalizou-se por toda a região na qual se formavam diversos grupos que assaltavam e saqueavam os toldos que por lá existiam, embora seus habitantes [indígenas],

nenhuma participação tivessem nos acontecimentos da Pitanga (RELATÓRIO DO SPI, 1927, p. 24).

A referência à queima de toldos aparece mais de uma vez na fonte processual e nos relatos. O inspetor chama de “mentirosas” as testemunhas que disseram que a provocação inicial teria começado com os indígenas. Para comprovar seu ponto de vista, cita os autos do processo crime, pois o advogado de defesa dos indígenas foi enfático em demonstrar que o início da contenda não partiu dos índios. Ao citar um dos testemunhos que consta no processo, menciona a morte do monge. Note-se, além disso, que o inspetor não mais se refere a existência de um “padre índio”, como anteriormente havia mencionado. O monge chamava-se Tônico Capanema. O inspetor finalmente ressalta que os índios vieram até a vila em atitude pacífica e que havia mulheres e crianças entre eles.

Considerações finais

A abordagem em perspectiva de longa duração nos propiciou a reflexão sobre o que chamamos de encontros. Encontros muitas vezes violentos. Encontros com a religião, com a política, com a crença no monge do Contestado e, além destes, com o trabalho e com a violência do mundo dos “brancos”. Esses diversos encontros propiciaram que os Kaingang utilizassem a linguagem religiosa para desenvolver sua luta pela terra.

A religião do branco foi sendo incorporada pouco a pouco no mundo indígena. Um processo histórico longo, que começou com as missões religiosas, no final do século XVI e início do XVII, depois continuou no aldeamento Atalaia e novamente se reconfigurou nos aldeamentos capuchinhos do Império ao longo do século XIX. O contato com a religião possui vários matizes de negociação e de tradução cultural: associação do jesuíta ao xamã; resistência à conversão; continuidade de rituais indígenas, como o ritual Kaingang do *kiki*; e várias concessões dos padres e freis à cultura e aos valores indígenas, como a poligamia e casamentos em primeiro grau nos aldeamentos para que a conversão se concretizasse. Neste encontro de trocas múltiplas foram formadas as bases para a expressão entre os indígenas, posteriormente, de um catolicismo popular que emergiu na Vila da Pitanga na crença no monge João Maria.

A conversão entre os índios assentava-se em um processo de verificação de vantagens, como os presentes dos padrinhos e a possibilidade de viver nos aldeamentos conforme necessidade e interesse material, e mostra o protagonismo e o rol de estratégias dos índios frente ao contexto que estava sendo imposto a eles. Em seguida, o protagonismo indígena desembocou em ações mais complexas, como pressões e reivindicações políticas aos poderes competentes, com o objetivo de manterem parte de seus territórios, que estavam sendo tomados com a chegada cada vez maior de colonos no final do século XIX e início do século XX.

A tentativa do extermínio dos indígenas é um longo caminho. Inicia-se na entrada do branco no território que se tornará, posteriormente, o Paraná. Continua na expropriação das terras indígenas, assentando colonos nos arredores das mesmas, e na cobiça das terras férteis e dos ervais dos índios. Aprofunda-se no

projeto da mestiçagem nos aldeamentos do Império, pois, se não houvesse mais índio, tampouco precisaria haver terra demarcada.

O trabalho também se configurou um dos temas que estruturavam as relações entre indígenas e não-índios. Nas missões jesuíticas a mão-de-obra indígena foi concebida como a riqueza do sertão e, depois, ao longo do século XIX, como facilitadora do assentamento de colonos nos aldeamentos e da militarização dos indígenas para proteção do território. O ideal de aldear e civilizar através do trabalho e da catequese continuaram no início da República. O SPILTN pretendeu transformar o índio em trabalhador nacional. O trabalho também aparece no processo crime em que os índios são réus em 1923. Nos depoimentos foram mostradas as relações sociais estabelecidas através do trabalho entre os Kaingang e os colonos na Vila da Pitanga. Os índios, conhecidos dos colonos, eram diaristas e lavradores.

A violência sempre esteve presente na relação entre índio e branco. Todavia, ganha dimensões maiores no conflito da Vila da Pitanga. A truculenta e violenta ação repressora ficou estampada nos toldos queimados, nas mortes indígenas, desaparecimentos e no completo desinteresse do sistema judiciário em investigar os fatos e punir os culpados que cometeram várias atrocidades contra os indígenas.

