Povos Indígenas nas Bacias do Tibagi, Laranjnha e Cinzas – Experiências de Políticas Indigenistas com o SPI e a FUNAI no Século XX

DOCUMENTO PRODUZIDO PARA E POR SOLICITAÇÃO DA COMISSÃO ESTADUAL DA VERDADE DO PARANÁ

Autora Colaboradora: Kimiye Tommasino
São Paulo, 17 de julho de 2014

Apresentação

O objetivo deste trabalho é fornecer subsídios para a Comissão Estadual da Verdade do Paraná-CEVP vinculada à Comissão Nacional da Verdade. Minha contribuição se refere aos Guarani e Kaingang que vivem na região norte do estado do Paraná e suas experiências enquanto subordinados às políticas indigenistas durante as gestões do SPI e depois da FUNAI.

As experiências aqui relatadas e analisadas estão na minha tese de doutorado defendida em 1995 na Universidade de São Paulo-USP e foram selecionadas algumas partes que possuem dados que interessam à CEVP por tratarem de episódios relacionados com violação dos direitos humanos. Como a pesquisa resgatou as origens históricas dos grupos para entender os movimentos sociais (ou rebeliões) indígenas ocorridos entre 1979 e 1985, a maior parte do estudo coincide com as políticas indigenistas ocorridos durante os governos do período da ditadura. No entanto, como a pesquisa tinha como objetivo dar visibilidade aos povos indígenas e inseri-los na história paranaense - pois que eram sistematicamente omitidos e apagados pelos historiadores e sociólogos nos estudos sobre o Paraná e a sociedade paranaense - muitas informações importantes sobre violação dos direitos humanos especificamente durante a ditadura militar, não foram coletadas.

Cópias de alguns documentos importantes para a CEV dos meus arquivos de pesquisa estão listadas no final do presente Relatório e estão sendo enviadas.

Esperamos que as informações contidas neste Relatório e nos Documentos possam contribuir para revelar que os povos indígenas foram vítimas de violação dos direitos humanos, territoriais e socioambientais, durante o período da ditadura militar.

Atenciosamente,
Kimiye Tommasino
São Paulo, 17 de julho de 2014.

SUMÁRIO

1- **Os Povos Indígenas no Paraná** **05**

1.1. Aspectos gerais da questão indígena 06

- A importância da terra na cultura 06
- O estado nacional e suas políticas para os índios 07
- A vida nas reservas: a perda da autonomia e suas consequências 07

2- **Breve Histórico** **10**

2.1. Os povos de língua tupi-guarani: os Guarani e os Xetá 11

- Os Guarani, seus grupos dialetais e a "Terra sem Mal" 12
- Os Xetá: da "descoberta" em 1953 à extinção na década de 1960 13

2.2. Os povos de língua jê: os Kaingang e os Xokleng 15

- Os Kaingang: a saga de um povo guerreiro 15
- Os Xokleng que viviam no Paraná 17

3- **Os índios e a expansão das frentes de colonização na região norte do Paraná** **20**

3.1. Quadro geral das Terras Indígenas na região norte do Paraná 20

3.2. O decreto federal de 1945 e o Acordo de 1949 21

4- **A constituição do sistema indigenista: as experiências de dominação** **25**

4.1. A transferência compulsória e a deportação 27

4.2. O tronco e a cadeia: formas de disciplinarização 28

4.3. A liberdade vigiada: "Guia de trânsito" 32

4.4. A Guarda Rural Indígena-GRIN 33

4.5. Antecedentes da GRIN 35

5- O indigenismo e a política de integração do índio ao sistema capitalista **37**

5.1. Sistema de arrendamento das terras indígenas pelo SPI e pela FUNAI 38

5.2. A implantação das roças "coletivas" e a sua dinâmica 40

6- Os movimentos sociais indígenas- 1979-1985 **45**

6.1. A primeira rebelião de São Jerônimo da Serra – 1979 46

6.2. A segunda rebelião de São Jerônimo da Serra – 1985 53

6.3. A rebelião do Posto Indígena Laranjinha – 1985 57

6.4. A rebelião de Londrina – 1985 60

7. Análise e Interpretação dos Movimentos Sociais Indígenas no Paraná **64**

6.1. Os movimentos sociais no Paraná: luta pela terra 66

6.2. As rebeliões indígenas e a emergência de "novos guerreiros" 74

Considerações finais **76**

Referências Bibliográficas **76**

Povos Indígenas nas Bacias do Tibagi, Laranjnha e Cinzas – Experiências de Políticas Indigenistas com o SPI e a FUNAI no Século XX

Kimiye Tommasino[1]

[1] Professora (aposentada) de Antropologia do Departamento de Ciências Sociais da Universidade Estadual de Londrina. Mestre e Doutora em Antropologia pela Universidade de São Paulo.

1. OS POVOS INDÍGENAS NO PARANÁ

Quando nossos alunos estudam a História do Brasil, quase sempre os povos indígenas aparecem até o século XVII ou XVIII. Depois desaparecem, como se os bandeirantes tivessem destruído todos eles. E quando falam da ocupação e colonização modernas, os livros didáticos ensinam que as terras estavam vazias e os europeus só encontraram florestas onde viviam muitos animais ferozes. Quer dizer, contam uma história na qual os povos indígenas que aqui estavam e continuam até o presente são encobertos. No imaginário da população, em geral, principalmente por influência da televisão, só existem índios na Amazônia e no Parque Nacional do Xingu. Nas outras regiões, principalmente nas regiões Nordeste e Sul, pensa-se não existirem mais índios.

No Paraná não é diferente. A maioria das pessoas que passaram pelas escolas aprendeu que aqui foram fundadas várias reduções pelos padres espanhóis no século XVI e XVII e que os bandeirantes paulistas destruíram-nas e levaram os índios como escravos para São Paulo. Depois, os textos didáticos não falam mais deles, é como se não mais existissem. Quando se ensinam que os portugueses conquistaram dos espanhóis as terras a oeste do meridiano de Tordesilhas e foram fundando as cidades que hoje conhecemos, não se aprende nos livros didáticos que essas terras pertenciam aos índios. Porque a história oficial não conta esses fatos e, quando conta, o faz de forma fragmentada e distorcida? Vamos tentar mostrar alguns aspectos da história indígena ao longo deste texto e revelar que a ocupação do território e a construção da sociedade moderna paranaense foram construídas contra os interesses dos povos indígenas e sobre as terras deles, seus donos originais.

Como todos sabem, Colombo e Cabral encontraram milhares de povos que aqui viviam e das mais diferentes maneiras. Mas todos eles combinavam várias formas de exploração dos recursos naturais, sendo que a base da economia se assentava numa atividade principal (caça/coleta, agricultura, pesca) a qual definia o estilo de vida de cada sociedade. No Brasil, a quase totalidade das sociedades indígenas tinha sua economia fundada basicamente na caça e coleta, embora também plantasse. Esse tipo de economia exige territórios extensos e distribuição de aldeias em pequenos grupos. Na Amazônia ainda vivem segundo esses padrões, mas nas demais regiões os índios já não podem viver como seus antepassados porque as suas terras foram depredadas e delas ~~eles~~ foram esbulhados.

Mesmo sendo em sua maioria caçadores-coletores, cada sociedade vivia segundo sistemas culturais muito diversos, que se orientavam por suas tradições, costumes e línguas. E todas essas sociedades eram muito diferentes da cultura dos europeus, cuja economia tem como objetivo o lucro e a acumulação de riqueza. Depois dos portugueses e espanhóis, vieram outros europeus (ingleses, franceses, holandeses) que competiam com aqueles na exploração das riquezas deste continente.

1.1-Aspectos gerais da questão indígena

Os povos indígenas, apesar das diferenças culturais internas, sofreram as mesmas compulsões relativas à conquista e à dominação das políticas para os índios. Nesse sentido, é importante ressaltar que todas as sociedades autóctones perderam a condição de povos livres e, a partir do momento em que foram submetidos, passaram a viver sob a administração da máquina institucional específica criada pelo Estado para impor o modo de vida estabelecido, qual seja, o modo de vida da sociedade ocidental.

- **A importância da terra na cultura**

Apesar da grande diversidade cultural entre as sociedades, os povos indígenas classificam o mundo de modo muito diferente ~~do~~ da sociedade ocidental. Não há, por exemplo, a dicotomia que opõe o homem à natureza. Muito ao contrário, na concepção cultural de muitos povos pré-colombianos, há uma continuidade entre os mundos social, natural e sobrenatural. Assim, os índios concebem a natureza como o espaço físico onde homens, seres naturais e sobrenaturais interagem e estabelecem relações de reciprocidade mútua. Fica compreensível porque os povos indígenas, ao longo de tantos mil anos, sempre respeitaram seu meio ambiente, retirando da natureza tudo que fosse necessário, mas criando técnicas de manejo e de reposição da natureza ou de exploração que não redundassem jamais em extinção dos recursos naturais.

Cada sociedade elabora a sua concepção de tempo e espaço conforme a sua visão de mundo, a qual também orienta as suas práticas e relações sociais e simbólicas com a natureza e entre si. Alcida Ramos[2] esclarece que, para as sociedades indígenas, *terra é muito mais do que simples meio de subsistência. Ela representa o suporte da vida social e está diretamente ligada ao sistema de crenças e conhecimento. Não é apenas um recurso natural mas – e tão importante quanto este – um recurso sociocultural.*

Na concepção da maior parte dos povos indígenas, o território tradicional é onde habitam homens, espíritos de seus ancestrais e outros seres sobrenaturais. A concepção indígena de território ganha assim uma dimensão sócio-político-cosmológica bem mais ampla do que na concepção ocidental. Os índios dependem, na construção de sua identidade tribal, dessa relação mitológica com seu território, *sítio da criação do mundo, memória tribal e mapa do cosmos*[3]. Para a maioria dos povos indígenas, a terra onde estão enterrados os seus ancestrais torna-se sagrada e as experiências vividas ao longo do tempo projetam no território a sua identidade social, que vai configurar uma territorialidade num espaço físico determinado com seus rios, montanhas, matas, compondo um mosaico variado e concreto, que se tornam os elementos simbólicos de sua cultura e história.

[2] Ramos, Alcida Rita. *Sociedades Indígenas.* São Paulo, Ática. 1986.
[3] Seeger A. & Castro, E. V. de. Terras e territórios indígenas no Brasil. SBPC. 1978.

- **O Estado nacional e suas políticas para os índios**

Os povos indígenas, desde os primórdios da colonização européia, sofreram todas as formas de dominação política, as quais visavam ao objetivo principal dos europeus de conseguirem extrair o máximo de riqueza deste continente, primeiro em nome do reino português e/ou espanhol, depois em nome do império e agora, da república.

Os índios constituíram a primeira mão-de-obra na derrubada do pau-brasil que era levado para a Europa. Foram escravizados e, como escravos, trabalharam em todos os tipos de atividade que os conquistadores europeus determinassem: nas plantações, como mateiros e como canoeiros, como carregadores dos produtos que eram embarcados para Portugal e Espanha. Foram utilizados para perseguir outros grupos indígenas que resistiam à conquista e até mesmo para perseguir grupos da mesma etnia que se recusavam a se submeter ao domínio do branco.

No projeto de construção do Estado nacional, os povos indígenas foram tidos como povos de "cultura inferior", "atrasados", "primitivos". Influenciados pela ideologia evolucionista que classificava a cultura e organização social européias como "superiores", buscaram-se formas de "civilizar" os índios através da catequese e imposição da cultura estrangeira.

Documentos dos períodos colonial e imperial revelam que, ao mesmo tempo que se aldeava os índios para serem utilizados como mão-de-obra, também se tentava fazer com que abandonassem a vida de caçadores-coletores. Com isso ensinavam a viver em grandes aldeamentos controlados pelos brancos, o que possibilitava a liberação das terras para os fazendeiros, agricultores ou criadores de gado. Combinado com essas políticas, havia também um estímulo para que se casassem com os escravos africanos e brancos pobres, como forma de criar uma sociedade constituída da mistura de raças. Daí se explica porque os índios e negros foram tomados como "raízes" do "povo brasileiro", pertencentes ao passado e sem direito ao presente.

O tamanho das atuais reservas foi definido a partir de um critério branco, criado pelo governo nacional em acordo com os governos estaduais. Todos os projetos indigenistas do Estado visavam a transformar os indígenas em *trabalhadores nacionais.* E isso seria conseguido através de políticas segundo as quais, ao final do processo, os índios seriam transformados econômica e culturalmente em não-índios. Essa política integracionista acreditava que, com a catequese e ensinamentos de técnicas agrícolas, com os costumes "civilizados", língua portuguesa e adestramento ao trabalho, todos os indígenas passariam da condição de "índios" a "trabalhadores nacionais". É nesse sentido que se diz que os índios, no projeto nacional, eram povos transitórios.

- **A vida em reservas: a perda da autonomia e suas consequências**

Com a proclamação da república, o Estado passou a estabelecer políticas para os povos indígenas que são, em essência, uma continuidade das políticas do período

imperial. As sociedades indígenas vivem em terras reservadas oficialmente que são áreas delimitadas pelo Estado com finalidades objetivas: através de políticas civilizatórias deveriam ser, paulatinamente, "integrados à comunhão nacional". As reservas foram criadas no governo republicano, mas a política de aldear e confinar os índios em espaços físicos delimitados, começou já no período colonial.

A política de aldear ou reservar os índios tinha a ver, nos primeiros séculos, com a necessidade de mão-de-obra para implantar as bases da nova sociedade de origem europeia no continente. A falta de mão-de-obra era tão grande que mais tarde os portugueses ainda trouxeram escravos africanos para trabalhar nas lavouras de cana-de-açúcar e em muitas outras atividades. Os povos indígenas, donos que eram dessas terras, fugiam para os sertões do interior para não serem escravizados e muitos, mesmo escravizados, fugiam quando podiam. Mas a maioria que ia morar nas aldeias em torno de São Paulo, por exemplo, morria das doenças trazidas pelos europeus, para as quais os índios não tinham desenvolvido defesa natural.

Depois que acabou a escravidão, os índios passaram a ser considerados empecilhos para que a nova sociedade se desenvolvesse. E isso porque defendiam seus territórios que estavam sendo invadidos pelos portugueses e paulistas, com o objetivo de implantar fazendas de gado e de agricultura. Muitas expedições de conquista foram organizadas pelo governo imperial a fim de primeiro submeter ou afugentar os indígenas para depois fundar as fazendas e povoações.

Aos grupos submetidos os governos delimitavam uma área para viverem e plantarem artigos de subsistência e de exportação. Como todos os povos indígenas resistiam contra a dominação e atacavam as povoações e fazendas, estes foram considerados inimigos do império, e D. João VI chegou a declarar guerra de extermínio aos que viviam em Minas Gerais, Paraná e Santa Catarina. Como a própria Carta de D. João VI explicita, os índios, que eram os donos das terras, passaram a ser exterminados porque impediam o "progresso" da penetração da sociedade invasora. Ainda hoje essa situação ocorre nos estados da região amazônica.

A política de fundar aldeamentos, no período imperial, ou postos indígenas, no período republicano, tinha dois objetivos: o primeiro era agrupar os índios em pequenas áreas delimitadas e controladas pelo governo e transformar os territórios indígenas em fazendas e cidades; o segundo era manter sob controle essas populações e para isso havia sempre uma guarnição militar para garantir a segurança das famílias nacionais e estrangeiras que passaram a viver nas novas regiões conquistadas. Não raro os indígenas atacavam essas famílias e, em muitos casos, conseguiam reconquistar parte de suas terras. Mas ao longo dos 500 anos dessa história de contatos, os povos indígenas foram perdendo a maior parte de suas terras ancestrais.

Dentro dessas terras delimitadas, os indígenas na maior parte do país já não são como seus antepassados, que viviam da caça, coleta e agricultura de pequena escala. Em Santa Catarina e no Rio Grande do Sul, os Kaingang plantam soja, trigo e produtos de subsistência. Mas, em geral, os índios vivem da agricultura de subsistência e alguns

produzem artesanato comercial. Muitos deles têm ainda de se assalariar nas fazendas próximas às reservas para complementar a renda. Em vez do padrão de vida que no passado era de muita abundância, hoje estão vivendo na miséria, sofrendo todas as precariedades que a sociedade capitalista excludente produziu.

Nas regiões do sul, sudeste e nordeste, os povos indígenas vivem um padrão de vida muito próximo ao do camponês pobre e adquiriram, do contato de vários séculos, muitos hábitos e costumes nacionais. Essa semelhança formal acaba tornando-os quase invisíveis, pois costumam ser confundidos com os camponeses da mesma região. Na Amazônia e no Parque Nacional do Xingu, porém, alguns povos puderam manter seus costumes e tradições e ainda podem viver da caça, pesca e coleta, até porque estão em terras mais amplas do que nas regiões de ocupação mais antiga. Apesar da destruição florestal em andamento, ainda podem viver dos recursos florestais.

Nas regiões sul, sudeste e nordeste, essas condições não existem: as florestas da Mata Atlântica e as florestas de araucária foram destruídas para dar lugar às fazendas e cidades, e a exploração da madeira deu-se também dentro das reservas indígenas. Junto com as florestas, foi exterminada a maior parte da biodiversidade que garantiu, durante milênios, os recursos naturais que sustentaram o modo de vida desses povos. A esses índios só resta viver de uma agricultura extensiva ou semi-intensiva, em solos irremediavelmente empobrecidos pela exaustão e deterioração. Com o aumento da população, que vem ocorrendo desde os anos 1970 em quase todo o país, a fome vem se generalizando, pois as poucas terras que lhes restaram são insuficientes para atender as necessidades crescentes.

Com a alteração radical do modo de vida dos índios depois do contato, a vida nas reservas gerou uma série de consequências negativas para os índios: o sedentarismo produziu doenças que antes não havia; a mudança na alimentação e a adoção de produtos introduzidos pelo branco, como o açúcar, por exemplo, trouxeram problemas não apenas de saúde bucal, mas que alteraram profundamente as condições gerais de saúde; as habitações, antes dispersas, tornaram-se aglomerados que pioraram as condições sanitárias da população; a dependência econômica tem obrigado os homens a saírem das reservas para trabalhar como diaristas, o que também traz problemas de ordem social, pois desorganiza a produção familiar que está fundada na divisão do trabalho segundo seus próprios padrões; o contato trouxe o alcoolismo em quase todas as reservas, e hoje se constitui um dos mais graves problemas, porque produz conflitos internos e externos de toda ordem; a fome e a desnutrição têm promovido altos índices de mortalidade infantil e depauperado a saúde de toda a população.

Em todo o país, não bastasse a expropriação de seus territórios, todos os dias temos denúncias de invasão de terras das reservas, e os conflitos com os fazendeiros, posseiros e garimpeiros são inúmeros. Muitos líderes indígenas foram assassinados por defenderem as terras de seu povo. Em quase todos esses crimes, tanto os mandantes quanto os assassinos ficaram impunes e, mesmo quando identificados e processados, acabam sendo absolvidos. É o caso dos assassinatos de Ângelo Kretã, cacique Kaingang

da Reserva Mangueirinha no Paraná e de Marçal de Souza, líder Guarani do Mato Grosso do Sul, ambos ocorridos nos anos 1980.

2. BREVE HISTÓRICO

Para entender a realidade dos povos indígenas no Paraná, é preciso lembrar e existência de diferentes culturas, com línguas próprias, com concepções específicas de terra e territorialidade, com visões de mundo bastante diferenciadas. Nestes 500 anos de expansão da sociedade europeia no continente americano, a maioria foi exterminada pelos conquistadores e os que sobreviveram estão hoje vivendo na miséria e na condição de dominados e explorados, nas poucas terras que lhes foram reservadas ou se encontram ainda lutando para recuperar parte de suas terras originais. Pertencem ao mundo moderno porque estão submetidos às suas leis maiores, mas não gozam de cidadania plena. As políticas educacionais e de saúde não têm levado em consideração as suas especificidades culturais mesmo após da CF de 1988. Sendo políticas homogeneizantes e indiferenciadas, constituem-se ações que desrespeitam a existência dos sistemas indígenas, baseados em códigos e lógicas que diferem dos sistemas ocidentais.

Em todo o país, os índios perderam a maior parte de seus territórios e vivem em minúsculas parcelas dos antigos espaços que tinham. Alguns grupos ainda foram deslocados para muito longe de suas terras, numa verdadeira diáspora, por interesse dos brancos que cobiçam as riquezas do solo (madeira, terras para pastagem e agricultura), do subsolo (minérios de vários tipos) e das potencialidades dos rios para exploração de energia elétrica.

Os povos indígenas que viviam na região que se tornou o Estado do Paraná não estão nos mesmos lugares que estavam no século XVI e XVII. Isto porque os Tupi, que habitavam o litoral e eram conhecidos como Carijós ou Cários, foram levados como escravos para São Paulo ou foram exterminados. Os Guarani que vivem hoje no litoral paranaense são os Guarani-Mbyá, provenientes de outros estados, do Paraguai e da Argentina nos últimos séculos. É bom lembrar que, pelo Tratado de Tordesilhas, as terras a oeste do imaginário meridiano pertenciam a Espanha. Os portugueses ultrapassaram em muito esse meridiano, principalmente pela ação dos bandeirantes, e estenderam os limites das terras portuguesas até as barrancas do rio Paraná.

Os Guarani do século XVI que ocupavam a maior parte do interior foram visitados pelos padres jesuítas espanhóis, que fundaram reduções onde os índios eram arregimentados e catequizados. Foram fundadas 13 reduções, distribuídas nas bacias dos rios Paraná, Tibagi, Piquiri, Ivaí e Iguaçu. Essas reduções foram destruídas pelos bandeirantes paulistas, que levaram uma parte dos índios como escravos para São Paulo. A outra parte fugiu com os missionários para a Província do Tape, hoje Estado do Rio Grande do Sul.

Apesar de a maioria dos historiadores afirmar que, depois da destruição das reduções no século XVII, as terras de todo o interior do Paraná ficaram vazias, é certo que muitos grupos guarani e outros grupos étnicos que não aceitaram viver em reduções permaneceram nas florestas.

Por outro lado, os Kaingang que viviam mais a leste, próximos a Serra do Mar, fugindo das perseguições dos portugueses que avançavam em sua direção, foram se refugiar exatamente nos lugares onde se localizavam as reduções. Portanto, com a destruição das reduções jesuíticas, os Kaingang puderam se expandir pelo interior do Paraná, nos séculos seguintes. Relatos deixados pelos próprios missionários indicam que alguns grupos ancestrais dos Kaingang sofreram a experiência das reduções, embora os grupos guarani constituíssem maioria no interior do Paraná. Esse quadro vai mudar do século XVIII em diante, quando os Kaingang se tornam o grupo majoritário.

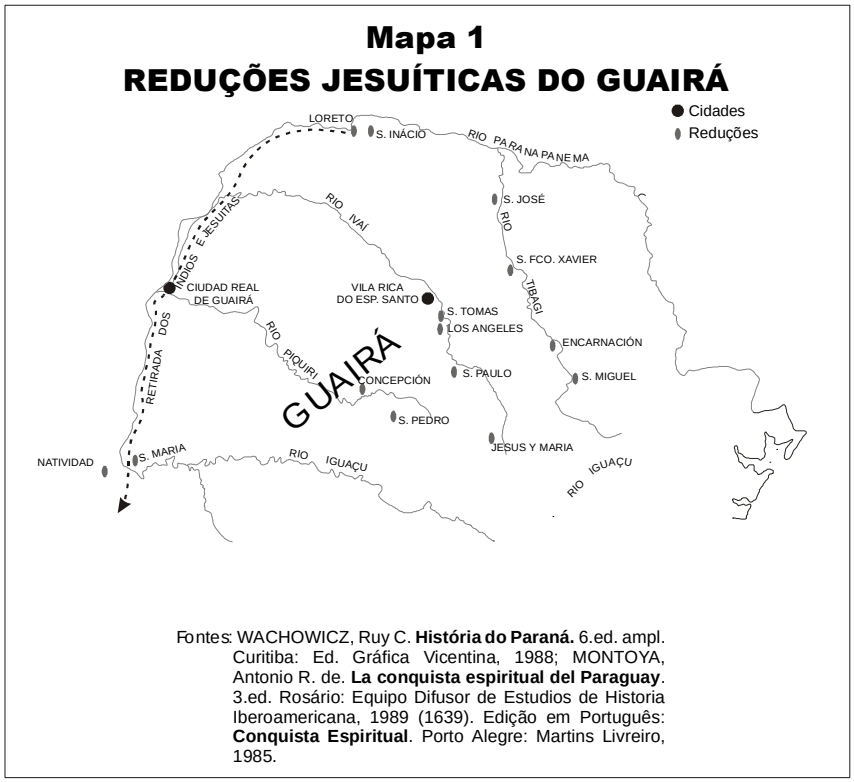
Para um entendimento da diversidade dos povos indígenas que habitaram e habitam o Paraná atual, apresentaremos cada povo com suas características específicas, para depois mostrar os constrangimentos a que todos foram submetidos. A Tabela 2 mostra as atuais Áreas ou Terras Indígenas no Paraná.

2.1. Os Povos de Língua Tupi-Guarani: os Guarani e os Xetá

Vivem hoje no Paraná três parcialidades Guarani: *mbyá*, *ñandeva* e *kayová*. Os Guarani formam a maior etnia ou nação indígena no Brasil. São estimados em mais de 30 mil apenas no Brasil, mas existem grupos na Argentina, no Paraguai e na Bolívia. No total, são estimados em mais de 100 mil.

Com a decadência das povoações e destruição das reduções jesuíticas no século XVII, os espanhóis se retiraram de Guairá, e as investidas das bandeiras paulistas ampliaram o território luso-brasileiro até o rio Paraná, reconhecido pelos Tratados de Madrid (1750) e Santo Ildefonso (1777).

Após a destruição das reduções, grupos kaingang que viviam mais a leste se expandiram para oeste e se fixaram nas mesmas bacias onde elas se localizavam. Por isso, quando se deu a conquista do interior do Paraná, a partir de 1770, são os Kaingang que as expedições tiveram de enfrentar. O mapa 1 mostra a localização das reduções no Paraná.



Fontes: WACHOWICZ, Ruy C. **História do Paraná.** 6.ed. ampl. Curitiba: Ed. Gráfica Vicentina, 1988; MONTOYA, Antonio R. de. **La conquista espiritual del Paraguay**. 3.ed. Rosário: Equipo Difusor de Estudios de Historia Iberoamericana, 1989 (1639). Edição em Português: **Conquista Espiritual**. Porto Alegre: Martins Livreiro, 1985.

Pesquisa: TOMMASINO, K. 1998/99. UEL, Londrina-PR.

- **Os Guarani, seus subgrupos dialetais e a "Terra sem Mal"**

É importante saber que entre os Guarani há subgrupos, cada qual com algumas especificidades. Quer dizer, de um lado, pertencem à mesma unidade lingüística e cultural e, de outro, apresentam, cada qual diferenças lingüísticas e singularidades tanto na cultura material quanto na simbólica. Esses subgruposs são conhecidas na literatura antropológica como ñandeva (ou chiripá), kayová (ou paí) e mbyá. Mas eles próprios têm outras denominações de si mesmos e dos outros[4].

A maior parte dos grupos guarani que vive hoje no Paraná veio de estados e países a oeste, nos séculos anteriores. Esses deslocamentos têm a ver com suas crenças religiosas e mitos sobre o fim do mundo. As pressões e sofrimentos trazidos pelo contato com os brancos reforçaram essas crenças e produziram movimentos em busca da "Terra Sem Mal", lugar mitológico onde se realizam todos os desejos que não podem realizar-se neste mundo. Associada à crença do fim do mundo, essa constitui o

[4] Para obter dados sobre a cultura e as parcialidades guarani consultar os seguintes autores: Curt Nimuendajú *As lendas da criação e destruição do mundo como fundamentos da religião dos Apapocuva-Guarani* . Hucitec-EDUSP, São Paulo, 1987 e Egon Schaden *Aspectos fundamentais da cultura guarani*. Difusão Européia do Livro. São Paulo. 1962.

complexo profético-migratório tupi-guarani. Em vários momentos surgiram pajés (*Nhanderú; Paí*) que profetizaram o fim do mundo, e os grupos saíram em busca da terra prometida que, para a maioria, se localizava a leste. Assim, esperavam alcançar a "Terra Sem Mal" antes da catástrofe final e, consequentemente, obter a salvação.

As pressões sobre os territórios guarani pelos conquistadores brancos certamente se tornaram um novo componente nesse movimento em direção ao leste. Nimuendaju (1987) e Schaden (1962), dois estudiosos da sociedade e cultura Guarani relatam sobre os messianismos guarani desde o início do século XIX, o que nos permite compreender como se deu a dispersão dos principais grupos. Para alguns autores, a dimensão mítico-cosmológica que impregna todas as outras esferas da organização social guarani explica porque, apesar de todas as pressões e violências do contato, os Guarani mantiveram-se como grupo étnico e cultural específico.

Os Mbyá, que hoje vivem no complexo estuarino lagunar Cananéia-Guaraqueçaba-Paranaguá, segundo Maria Inês Ladeira, *comprovam, através de sua versão dos mitos sobre a construção do mundo e dos cataclismos que os abalaram, que sua ocupação "à beira do oceano", ocorre desde a criação do primeiro mundo: yvy tenonde*[5].

As populações guarani estão distribuídas em várias regiões do Paraná, em 10 Terras Indígenas (TIs). Algumas foram viver em terras reservadas aos Kaingang, como nas de São Jerônimo, Mangueirinha e Rio das Cobras. As demais TIs são: Laranjinha, Pinhalzinho, Rio de Areia, Rio de Areia I e II, Tekohá Añetete, Avá-Guarani ou Ocoí e Ilha da Cotinga. Mas há vários grupos na costa oeste do Paraná que ainda se encontram lutando pelo reconhecimento de seus *tekohá.* Existem muitas famílias guarani que não vivem nas áreas reservadas e estão dispersas nas zonas rurais e urbanas de vários municípios. Todas as famílias guarani, "aldeadas" ou "desaldeadas", mantêm vínculos de sociabilidade que atravessam todas as nossas fronteiras internas e se expandem até o Paraguai e a Argentina.

- **Os Xetá: da "descoberta" em 1953 à extinção na década de 1960**

Os Xetá pertencem à família lingüística tupi-Guarani. Viviam nas matas da Serra dos Dourados, próximo às atuais cidades de Douradina e Ivaté, noroeste do Estado do Paraná. Os dados aqui apresentados sintetizam a importante pesquisa de Carmen Lúcia da Silva[6] sobre o processo de extermínio desse povo, que ocorreu tão recentemente e que a sociedade paranaense e seus historiadores insistem em encobrir.

As primeiras notícias sobre a presença dos Xetá na região apareceram entre 1949 e 1950. As companhias de colonização que estavam loteando as terras xetá

[5] Ladeira, Maria Inês. Os Guarani na Mata Atlântica. In: *Povos Indígenas no Brasil 1991/1995.* Instituto Socioambiental. São Paulo, 1996. p. 776.

[6] Silva, Carmen Lúcia da. *Os sobreviventes do extermínio.* Florianópolis. Dissertação de mestrado. UFSC. 1998.

encontraram indícios de sua presença. Em 1952, um menino xetá foi capturado pelos agrimensores da Colonizadora Suemitsu Miyamura & Cia Ltda. Em 1953, outro menino foi capturado. Em dezembro de 1954, um grupo de seis Xetá procurou Antônio Lustosa de Oliveira, dono da fazenda Santa Rosa, o qual tinha se estabelecido dentro do território xetá. Em outubro de 1955, a 7ª Inspetoria Regional do Serviço de Proteção ao Índio (SPI) organizou uma expedição para localizar as aldeias desses índios. Os expedicionários encontraram aldeias e objetos abandonados pelos Xetá. Em novembro do mesmo ano, outra expedição seguiu para a Serra dos Dourados, levando as duas crianças para tentar fazer contatos. Na fazenda Santa Rosa, encontraram os primeiros Xetá que tinham procurado a fazenda Santa Rosa e continuaram nas proximidades. A expedição encontrou uma aldeia onde vivia outro grupo. Uma menina dessa aldeia foi levada para Curitiba por um funcionário do SPI.

Em 1955 foi proposta a criação de um Parque Estadual na região, com o objetivo de aldear os Xetá. De 1958 a 1961 foram realizadas viagens de pesquisas sobre os Xetá: uma equipe composta por lingüista, antropólogo, arqueólogo e cinetécnico. Foram fotografados, filmados, pesquisados na sua língua e na sua cultura material. Todo esse material encontra-se nos museus de Curitiba e de Paranaguá.

Enquanto isso, os colonizadores avançavam rapidamente, invadindo as terras tradicionais dos Xetá. Em 1956, um grupo foi massacrado por brancos. Em 1958, foram vistos caminhões da Companhia Brasileira de Colonização e Imigração (COBRINCO) conduzindo os Xetá para fora da Serra dos Dourados e ninguém sabe qual foi seu destino.

Em março de 1961, um grupo de três Xetá foi levado para a Reserva Indígena Pinhalzinho, no município de Tomazina. Em maio deste mesmo ano, foi criado o Parque Nacional das Sete Quedas, que tinha por objetivo abrigar os Xetá. Entre 1962 e 1963, a imprensa denunciou um massacre dos Xetá por lavradores sem-terra e registrou grupos xetá vagando pela cidade de Umuarama, em estado de completo abandono. Em 1963, uma família xetá foi levada pelo SPI para a Reserva Indígena Marrecas, município de Guarapuava.

Entre 1964 e 1976, morreram oito dos Xetá contatados. Destes, alguns habitavam nas proximidades da Fazenda Santa Rosa e outros foram levados pelo SPI para viver nas reservas ou Guarani. Dos que tinham permanecido nas matas de Serra dos Dourados não se teve mais notícias. Foram todos exterminados? Atravessaram o Paraná e foram para o Mato Grosso? De todas as perguntas, uma pode ser respondida: os Xetá desapareceram do cenário paranaense e deles restaram apenas oito indivíduos.

As crianças e os jovens que sobreviveram são hoje adultos e foram criados por famílias brancas, levados para diferentes lugares. Sobre eles diz a antropóloga Carmen Lúcia da Silva: *Quanto aos sobreviventes Xetá, atualmente eles não têm um território ou aldeia. De caçadores e coletores vivem na condição de assalariados, empregados domésticos ou bóias-frias, totalmente dependentes da sociedade dos brancos. De herdeiros de um território de ocupação tradicional, simbólico e cultural, vivem como*

agregados em terra Kaingang, Guarani ou como inquilinos no meio urbano-rural. De um povo organizado em famílias nucleares, vivem hoje separados, cada um num ponto do estado do Paraná, uma em São Paulo e outro em Santa Catarina.[7]

Os Xetá representam e expressam parte da história de conquista e extermínio dos povos indígenas no Paraná. De nada adiantou a existência de órgãos que tinham como objetivo garantir-lhes a proteção física, cultural e territorial. De nada valeram a presença e atuação de pesquisadores brasileiros e estrangeiros.

2.2. Os povos de língua jê: os Kaingang e os Xokleng

Os Kaingang e os Xokleng formam as duas etnias que constituem os Jê meridionais. Os primeiros antropólogos que as estudaram consideravam que se tratava de uma só etnia com diferenças dialetais. Atualmente os dois grupos são considerados como etnias específicas, embora pertencentes à mesma família jê. Além das línguas aparentadas e semelhantes entre si, os Xokleng e os Kaingang podem ter constituído, num passado não muito remoto, um só grupo.

- **Os Kaingang: a saga de um povo guerreiro**

Os Kaingang formam o maior grupo étnico indígena no Paraná[8]. Estima-se uma população entre dez e treze mil. O aumento da população é um dado importante no contexto da política kaingang: até algumas décadas atrás, o uso de anticonceptivos e abortivos era comum nas áreas, mas estes métodos foram abandonados e hoje o aumento da população pode ser pensado tanto como resultado dessa política interna quanto da melhoria no atendimento à saúde pelo órgão indigenista.

Os Kaingang, que viviam mais concentrados na região da Serra do Mar, acossados pelas investidas dos portugueses que buscavam escravizar mais índios para trabalhar na mineração ou para serem vendidos em São Paulo, foram-se refugiando para o oeste, ao longo da Serra Geral que se espalha por todo o interior dos estados do sul. Em cada região a Serra Geral ganha nomes específicos: no Paraná temos a Serra da Apucarana, Serra da Esperança, Serra da Pitanga e Serra da Ortigueira. Olhando o mapa do estado, verifica-se que os Kaingang se fixaram nas regiões onde antes se localizavam as reduções jesuíticas, nos vales das principais bacias.

A conquista efetiva dos Campos Gerais pelos luso-brasileiros começou em 1770, no interior do atual estado do Paraná, território de vários grupos. Foram organizadas 13 bandeiras entre 1768 a 1774. Vários campos foram "descobertos" e "reconhecidos". Quando as terras do chamado "sertão" e "campos gerais" começaram a ser povoadas pelos brancos, os Kaingang já tinham se estabelecido nas bacias do Tibagi, Ivai, Piquiri e Iguaçu.

---

[7] Silva, Carmen Lúcia da. *Os sobreviventes do extermínio.* Florianópolis. Dissertação de mestrado. UFSC. 1998. pg. 227.

[8] Os Kaingang também vivem nos estados de São Paulo, Santa Catarina e Rio Grande do Sul. No total são estimados entre 25 e 30 mil.

Os campos de Koran-bang-rê (hoje Guarapuava) começaram a ser conquistados em 1770, mas o governo provincial levou mais de 100 anos para efetivar a conquista dos Campos Gerais. Depois de Koran-bang-rê, os portugueses conquistaram Kreie-bang-rê (Palmas) e outros campos que, mais tarde, na Guerra do Contestado, passaram a constituir território catarinense.

O primeiro grupo kaingang entregou suas armas e aceitou viver em colônias indígenas em 1862, na região de Guarapuava. A partir desse primeiro centro de ocupação branca, outros foram sendo conquistados nas bacias do Ivaí, Tibagi e Iguaçu, no atual Estado do Paraná. Mas como os territórios indígenas ultrapassam os espaços codificados por brancos, essa conquista continuou em direção às principais bacias do estados de Santa Catarina e Rio Grande do Sul. Ao norte, no Estado de São Paulo, os Kaingang foram conquistados a partir de 1912, e os últimos grupos kaingang no Paraná foram conquistados em 1930 (Tommasino, 1995).