Há no evento da Vila da Pitanga um entrelaçamento entre religião, cosmologia indígena e luta pela terra. A crença no monge João Maria ainda está presente nas terras indígenas Kaingang do sul do Brasil, conforme evidenciado pelos autores Crépeau, Almeida e Prezia. A figura do monge como profeta ecoava no universo indígena e também na religiosidade regional, especialmente dos habitantes da vila.

Como um movimento de resistência e de modificação da ordem social vigente, o evento encontra correspondência nas memórias da luta do Contestado. Trata-se de uma revolta dos índios contra a apropriação de suas terras pelos brancos, terras que lhes pertenciam e onde estavam seus emã⁷², sua caça, seus ervais e seus pinhões.

O movimento indígena que invadiu a vila da Pitanga era um movimento armado e político de resistência à realidade de expropriação. Era igualmente um movimento socioreligioso, que, em um momento de crise, utilizou-se da linguagem

⁷² Moradia, habitação, aldeia.

religiosa e da violência para restabelecer a ordem social. Tratava-se de crenças e de práticas religiosas vinculadas a um movimento sociorreligioso maior, conhecido como Contestado, em que um líder religioso, fictício ou não, autoriza a ação armada e a justifica em nome da justiça. Assim, os Kaingang reconheciam como líder o monge João Maria e, liderados por ele, buscaram recuperar seus territórios.

A religião traduziu os interesses políticos dos índios. A liderança do monge foi aceita e reelaborada pelos índios, primeiramente por causa da importância histórica do repertório, da linguagem e da mediação religiosa entre os Kaingang e a sociedade colonizadora, em razão da territorialização dos indígenas em missões espanholas e aldeamentos religiosos durante os regimes colonial e imperial.

Posteriormente, na República, e em meio à crescente instituição de uma política indigenista estatal laica, o profeta do Contestado (ou sua representação) serviu aos índios como justificativa de suas ações na luta pela terra e como guia político e espiritual. O monge foi também a “tábua de salvação” dos indígenas, quando foram presos e julgados por homicídio. Não encontrado pelas autoridades, o monge foi apontado pelos índios como o mentor da invasão à vila. Aduzindo a responsabilidade para o líder do Contestado e aderindo às correntes de pensamento expressas nos jornais da época sobre o “fanatismo” religioso imperante na região, os índios foram declarados inocentes.

A área da Terra Indígena Ivaí tem atualmente 7.200 hectares entre os municípios de Pitanga e Manoel Ribas. Essa demarcação obedece a critérios criados pelo governo em 1949, diminuindo ainda mais a área demarcada em 1924 após o conflito. Os Kaingang do Ivaí ainda esperam reaver parte do seu antigo território.

Fontes

Processos:

JUÍZO DE DIREITO DE GUARAPUAVA. Processo contra Augusto Schon, nº. 92221330, caixa nº. 59, 1922. Centro de Documentação e Memória/Guarapuava. UNICENTRO.

_____. Processo criminal nº. 92321391, caixa nº. 62, 1923. Centro de Documentação e Memória/Guarapuava. UNICENTRO.

_____. Incêndio altar da Igreja Pitanga, processo nº. 92421398, caixa nº. 63, 1924. Centro de Documentação e Memória/Guarapuava. UNICENTRO.

Jornais:

COMMERCIO DO PARANÁ. Curitiba, PR. Nº 3.908, 23/01/1923. Ano XI, p. 1.
O DIA, 28/11/1915.

DIÁRIO DA TARDE. Curitiba, PR. Nº 7.476, 11/04/1923. Ano XXIV, p. 1.

_____. Curitiba, PR. Nº 7.478, 13/04/1923. Ano XXIV, p. 1.

_____. Curitiba, PR. 15/04/1912.

_____. Curitiba, PR. Nº 7.483, 19/04/1923. Ano XXIV, p. 1.

_____. Curitiba, PR. Nº 7.497, 07/05/1923. Ano XXIV, p. 3.

DIÁRIO DOS CAMPOS. Ponta Grossa, PR. Nº 3.359, 30/05/1923. Ano XVII, p. 1.