No Paraná, desde meados do século XIX, ou seja, desde o período imperial, os Kaingang passaram a viver em aldeamentos administrados por missionários ou civis, que tentaram todos os métodos para que abandonassem o seu padrão de ocupação territorial e formas de subsistência baseadas na caça e coleta. Isso de certa forma foi conseguido. Com a perda de quase a totalidade de seus territórios de caça e coleta, os Kaingang tiveram de se adaptar às novas e terríveis condições: foram expulsos de suas terras e ficaram confinados em espaços exíguos. A devastação das matas, que se transformaram em cafezais, pastagens e cidades, obrigou os Kaingang a viver das plantações que os administradores dos aldeamentos lhes determinavam fazer.

As terras delimitadas pelo governo foram ainda reduzidas mais radicalmente no governo republicano, em nome do "progresso" e sob a argumentação de que os indígenas já estariam "integrados" à sociedade nacional. Foi dessa maneira que se fez a maior e mais intensa ocupação pioneira do Paraná: cada palmo de terra foi, no início, conquistado pelas armas e, depois, pelo confisco que o próprio Estado realizou, para entregá-la aos colonizadores estrangeiros e nacionais.[9]

Até o início do século, havia quatro grandes grupos ocupando as quatro principais bacias do Paraná. Atualmente há apenas algumas reservas kaingang nas bacias do Tibagi, Ivai e Iguaçu. Os Kaingang conseguiram manter pequenas ilhas de terra que estão envolvidas pelas propriedades privadas dos brancos. Hoje vivem em minúsculas terras denominadas Áreas ou Terras Indígenas, ilhados e sempre pressionados por invasores brancos. São atualmente 11 áreas indígenas, sendo que algumas comportam mais de uma etnia, conforme demonstra o Mapa 2.

[9] Para um melhor aprofundamento desse processo, consultar o livro de Lúcio Tadeu Mota, *As guerras dos índios Kaingang: a história épica dos índios Kaingang no Paraná (1769-1924*); Kimiye Tommasino, *A história dos Kaingang da bacia do Tibagi: uma sociedade Jê meridional em movimento.* Tese de doutorado, USP, São Paulo. 1995; e Lúcio Tadeu Mota, *O aço, a cruz e a terra: índios e brancos no Paraná provincial.* Tese de doutorado, UNESP/Assis. Assis, 1998.

Estudos antropológicos recentes têm revelado que, apesar do assalariamento a que têm de submeter para sobreviver, de terem de vender artesanato e até mesmo se urbanizarem, os Kaingang não perderam as suas especificidades socioculturais e, assim como os Guarani, Xokleng e Xetá, têm afirmado cada vez mais que se consideram "índios". Ao marcar essa alteridade, comunicam que continuam sendo distintos dos brancos.

Apesar das mudanças radicais em seu modo de vida, de terem perdido a maior parte de suas terras, de terem de viver subordinados, continuam referindo-se como descendentes daqueles que aqui estavam antes do primeiro branco aportar em suas terras. É importante registrar que nos últimos anos vários grupos Kaingang e Guarani conseguiram a devolução de algumas terras que tinham sido expropriadas no passado, não apenas no Paraná, mas também nos demais estados do sul.

A organização social em grupos de parentesco e reciprocidade nas atividades de pesca, nas roças de coivara, na venda de artesanato na cidade continua sendo seguida pelos Kaingang. A regra da uxorilocalidade (costume em que o jovem casal deve morar na casa do pai da esposa, isto é, o genro deve morar com o sogro) tem sido retomada quando há *déficit* de residências. A uxorilocalidade está diretamente relacionada com a reciprocidade existente entre os cunhados, pelo lado masculino, e entre as irmãs, pelo lado feminino.

Por outro lado, mesmo quando há transformações sociais, percebe-se que os Kaingang seguem uma lógica própria deles; não adotaram o modelo de pensamento ocidental. É o caso, por exemplo, dos acampamentos que alguns Kaingang passaram a fazer na cidade para vender seu artesanato. A forma como organizam o grupo e se instalam é a mesma de quando acampam na beira dos rios e nas matas para pescar ou caçar. Apenas passaram a acampar também nas cidades porque hoje dependem da venda de seus produtos para a obtenção de dinheiro para comprar alimentos, roupas e calçados.

Do ponto de vista sociocultural, pode-se afirmar que os Kaingang, apesar de todas as políticas oficiais integracionistas e da modernização introduzida pelo indigenismo nas reservas indígenas, continuaram pautando suas ações a partir dos princípios estruturais e simbólicos da cultura tradicional. Vários pesquisadores da história e da cultura kaingang têm demonstrado isso.

- **Os Xokleng que viviam no Paraná**

Hoje não há nenhuma reserva xokleng no Paraná. Mas eles habitaram em regiões do Rio Negro e Palmas e lutaram bravamente para defender seus territórios. Foram perseguidos e caçados por bugreiros (matadores profissionais de índios), e os que sobreviveram aos massacres vivem numa única reserva – Área Indígena Ibirama – em Santa Catarina.

Os Xokleng tinham seu território a leste dos territórios kaingang. Foram duramente perseguidos pelos bugreiros e o próprio rei D. João VI declarou guerra contra eles. No Paraná, viviam na região compreendida a oeste da escarpa da Serra do Mar, desde as proximidades de Porto Alegre até perto de Curitiba; a oeste seu território se estendia até o vale do rio do Peixe (afluente do Uruguai) e a noroeste até Guarapuava. O território xokleng fazia fronteira a oeste com os territórios dos Kaingang, com os quais travavam guerras constantes.

A ocupação dos territórios xokleng deu-se a partir dos séculos XVIII e XIX, com a abertura de uma estrada ligando Sorocaba em São Paulo a Viamão no Rio Grande do Sul. Conhecida como estrada da Mata, cortava o coração do território xokleng. As freqüentes invasões de seus territórios pelos tropeiros que transitavam por essa estrada provocaram fortes reações dos Xokleng, que muitas vezes atacaram as caravanas, provocando, pelo lado dos brancos, guerras de perseguição. Na segunda metade do século passado, ocorreram vários massacres de ambos os lados na região do rio Negro.

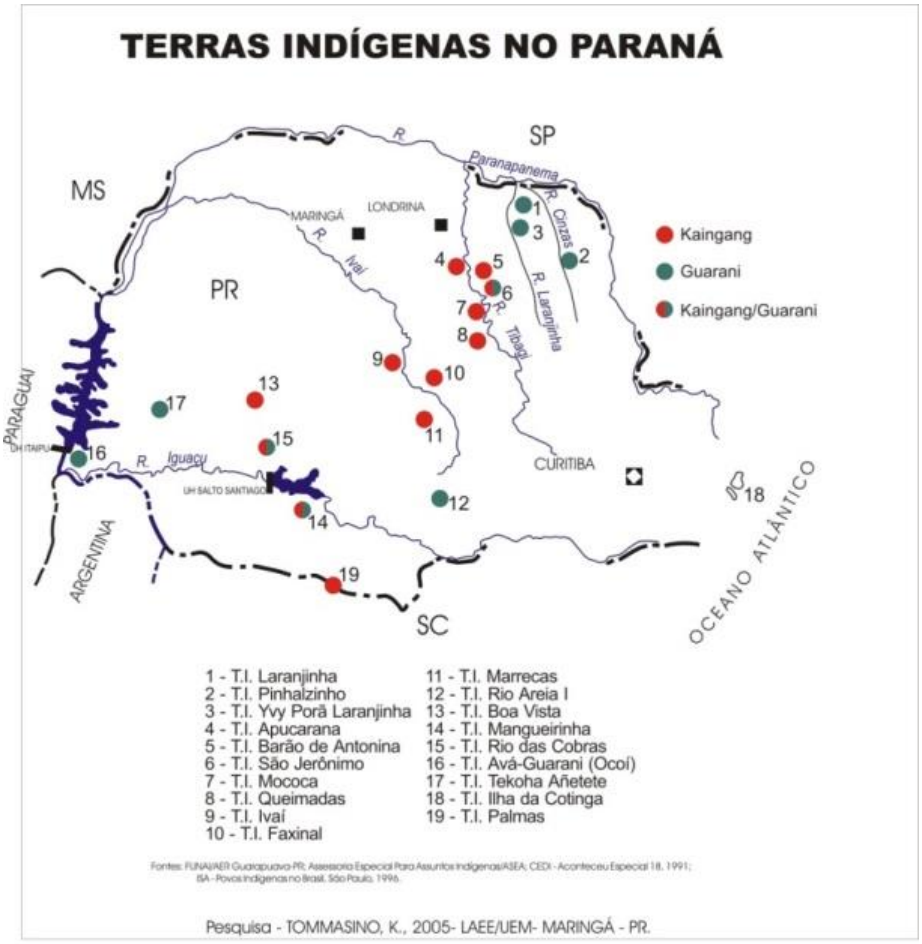
Em 1875 foi criado o Aldeamento de São Tomás de Papanduva, no sertão do rio Negro. Mas os Xokleng não aceitavam a vida em aldeamento e continuaram nas matas, saqueando as plantações das fazendas, atacando os brancos que se fixavam em seus territórios e os tropeiros que os atravessavam. Como até 1877 não tinham conseguido nenhum contato amistoso que pudesse resultar na pacificação dos Xokleng, o governo decidiu extinguir o Aldeamento de São Tomás de Papanduva, que tinha toda a infra-estrutura para abrigar índios aldeados.

Em 1880 foi organizada uma expedição de caça aos Xokleng que tinham atacado várias vezes as fazendas de gado de Papanduva e Estiva. Além de matar o gado e levar os produtos das roças, em um dos ataques mataram três filhos de um fazendeiro. Era a resposta dos Xokleng contra as famílias que tinham se instalado em seus territórios de caça e coleta. Nessa expedição foi feito prisioneiro um cacique que faleceu no dia em que o grupo retornou a União da Vitória. Participaram dessa expedição índios kaingang que viviam no Aldeamento de Xapecó, hoje pertencente ao Estado de Santa Catarina.

Apesar da enérgica resistência, aos poucos os territórios xokleng foram sendo ocupados e os índios foram sempre fugindo dos contatos, sentindo a cada ano as consequências da redução dos seus territórios de caça e coleta. Além disso, o grande número de expedições contra os Xokleng produziu baixas na população e forçou um grupo a entrar em contato com os brancos em 1914 em território catarinense.

A pacificação dos Xokleng deu-se sob a direção de Eduardo de Lima e Silva Hoerhan, funcionário do SPI. Entre as estratégias para conseguir "pacificá-los", mandou levar dos aldeamentos de São Jerônimo e Apucarana várias famílias kaingang. Os descendentes desses Kaingang ainda vivem na Área Indígena Ibirama. Os Xokleng que viviam na região de Papanduva e de Palmas foram exterminados ou fugiram para os estados do sul. Não há na atualidade nenhuma Área Indígena Xokleng no Paraná.

O MAPA 2 mostra todas as reservas indígenas atuais no Paraná e dá visibilidade às etnias kaingang e guarani e sua distribuição geográfica.



3. OS ÍNDIOS E A EXPANSÃO DAS FRENTES DE COLONIZAÇÃO NA REGIÃO NORTE DO PARANÁ

Esta parte tomará o século XX como referência das mudanças concretas pelas quais passaram os povos indígenas. Enfatizaremos as particularidades que afetaram as terras de São Jerônimo da Serra e do Posto Apucarana[10] e produziram efeitos distintos na atual configuração das comunidades em questão; em seguida, falaremos da expropriação em 1945 e em 1949 que acabou por reduzir drasticamente as terras originalmente delimitadas no período imperial e republicano; o funcionamento do órgão indigenista também será uma parte importante para que possamos descrever e analisar as rebeliões indígenas que ocorreram entre 1979 e 1986.

3.1. Quadro geral das Terras Indígenas na região norte do Paraná

Nossas pesquisas de campo iniciaram em 1987 e tiveram continuidade até 1992, cujos dados foram analisados na tese defendida em 1995. Já nas primeiras visitas que fizemos às cinco reservas da região pesquisada, observamos diferenças significativas entre os grupos locais:

a) no Posto Apucarana/Londrina, viviam apenas famílias Kaingang; todos falavam o Kaingang como meio de comunicação interna e quase todas as mulheres eram monolíngues; os homens dominavam mais ou menos o português;

b) nos Postos Barão de Antonina e São Jerônimo, ambos no município de São Jerônimo da Serra, havia famílias Guarani dividindo o espaço das reservas sem, no entanto, formarem aldeia separada. Neste último, ainda vivia um Xetá[11] com sua família (mulher não-índia e filhos) e a presença de brancos era também notável. Quase toda a população falava o português, que é a língua dominante de intercomunicação naquela TI. Apenas alguns anciões eram monolíngues do Kaingang. Poucos Guarani falavam a língua nativa e o número de casamentos interétnicos (entre jovens Kaingang e Guarani) vinha aumentando. O número de casamentos entre índios (tanto Kaingang quanto Guarani) e brancos também era notável e, consequentemente, a população mestiça era grande;

c) no Posto Laranjinha, hoje habitado por índios Guarani, vivia uma mulher Kaingang casada com Guarani. Havia mais duas mulheres e dois homens Kaingang, que se mudaram para outros postos ou saíram da aldeia;

d) no Posto Pinhalzinho, havia um homem Kaingang casado com mulher branca vivendo numa reserva habitada majoritariamente pelos Guarani.

[10] Faremos algumas referências à realidade dos Postos Mococa e Ortigueira embora nossa pesquisa de campo tenha se se realizado nos Postos Barão de Antonina, São Jerônimo e Apucarana. Só a partir de 2.000 pudemos fazer pesquisa de campo na TI Mococa.

[11] O xetá Tikuen Mã Luciano, falaceu em dezembro de 2005, mas sua esposa e filhos continuam vivendo na TI São Jerônimo.

Esse quadro bastante diversificado é resultado das histórias indígenas que, na região do Tibagi, foram se cruzando e complexificando ao longo dos séculos. Como vimos, os Guarani foram conquistados nos séculos XVI e XVII quando quase todo o atual estado do Paraná pertencia à corôa espanhola. Os poucos Guarani que sobreviveram à destruição das reduções jesuíticas dispersaram-se para o sul e alguns permaneceram nas matas. Nos séculos XVII e XVIII os Kaingang e os Xokleng se expandiram para o oeste, nas regiões onde se localizavam as antigas reduções e foram alvo de expedições de conquista já no período em que as terras paranaenses passaram para a corôa portuguesa. Os Kaingang e os Xokleng foram conquistados entre a segunda metade do século XIX e primeira metade do XX. Os Xetá, como foi visto, foram exterminados entre as décadas de 1950-1960. Porém, ao longo dos séculos, todos os grupos indígenas, foram unificados na política indigenista do estado brasileiro.

3.2. O decreto federal de 1945 e o Acordo de 1949

O governo de Getúlio Vargas acelerou o processo de legitimação da expropriação das terras indígenas em todo o sul do país, com vistas a garantir a colonização. O decreto-lei 7.692 de 30/6/1945 autorizou o governo federal a ceder gratuitamente ao Estado do Paraná as terras da fazenda São Jerônimo, numa extensão de 33.800 ha, com a ressalva de que 4.840 ha ficariam reservados aos índios que ali habitavam.

O Termo de cessão das terras da Fazenda São Jerônimo foi assinada em 6/3/1950 que, em conformidade com o processo nº 237.770 do Ministério da Fazenda, de 1948, afirma-se que teria sido definido numa reunião com os representantes das partes envolvidas, em 14/2/1949 (conhecido como Acordo de 1949).

Na segunda parte do processo, foi firmado em 12/5/1949 um termo representado pelo Ministro da Agricultura (à qual se subordinava o SPI) e o Governo do Paraná, através do governador Moisés Lupion. Utilizando para a fixação das novas áreas indígenas o mesmo critério do módulo mínimo para uma unidade rural, isto é, 100 ha por família indígena de cinco pessoas mais 500 ha destinados às instalações do Posto Indígena, as reservas de Apucarana, Queimadas, Ivaí, Faxinal, Rio das Cobras e Mangueirinha sofreram redução de até mais de 2/3 das áreas originalmente concedidas.

Ao Posto São Jerônimo, dos 14 mil alqueires "doados" pelo Barão de Antonina restaram apenas dois mil, divididos em duas áreas descontínuas. Para piorar, a maior parte desses dois mil alqueires estava invadida por posseiros, cujo processo de invasão continuou pelas décadas seguintes. A luta pelo desintrusamento só foi resolvida, parte em 1979 e parte em 1985, em duas rebeliões que serão analisadas mais adiante.

Pelo Acordo de 1949, a área original do P.I. Apucarana, de 54.000 ha (outros documentos apresentam área de 50.000 e 45.864 ha), ficou reduzida para 6.300

ha (outro documento também oficial fala em 6.399 ha), sendo que dividida em duas glebas:

> *uma de 5.300 ha à margem esquerda de rio Preto, a começar na confluência deste rio no rio Apucarana Grande, rio Preto acima até abranger a igrejinha do bairro de Rio Preto, onde deverá ser localizado o novo Posto, no lugar denominado "RUA", pouco abaixo da dita igrejinha; outra de 1.000 ha, à margem direita do rio Apucaraninha, abrangendo casa situada na Campininha e todas as suas dependências, inclusive invernadas, de conformidade com o croquis anexo, que demonstra, mais ou menos, em sombreado mais escuro, as situações dessas gleba (Ata lavrada entre os membros da Comissão do SPI e do representante do Estado Paraná, 14/03/1950).*

No Termo do Acordo, o argumento para a "reestruturação" é o seguinte:

> *Aos 12 de maio do ano de mil novecentos e quarenta e nove, presente na Secretaria de Estado dos Negócios da Agricultura o Senhor Doutor Daniel Serapião de Carvalho, Ministro da Agricultura e representante do Governo da União, e o Sr. Doutor Moysés Lupion, Governador do Estado do Paraná, resolveram com fundamento no § 3º do artigo 18 da Constituição Federal e considerando a situação irregular em que se encontram as terras devolutas reservadas pelo referido Estado, em diversas épocas, para o estabelecimento de tribus ou agrupamentos indígenas, acordar na reestruturação dessas reservas, de modo a serem conservadas as áreas que, a critério do Serviço de Proteção aos Índios, forem julgadas necessárias e suficientes para o estabelecimento definitivo das citadas tribus ou agrupamentos indígenas, conferindo-lhes a propriedade plena das terras em que os referidos índios se acham permanentemente localizados, na conformidade do artigo 216 da Constituição, mediante as seguintes cláusulas:*
> *CLÁUSULA PRIMEIRA - O Serviço de Proteção aos Indios determinará a localização das áreas compreendidas na terras reservadas aos índios pelo Governo do Estado do Paraná, a partir de 1900, que deverão formar as glebas a serem cedidas pelo Estado do Paraná, na forma de lei, para constituírem propriedade plena das tribos ou agrupamentos indígenas que ali se encontram localizados em caráter permanente.*
> *CLÁUSULA SEGUNDA - Nos termos dos Decretos Estaduais que determinam as reservas de terras para os índios do estado do Paraná, serão reestruturadas para efeito de cessão a que se refere a cláusula anterior, as áreas que se encontram atualmente estabelecidos os Postos Indígenas de Apucarana, Queimadas, Ivaí, Faxinal, Rio das Cobras e Mangueirinha.*
> *CLÁUSULA TERCEIRA - Tendo em vista a população indígena atualmente existente em cada um destes Postos e adotando-se como critério básico para as respectivas extensões a área de cem (100) hectares por família indígena de cinco (5) pessoas e mais quinhentos (500) hectares para localização dos Postos Indígenas e suas dependências, será feita pelo Estado do Paraná a cessão definitiva,*

> *para plena propriedade tribal, das seguintes áreas compreendidas nos limites das atuais reservas: seis mil e trezentos (6.300) hectares na região de Apucarana; mil e setecentos (1.700) hectares na região de Queimadas; sete mil e duzentos (7.200) hectares na região do Ivaí; dois mil (2.000) hectares na região de Faxinal; três mil e oitocentos e setenta (3.870) hectares na região de Rio das Cobras e dois mil quinhentos e sessenta (2.560) hectares na região de Mangueirinha.*
> *(...)*
> *CLÁUSULA SÉTIMA - As áreas das atuais reservas territoriais indígenas do Estado do Paraná, excedentes das áreas medidas, demarcadas e entregues aos índios nos têrmos deste acôrdo, reverterão ao patrimônio do Estado, que as utilizará para fins de colonização e localização dos migrantes.*
> *(...)*
> *Rio de Janeiro, 12 de maio de 1949.*
> *(aa) Daniel Serapião de Carvalho*
> *Moysés Lupion*
> *Silvio de Castro*
> *Maria Santiago*
> *Elizabete Marinete Kaldemberg de Paiva*
> (Publicado no Diário Oficial Federal nº 114 de 18/5/1949, pg.7514; grifos nossos)

Vários documentos posteriormente expedidos pelo SPI demonstram que não houve a efetiva participação do SPI na decisão sobre a definição das áreas consideradas "suficientes" aos índios conforme diz o documento. Muito ao contrário, os pareceres e ofícios deixam claro que o SPI tentava reverter os termos do Acordo alegando serem as áreas reformuladas insuficientes à sobrevivência dos índios. Um parecer enviado pelo SPI ao Ministério da Agricultura contrapõe-se aos argumentos do Governo paranaense. São os seguintes os argumentos do Estado:

> *a) seria possível localizar os talvez 4.000 índios existentes em reservas que medem, em conjunto, cerca de 169.400 hectares em área muito menor;*
> *b) a área retirada aos índios seria entregue a colonos brasileiros e estrangeiros, o que redundaria num melhor aproveitamento das terras do Paraná;*
> *c) os índios não precisam de toda área das atuais reservas, porque já não vivem da caça e da pesca e sim da pequena agricultura;*
> *d) seria solucionada a situação dos colonos que se estabeleceram nas reservas dos índios à revelia das autoridades e com eles vivem em constantes querelas;*
> *e) o Estado está em condições de melhor servir os índios do que o Serviço de Proteção aos índios. As escolas, por exemplo, seriam providas de professores diplomados e não de professores leigos; agrônomos estaduais cuidariam da racionalização das práticas rurais dos silvícolas.*(Parecer/ Ministério da Agricultura/ Conselho Especial de Proteção aos Índios. data ilegível).

Os contra-argumentos do SPI foram os seguintes:

> *a) não julgamos excessiva a atual área das reservas - 169.400 hectares, mais ou menos, mesmo que tivesse sido conservada na íntegra, o que lastimavelmente não acontece. O índio, pelo seu próprio modo de viver, exige largueza de terras. Ademais dar 1.694 quilômetros quadrados aos índios do Paraná não é dar muito, pois já possuíram o Estado inteiro, com seus 200.000 quilômetros quadrados. Se os índios vivem hoje mais de lavoura do que da caça e da pesca, a área excedente e agricultada seria conservada como o é, coberta de matas, constituindo uma reserva nacional. A nação também precisa de florestas. (...);*
> *b) o índio sente-se muito preso ao torrão em que nasceu. Deslocá-lo, é contribuir para o seu desaparecimento, além de provocar sofrimentos inúteis;*
> *c) o loteamento das terras poria fim ao regime tribal, ainda hoje conservado até mesmo nos Estados Unidos;*
> *d) a psicologia do índio não se adapta à assimilação rápida, compulsória, que as bases do acôrdo prevêm;*
> *e) o trato com o índio exige dedicação e longa aprendizagem, espírito de sacrifício e profundo amor ao silvícola. Põem-se em prática os ensinamentos do ilustre General Cândido Mariano Rondon e de seus dedicados discípulos, que se encontram no Serviço de Proteção aos Índios do Ministério da Agricultura.* (idem; grifamos).

O restante do documento enumera as leis e regulamentos existentes para retirar os colonos que se estabeleceram nas reservas indígenas e a possibilidade de contar com professores diplomados e agrônomos para atender as áreas indígenas. Conclui o documento pela inaceitabilidade das bases propostas no Acordo.

Várias tentativas foram feitas pelo SPI, através de proposta intermediária para impedir tamanha expropriação sem, no entanto, obter sucesso. O Ofício nº 173, encaminhado por Lourival da Mota Cabral, Chefe da I.R.7, a José Maria da Gama Malcher, diretor do SPI, por exemplo, propõe, "para conciliar os interesses de ambas as partes", 12.100 ha para o P.I. Apucarana contra os 6.300 propostos. Os outros postos cujas áreas estavam sendo contestadas eram Ivaí, Queimadas, Mangueirinha, Rio das Cobras e Faxinal. A área do Posto Barão de Antonina já tinha sido reduzida e não estava na pauta desta discussão.

Malgrado toda a disputa no sentido de reverter o termo, mesmo que parcialmente, os esforços do SPI foram em vão. Percebe-se, portanto, que os governos federal e estadual, praticaram o esbulho das terras indígenas à revelia do SPI.

De toda a pesquisa nos documentos lidos, fica claro que o Estado estava implantando uma política no sentido de transformar os indígenas do sul em pequenos agricultores, ao mesmo tempo que produzia, por decreto, terras "excedentes" para a colonização que se intensificava. São, portanto, faces da mesma moeda. Confinar cada

vez mais os indígenas significava, para o Estado, liberar as terras indígenas para colonização, como revelam tanto o documento anteriormente citado quanto um documento do Governo do Estado do Paraná, na sua cláusula 7ª:

> *As áreas restantes das reservas territoriais que não forem necessárias à localização dos índios pela forma indicada,* ***serão aproveitadas pelo Governo do Estado, titular do seu domínio, para a localização dos trabalhadores nacionais que nas mesmas se acharem domiciliados com cultura efetiva e morada habitual****, na forma da respectiva legislação, e* ***o excedente dessa localização será aplicado pelo Governo do Estado nos serviços da sua colonização com imigrantes****. (Projeto de estipulação das cláusulas para o Acôrdo a ser celebrado entre o Ministério da Agricultura e o Governo do estado do Paraná para a reestruturação administrativa e intensificação do Serviço de Proteção aos Índios no referido Estado, s/d*; grifamos).

No próprio documento, o Estado, ao se dizer preocupado com os indígenas, expõe também as suas verdadeiras intenções. O governo paranaense praticou o esbulho das terras indígenas, entregou aos índios uma diminuta parcela das mesmas, sem que os posseiros fossem retirados, como é o caso de Mangueirinha e Barão de Antonina.

A legitimação da expropriação explicita a transição na forma de ocupação das "novas" terras baseada numa filosofia econômica desenvolvimentista. As décadas de 1950-70, para os indígenas, representaram a perda dos seus territórios de caça e coleta e, consequentemente, o crescimento da dependência e subordinação político-econômica ao órgão indigenista e ao sistema de mercado regional. A degradação do meio ambiente e a subtração da maior parte dos territórios indígenas estão, por essa razão, no centro das representações sociais dessas populações autóctones. Pensar a própria experiência histórica significa antes de tudo colocar, na base de suas reflexões, a chegada dos **fóg** e as suas práticas predatórias, conforme veremos adiante.

4. A CONSTITUIÇÃO DO SISTEMA INDIGENISTA: AS EXPERIÊNCIAS DE DOMINAÇÃO E REPRESSÃO

Desde a constituição das reduções jesuíticas e depois dos aldeamentos, os indígenas vivenciaram diferentes formas de controle e dominação. A memória Kaingang não reteve a experiência da escravidão e deportação dos caciques e guerreiros que se recusaram a abandonar a poliginia (Mota, 1994), mas a sua memória está repleta de lembranças de perseguições e prisão no tronco que continuavam vigentes em algumas reservas.

Aos poucos descortinamos a existência de um sistema disciplinar no interior das reservas indígenas, que resultou da combinação de diferentes procedimentos que se sucederam ou foram aperfeiçoados ao longo da história recente. Michel Foucault foi quem melhor analisou o poder e sua natureza na sociedade capitalista. Esta parte da pesquisa, tal como proposta por Foucault (1986), procurou "captar o poder em suas

extremidades, em suas últimas ramificações, lá onde se torna capilar" evidenciando "como funcionam as coisas no nível do processo de sujeição ou dos processos contínuos e ininterruptos que sujeitam os corpos, dirigem os gestos, regem os comportamentos, etc." (Foucault,1986:182/184). A experiência Kaingang revela que "o poder funciona e se exerce em rede" e que os "mecanismos de poder foram e ainda são investidos, colonizados, utilizados, subjugados, transformados, deslocados, desdobrados, etc."

Quando se conhece uma reserva indígena, uma das primeiras evidências é que nela estão preservadas as formas mais grosseiras e explícitas de dominação. Desde o controle que o indigenismo oficial detém sobre quem pode ou não entrar no seu espaço de domínio até as formas instituídas de exercício do poder sobre as pessoas e a comunidade indígena nos aparecem quase agressivamente aos olhos. Essa mesma evidência aparece sobretudo para os próprios indígenas:

> *Aqui tinham muitos pinheiros. Quando caíam os pinhões, eu comia. ... Então ele (referindo-se a um antigo chefe de posto) vendeu a minha terra para o seu Vili. Foi o A. que vendeu. Nós fomos judiados por A. Então o G. (um antigo cacique) judiou de nós. Nós tínhamos uma vida boa. Outro meu tio morava aqui, neste Barreiro (nome que dão à Colônia II, distante 18 km da Colônia I). Mas eles queimaram a casa dele. Esse G. era ajudante do A. Então nós fomos corridos e fomos para o Rio Preto.*
> *(...)*
> *Aqui tinha muitas árvores, matos, palmitos. Mas agora não tem mais palmitos. Eu tinha muitos alimentos do mato. Mas agora não tem mais.*
> *Agora tem muitas criações de gado (bovino) nestes pastos. Mas eu não gosto de comer as carnes e nem as gorduras deles.*
> *(...)*
> *Por aí passa a divisa desta reserva. No outro lado daquela montanha. Então esta reserva chegava no rio Taquara. Chegava também no tal de Jacutinga. Foram os meus pais que contaram para mim.*
> *Então o meu pai foi se queixar, a favor da reserva. Mas o A. soltava os cães atrás dele. Então ele perdeu esta luta também. ... Mas o A. venceu ele.*
> *Então o João disse também que foi o A. que estragou a vida dos índios daqui. Os índios trabalhavam de graça para esse A. Na estrada ficavam os fogos que eles faziam. Quando eles (os índios) chegavam aqui eles plantavam para ele (para o A., chefe do posto). Mas ele não fazia nada por eles. Não comprava uma muda de roupas para eles.*
> *Foi o A. que assassinou um de nós. Foi em Apucarana que ele assassinou um de nós. E foram eles que queimaram a casa do meu tio também (refere-se a um Kaingang que era xamã). O V. (outro Kaingang) era curandeiro também. Mas dizem que a mulher dele estava com recaída, então ele estava benzendo ela na casa. ... Então ele deu remédio para ela e ela curou-se. Por ela estar na casa do curandeiro, eles queimaram a casa dela. Foi neste Nig-Nór.(...)*

> *Então hoje estou passando fome. Eu não tenho mais nada. Eles judiaram de nossos pais. Por isso nós estamos sofrendo agora. Mas agora eu estou quase morrendo também.*
> *Quando eu vendo os meus balaios eu reparto com o meu filho. Meus joelhos estão doídos por motivo que eu vendo os meus balaios longe daqui (Venh-mu*, Posto Apucarana, 1990).

A depoente se refere à perseguição que sofreram alguns xamãs que foram proibidos de exercerem suas funções. O castigo aos que praticassem a medicina Kaingang e aos doentes que os procurassem era a queima de suas casas. Essa perseguição também se deu em São Jerônimo da Serra, conforme outros depoimentos. Os *Kuiã* eram amarrados no tronco e eram castigados fisicamente ou "surrados", como costumam dizer.

4.1. A Transferência Compulsória e a Deportação

A referência à perseguição de quem se queixasse "a favor da reserva", isto é, a favor dos índios, era a expulsão para outras áreas (os índios expressam como tendo sido "corridos"). Este fato remete à política, já antiga, de transferência compulsória de índios rebeldes, ou como dizem os indigenistas oficiais, "de índios-problema". Na região por nós pesquisada, o P.I. Pinhalzinho é reconhecido como o lugar para onde eram transferidos tanto os "indios-problema" quanto "funcionários-problema".

Encontramos vários Kaingang que, por perseguição de funcionários (geralmente chefes de posto e administradores regionais), foram transferidos de postos da região sudoeste para os do norte e vice-versa. Quando há conflitos entre famílias ou entre indivíduos, as administrações regionais negociam a transferência dessas pessoas ou famílias, como forma de "solução". Nesse sentido, hoje encontramos famílias que vieram de outras regiões e que por esta razão, sofreram todas as consequências sociais advindas da ausência da solidariedade criada entre parentes. Os Kaingang desta região falam de parentes que hoje vivem nas reservas do sudoeste paranaense ou em Santa Catarina, para onde foram "transferidos".

Os assassinatos ocorriam com certa frequência e, além do fato relatado, há vários outros casos registrados no Fórum de Londrina e outros municípios, envolvendo índios e brancos ou índios e índios.

Quando uma família (ou pessoa) é transferida para outra reserva, esta ficará estigmatizada como "problema" pelo motivo da transferência. Uma mulher do P.I. Apucarana conta que quando se mudou de Ortigueira para Londrina porque se desentendera com o cacique, passou privações porque ninguém a ajudou, tendo de vender uma máquina de costura para comprar comida e sementes.

Um outro informante disse ter ido ao Posto Rio das Cobras, no sudoeste do Paraná, e lá encontrou duas mulheres que eram de Londrina e que tinham sido "transferidas" para lá por desentendimentos com o chefe do Posto. No processo de

transferência o que mais pesa para a pessoa ou família é a privação do grupo de parentesco e, consequentemente, do grupo de reciprocidade. Sem essa rede social sobre a qual se assenta a unidade de produção e consumo, a pessoa não tem como sobreviver.

A pesquisa feita por Namen entre os Xokléng na área indígena de Ibirama-SC revela que alguns Kaingang do Posto Apucarana foram levados em 1914 para Ibirama "com o objetivo de facilitar os trabalhos de contactação dos Botocudos, devido à semelhança das línguas desses dois grupos indígenas" (Namen,1994:26/27). Descendentes desses índios ainda vivem em Ibirama-SC e constituiram um subgrupo naquela reserva. Ainda segundo Namen, os Kaingang eram: Caundui Priprá (pai), Pãinlã Priprá, Lamaé Priprá, Cauan Priprá e Cacuéie Priprá (filhos de Caundui). Pãinlã era casado com Ferentanhe Nunforo e Cauan com Moclin Criri (idem:nota 6 pag.25). Essa informação revela que, além dos índios terem sido levados pelo SPI de um posto a outro dentro do próprio Estado, também foram levados para outros estados como São Paulo e Santa Catarina (como mencionado anteriormente).

4.2. O Tronco e a Cadeia: Formas de Disciplinarização

Um dado recorrente nos estudos sobre os Kaingang é a referência ao castigo no ***tronco***. Os índios podiam ficar no ***tronco*** sob vários argumentos: brigas, bebedeiras, insubordinação, adultério e outras "faltas".

> *Tinham umas estacas fincadas em frente da casa. Então eles colocam presos numas estacas. Eles ficavam em pé ali. Então eles queriam dar comida para o preso, mas o preso não aceita. Então eles prendiam ele de novo. Os braços dele incham. Então eu vi isso. Eles judiavam o preso. Mas agora não fazem mais isso. Agora eles prendem dentro de uma casa, agora. No tempo que eu era criança não tinha **cadeia**. Eles judiavam os presos sim. Mas eles não endireitavam também. Então os de hoje não endireitam também, por causa que eles fecham vocês dentro de uma casa. (...) É alí no salão (de festas)...* (Góg Ra P.I. Apucarana, agosto de 1990).

A nossa pesquisa revelou que o ***tronco*** é representado pelos Kaingang atuais como sendo um costume de origem Kaingang e que a cadeia atual seria uma introdução do branco. Mas Loureiro Fernandes, que estudou os Kaingang de Palmas nos anos 1940, afirma que:

> *Este instrumento de castigo se nos afigura uma réplica grosseira do **Tronco do batente de porta** do tempo da escravidão. Parece confirmar essa origem o fato de não existir na língua **caingangue** denominação particular para o mesmo.*
> *Possível seja essa a sua origem, pois em Palmas vários fazendeiros possuíam escravatura* (Fernandes,1941:195).

O tronco antigo, de batente ou com dois troncos amarrados na sua extremidade superior, deu lugar a um outro tipo de tronco que passou a ser o tronco de

árvore, geralmente "plantado" num local definido, onde os índios faltosos ficavam amarrados e completamente imobilizados e, em alguns casos, com os pulsos amarrados. Em alguns postos, em aldeias onde não há cadeia, ainda se usa ***amarrar no tronco***, como em de Ortigueira, conforme nos informou um Kaingang do Posto Apucarana.

Atualmente, nos postos indígenas do sul administrados pela FUNAI, os índios faltosos ficam presos na cadeia. No início de nossa pesquisa, as cadeias eram salas improvisadas da escola, salão de festas ou outro recinto qualquer. Recentemente, nos três postos onde vivem os Kaingang, construíram- se instalações próprias para esse objetivo.

Como se trata de um mecanismo que foi internalizado na estrutura da comunidade indígena, quem decide e prende os índios é o cacique e seu conselho. Há uma certa ambiguidade em relação às representações sobre o ***tronco***. Ouvimos um representante indígena dizer numa reunião que se tratava de um castigo antigo deles e que agora tinham adotado a cadeia.

Por outro lado, as lideranças indígenas aprovam o sistema e o consideram apenas como modernização de um sistema antigo, já que o castigo no tronco já existia quando a maioria da população atual nasceu. Há que ressaltar também que os funcionários indigenistas também aceitam esta tese. Acreditamos que esta interpretação acabou por justificar a punição tanto no tronco como na cadeia mesmo que, como afirmou o Kaingang no depoimento acima, que os índios castigados "não endireitavam também" e "os de hoje não endireitam também", constatação que merece algumas considerações.