GAZETA DO POVO. Curitiba, PR. Nº 1.212, 16/01/1923. Ano V, p. 1.

_____. Curitiba, PR. Nº 1.216, 20/01/1923. Ano V, p. 1.

_____. Curitiba, PR. Nº 1.217, 22/01/1923. Ano V, p. 1.

_____. Curitiba, PR. Nº 1.218, 23/01/1923. Ano V, p. 1.

_____. Curitiba, PR. Nº 1.223, 29/01/1923. Ano V, p. 1.

_____. Curitiba, PR. Nº 1.228, 03/02/1923. Ano V, p. 1.

_____. Curitiba, PR. Nº 1.274, 31/03/1923. Ano V, p. 1.

_____. Curitiba, PR. Nº 1.277, 04/04/1923. Ano V, p. 1.

_____. Curitiba, PR. Nº 1.279, 06/04/1923. Ano V, pp. 2, 5.

_____. Curitiba, PR. Nº 1.287, 16/04/1923. Ano V, p. 1.

_____. Curitiba, PR. Nº 1.294, 23/04/1923. Ano V, p. 1.

_____. Curitiba, PR. Nº 1.298, 28/04/1923. Ano V, p. 6.

A NOITE. Rio de Janeiro, RJ. N. 3.899. 09/10/1922. Ano XII, p. 3.

Relatórios:

RELATÓRIO SPI. 1913. Correspondência de Apucarana - Relação dos valores das propriedades e benfeitorias. Autoria Laurindo Borges. 23/08/1913. Museu do Índio. Acervo do SPI/Museu do Índio, Rio de Janeiro-RJ.

RELATÓRIO SPI. 1923. Relatório do Centro Agrícola do Ivaí. Museu do Índio. Elaborado por José Maria de Paula. Acervo do SPI/Museu do Índio, Rio de Janeiro-RJ.

RELATÓRIO SPI. 1927. Relatório do Inspetor do Paraná e Santa Catarina ao Diretor Interino do SPI. 12/12/27. Elaborado por José Maria de Paula. Acervo do SPI/Museu do Índio, Microfilme 75, Planilha 809.

SPI. Offício N°1.222. 07 jun. S/A. Acervo do SPI/Museu do Índio, Rio de Janeiro-RJ.

Entrevistas:

VNHY, Joaquim. **Entrevista I**. [jun. 2011]. Entrevistador: Grazieli Eurich. Terra Indígena Ivaí, 2015. 1 arquivo .mp3 (16 min.).

ALVES, José Carlos. **Entrevista II**. [jun. 2011]. Entrevistador: Grazieli Eurich. Terra Indígena Ivaí, 2015. 1 arquivo .mp3

CRISPIN, Domingos. **Entrevista III**. [jun. 2011]. Entrevistador: Grazieli Eurich. Terra Indígena Ivaí, 2015. 1 arquivo .mp3 VNHY, Joaquim. Entrevista I. [jun. 2011]. Entrevistador: Grazieli Eurich. Terra Indígena Ivaí, 2015. 1 arquivo .mp3

Mapas:

MAPA 01: Cidades Espanholas e Missões Jesuíticas da Província Del Guairá, 1554 a 1632.

MAPA 02: Mappa Chorographico da Província do Paraná. Desenhado por João Henrique Elliot. 77X59 cm. 1857. Secção Cartográfica do Arquivo Nacional (MVOP A-25).

- MAPA 03: Sesmaria dos índios de Guarapuava. Mapa dos campos de Guarapuava organizado pelo padre Francisco da Chagas Lima.
- MAPA 04: Território Kaingang a partir do Decreto Estadual Nº8 – 09/09/1901.
- MAPA 05: Território Kaingang a partir do Decreto Estadual Nº294 – 17/04/1913
- MAPA 06: Planta do terreno reservado aos índios. 05 de maio de 1924. Escala 1:100.000. Arquivo do SPI. Museu do Índio, Rio de Janeiro.
- MAPA 07: Reserva indígena Decreto Nº294 de 1913. Escala 1:100.000. ITCG- Institutos de Terras, Cartografia e Geociências.
- MAPA 08: Planta do terreno da reserva para os índios do Ivahy. S/D. Escala 1:100.000. ITCG- Institutos de Terras, Cartografia e Geociências.
- MAPA 09: Território Kaingang a partir do Decreto Estadual Nº128 – 07/02/1924.
- MAPA 10: Mapa da evolução histórica das terras indígenas do vale do Ivaí. Escala 1:100.000
- MAPA 11: Mapa editado dos limites entre o Paraná e Santa Catarina tendo como tema a Guerra do Contestado. S/E.