Ao longo de nossa pesquisa constatamos a prisão de várias mulheres e homens por prática de adultério ou separação de casais. O adultério e a separação são fatos recorrentes nas áreas pesquisadas e são também em outras, conforme as informações dos próprios índios.

É também recorrente o "roubo" de mulheres e ouvimos relatos de brigas entre mulheres por terem roubado o marido de outra. Esses relatos nos remetem para as informações de Frei Cemitille, que recriminava a poliginia dos caciques e guerreiros Kaingang. A poliginia foi um dos costumes que mais sofreu a sanção dos conquistadores, não apenas dos missionários. Mota (1992) encontrou registros sobre a poliginia dos caciques Fingrí, Iongong, Fandungrá, Araicó e mais outros quinze índios polígamos que resistiram em adotar a monogamia imposta pelo Frei Chagas. Alguns foram enviados para São Paulo como escravos e outros retiraram-se para as matas porque não abriam mão de sua condição de **turumanin** (valente) e como tal do direito (ou obrigação) de ter várias mulheres (Mota,1992:356-362). Assim, segundo um costume tradicional Kaingang, havia circulação de mulheres no interior da comunidade - caciques podiam ceder algumas de suas esposas aos guerreiros bem sucedidos nas batalhas, como recompensa - e a monogamia demorou a se tornar um padrão dominante. Essa resistência só pode ser explicada pela importância da poliginia enquanto um valor altamente positivo impregnado na estrutura política.

Hanke, quando esteve no Posto Apucarana em 1948 escreveu o seguinte:

> *Vivem en familias, por lo general en monogamía; pero al indio está permitido tener más que una esposa, si las mujeres entre ellas se entienden y están de acuerdo. El casamiento y el divorcio carecen de formalidades* (Hanke,1950:69).

A poliginia dos homens Kaingang é atestada na maioria dos relatos mais antigos, como revela a pesquisa bibliográfica de Veiga (1992:53-56). Esta poliginia, no entanto, era um direito exclusivo de caciques e guerreiros valentes. Em 1933 Baldus constatou que os Kaingang de Palmas já eram monógamos e eram raros os indivíduos que se ligavam a mais de uma mulher, "hábito este que hoje não é muito bem visto pelo restante da coletividade" (Baldus,1941:198).

O que se percebe é que mesmo com todas as influências do contato e da imposição de costumes nacionais de acordo com a moral cristã, a resistência cultural permanece. Mesmo com os castigos no tronco somados aos açoites ou à cadeia, o sentido que conferem ao castigo parece ser de natureza diferente da forma dada na sociedade nacional. Se podemos fazer alguma associação com um valor ocidental, o castigo parece mais próximo de uma penitência ou expiação que a igreja católica aplica aos pecadores.

Quanto à interpretação do castigo como algo devido e necessário, é possível arriscar a seguinte explicação. De um lado, os Kaingang incorporaram o castigo do ***tronco*** como "tradição" do grupo, apontando para um processo de desmemorização da ancestralidade. De outro, a proliferação do *tronco* em todas as áreas indígenas, desde o tempo da escravidão, internalizada e adaptada através dos capitães e sua "polícia", pode configurar um caso de incorporação do *tronco* no sistema indígena.

Aceitando que os Kaingang obviamente tivessem seus sistemas tradicionais de sanções sociais, o fato é que, no caso da situação vivida presentemente, esse sistema mascara o autoritarismo das políticas indigenistas, que se instrumentalizam desse "sistema indígena" para garantir o controle sobre os tutelados. A representação do tronco como sendo uma "tradição" Kaingang adquire realidade e facilita o trabalho dos chefes de postos que passam, ao cacique e ao conselho, a responsabilidade de "manter a ordem". Embora não tenhamos feito nenhuma estatística das prisões, raramente passa uma semana sem que alguma pessoa fique presa e as razões podem ser até mesmo por brigas entre vizinhos ou desobediência à uma "obrigação". Qualquer motivo pode levar um índio à cadeia, basta que alguém solicite ao cacique e ao conselho que, depois de uma "avaliação", podem prender ou não.

Entrevistamos um cacique que nos forneceu algumas informações sobre a função de "polícia" do atual conselho indígena que o assessorava à época.

> *A gente, como cacique, a gente só cuida a parte do índio, o serviço do chefe (do posto) é só no escritório. Eu e as lideranças lidamos com a*

> *indiada. Se acontecer alguma coisa com eles, a gente tem que vê isso, aí a gente deixa no jeito. Esse negócio de roça, esse a gente tem que vê tudo. Que eu sozinho não faço nada. Só com eles. A gente dá conselhos, faz reunião, explica prá eles. Tudo que acontecer, nós explica.*
> *(...)*
> *Só quando bebe, briga, aí tem que pegar.*
> *Ele fica preso. Depende do erro dele. Às vezes tem que ficar três dias, dois, vai maneirando, cada vez vai pesando mais, é sério.*
> *Tem, tem roubo também. Briga com a mulher também. Isso aí tudo, a gente corta.*
> *Mulheres também. Só quando briga que vai preso. Sábado mesmo foi dois, três. Domingo também.*
> *Esse aí, de sábado, o cara andou bagunçando, brigando com a mulher...*
> *(...)*
> *O A. é o chefe das polícias.*
> *Aquele que tinha mais votos ia no lugar do cacique; aquele que um pouco menos, no lugar do vice. O meu foi assim: (tinha) com 10, tinha 43, tinha 46, tinha 54, que era eu. 46 era vice; 44 já era chefe das polícias; 10 já era cabo.*
> *(...)*
> *De vez em quando eles amarram num pau aí. Por aqui mesmo, a gente de vez em quando pega a corda e amarra o desgraçado. Quando não tem cadeia, né.*
> *(...)*
> *Em Ortigueira mesmo tem ainda o tronco* (Jagú, ex-cacique, P.I. Apucarana, agosto de 1990).

Consideramos que esta questão, relacionada com o controle social e os aparelhos repressivos, mereceria uma pesquisa específica, pois resulta de um processo que se iniciou há mais de um século e os Kaingang passaram por várias experiências de repressão até chegarem ao tronco e à cadeia.

Oliveira Filho, em seu trabalho sobre os Tikuna e o regime tutelar, explica sobre a natureza do papel de capitão:

> *Para tentar uma compreensão do papel de capitão é necessário fazer referência a um outro papel também presente nos esquemas administrativos de atuação do órgão tutelar: o de inspetor, encarregado ou chefe de Posto. Uma tentativa de interpretação desse par capitão X encarregado pode partir da noção de papéis inter-hierárquicos. ... capitão e o encarregado fazem parte do mesmo conjunto de determinações, sendo ambos externos portanto (...), à lógica indígena. Mas em uma primeira aproximação se poderia dizer que constituem um par similar ao apontado por Gluckman ("chief" X "native commissioner"), onde figura o último escalão da máquina administrativa dos brancos e o primeiro escalão da hierarquia indígena. Nessa perspectiva o capitão é um instrumento de*

> *comunicação e controle acionado pelos funcionários do SPI* (Oliveira Filho,1988: 209/210).

Mesmo com a substituição do título de capitão por cacique, cujo conselho também exerce as funções de polícia indígena, continua presente a natureza da relação, agora entre o cacique e o chefe de posto. Assim, a escolha pela comunidade do cacique ou capitão não se altera em nada, como bem observa ainda Oliveira Filho em sua pesquisa:

> *(...) são inteiramente improcedentes as expectativas de membros das agências de contato (e não só da administração) quanto às decisões estabelecidas de modo participativo em uma discussão coletiva, representando o ponto de vista do grupo como uma unidade. As decisões são tomadas sempre por consenso, com uma consideração apenas artificial de outras alternativas. O capitão não consegue jamais despir-se de seu poder e de sua condição de transmissor de uma ordem para tomar conhecimento da opinião dos demais ou para com eles debater em pé de igualdade. O dissenso não se manifesta em reuniões, exceto em circunstâncias muito raras* (Oliveira Filho,1988:211).

A atual estrutura tutelar se modernizou, sintonizada com a linguagem da democratização que caracteriza o atual regime político em todas as reservas: quando iniciamos nossa pesquisa em 1988, as prisões eram salas de escola ou extensões de um galpão: hoje, em todas as reservas foram construídas prisões de alvenaria, em local público (próximo à escola, ambulatório, igreja e casa do chefe de posto).

4.3. A Liberdade Vigiada: "Guia de Trânsito"

O Memorando Circular nº 144 do SPI, enviado a todos os chefes de postos assinado pelo Chefe da 7ª I.R. Paulino de Almeida em 12/7/1945, tem o seguinte teor:

> *Afim de corrigir-se o pernicioso nomadismo dos índios, repito a recomendação para deligenciarmos, com o máximo interesse para que nenhum índio se afaste desse Posto sem que esteja munido de uma Guia de Trânsito, passada por vós, datada, assinada e carimbada, mencionando o logar para onde o portador se dirigir e o dia em que deve regressar ao Posto.*
> *Nesse sentido deveis vos entender com as autoridades dessa região (Prefeitos, Delegados e Sub-delegados de Polícia, Juízes das Comarcas e dos Distritos, Inspetores Policiais, Guardas Florestais, Comerciantes e pessoas gradas), solicitando-lhes que, quando virem algum índio vagueando pelas estradas ou povoados sem a Guia de Trânsito, procurem, por meios persuasivos, faze-los regressar ao seu domicílio e, sendo possível, comunicar o fato ao Encarregado do Posto mais próximo, para que sejam tomadas as providências necessárias.*

> *Às referidas autoridades deveis solicitar também que não forneçam passagens nem meios de espécie alguma e sob nenhum pretexto, para viagens de índios às cidades, explicando-lhes os grandes males que ditas viagens acarretam, não só à saúde dos índios, como também às suas moradas, criações e plantações que, em geral, ficam abandonadas.*
> *Relativamente ao vício da embriagues é conveniente renovardes, de tempo em tempo, as providências já solicitadas às mencionadas autoridades, principalmente aos comerciantes, Delegados e Inspetores de Polícia.*

A Guia de Trânsito era uma instituição que perdurava durante o nosso tempo de campo e todos os índios tinham de ter autorização para saírem da área. São descritas as razões da saída e o tempo de permanência fora. Esta é uma forma de controle institucionalizada e portanto, pública, que revela que os índios não gozam de liberdade para ir e vir. A autorização permite a ausência por, no máximo, dez dias. Caso o índio pretenda ficar mais tempo, deve providenciar, antes do término do prazo autorizado, uma nova guia, fornecida ou pelo chefe do Posto ou pelo cacique.

Como os Kaingang de Londrina acampam na cidade para vender artesanato, é comum serem fiscalizados pelos funcionários da FUNAI. No caso dos índios de São Jerônimo da Serra, a fiscalização é maior porque algumas famílias "acampam" debaixo dos viadutos e, embora algumas venham vender artesanato, outras vêm para pedir roupas e alimentos de porta em porta nas casas da cidade. A FUNAI acaba impondo o retorno dessas famílias e proibindo a vinda para a cidade, proibição que nem sempre é observada. Mesmo sem a Guia, algumas retornam aos viadutos de Londrina e o órgão tutor não consegue "solucionar" o problema. O argumento dessas famílias é de que na reserva não têm trabalho e por isso são obrigados a virem à cidade.

4.4. A Guarda Rural Indígena-GRIN

Entre as questões que precisam ser melhor esclarecidas, situamos a criação, em 1969 (Portaria nº 231 de 25/09), da Guarda Rural Indígena-GRIN. Pode-se afirmar que a GRIN é uma instituição criada pelo governo militar como uma peça da engrenagem para endurecer ainda mais as formas de controle interno nas terras indígenas.

O artigo 1º da referida Portaria esclarece as finalidades da GRIN:

> Criar a GUARDA RURAL INDÍGENA (GRIN), com a missão de executar o policiamento ostensivo das áreas reservadas aos silvícolas, tendo em vista:
> a) impedir a invasão de suas terras, sob qualquer pretexto, por parte de civilizados;
> b) impedir o ingresso de pessoas não autorizadas nas comunidades tribais, cuja presença venha contrariar as diretrizes da política indigenista traçada pela FUNAI;

c) manter a ordem interna e assegurar a tranquilidade nos aldeiamentos, através de medidas preventivas e repressivas;
d) preservar os Recursos Naturais Renováveis existentes nas áreas indígenas, orientando os silvícolas na sua exploração racional visando rendimentos permanentes;
e) impedir derrubadas, queimadas, explorações florestais, caça e pesca, por parte de pessoas não autorizadas pela FUNAI;
f) impedir as derrubadas, as queimadas, a caça e pesca criminosas praticadas pelos índios contra o patrimônio indígena;
g) impedir a venda, o tráfego e uso de bebidas alcoólicas, salvo nos Hotéis destinados aos turistas;
h) impedir o porte de armas de fogo por pessoas não autorizadas legalmente;
i) impedir que os silvícolas abandonem as suas áreas, com o objetivo de praticar assaltos e pilhagens nas povoações e propriedades rurais próximas dos aldeiamentos.

Os artigos 2º, 3º, 7º e 10 esclarecem outros pontos que nos interessam:

Art. 2º - O treinamento da GRIN fica a cargo do Chefe da Ajudância Minas/Bahia, na sua área, podendo o estágio prático ser realizado em qualquer área da FUNAI.
Art. 3º - A GRIN será composta exclusivamente de índios, e feito seu recrutamento pelo Ajudante tanto nas comunidades indígenas como entre índios aculturados.
Art.7º - Concluída a fase de treinamento, os Guardas Rurais Indígenas aprovados receberão fardamento, armamento, munições e uma ajuda financeira mensal correspondente a um salário-mínimo regional.
Art. 10 - A Guarda Rural Indígena, como órgão responsável pela segurança e bem estar da população silvícola, dada a sua elevada responsabilidade, fica subordinada diretamente à Presidência.

Entre os documentos existentes sobre a experiência da GRIN, no Ofício 388/1972, o Capitão PM Chefe da Ajudância Minas/Bahia solicita ao Superientente Administrativo autorização para inclusão de três índios, um Karajá, um Kaingang e outro Krenack no quadro da GRIN. Os três foram treinados na **Colônia de Reeducação de Indios Aculturados de Crenack**. Segundo os mesmos documentos, Lourenço Kaingang era originário do P.I. Manoel Ribas e teria praticado crime de homicídio e por isso tinha sido enviado para recuperação na Colônia.

A GRIN foi instituída no P.I. Tocantínia, entre os índios Xerente, no Parque Indígena Araguaia, entre os Karajá, na Reserva Indígena Maxakali-MG, conforme comprovam documentos da FUNAI. Mas temos ainda depoimento de um indigenista que disse-nos ter sido aplicada também entre os Xavante e os Kayapó.

4.5. Antecedentes da GRIN

Pelo que foi visto até aqui, pode-se dizer que a questão indígena no Paraná desde 1770 foi tratada como uma questão militar, tendo em vista que a implantação da nova sociedade só poderia se fazer através da conquista dos índios e seus territórios. Depois de conquistados, o controle desses povos tornou-se uma necessidade e os próprios caciques foram metamorfoseados em capitães, alguns recebendo soldo.

Mesmo quando já considerados "mansos", o SPI procurava impedir os deslocamentos voluntários dos Kaingang que se dirigiam para as cidades e áreas habitadas por brancos, provocando reclamações sobre a sua presença. Obtivemos cópia de documentos expedidos pelo SPI: o primeiro, assinado pelo chefe do Posto Apucarana, em 7 de janeiro de 1956, nomeia o índio Antonio Pedro Juvêncio para exercer a função de capitão dos índios; o segundo, nomeia o mesmo índio Kaingang como "Capitão Indígena" para atuar no P.I. Barão de Antonina, com as seguintes funções:

> *1º - organizar uma "polícia composta exclusivamente de índios afim de conseguir botar termo (...) comportamento da tribo, que presentemente não está correspondendo determinações do regulamento do S.P.I.;*
> *a) zelar pelo bem estar dos índios sob todas as coisas, evitando que os mesmos se afastem da reserva sem pleno conhecimento da chefia que para tal será fornecido uma guia de transito, tomar as medidas no sentido dos mesmos permanecerem na Cidade de São Jerônimo sem a causa justificada, frequentemente observa-se índios embriagados na cidade, reclamações seguidas de índios que perambulam sem trabalho, e, pessoas sem trabalho praticam desatinos como roubo de galinhas etc., precisamos por termo nesses índios (ilegível) trabalho;*
> *b) ...*
> *c) não permitir que civilizados frequentem bailes e outros festejos privados só de índios e (ilegível) elementos não se soube que em ditos divertimentos (ilegível) acompanhar de suas esposas filhas ou irmãs, sabe-se que trazem cachaça, porque com cachaça conseguem o que querem. (Designação Provisória assinada por Wismar da Costa Lima, Chefe do Posto Indígena Barão de Antonina;15/05/1961).*

O terceiro documento designa novamente o mesmo índio Capitão Indígena, assinado pelo Chefe do Posto Phelippe Augusto da Câmara Brasil, em 18/3/1964. O quarto, assinado em 15/02/1978 pelo então chefe do P.I. Barão de Antonina, diz o seguinte:

> *Valdir Evangelista de Araújo, Chefe do Posto Indígena Barão de Antonina, no uso de suas atribuições legais, resolve,*
> *Designar o Indio Antonio Pedro Juvêncio Chefe da Policia Indigena deste PI para fiscalizar e impedir qualquer tipo de arrendamento ou venda de terras pertencente ao PI Barão de Antonina, devendo para isso requisitar tantos auxiliares quantos forem necessários.*

> *Registre-se e cumpra-se.*
> *São Jerônimo da Serra, 15 de fevereiro de 1978. (a) Valdir Evangelista Araújo. (Fundação Nacional do Índio, 12ª DR; grifos nossos).*

Embora tenhamos a informação de um antigo funcionário do SPI, de que a GRIN não foi implantada no Paraná, os documentos acima, do SPI e da FUNAI, comprovando que o mesmo índio exerceu a função de capitão indígena de 1956 até 1978, mostra que a estrutura de poder, legitimada pelos órgãos indigenistas, nunca deixou de existir desde que foi nomeado capitão o cacique Manoel Aropquimbe, ainda no século XIX. Nesse sentido, podemos concluir que a questão indígena sempre foi uma questão militarizada e, portanto, desde o início do processo de contato a estrutura de disciplinarização foi internalizada no sistema indígena.

O processo de "civilização" dos índios passa necessariamente pela utilização das formas disciplinares do mundo europeu introduzidas e adaptadas para as populações indígenas, e o trabalho de Taussig (1993) explicita-o muito bem. Já Simonian empreendeu uma pesquisa sobre castigos cruéis na área indígena Kaingang de Votouro-RS em 1994 a pedido da Procuradoria Geral da República. Trata-se de um trabalho pioneiro no Brasil sobre o assunto, e no laudo ela considera que:

> *A persistência das políticas públicas anti-indígenas no Brasil, principalmente no que diz respeito à ação impositora dos agentes governamentais nos processos que levam à prática de "castigos cruéis", tem contribuído sobremaneira para a persistência de castigos cruéis entre os indígenas. Particularmente entre os Kaingang de Votouro e demais índios do sul do país, essa tendência tem estado muito ligada ao fato desses agentes justificarem os seus desmandos e interferências como simples "ordens" do "Pai Grande" - a saber - do imperador, presidente da república, do SPI, FUNAI, ou mesmo do governador do estado. E, como as condições impostas desde a época da conquista não têm favorecido as relações democráticas (Davis 1977; Oliveira 1972; Ribeiro 1970) e, portanto, a crítica, os indígenas dificilmente têm podido se integrar em condições que não a da submissão. Ante tal contexto, a persistência de padrões penais tradicionais e as imposições, incorporações e transformações viabilizadas a partir da conquista, continuam sendo atualizadas no cotidiano dos indígenas* (Simonian,1994:85/86).

Nesse sentido, pode-se considerar o tronco, a cadeia, a expulsão/transferência e outras formas localizadas de castigos como tantas formas de disciplina civilizatória desenvolvidas e aperfeiçoadas ao longo da situação de contato, onde não há espaço para o modo de ser próprio dos índios. É preciso inseri-los no sistema produtivo capitalista, transformá-los em força-de-trabalho, mesmo que para isso seja preciso a utilização da força.

5. O INDIGENISMO E A POLÍTICA DE INTEGRAÇÃO DOS ÍNDIOS AO SISTEMA CAPITALISTA

Todas as políticas indigenistas implantadas nas reservas estiveram voltadas à sua sedentarização, ou seja, que garantisse a liberação de seus vastos territórios para fins de colonização. Para isso era fundamental que abandonassem a caça e a coleta e passassem a adotar o modelo agropastoril implantado em todos os aldeamentos.

Os Aldeamentos de São Pedro de Alcântara e São Jerônimo, ainda no período imperial, não só produziam artigos para autoconsumo como ainda para atender as necessidades das expedições exploradoras que por lá passavam. O Regulamento das Colônias Indígenas de 1857 previa a produção de roças por empregados assalariados até que os índios se acostumassem aos trabalhos rurais. Além de estimular o plantio de mandioca, frutas, legumes, cana-de-açúcar, café e algodão, o Regulamento definia também o ensino da fiação e tecelagem para roupa de uso e mesmo para exportar (Artigos 29 e 30).

Os relatórios dos missionários revelam que, além da catequese, tinham como preocupação "civilizar" os índios, isto é, impor pouco a pouco o padrão de vida nacional. Isso fica patente quando apresentam em seus relatórios os gráficos de produção como indicadores do "progresso" dos aldeamentos. O Artigo 19º do Regulamento sintetiza o significado da política indigenista da época:

> *É o primeiro e o mais importante dever de todos elles esforçaremse por atrahir ás Colonias sob sua direcção os indígenas que vagarem pelas matas vizinhas, empregando para esse fim sempre meios brandos e suasórios, fasendo-lhes apreciar as vantagens da vida social, offerecendo-lhes brindes, que requisitão do Governo Imperial, para mais facilmente chama-los, tratando-os com a maior indulgência e caridade, instruindo-os com paciência nos princípios religiosos, fasendo desenvolver entre elles o amor ao trabalho, instruindo-os nas primeiras letras e applicando-os gradualmente a trabalhos manuaes e á cultura, sem repentinamente forçarem seus habitos em qualquer sentido, e procurando principalmente tirar o maior partido de seus esforços em benefício dos meninos e adultos que estiverem em idade de mais facilmente adquirirem novos costumes* (Boutin,1979:104).

Teoricamente fundamentadas nos princípios positivistas, na prática realizadas mais com brutalidade do que com "meios brandos e suasórios", as políticas indigenistas na República não diferem das que estavam consubstanciadas no Império. O decreto de 1945 e o Acordo de 1949, como visto acima, revelam que o SPI e mais tarde a FUNAI desenvolviam políticas voltadas para a integração dos índios no sistema social e cultural da sociedade dominante assim como a sua incorporação no sistema capitalista. Analisaremos algumas dessas políticas.

5.1. Sistema de Arrendamento das Terras Indígenas pelo SPI e pela FUNAI

O Aldeamento de São Jerônimo, desde o seu surgimento, teve suas terras ocupadas por famílias brancas com autorização dos diretores, permitida pelo artigo 15º do Regulamento das Colônias Indígenas.

Com a criação do SPI, passou a denominar-se Posto Indígena Barão de Antonina[12] constituída pelas duas glebas descontínuas (Gleba I e II). Além das roças, o arrendamento de terras passou a ser uma das formas de obtenção de renda para gerir a administração indigenista. Embora não seja nossa intenção reconstituir todo o sistema, mas apontar as políticas indigenistas que redundaram em desmatamentos e desgaste das terras, os documentos que encontramos nos arquivos da FUNAI-Londrina comprovam a grande quantidade de arrendatários que exploraram as terras dos postos em todo o sul do país. A exploração das terras indígenas pelos arrendatários ganhou tamanha proporção que o próprio SPI, em 1957, distribuiu circular para todos os chefes de postos proibindo a celebração de novos contratos de arrendamento para terceiros, com a finalidade de impedir que continuasse:

> *a)- a exploração de madeira, compreendendo cortes, derrubadas, desdobramentos e outra qualquer atividade, no ramo da indústria madeireira;*
> *b)- a exploração de minérios, sob qualquer espécie de etapa da indústria extrativa mineral;*
> *c)- a exploração de culturas agrícolas, em sentido geral;*
> *d)- o arrendamento de terras para cultura agrícola, ou outro fim qualquer;*
> *e)- enfim, a exploração de qualquer bem ou riqueza natural, pertencente ao PATRIMONIO INDIGENA.* (CIRC.66;SPI;24/05/57).

Mais tarde, já durante a gestão da FUNAI, esta volta a arrendar terras dos postos. Um levantamento do INCRA feito em 1976 computou 24 famílias não-índias no P.I. Apucarana, num total de 163 pessoas. Segundo o Relatório, desse total, "16,7% foram autorizadas pela FUNAI, em forma de contrato de arrendamento, todos já vencidos, 75% penetraram na área como subarrendatários e o restante, 8,3%, intrusaram."(INCRA-Desenvolvimento e Integração.GT-Port.724/76:165). Todas essas famílias ocupavam 302,5 ha das terras do P.I. Apucarana.

No P.I. Barão de Antonina havia 259 famílias, num total de 1.511 pessoas não-índias, sendo 221 famílias residentes na área indígena. Nenhuma delas tinha qualquer contrato de arrendamento ou autorização para a exploração das terras da reserva. Aqui é interessante o quadro referente ao tempo de ocupação dessas famílias dentro da área: 90 (34,75%) tinham entrado na área até 2 anos; 65 (25,09%) de três a cinco anos; 49 (18,92%) de seis a dez anos; 52 (20,08%) havia mais de 10 anos e três

[12] Somente em 1983 foi criado o Posto São Jerônimo, referente à Gleba II. A Gleba I ficou sendo o Posto Barão de Antonina.

não informaram. O quadro demonstra que 60% das famílias tinham intrusado a área nos últimos cinco anos (de 1971 a 1976). A área total explorada por essas 259 famílias foi estimada em 5.316,20 ha, que superava a área do imóvel, que é de 4.914 ha. Essa realidade se explica porque alguns posseiros eram proprietários de terras fora do perímetro da reserva, cujos limites foram avançando para dentro dela pelo sistema do "abraço". Essa era a área que apresentava maior número de conflitos, já que os índios acabaram confinados numa estreita faixa de terras e não podiam expandir suas lavouras porque as terras já estavam invadidas. Essa situação foi se tornando tensiva até a explosão das rebeliões de 1979 e 1985.

A situação de todas as reservas foi se deteriorando a cada década ao longo do século XX. De um lado, os índios iam abandonando a caça e a coleta porque desapareciam rapidamente os ecossistemas originais e, na mesma proporção, esta situação foi provocando a dependência econômica e a pauperização.

Baldus visitou os Kaingang de Palmas em 1933 e constatou a situação de abandono dos índios pelo governo:

> *Até o começo da crise econômica mundial, que se fez sentir no ano de 1929, os Kaingang de Palmas ganhavam a maior parte do sustento colhendo erva-mate. Agora, da sua região não se exporta mais o mate. Surpreende, de modo singular, ouvir-se da boca dos índios a palavra* ***crise****.*
> *Também outros trabalhos, de ocasião, a serviço dos brasileiros, quase não existem mais; os chapéus e cestinhos tecidos pelas mulheres são raras vezes pedidos e sempre mal pagos; e os vendeiros de Palmas compram o milho dos Kaingang só sob a condição de lhes dar metade do preço em cachaça.* ***Do governo não vem mais auxílio algum. Não há que admirar, por este motivo, ouvir-se dos índios coisas como esta: "Se ninguém nos ajuda, temos de voltar à nossa vida antiga".*** *Mas mesmo tal saída já lhes é impossível; e, por isso, essa declaração dos Kaingang não é senão um grito de desespero* (Baldus, 1979:15; grifos nossos).

Lévi-Strauss, quando visitou os Kaingang de São Jerônimo da Serra em 1935, observou o seguinte:

> *Por volta de 1914, a maior parte desses bandos tinha sido reduzida e fixada pelo governo brasileiro em diversos centros. Tentou-se inicialmente integrá-los na vida moderna. Chegou a haver, na aldeia de São Jerônimo, que eu utilizava como base, uma serralharia, uma serração, uma escola e uma farmácia. O posto recebia regularmente ferramentas - machados, facas, pregos - distribuiam-se vestuários e cobertores. Vinte anos mais tarde estas tentativas tinham sido abandonadas. O Serviço de Protecção reflectia, ao deixar os índios entregues aos seus próprios recursos, a indiferença dos poderes públicos de que se tornara objecto (ainda que posteriormente tenha retomado uma certa autoridade); encontrava-se, deste modo, forçado,*

> *sem que o tivesse desejado, a tentar outro método, através do qual incitava os indígenas a retomar certas iniciativas, constrangendo-os a retomar o seu próprio caminho* (Lévi-Strauss,1955:194/195).

Esse processo, portanto, pelo que já constatavam os pesquisadores na década de 1930, não é novo. O que ocorreu ao longo das décadas seguintes foi uma aceleração desse processo, com a destruição das florestas fora e dentro das reservas, deterioração crescente da qualidade de vida das populações indígenas e, coroando todo esse quadro, políticas oficiais anti-indígenas. Os Kaingang de Barão de Antonina e do Posto Apucarana que já tinham sido expropriados da maior parte de suas terras em 1945 e 1949, estavam com parte invadida pelos arrendatários e invasores brancos.

5.2. A Implantação das Roças "Coletivas" e a sua Dinâmica

Como vimos na parte anterior do trabalho, os aldeamentos do século passado recebiam instrumentos de trabalho, roupas, cobertores e outros produtos que eram distribuídos aos índios. O sistema de "troca" que se estabeleceu durante o período imperial e depois com a criação do SPI no período republicano, pela nossa interpretação, tinha uma significação no próprio sistema indígena porque as relações amistosas se faziam tradicionalmente através da troca de presentes. Os trabalhos que os grupos aldeados desenvolviam nos postos (abrir estradas, limpar o entorno dos postos, produzir excedentes para a venda) tinham a contrapartida da instituição tutelar: o SPI mandava mantimentos, tecidos, instrumentos de trabalho que eram distribuídos para as famílias aldeadas. Levando-se em conta que as crises financeiras periódicas do SPI deixavam os índios sem assistência, as lembranças se referem aos momentos em que a "cantina" era distribuída, em oposição à situação presente porque os projetos preveem o pagamento de diárias numa primeira etapa e não há mais fornecimento de gêneros nas etapas seguintes.

A FUNAI foi organizada em substituição ao SPI sob novas bases, que são sintetizadas por Santos da seguinte forma:

> *A sua estruturação se deu em termos empresariais, correspondendo às preocupações governamentais de dinamizar, e, se possível, orientar para a auto-suficiência financeira os seus mais variados setores. As atitudes que caracterizam esse tipo de mentalidade já vinham sendo tomadas nos últimos tempos do SPI, sendo assim caracterizado por Oliveira: Ela (a mentalidade-SCS) representa o estabelecimento de uma orientação totalmente voltada para a transformação dos postos indígenas (...) em verdadeiras empresas, dedicadas à produção e ao lucro. A concepção inerente a essa orientação é a de que o índio só pode 'civilizar-se' pelo trabalho, não aquele ao qual está culturalmente condicionado, mas ao trabalho induzido, o que lhe é ensinado pelo civilizado. E a consequência imediata disso é tornar o posto indígena uma unidade auto-suficiente, (...).*

> *A vinculação da FUNAI ao Ministério do Interior também ajuda a compreender as bases de sua ação. Sendo o Ministério do Interior um Organismo voltado para proceder o desenvolvimento interno do País, utilizando para tanto diversas Superintendências Regionais destinadas a dinamizar a iniciativa privada com vistas à abertura de novas frentes econômicas, a FUNAI não pode ter, dentro desse Ministério, posições que eventualmente possam ser contrárias aos seus objetivos. Assim, ao vincular a FUNAI ao MINTER, se decidiu firmar a visão empresarial e, em consequência, utilizar o indígena em seu potencial de produção e consumo, além do seu patrimônio, como instrumentos da prática de desenvolvimento interno* (Santos,1975:38/39).

Essa política indigenista nacional acabou produzindo resultados que são revelados num documento da própria Instituição.

> *Qualquer avaliação que se pretenda fazer (relacionada, é claro, com a situação atual desses Postos Indígenas), deverá levar em conta os fatores históricos que passamos a enumerar:*
> *-todos eles tanto de São Paulo quanto do Paraná, sofreram longo processo de exploração predatória que se prolongou por muitos anos, ou seja, de 1940 a 1967 (período SPI), e de 1967 a 1977 (FUNAI);*
> *- a atividade predatória referida no item anterior, caracterizou-se pela retirada ininterrupta de pinho (PIs Paraná), sem nenhuma espécie de retorno, bem como de peroba e outras madeiras de lei (PIs São Paulo - administração SPI), também sem retorno;*
> *- com duas ou três exceções, não se cogitou da criação de estruturas - pelo menos razoáveis - nos PI's a que se refere este documento;*
> *- não houve assistência condigna, às Comunidades Indígenas, nem apreço pelas suas tradições;*
> *- alguns PIs foram parcialmente arrendados a terceiros, com graves prejuízos para os índios;*
> *- nenhum projeto sério foi executado;*
> *- não houve continuidade administrativa. (...)*
> *Com o início dos "Projetos de Desenvolvimento Comunitário" em 1978/79 - talvez a mais brilhante iniciativa tomada pela FUNAI, até agora, em favor dos* ***índios aculturados*** *- tornou-se possível iniciar um lento e difícil trabalho de recuperação dos Postos Indígenas.*
> (Relatório FUNAI, 14/11/1983).

O documento ainda diz que a situação encontrada nos Postos era "caótica, marcada pela indigência, e à qual se juntava a mais absoluta descrença do índio no seu órgão de proteção". Uma nova política foi implantada pela 12ª DR sediada em Bauru. O **Projeto de Desenvolvimento Agrícola**, implantado pela 12ª DR era uma tentativa de se estabelecer uma política que pretendia ser uma alternativa a ser contraposta às políticas anteriores.

Dentro desse **Projeto de Desenvolvimento Agrícola**, foram instituídas "roças coletivas", roças administradas pelos técnicos da FUNAI. Os índios que se engajavam no Projeto recebiam uma "cantina", que compunha-se de gêneros alimentícios distribuídos semanalmente, cujo valor era descontado no final da colheita. Serviços de plantio e carpa das roças eram pagos em diárias para os índios envolvidos.

Na fase em que as roças já estavam formadas, estas eram divididas entre as famílias e cada qual tinha de cuidar de sua parte até a época da colheita e o pagamento das diárias era suspenso. Nessa segunda fase, segundo dizem os técnicos da FUNAI, os índios acabavam abandonando a roça, que em geral se perdia ou tinha a produção comprometida. E mais, na época da colheita, segundo a expressão dos técnicos, "saqueavam as roças da FUNAI". Essa interpretação dos técnicos se deve a que, pela norma estabelecida pelo Projeto, a colheita deveria ser administrada pela FUNAI, que reteria a parcela para cobrir os gastos de produção e ainda a parcela referente ao valor da "cantina".

A FUNAI continuava com seu projeto de roças "coletivas", mas acabou com as cantinas. O restante do projeto continuava o mesmo. O resultado, desde que a cantina desapareceu, é que as roças "coletivas", apesar do uso da tecnologia (mecanização, correção de solo, sementes híbridas e selecionadas), não têm obtido sucesso e esse modelo vem sendo questionado pelos índios. A ênfase sobre a insatisfação com relação à administração dos postos aparece centrada no trabalho que é exigido pelo projeto sem ter a "cantina". A "cantina" legitimava o projeto até mais ou menos 1980 e a sua suspensão é representada como a suspensão de uma política que os índios consideravam boa.

Portanto, mesmo com a reformulação baseada numa avaliação crítica das políticas anteriores, a FUNAI não obteve sucesso, principalmente se levarmos em conta as condições gerais de vida da população indígena em todas as reservas pesquisadas.

As considerações que fazemos em relação à filosofia do projeto em questão situam-se na teoria que orientou e continua orientando as políticas indigenistas. Partindo da idéia de que os índios do sul são "aculturados", os projetos são tentativas de implantação nas áreas indígenas do modelo capitalista vigente na sociedade envolvente. Tratou-se de "superar" o modelo de auto-subsistência através da mecanização e utilização de insumos e financiamento bancário para aumentar a produtividade e consequentemente, a renda indígena.

Levando-se em conta que a primeira política implantada nos aldeamentos da região no século XIX já era a de integrá-los no sistema de mercado e que essas políticas incluíram sempre a catequese e a educação escolar, como se explica a falência desses projetos a não ser questionando sua base filosófica? Partindo do pressuposto de que os índios estariam "aculturados", deixava-se fora das preocupações quaisquer considerações sobre as especificidades culturais dos mesmos. Em conversas com os técnicos da FUNAI, ficava evidente o total desconhecimento das características socioculturais dos índios com os quais lidavam durante tantos anos, e as justificativas

para o insucesso dos planos econômicos e sociais estavam sempre situadas em "causas" externas aos projetos, como falta de recursos, falta de interesse dos próprios índios, e assim por diante.

Nesse sentido, o que Santos já apontava em 1975 continua inalterado:

> *Não foi por outras razões que a unanimidade dos chefes dos postos indígenas apontou a necessidade de se dinamizar atividades econômicas no interior da reserva, onde o índio sempre aparece como mão de obra, como problema mais imediato. E embora a totalidade dos chefes de postos tenha cumprido curso de indigenismo, além da maioria ter sido selecionada intelectualmente para obter ingresso em tal curso, não é de se esperar que facilmente compreendam a real situação dos indígenas perante a sociedade regional. Tampouco pode-se admitir que a FUNAI, ao orientar muitos dos projetos que se desenvolvem nos postos, efetivamente, tenha realizado a crítica necessária no sentido de se estabelecer o grau de previsibilidade de consequências.*
> *Daí porque nenhum dos postos indígenas localizados no sul do País funciona em termos de equipe, visando à orientação da comunidade indígena para o encontro de melhores condições de vida, de trabalho, de saúde, de educação e de enfrentamento do mundo "civilizado" envolvente. As atividades da maioria dos funcionários engajados nos postos são as de solucionar pequenos problemas imediatos: curar um doente, auxiliar alguma viúva, doar algumas ferramentas, fazer a escola funcionar no tempo mínimo previsto ou atender às solicitações da burocracia, com o preenchimento de fichas, atestados ou relatórios* (Santos,1975:42).