Referências bibliográficas

- ALMEIDA, Ledson Kurtz. “‘História dos antigos’ como objeto de reflexão sobre o cristianismo entre os Kaingang”. In: TOMMASINO, Kimiye (Org.). *Novas contribuições aos estudos interdisciplinares dos Kaingang*. Londrina: Eduel, 2004a.
- _____. *Análise antropológica das igrejas cristãs entre os Kaingang baseada na etnografia, na cosmologia e dualismo*. Tese (Doutorado em Antropologia). Florianópolis: UFSC, 2004b.
- ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. O lugar dos índios na história entre múltiplos usos do passado: reflexões sobre cultura histórica e cultura política. In: SOIHET, Rachel [et al.] (Org.). *Mitos, Projetos e Práticas Políticas: memória e historiografia*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2009, pp. 207-230.
- _____. *Os Índios na História do Brasil*. Rio de Janeiro: Editora. FGV, 2010.
- _____. Os Índios na História do Brasil no Século XIX: da invisibilidade ao protagonismo. *Revista História Hoje*, v. 1, n.2, 2013.

- ALVAREZ, M. César. A Criminologia no Brasil ou Como Tratar Desigualmente os Desiguais. *Dados – Revista de Ciências Sociais*, Rio de Janeiro, v. 45, n. 4. 2002, pp. 677-704.
- AMBROSETTI, Juan B. Los indios Kaingangues de San Pedro (Misiones). *Revista del Jardín Zoológico de Buenos Aires*. Buenos Aires, tomo II, ent. 10, 1895, pp. 305-387.
- AMOROSO, Marta. Nimuendajú às voltas com a história. *Revista de Antropologia*, v. 44, n. 2. São Paulo, 2001. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0034-77012001000200006. Acesso em: 01 jun. 2016.
- _____. “Guerra e Mercadorias: os Kaingang nas Cenas da Conquista de Guarapuava”. In: BELLUZO, Ana Maria de Moraes; AMOROSO, Marta Rosa; SEVCENKO, Nicolau; PICCOLI, Valéria. *Do Contato ao Confronto: A Conquista de Guarapuava no Século XVIII*. São Paulo: BNP-Paribas, 2003.
- _____. *Terra de Índio: Imagens em Aldeamentos do Império*. São Paulo: Terceiro Nome, 2014.
- ANDREATTA, M. D. Notas sobre pesquisas realizadas no Planalto e Litoral do estado do Paraná. *II Simpósio de Arqueologia da Área do Prata, São Leopoldo*, 1968.
- ANDRELLO, Geraldo L. *Os Taurepáng: memória e profetismo no século XX*. Dissertação (Mestrado em Antropologia). Campinas: Unicamp, 1993.
- ARAGÃO, Antônio Moniz Sodré. *As três escolas penais*. 7a. ed. Rio de Janeiro: Freitas Bastos, 1963.
- BARBOSA, Pablo *et al.* As lendas de Nimuendajú. *Tellus*, v. 24, pp. 11-35. Disponível em: http://etnolinguistica.wdfiles.com/localfiles/artigo%3Abarbosa2013-lendas/barbosa_et_al_2013_as_lendas_de_nimuendaju.pdf. Acesso em: 01 jun.2016.
- BARTHELMESS, Verner Arthur Conrado. *O massacre da Serra da Pitanga: exumação de um genocídio*. Curitiba: Serviços Gráficos da Assembléia Legislativa do Estado do Paraná, 1997.
- BESSA FREIRE, José Ribamar. *Da Língua Geral ao Português: para uma história dos usos sociais das línguas na Amazônia*. Tese (Doutorado em Literatura

- Comparada). Universidade Estadual do Rio de Janeiro – Instituto de Letras, RJ, 2003.
- BONETTI, Marcos Francisco; MOTA, Lúcio Tadeu. Conflitos inter-étnicos e táticas indígenas: um diálogo entre história e antropologia (Guarapuava, 1830-1888). *Revista Eletrônica Polidisciplinar Vôos*, v. 4, pp. 4-17, 2012.
- BOSI, Eclea. *O tempo vivo da memória*. Ensaios de Psicologia Social. São Paulo: Ateliê Editoria, 2003.
- BRASIL, Código Civil. Lei nº 3.071, de 1º de janeiro de 1916. *Diário Oficial da União*, 1916.
- BRASIL, I. B. G. E. Instituto Brasileiro de geografia e Estatística. *Censo demográfico*, 2010, vol. 2010.
- BURKE, Peter. “História como memória social”. In:_. *Variedades de história cultural*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira. 2000, pp. 67-89.
- CAMARGO. Manoel Borba de. *Abril Violento: a revolta dos índios Kaingangs*. Curitiba: Base Editora, 1999.
- CAPELATO, Maria Helena; PRADO, Maria Ligia. *O Bravo Matutino. Imprensa e Ideologia em O Estado de São Paulo*. São Paulo: Alfa-Omega, 1980.
- CASTRO, Eduardo Viveiros de. O mármore e a murta: sobre a inconstância da alma selvagem. In:_____. *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac Naify, 2002.
- CHALHOUB, Sidney. *Trabalho, lar e botequim: o cotidiano dos trabalhadores no Rio de Janeiro da Belle Époque*. 2a. ed. São Paulo: Editora da UNICAMP, 2005.
- CÔRREA, Luís Rafael Araújo. *Feitiço Caboclo: um índio mandingueiro condenado pela Inquisição*. Tese de Doutorado em História. Universidade Federal Fluminense, Rio de Janeiro, 2017.
- CORTESÃO, Jaime. A Província do Paraguai: origens; antecedentes portugueses; fundação, progresso e término. In: *Manuscritos da Coleção de Angelis – Jesuítas e Bandeirantes no Guairá (1549-1640)*. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1951, v. I, pp. 63-85.
- CRÉPEAU, Robert R. La figure de l'étranger chez les Kaingang du Brésil meridional. *Recherches amérindiennes au Québec*, n. 40, 2010.

- CUNHA, Manuela Carneiro da (Org.). *História dos Índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras/Secretaria Municipal de Cultura/FAPESP, 1992.
- _____. *Cultura com aspas*. São Paulo: Cosac Naify, 2009.
- _____; BARBOSA, Samuel Rodrigues (Org.). *Direitos dos povos indígenas em disputa no STF*. São Paulo: Editora Unesp Digital, 2018.
- D'ANGELIS, Wilmar da Rocha. Para uma história dos índios do Oeste catarinense. *Cadernos do CEOM (Unochapecó)*, 2006, v. 23, p. 265-343.
- ELIAS, Juliana Lopes. *Militarização indígena na Capitania de Pernambuco no Século XVII: Caso Camarão*. Tese. Programa de Pós-Graduação em História. UFPE, Recife, Pernambuco, 2005.
- EURICH, Grazieli. *O índio no banco dos réus: historicizando o conflito entre índios Kaingang e colonos na Vila Pitanga (1923)*. Dissertação (Mestrado História), PPH, Universidade Estadual de Maringá, Maringá, 2012.
- _____. Ecos do Contestado: um monge entre os indígenas Kaingang no interior do Estado do Paraná, 1923. In: VALENTINI, Dalmir José; RODRIGUES, Rogério Rosa. *Contestado: Fronteiras, colonização e conflitos:(1912-2014)*. Porto Alegre, 2015.
- _____. The colonial discourse of domination: Notes on the Christian religious contact among the indigenous of Paraná Brazil. *Brasiliana – Journal for Brazilian Studies*, London: Brazil Institute/Kings College London, v. 05, n. 01, 2017.
- FEIJÓ, Julianne Holder da C. S. O Direito Penal e o índio: desafios históricos sob a nova perspectiva constitucional. *Revista Eletrônica do Mestrado em Direito da UFAL*. Constitucionalização dos direitos humanos fundamentais. v. 6, n. 1, 2015.
- FERNANDES, Josué Corrêa. *Saga da esperança: socialismo utópico à beira do Ivaí*. Curitiba: Imprensa Oficial, 2006.
- FERREIRA, Ricardo Alexandre. *Senhores de poucos escravos: cativo e criminalidade num ambiente rural, 1830-1888*. São Paulo: Editora da UNESP, 2005.
- FERREIRA JUNIOR, Francisco. *A prisão sem muros: Guarapuava e o degredo no Brasil do século XIX*. Guarapuava: Unicentro, 2012.