Na verdade, a maioria dos novos funcionários contratados dos anos 1980 para cá não tiveram sequer o curso de indigenismo que era fornecido àqueles que iriam ocupar o cargo de chefe de posto. Na falta de pessoal preparado, encontramos, na melhor das hipóteses, técnicos agrícolas, professores ou monitores ocupando a chefia de posto e, em casos mais extremos, motoristas.

Além da política econômica que vem acumulando fracassos consecutivos, Santos ainda avalia a falta de conhecimento da realidade indígena nos projetos de habitação, levando os índios a viverem em "vilas", quebrando com o padrão de localização da casa próximo à área de cultivo das roças familiares. Além de terem de andar longas distâncias para trabalhar nas roças, a proximidade entre vizinhos acaba impedindo a criação de animais domésticos, setor importante da economia de subsistência indígena.

Resumindo, nenhum dos projetos econômicos da FUNAI pode ser considerado como bem sucedido. Porém, a nossa pesquisa acabou revelando que vários depoimentos fazem menção ao "sistema de cantina" que vigorou nos Postos até parte da década de 1980. A fixação da "cantina" como uma política indigenista que atendia aos

anseios da população indígena nos apontou uma questão antropologicamente importante a ser analisada. De um lado, os Kaingang (e os Guarani) consideraram uma política "boa" para os índios e a sua suspensão como "ruim" porque ficaram "abandonados" pela FUNAI. De outro lado, ouvíamos os indigenistas (chefes de postos, das administrações regionais e da Superintendência-1ª SUER) afirmando que era necessário abandonar o paternalismo que sempre foi a marca do indigenismo e, por isso, propunham uma reformulação na relação FUNAI-comunidades indígenas.

Na avaliação dos técnicos indigenistas, a "desmotivação dos índios pelo trabalho", a "falta de ambição" e principalmente, a "inércia" dos índios devia-se ao assistencialismo praticado pelo SPI e pela FUNAI.

Embora aceitando o caráter paternalista da instituição, da perspectiva da sociedade envolvente, nossa reflexão encaminhava-se numa outra direção.

Da perspectiva indígena, a "cantina" permitia o abastecimento das famílias ao longo da produção de vários produtos como arroz, feijão, milho e alguns produtos de mercado como girassol e algodão. Mas o que está no centro da memória indígena era a "cantina", não havendo nenhuma referência aos produtos das roças. Se a "cantina" está no centro do pensamento de todos é porque ela atendia a uma expectativa das comunidades em relação ao órgão tutor: a representação da autoridade indigenista (o presidente, os administradores e chefes de postos), como *Pay-bang* e sua substância, isto é, a generosidade. Borba, por exemplo, conheceu os Kaingang do Tibagi no século passado e observou o seguinte sobre a chefia:

> *Vivem reunidos aos magotes de 50, 100 e mais indivíduos, sob a direcção de seos caciques, porém em todo o tempo a autoridade destes é quasi nulla; é só por meios persuasivos, brandos e dádivas que podem conservar algum ascendente sobre seos companheiros, isto é, conserval-os em seos toldos; no momento em que abandonam estes meios de dominio, ficam isolados de seos subditos, e até seos proprios filhos e parentes os abandonam à procura de outro chefe mais liberal e menos despotico. Geralmente os caciques, e ainda os que mais trabalham, são os que menos objectos teem, pois é regra entre essa gente, que nunca se deve negar o que é pedido; e uma das maiores injurias que se lhes pode dirigir é chamal-os de poucos liberaes - deicamá -. É gente de caracter altaneiro e independente que não presta obediência a ninguem; e só por meio de dadivas e boas maneiras se pode delles conseguir alguma obediência* (Borba,1908:7).

Essa descrição de Borba confirma a teoria sobre a chefia indígena desenvolvida por Clastres a partir de exemplos que se multiplicam em todas as sociedades indígenas da América do Sul e do Norte. São três as propriedades essenciais de um chefe político: 1- *ele é um "fazedor de paz", é a instância moderadora do grupo*; 2-***ele deve ser generoso com seus bens, e não se pode permitir, sem ser desacreditado, repelir os incessantes pedidos de seus "administrados***"; 3-*somente um bom orador*

poderá ser chefe (Clastres, 1978:23). Sobre a generosidade, explica Clastres que o "*segundo traço característico da chefia indígena, a generosidade, parece ser mais que um dever: uma servidão. Com efeito, os etnólogos notaram que entre as mais diversas populações da América do Sul que essa obrigação de dar, à qual está preso o chefe, é de fato vivida pelos índios como uma espécie de direito de submetê-lo a uma pilhagem permanente. E se o infeliz líder procura frear essa fuga de presentes, todo prestígio, todo poder lhe são imediatamente negados*" (idem: 23/24). O autor expõe alguns exemplos que comprovam essa teoria entre os Urubu estudados por Huxley, entre os Nhambiquara estudados por Lévi-Strauss e afirma que se trata de um traço universal onde "*avareza e poder não são compatíveis, para ser chefe é preciso ser generoso*".

Em nossa análise, essa característica – a generosidade – é a que fez eco nas representações sobre a "cantina". O sistema de "cantina", enquanto existiu, justificava a estrutura tutelar nos postos indígenas. Ao distribuir produtos de necessidades básicas das famílias indígenas envolvidas, o sistema de "cantina" acabou produzindo uma clivagem étnica e as representações colhidas em campo, apontam para uma das poucas políticas indigenistas consideradas boas no passado recente.

Há a considerar ainda as roças familiares, o assalariamento externo dos índios, principalmente nas usinas de álcool do Mato Grosso do Sul, e a produção e comercialização do artesanato Kaingang, como formas de obtenção de renda. Essas atividades, contudo, não fazem parte da política da FUNAI, mas acontecem como consequência do fracasso do Projeto de Desenvolvimento Comunitário que levou os índios a procurarem, de forma independente, nos interstícios do sistema de mercado, formas complementares de obtenção de renda.

6. OS MOVIMENTOS SOCIAIS INDÍGENAS - 1979-1985

Esta parte pode ser considerada uma sequência do capítulo anterior porque as rebeliões que serão objeto de análise estão diretamente relacionadas com as políticas indigenistas do SPI e da FUNAI para integrar os índios no sistema capitalista, tal como foi demonstrado. Aqui, as narrativas indígenas revelam como eles experienciaram essas políticas e como tiveram de enfrentar e contestar as decisões das autoridades em diversos assuntos.

Tendo sido analisados os aspectos internos da política indigenista, consideramos importante fazer a etnografia das rebeliões indígenas, a fim de compreendermos o processo de unificação e aliança das diferentes etnias que caracterizaram o conjunto das rebeliões. A manipulação das categorias, imagens e estereótipos construídos pelos brancos sobre si mesmos, durante as manifestações públicas, permitem analisar o conteúdo e os significados da linguagem do movimento social indígena.

O sucesso das rebeliões se deveu em grande medida ao poder simbólico contido na linguagem construída com a utilização de emblemas e sinais que acompanharam as práticas de desobediência civil. Esse poder simbólico, após o

movimento social, continuou produzindo seus efeitos porque alterou qualitativamente as relações entre os índios e os diversos segmentos de brancos, e também entre os Kaingang e os Guarani. Nesse sentido, a reformulação das fronteiras étnicas será uma questão importante a ser analisada.

6.1. A Primeira Rebelião de São Jerônimo da Serra - 1979

As duas revoltas de São Jerônimo podem ser pensadas como duas etapas de um processo complexo e complicado de luta pela recuperação das terras que tinham sido invadidas por posseiros. Quando houve o Acordo de 1949, parte dos dois mil alqueires que restaram aos índios já estavam intrusados. Com o tempo, novas famílias de brancos entraram, com ou sem consentimento dos diretores do SPI. Muitas vezes houve também sustentação do próprio governo estadual, que mantinha relações de fisiologismo com políticos locais. A esposa de um posseiro, em entrevista à Folha de Londrina, quando os posseiros foram retirados em 1985, explicou que, quando houve o Acordo (de 1949), "a gente do Cedro era do PTB e os políticos de São Jerônimo do PDS e UDN". Um prefeito sugeriu que o governo incluísse as terras do Cedro nos dois mil alqueires que ficaram para os índios, "para prejudicar os petebistas" (Folha de Londrina, 31/5/1985, pg.20).

Mesmo tendo de se submeter às decisões das autoridades indigenistas locais, os depoimentos indígenas revelam uma consciência clara de que os brancos praticavam a usurpação de seu patrimônio com promessas que não se cumpririam. Naturalmente temos de levar em conta que os depoimentos dos índios se referem a interpretações dos fatos passados a partir do presente. Essa consciência nasce, portanto, das experiências acumuladas ao longo da situação de contato.

Na reconstituição que os índios elaboram a respeito da invasão crescente de suas terras, os chefes de posto e os capitães de cada época aparecem como os responsáveis pela perda das terras.

> *Em 1950, me lembro que chegou o chefe. Ele se chamava Wismar da Costa Lima, chefe, naquele tempo era SPI. Então o posto, a sede era em São Jerônimo. Chamava-se Inspetoria. Aí tinha o diretor que morava em Curitiba e se chamava Edivaldo [Dival?] de Souza. Então, quando ele trouxe o chefe, tinha cinco famílias de brancos dentro da reserva. Que um se chamava José Paulino, outro se chamava Calles, outro se chamava Procópio, outro se chamava Norberto e outro se chamava Jorge Sinfa.*
> *Esse Calles morava na beira do rio Tibagi, então ele entrou morando lá pra poder fazer uma braça pra cruzar animal no rio. Então ele entrou com autorização do diretor de Curitiba, diretor do SPI. Então os índios pra transitar não pagava passagem. Então ele ficou meio ali. Quando esse chefe chegou, ele arrendou a parte de terra. Que arrendou para um tal de Yamaguti, Antonio e Iamazino Guedes. Os caras entraram.*
> *(...)*

> *Foi embora e daquilo chegou as vistorias aí e mandaram esse chefe embora. Quando esse chefe foi embora veio o tal de Isaac Bavaresco, acho que você conhece.(...) Aí esse homem e Edivaldo de Souza quase acabaram de completar a instrusação dentro do Barão de Antonina. Aí que entrava gente! Arrendava um, aquele já trazia o genro dele, arrendava. Um já vendia um pedacinho pro outro lá. (...)*
> *Isaac foi embora e voltou Wismar da Costa Lima. Nessa época eu já era rapazinho. Então voltou Wismar e começou assim, arrendar. Não sei como conseguiu um trator de esteira. Trouxeram aí. Então esse trator era para estocar [destocar?] a terra pra plantar para os índios. Daí esse trator ao invés de estocar as terras dos índios, não: estocava para um atacadista que tinha em São Jerônimo da Serra que se chamava Luís Pelúcio. Então um dia foi pegar umas compras e o delegado (...) se chamava Antonio Rodrigues. (...) e eu escutei ele quando ele falou: "Isso aqui vem tudo para os índios, bota aqui pra gente vender." Eu escutei quando ele falou aquilo né? Então eu escutei aquilo, eu não sei como é que vinha na minha cabeça da gente segurar aquilo ali. Então eu vim e contei aquilo para minha mãe. Contei e ela nem ligou, nem ligava também. Então, vez em quando, eles distribuíam alguma coisa. Chegava, ia lá, pegava um cobertor, uma peça de roupa, uma enxada, um machado, uma foice. Fazia uma média assim. Depois foi intrusando, foi intrusando, foi intrusando que chegou uma época que a gente não tinha acesso pra conversar com o chefe do escritório. No tempo do SPI. (...) A gente não tinha esse contato junto com o chefe, sabe? E o capitão que eles falavam, a gente tinha contato muito pouco. O chefe falava pro capitão: "Vai buscar fulano amarrado em tal lugar", eles iam e buscavam, eles faziam ir. Surravam índios, eu assisti muita surra de índio! (...) o Isaac foi embora, veio um tal de Felipe. Esse tal de Felipe era o chefe, esse tal de Felipe, vou te contar prá senhora, foi o tal que vendeu o resto da madeira que tinha aqui por volta. Ele fez uma reunião com o capitão, ... "Vamos vender a madeira para fazer casa pros índios, vamos comprar gado e vamos comprar animais pra vocês. E vamos vender a madeira".*
> *Todo mundo concordou. Só que a madeira foi, mas não vimos animal, nem casa, até hoje. Só se ele for aparecer agora."*
> *(...)*
> *E foi intrusando. Intrusou o Barão de Antonina completamente. Ficamos numa área de, mais ou menos, 30 alqueires. Nós tudo dentro de um capão de mato*! (Tãn Hunh, ex-cacique Kaingang, P.I. Barão de Antonina, 1989).

Como se vê, os índios não eram sujeitos passivos no processo. Percebiam os interesses em jogo, a manipulação dos bens indígenas a favor de autoridades locais, o autoritarismo dos indigenistas e a entrada de numerosas famílias de posseiros em suas terras. Mas não dispunham de condições para impedir os usos e abusos que deles faziam os brancos.

Com o Acordo de 1949, a área indígena Barão de Antonina ficou dividida em duas partes descontínuas (Glebas I e II), que eram administradas através da Inspetoria do SPI, cujo escritório funcionava na cidade de São Jerônimo da Serra. O atual P.I. Barão de Antonina (Gleba I, também conhecida como Pedrinhas) tinha a maior parte ocupada por posseiros. Um levantamento da FUNAI mostrava que em 1974 havia 183 índios e estava completamente invadida por brancos.

Do total de 4.914 ha, 2.460 estavam ocupados por nove grandes posseiros ou formadores de fazenda que, por sua vez, contratavam famílias para cultivar as terras como parceiros ou arrendatários. Esses posseiros eram: Salvador Santaella com 726 ha, João Batista Bueno com 714 ha, Jaime Pinheiro de Melo com 170 ha, Celso Peruso com 290 ha e Francisco Leme Gonçalves com 196 ha. O levantamento da FUNAI indicava a presença de 281 famílias de invasores brancos em 1975 e de 216 em 1978, processo que o setor jurídico da FUNAI passou a chamar de "indústria da posse".

O processo de transformação histórica da forma de ocupação da terra no Brasil tem gerado os mais variados conflitos de interesses entre diferentes categorias sociais. A regulamentação da propriedade privada com a promulgação da Lei de Terras em 1850 tem gerado, até os dias atuais, conflitos com a forma de ocupação anterior, a posse. Ao estudá-lo no Vale do Jequitinhonha, Moura mostra que esse processo é amplo no país:

> *Se é verdade que a posse tende à propriedade, o modo de efetivá-la inclui, em menor ou maior grau, a invasão do que ainda é posse, não a sua compra. Desse modo, grandes proprietários ou simplesmente indivíduos poderosos que dispunham de cacife político para se tornarem tais, encampavam extensas terras livres, habitadas por indígenas ou posseiros e até propriedades parcelares, habitadas por sitiantes desvalidos. (...)*
> *A fazenda - com a roça e a casa do agregado no seu interior, a terra do sitiante nas suas extremas e a terra de posse nas áreas para onde quer expandir-se - cria diferentes tipos de dependência dessas frações sociais em face do grande proprietário. Essa dependência que enredava e enreda os lavradores em relações sociais que envolvem tanto o trabalho quanto outras importantes díades socio-culturais, como a amizade, o compadrio e o compromisso ritual para com as festas do padroeiro, tem como núcleo a questão de terras dotadas de distintos regimes de apropriação em face da fazenda. A expulsão e a invasão seriam, assim, o cume da supressão de tais convivências, que se sustentavam de modo tenso* (Moura,1988:15).

A Gleba I (Posto Barão de Antonina) estava tão invadida que os índios ficaram comprimidos em menos de 30 alqueires. Como a maioria das famílias que efetivamente estavam vivendo dentro das terras indígenas eram de pequenos produtores que arrendavam ou produziam em regime de parceria para os grandes posseiros, as relações de vizinhança entre índios e brancos era de amizade, compadrio e afinidade. Vários casamentos interétnicos ocorriam dentro da área e pode-se dizer que formavam

um grupo de sociabilidade: frequentavam juntos os bailes, ajudavam-se mutuamente, principalmente em casos de doenças. Como a DR da FUNAI ficava em Bauru-SP, os índios se sentiam abandonados pela instituição e além da distância física, ainda havia a burocracia que acabava dificultando a assistência. Tal como ocorre no Vale do Jequitinhonha, diferentes regimes de apropriação da terra enredavam os índios em relações de dependência e outras relações socioculturais. Nesse sentido, diz um depoente que:

> *E os índios estavam muito ligados com os posseiros. Botava muito mais fé no posseiro que no chefe de posto, do que no cacique. Então, quando ficava doente um índio, eles não iam procurar o chefe, iam procurar o posseiro que tinha um carro, que ia levar na farmácia, levar no médico, e eles iam trabalhar por dia. Então eles começam. Vão se aproveitar, por exemplo, um dia pegava chuva assim, o índio falava que queria trabalhar assim e pedia um adiantamento de três dias. Então se o dia valia dez, como ele ia adiantar, ele só pagava cinco. Então eles faziam isso comigo também. Então eu fui notando aquilo ali* (Tãn Hunh, P.I. Barão de Antonina,1989).

Nessa fala, o depoente revela toda a trama que viviam os índios. Ao mesmo tempo em que os índios podiam recorrer aos posseiros em casos de emergência, tornavam-se alvo de exploração por parte destes. Relações de afinidade e compadrio ligavam as famílias dos pequenos produtores e as famílias indígenas. Tanto que os próprios índios, quando decidiram enfrentar os posseiros, decidiram começar pelas terras ocupadas pelos "grandes", deixando que os "pequenos" fossem retirados no fim, na esteira do processo que pretendiam desencadear. Foi o que ocorreu.

Inicialmente, os Kaingang decidiram retomar as terras de Água Branca, um setor da Gleba I. Como lembra um dos líderes, a situação se tornou ruim para as famílias indígenas as quais, tendo ficado em área tão diminuta, começaram a se atritar. Concluíram que, se se unissem, poderiam retirar os posseiros, mesmo tendo de enfrentar vários pistoleiros contratados pelos posseiros Santaella e Batarse. Resolveram entrar na área intrusada e fechar o pasto. Mesmo sabendo do grande risco, decidiram ir até o fim. Uma das maiores preocupações era não receberem apoio da FUNAI. Disse o Kaingang que:

> *Eu tinha medo do tempo antigo que eu tinha contado. Eu tinha medo deles vir conversar com o chefe e conversar com o delegado que era o Villas Boas e eles, a FUNAI, vir contra a gente. Aí ia ser uma fria. Então eu tinha esse medo* (idem).

O pistoleiro de nome Chicão tentou por várias vezes subornar os índios que estavam coordenando o movimento. Conta o mesmo Kaingang que, aproveitando-se da ocasião em que foi procurado por Chicão, avisou-o da decisão tomada pelos Kaingang: daí a quatro dias iriam fazer um mutirão para destocar uma plantação de algodão dos posseiros. E foi o que fizeram. Em seguida, decidiram tomar o barracão da serraria,

onde os posseiros guardavam os maquinários, permitindo que os empregados retirassem o trator e os maquinários.