- GAGLIARDI, José Mauro. *O Indígena e a República*. São Paulo: Hucitec/Editora da Universidade de São Paulo/Secretaria de Estado e Cultura, 1989.
- HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade*. Tradução: Tomaz Tadeu da Silva, Guacira Lopes Louro. 11ª. ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2006.
- HILL, Jonathan; WRIGHT, Robin M. “Time, Narrative and Ritual: Historical Interpretations from an Amazonian Society”. In: HILL, Jonathan D. (Org.). *Rethinking History and Myth*. Urbana: University of Illinois Press, 1988, pp. 78-105.
- INSTITUTO DE TERRAS, CARTOGRAFIA E GEOCIÊNCIAS (ITCG). *Terra e cidadania. Coletânea de legislação e estudos*. Curitiba: ITCG, 2008.
- IURKIV, José Erondy. *A revolta do Tigre (1955). Possesiros, proprietários e grileiros: uma luta de representação*. Dissertação (Mestrado em História). UFSC, Florianópolis, SC, 1999.
- JAEGER, Luís Gonzaga, S.J. La Compañía de Jesús en el Antiguo Guairá (1585-1631) – Localización de sus trece reducciones. In: *Pesquisas: Anuário do Instituto Anchietano de Pesquisa*, Porto Alegre: Instituto Anchietano de Pesquisas, v. 1, 1957, pp. 93-121.
- JASKIU, Janaína. *A novela do Grilo do Tigre: Pitanga, 1954 a 1990*. Artigo final de conclusão do Curso de História. Pitanga. Unicentro, 1999.
- KARSBURG, Alexandre de Oliveira. Monge João Maria na tradição religiosa popular do Planalto Meridional do Brasil. *Oficina do Historiador*, v. 1, 2014, pp. 1035-1054.
- LAROQUE, Luís Fernando da Silva. Fronteiras geográficas, étnicas e culturais envolvendo os Kaingang e suas lideranças no sul do Brasil (1889-1930). *Pesquisas, Antropologia, São Leopoldo*, n. 64, 2007.
- LAVERDI, Robson. *Tempos Diversos, Vidas Entrelaçadas: trajetórias itinerantes de trabalhadores no extremo-oeste do Paraná*. Curitiba: Aos Quatro Ventos, 2005.
- LEITE, Rosângela Ferreira. A política joanina para a ocupação dos sertões (Guarapuava, 1808-1821). *Revista de História*, n. 159, 2º sem. 2008, pp. 167-187.

- LEVY, Gabriela Copello. *Vozes inscritas: o movimento de San Miguel entre os Pemon, Venezuela*. Dissertação (Mestrado em Antropologia). Campinas: Unicamp, 2003.
- LIMA, Antonio Carlos de Souza. *Um grande cerco de paz: poder tutelar, indianidade e formação do Estado no Brasil*. Petrópolis: Vozes, 1995.
- LIMA, Deborah de Magalhães. A construção histórica do termo caboclo: sobre estruturas e representações sociais no meio rural amazônico. *Novos Cadernos NAEA*, v. 2, n. 2, dez. 1999.
- MACEDO, José Rivair. O Milenarismo na História. *Zero Hora*, Porto Alegre, 17/04/1999, Caderno de Cultura, p. 03.
- MACHADO, Paulo Pinheiro. *Lideranças do Contestado: a formação e a atuação das chefias caboclas (1912-1916)*. Campinas: Editora da Unicamp, 2004.
- _____. Guerra do Contestado: os reflexos cem anos depois. *Revista Instituto Humanitas Unisinos*. Entrevista, 15 outubro 2012. Disponível em: <http://www.ihu.unisinos.br/entrevistas/514385-guerra-do-contestado-os-reflexos-cem-anos-depois-entrevista-especial-com-paulo-pinheiro-machado>. Acesso em 12/09/2017.
- _____. “O Profeta João Maria e as concentrações camponesas no Brasil meridional (1848-1942)”. In: *Anais do XXVII Simpósio Nacional de História*. São Paulo: ANPUH Brasil – Associação Nacional de História, 2013, v. 1., pp. 235-253.
- MANRIQUE, José Roberto. *A Colônia Tereza Cristina: desafios de um projeto às margens do Ivaí*. Artigo final de conclusão do Curso de História, Pitanga: Unicentro, 2007.
- MARANHÃO, Fernanda. Povos indígenas no Paraná. S.d. Site do Museu Paranaense. Disponível em: <http://www.museuparanaense.pr.gov.br/modules/conteudo/conteudo.php?conteudo=68>. Acesso em 01/06/2016.
- MARTINS, Pedro. *Anjos de cara suja: etnografia da comunidade cafuzo*. Petrópolis RJ: Vozes, 1995.
- MATTOS, Izabel Missagia de. *Civilização e Revolta: Povos Botocudo e Indigenismo Missionário na Província de Minas*. Tese (Doutorado em Ciências Sociais). Universidade Estadual de Campinas, Campinas SP, 2002.

- MELATTI, Julio Cezar. *O Messianismo Krahó*. São Paulo: Editora Herder/Edusp, 1972.
- MONTEIRO, Douglas Teixeira. *Os Errantes do Novo Século: um estudo sobre o surto milenarista do Contestado*. São Paulo: Duas Cidades, 1974.
- MONTEIRO, John Manuel. *Negros da terra: índios e bandeirantes nas origens de São Paulo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.
- MOTA, Lúcio Tadeu. *As guerras dos índios Kaingang: a história épica dos índios Kaingang no Paraná (1769-1924)*. Maringá: EDUEM, 1994.
- _____. “A Guerra de Conquista nos Territórios dos Índios Kaingang do Tibagi”. *Revista de História Regional*. Ponta Grossa, v. 02, n. 1, 1997.
- _____. (Org.). *Diagnóstico etno-ambiental da Terra Indígena Ivaí-PR*. Maringá: Programa Interdisciplinar de Estudos de Populações – Laboratório de Arqueologia, Etnologia e Etno-História/UEM, 2003.
- _____. A denominação Kaingang na literatura antropológica, histórica e lingüística. In: TOMMASINO, Kimiye (Org.). *Novas contribuições aos estudos interdisciplinares dos Kaingang*. Londrina: Eduel, 2004.
- _____. *As guerras dos índios Kaingang: a história épica dos índios Kaingang no Paraná (1769-1924)*. 2a. ed. Maringá: EDUEM, 2008.
- _____; NOVAK, Eder da Silva. *Os Kaingang do vale do rio Ivaí PR: história e relações interculturais*. Maringá: EDUEM, 2008.
- NIMUENDAJU, Curt. *Etnografia e indigenismo: sobre os Kaingang, os Ofaié-Xavante e os índios do Pará*. Campinas: Editora da Unicamp, 1993.
- NOELLI, Francisco Silva. As hipóteses sobre o centro de origem e rotas da expansão dos Tupi. *Revista de Antropologia*, 1996, v. 39, n. 2, p. 7-53.
- OLIVEIRA, João Pacheco de. *As Sociedades indígenas e seus Processos de Territorialização. 3ª Reunião de Antropólogos do Norte e Nordeste*. ABA/UFPA. Belém, 1993.
- _____. Uma etnologia dos “índios misturados”? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais. *Mana*, v. 4/1, abr. 1998.
- _____. “Ação indigenista e utopia milenarista: as múltiplas faces de um processo de territorialização entre os Ticunas”. In: ALBERT, B. (Org.). *Pacificando o*

- branco: cosmologias do contato no Norte-Amazônico*. São Paulo: Editora da Unesp, 2002.
- _____. Pardos, mestiços ou caboclos: os índios nos censos nacionais no Brasil (1872-1980). *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, ano 3, n. 6, out. 1997, pp. 61-84.
- OLIVEIRA, Oséias de. *Índios e jesuítas no Guairá: a redução como espaço de reinterpretação cultural (século XVII)*. Tese de Doutorado. Faculdade de Ciências e Letras de Assis, Universidade Estadual Paulista, Assis, 2003.
- PARELLADA, Cláudia Inês. O Paraná espanhol: cidades e missões jesuíticas no Guairá. In: SECRETARIA DE ESTADO DA CULTURA DO PARANÁ (Org). *Missões: conquistando almas e territórios*. S.l.: 2009, pp. 59-79.
- _____. Arte e espacialidade nas cidades coloniais espanholas (1554-1632) e nas missões jesuíticas do Guairá (1610-1631). *Revista Memore*, v. 1, 2013, pp. 250-256.
- PERRONE-MOISÉS, Beatriz. Índios livres e índios escravos: os princípios da legislação indigenista do período colonial. In: CUNHA, Manuela Carneiro da (Org.). *História dos Índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras/Secretaria Municipal de Cultura/FAPESP, 1992, pp. 115-132.
- PIERANGELI, José Henrique. *Códigos Penais do Brasil: evolução histórica*. 2a. ed. São Paulo: Editora Revista dos Tribunais, 2001.
- POMPA, Cristina. A construção do fim do mundo. Para uma releitura dos movimentos sócio-religiosos do Brasil “rústico”. *Rev. Antropol.*, São Paulo, v. 41, n. 1, 1998, pp. 177-211.
- _____. *Religião como Tradução: Missionários, Tupi e Tapuia no Brasil Colonial*. Tese (Doutorado em Ciências Sociais). Universidade Estadual de Campinas, Campinas SP, 2001.
- _____. Leituras do “fanatismo religioso” no sertão brasileiro. *Revista Novos Estudos*, CEBRAP, n. 69, jul. 2004, pp. 71-88.
- PONTAROLO, Fabio. *Homens de ínfima plebe: os condenados ao degredo interno no Brasil do século XIX*. Rio de Janeiro: Apicuri, 2010.
- PREZIA, Benedito. São João Maria e os quatro batismos Kaingang. *Revista Mundo e Missão. Seção Atualidades*, jun./jul. 2010.

- QUADROS, Telêmaco da Silva. Histórico de Pitanga. *Revista Paranaense dos Municípios*. Curitiba: LTDA, 1979.
- QUEIROZ, Maria Isaura Pereira de. *O messianismo no Brasil e no Mundo*. São Paulo: Dominus, 1965.
- QUEIROZ, Maurício Vinhas de. *Messianismo e conflito social: a Guerra Sertaneja do Contestado (1912-1916)*. São Paulo: Ática, 1981.
- RIBEIRO, Darcy. *Os índios e a civilização: a integração das populações indígenas no Brasil Moderno*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1970.
- SCHMITZ, Pedro Ignacio. As tradições ceramistas do planalto sul-brasileiro. *Arqueologia do Rio Grande do Sul, Brasil. Documentos*, 1988, vol. 2, p. 75-130.
- SIDOU, J. M. Othon. *Dicionário Jurídico*. Academia Brasileira de Letras Jurídicas. 3ª ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995.
- TAKATUZI, Tatiana. *Águas batismais e santos óleos: uma trajetória histórica do aldeamento de Atalaia*. Dissertação de Mestrado. Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Campinas SP, 2005.
- THOMÉ, Nilson. *A formação do homem do contestado e a educação escolar: República Velha*. Tese (Doutorado em Educação). Universidade Estadual de Campinas, Campinas SP, 2007.
- VAZ, Terezinha Aguiar. *Lendário Caminho do Peabiru na Serra da Pitanga*. Guarapuava: Grafel, 2002.
- WIJK, Flávio Braune; SIMONETTI, Rafael Pereira. Discursos na imprensa sobre índios e caboclos durante o Contestado: o caso do Diário da Tarde. *Diálogos*, Maringá, v. 21, n. 3, 2017, pp. 79-95.
- WRIGHT, Robin M. Uma conspiração contra os civilizados: história, política e ideologia dos movimentos milenaristas dos Arawak e Tukano do noroeste da Amazônia. *Anuário Antropológico*, n. 89, Universidade de Brasília, 1992, pp. 191-234.
- _____. (Org.). *Transformando os deuses: os múltiplos sentidos da conversão entre os povos indígenas no Brasil*. Fapesp, 1999.

_____; HILL, Jonathan D. History, Ritual and Myth: Nineteenth Century
Millenarian Movements in the Northwest Amazon. *Ethnohistory*, 33 (1), 1986,
pp. 31-54.