Várias famílias foram morar no barracão. Tombaram a terra para fazer roça de milho. Compraram duas sacas de milho e, no dia seguinte, 15 máquinas foram utilizadas para o plantio. Mais algumas roças de posseiros foram tomadas.

Dias depois, um dos líderes foi espancado por um pistoleiro, criando mais tensão. O chefe do posto passou uma mensagem pelo rádio para Londrina, avisando a FUNAI de Bauru do perigo de haver conflito armado entre índios e posseiros. Uma comitiva veio de Bauru, incluindo o delegado Álvaro Villas Boas.

A proposta feita por Álvaro Villas Boas para apoiar o movimento dos índios foi que, em troca da retirada dos posseiros de Água Branca, a comunidade deveria abrir mão do Cedro a favor dos posseiros. Os índios aceitaram, naquela ocasião, talvez estrategicamente. Conta então o nosso entrevistado:

> *Ele falou assim:"então pode deixar que eu vou dar apoio para vocês. Eu vou mandar dinheiro aqui para arrumar trator prá tratar a terra, para tocar projeto e vou dar uma força prá vocês nesse sentido".*
> *Ah, mas com 15 dias chegou! Veio um bando de gente, fizeram a maior bagunça, foram entrando, queimando casa, despejando. Então desintrusamos a área* (idem).

A FUNAI, ao assumir o problema, já no meio do processo, quando o índio Antonio Pedro foi espancado por um pistoleiro, teve de pedir reforço policial e ainda convocou a presença de outros índios do Posto Ivaí para garantir o despejo. A operação foi iniciada no dia 13 e concluída no dia 19 de novembro de 1979. A partir daí, em todas as rebeliões ocorridas no Paraná, os índios de outros postos, convocados pelos índios ou pela FUNAI, passaram a se auto-referirem como *guerreiros.*

Reconquistadas as terras de Água Branca em 1979, o problema não tinha sido resolvido porque o maior número de posseiros permanecia na outra parte chamada Cedro. Se na Água Branca os índios ainda puderam manter-se em 30 alqueires, no Cedro não morava nenhuma família Kaingang, estando, portanto, completamente invadido. Nas negociações que redundaram no despejo de 1979, os pecuaristas do Cedro que não residiam dentro da reserva tiveram de retirar todo o gado que criavam nas terras do Cedro. Permaneceram, entretanto, todas as famílias dos posseiros residentes que exploravam a agricultura.

O acordo firmado em 12/12/1979 (Ofício 318/79/12ª DR) entre a Secretaria da Agricultura do Paraná/Café do Paraná e a FUNAI refere-se ao trato, colheita e outros pontos referentes às lavouras deixadas pelos posseiros. Num outro Ofício (nº 125/80 de 25/03/1980), o Secretário Estadual da Agricultura, Deputado Reinold Stephanes, comunica ao presidente da FUNAI, João Carlos Nobre da Veiga, o andamento normal

das ações previstas no Acordo. No documento o secretário se diz preocupado com a situação do Cedro, ocupado por 220 famílias de posseiros, e também com o Posto Apucarana, que tinha 26 famílias invasoras. Propõe "regularizar" o Cedro para os "atuais ocupantes", isto é, para os posseiros. Nessa área do Cedro seriam também realocadas as 26 famílias que viviam ilegalmente no P.I. Apucarana.

Por sua vez, o delegado da 12ª DR ao presidente da FUNAI (Ofício 90/80-12ªDR de 09/04/1980) expõe o ponto de vista daquela Delegacia, onde entre outras coisas:

a) sugere solucionar definitivamente a questão dos "antigos e intrincados problemas dessas terras", referindo-se aos P.Is. Apucarana e Barão de Antonina;

b) propõe transferir as 26 famílias do P.I. Apucarana para o Cedro;

c) afirma que a comunidade do Barão, "constituída de duas áreas (Água Branca e São Jerônimo), ambas completamente livres de civilizados, não estaria interessada no Cedro". Acrescenta que, "na opinião dos próprios índios, as duas áreas são suficientes para garantir a sobrevivência de uma população indígena muitas vezes superior, em número, à que existe atualmente";

d) invoca o Estatuto do índio, artigo 21 da Lei 6001, para legitimar a proposta, caso ela fosse executada.

Talvez pelo fato de não haver nenhuma família indígena morando no Cedro, a situação em 1979 não apresentava tensão. O fato novo estava no acordo firmado entre os representantes da FUNAI e o cacique Antonio Pedro, de abdicarem do Cedro. Seis meses depois da desocupação de Água Branca, foi feita uma reunião no pátio da reserva entre os índios e os dirigentes da FUNAI, com a presença do próprio presidente da Fundação, Nobre da Veiga. Segundo os depoimentos dos índios, os integrantes da comitiva da FUNAI já tinham feito uma reunião com os posseiros. Villas Boas então cobrou o acordo feito com o cacique no episódio de Água Branca, o qual comunicou que, embora o cacique, à época, tivesse aceitado a proposta de abrirem mão das terras do Cedro, a comunidade não concordava. Houve uma discussão calorosa entre ambos, e quando Villas Boas exigiu que o acordo fosse respeitado, o cacique entrou na discussão, revidando a proposta. Nesse momento, o próprio presidente da FUNAI disse que teriam de honrar a palavra do cacique, sob a ameaça de que retiraria o trator, a enfermaria e derrubaria a sede do posto, ameaçando "acabar com tudo". Mesmo assim, os índios se reuniram e decidiram manter a resistência. Nosso depoente resume mais ou menos como foi a discussão:

> *Aí o Joaquinzão falou assim: "pode levar tudo embora, pode levar tudo embora mas nós não entregamos". Então ele (o presidente) falou: "então está bom. Nós vamos levar tudo e depois nós voltamos de arromba aqui e vamos soltar uma bomba prá acabar com vocês." Aí eu falei: "Pode acabar com tudo nós, porque vocês já mataram*

> *tudo mesmo nós, então acaba com o resto. Aí vocês sossegam, aí vocês ficam tranquilos, sem índio. Pode matar todo mundo"* (Idem).

Nesse clima de tensão, a comitiva se retirou da área, mas os documentos citados revelam que tanto a FUNAI quanto o governo do Estado não tinham abandonado a proposta de legalizar as terras a favor dos posseiros que, de uma só vez, "solucionaria" a questão de terras dos dois postos indígenas. E é necessário lembrar que, nas décadas de 1970 e 80, as tensões no campo dominavam todo o país e o Estado do Paraná não era exceção. Além de outras áreas indígenas do sudoeste do Paraná que também lutavam para expulsar os posseiros (o caso de Mangueirinha é o mais grave), havia vários acampamentos de sem-terra e expropriados pelas barragens espalhados em vários locais.

Desta forma, a insurreição de 1985, quando os posseiros do Cedro foram retirados, pode ser considerada como um desdobramento de mesmo problema iniciado em 1979.

O Memorando 47 do presidente da FUNAI ao delegado da 12ª DR, de 11 de agosto de 1982, comunica que a Procuradoria Jurídica se manifestava contrária ao reassentamento dos posseiros em área indígena, considerando que exemplos passados, como o de Pimentel Barbosa, Krenak e outros, semelhantes ao proposto para o Cedro, geraram situações posteriores que envolveram os mais altos escalões do governo, com reflexos incômodos para a FUNAI. Sugere como solução a retirada dos posseiros das terras indígenas. Assina o documento Paulo Moreira Leal.

Segundo os relatos dos índios, o chefe do posto foi embora em função do impasse criado entre os índios e a FUNAI porque "ficou com medo da revolução, ficou com medo da turma". Em seu lugar veio outro chefe, que implantou uma nova forma de administrar os problemas da reserva, mais democrática e não autoritária como tinha sido até então. Os próprios índios dizem que antes tinham pavor de chefe de posto, e raiva também. Esses dados são importantes porque, em 1983 ocorreu um episódio de abuso de poder praticado por funcionários da FUNAI que acabou desencadeando o movimento de 1985.

A partir da experiência com o novo chefe, os índios passaram a participar efetivamente da administração do posto e a comunidade conseguiu uma grande produção agrícola. Junto com a comunidade, o chefe decidiu aplicar a renda na própria área ao invés de enviá-la para Bauru, conforme a prática em vigor. Antes, toda a renda dos postos era enviada para a DR de Bauru que, por sua vez, aplicava-a de acordo com seu critério para atender todos os postos sob sua responsabilidade. Mas os índios viam sua renda ir para Bauru e não viam retorno. Em represália, o chefe de posto foi transferido para o P.I. Pinhalzinho, que, como vimos, funcionava como uma espécie de **campo de concentração**, segundo consideraram os próprios funcionários da FUNAI, para onde eram enviados índios e indigenistas "rebeldes". Mas o que cabe registrar é

que este chefe acabou influenciando as lideranças, que aprenderam que era possível outra forma de relacionamento entre indigenistas e tutelados.

Mais tarde, esse chefe acabou assumindo a DR que foi instalada em Londrina em 1983. Esse mesmo estilo foi implantado em todas as áreas indígenas que tiveram essa nova experiência, isto é, aprenderam o que significava uma administração mais democrática e participativa. Tanto os Kaingang quanto os Guarani reconhecem que devem a este administrador uma abertura para a realidade em geral e, particularmente, para os problemas internos da FUNAI. O resultado é que novamente o indigenista, agora como delegado, passa a ser alvo de perseguição pelos superiores. Esse fato acaba gerando uma outra rebelião - a de Londrina - que será também objeto de análise.

Cabe aqui registrar a interpenetração de questões locais - a questão da terra e as relações com o chefe do posto - com questões de política indigenista e que afetavam todos os índios das cinco reservas da região norte do Estado. Concomitantemente, no P.I. Laranjinha, os Guarani também se rebelaram, dando início a mais uma insurreição. As rebeliões apareceram quase simultaneamente e se imbricaram porque houve momentos em que os "guerreiros" tinham de garantir ao mesmo tempo a ocupação da DR de Londrina, que durou 74 dias, e ainda a rebelião de Santa Amélia, que eclodiu em seguida.

Mas temos de ir por partes, mostrando o surgimento e a evolução de cada um, até o desfecho.

6.2. A Segunda Rebelião de São Jerônimo da Serra - 1985

Depois de desintrusada a área de Água Branca, as tensões com os posseiros que permaneceram no Cedro não estavam gerando conflitos.

Para entendermos a rebelião de 1985, é necessário retroceder a um conflito que houve na área em 1983. O conflito surgiu na reserva Barão de Antonina, a partir de um desentendimento entre a professora da escola e alguns alunos índios e respectivos pais[13]. Entre as providências para "solucionar" a questão, o chefe de posto de nome Gilberto Abreu Amaral ordenou que o cacique mandasse prender a mãe das crianças envolvidas, mais especificamente, que a trouxesse amarrada. Não vendo acatada a ordem, o chefe foi interpelar os índios o que acabou gerando um conflito físico entre as partes. Disso resultaram outros desdobramentos, que foram se somando a várias arbitrariedades contra as famílias indígenas envolvidas. Acionados pelo chefe de posto, vieram funcionários da DR de Bauru com uma comitiva composta por vários chefes de postos (dos P.Is. Vanuire-SP, Apucarana, Laranjinha, São Jerônimo), mais o chefe de serviço da 12ªDR, Moacir Cordeiro de Mello, que comandava a caravana.

[13] Esse episódio foi objeto de estudo da aluna Edilene Coffaci de Lima em sua monografia de bacharelado em Ciências Sociais da UEL, bolsista que era no projeto sob minha responsabilidade. A monografia, pela sua importância, será anexada a este relatório.

Os resultados subsequentes foram: a prisão dos adultos envolvidos, que foram levados algemados, incluindo o espancamento de um dos índios; prisão da mãe e duas irmãs dos presos, que tinham ido pedir esclarecimentos sobre a prisão dos familiares; deportação de todas as famílias envolvidas. Os transferidos somavam 28 pessoas, de quatro famílias. Isso aconteceu no dia 25 de novembro de 1983. Foi também instaurado processo contra os índios.

Todas as famílias deixaram suas roças e tiveram prejuízos materiais. A mudança dos deportados foi feita pela FUNAI em quatro viagens. Parte da mudança foi depositada na escola do Pinhalzinho e numa casa disponível. O restante ficou coberta com lona, "no tempo". A sobrevivência dos deportados no Pinhalzinho só foi possível porque o chefe do posto local providenciou ajuda material às expensas próprias. Os deportados conseguiram uma empreitada numa roça de um posseiro da reserva que garantiu um adiantamento para comprar os mantimentos.

João Maria Rodrigues Tapixi, o líder do grupo deportado, foi a Londrina e, com a ajuda de um advogado, fez um relatório dos fatos e dos prejuízos morais e materiais sofrido pelo grupo. Foram ao jornal Folha de Londrina para denunciar o ocorrido. A matéria acabou sensibilizando um advogado londrinense, que decidiu advogar pelos índios totalmente de graça. O advogado então ligou para o governador Richa, que lhe passou o telefone do deputado Juruna. Dessa conversa com Juruna, o fato chegou à presidência da FUNAI, nessa época, ocupada por Jurandir da Fonseca. No relatório, o advogado exigia providências imediatas. Vinte dias depois chegou uma comitiva de Bauru para falar com o grupo e dizer que não seriam indenizados pelas roças, que as suas casas do Barão seriam desmanchadas para serem reconstruídas no Posto Pinhalzinho e que não poderiam plantar nas terras da reserva. Só podiam morar na área e trabalhar fora como bóias-frias. O advogado da FUNAI ainda completou que teriam de pagar as despesas das mudanças.

As famílias guardaram parte do dinheiro ganho pelo trabalho na roça do posseiro e, 58 dias depois da chegada, arrumaram um caminhão para levá-los de volta para o Posto Barão de Antonina. O retorno gerou novo impasse. O chefe do posto ligou para Bauru, que imediatamente comunicou o impedimento do líder do grupo na área, coisa que já tinham feito. O cacique negou-se a retirar seu parente. Como represália, a DR de Bauru ordenou a troca de cacique. Mas a ameaça de que no dia seguinte a polícia seria acionada, fez com que ele próprio decidisse pela sua saída. Como a polícia demorou para ser acionada, acabaram negociando o desmanche das casas dos dois irmãos e da mãe dos mesmos, que foram reconstruídas no distrito de São João do Pinhal, fora da área. A sobrevivência passou a depender do trabalho assalariado na fazenda de um dos posseiros, na parte que ficava fora do perímetro da reserva.

Foi nessa ocasião que começou a ser gestado o movimento, não enquanto movimento de rebelião, para onde acabou evoluindo, mas a partir da idéia de se vender as terras do Cedro aos posseiros. O cacique, vários outros índios e os expulsos pensaram que poderiam negociar a venda das terras intrusadas aos próprios invasores.

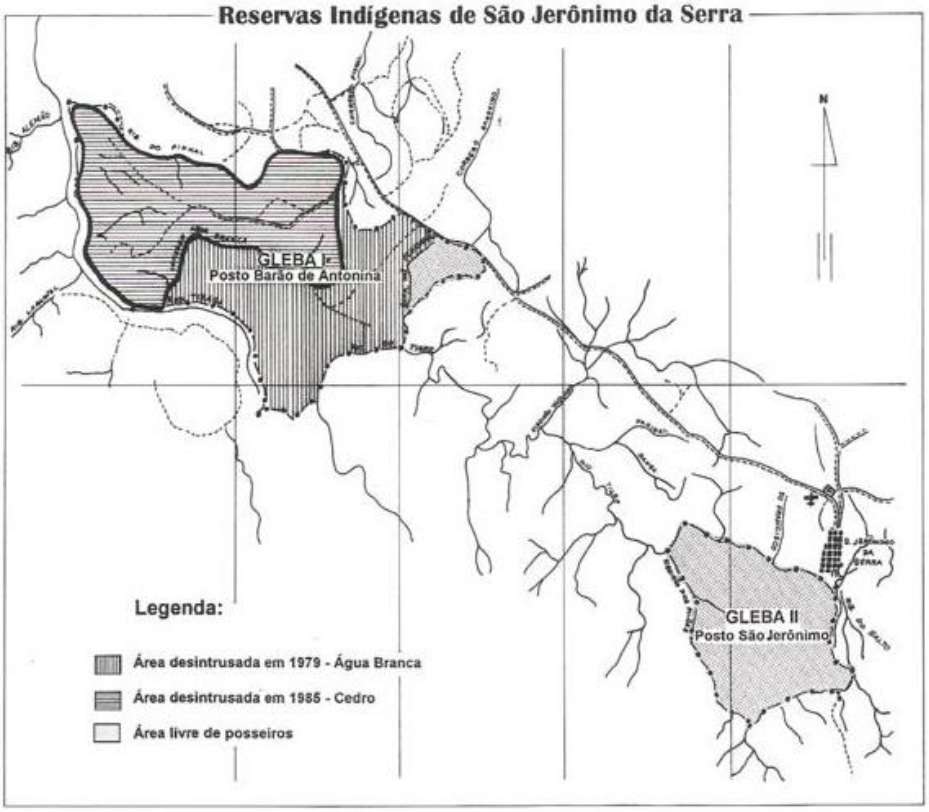


Figura 03 – Pode-se visualizar a situação da Gleba I, no período analisado.
Pesquisa: Kimiye Tommasino, 1995.

Nesse ínterim, o relatório que o advogado mandara a Brasília começou a produzir seu desdobramento. Um assessor da FUNAI avisou o líder Tapixi que poderia entrar na área porque não havia mais delegado em Bauru. Mas os índios e o chefe do posto ficaram temerosos de aceitá-lo e mesmo seu sogro negou-se a lhe dar cobertura. Depois de várias explicações sobre o telefonema de Brasília, finalmente o cacique considerou que ele deveria entrar na área, ao menos pelo reconhecimento pela sua atuação no episódio do desintrusamento de Água Branca.

Nesse momento dos acontecimentos no Barão, houve uma "rebelião" em Bauru, articulado por um grupo da 12ª DR de Bauru, que convocou os índios das reservas administradas por ela para tentar garantir a permanência de Villas Boas à frente daquela DR. Resultou desse episódio a extinção da DR de Bauru e abertura de duas ajudâncias no Estado de São Paulo e uma em Londrina. À frente da 12ª DR durante 12 anos, Villas Boas acabou desgostando os Terena do P.I. Araribá e todos os índios da região norte do Paraná, que o consideravam indigenista do "tempo antigo", cuja política era autoritária, arbitrária e truculenta (CEDI,1984;195/86). O episódio da prisão, espancamento e expulsão dos índios do Barão de Antonina se deu sob a sua gestão e, efetivamente, contou com decisões autorizadas por ele. Não é nosso objetivo aprofundar sobre o "movimento" de Bauru, mas relacionar os fatos com os movimentos sociais ocorridos na região pesquisada e que estão estruturalmente imbricados.

Foi nesse momento que o assessor de Brasília telefonou a João Maria Rodrigues Tapixi, dizendo-lhe que entrasse na reserva porque a DR de Bauru estaria acéfala. O retorno se deu, mas com muitos índios temerosos das consequências que poderiam acarretar para a comunidade.

A proposta de venda foi feita para um dos posseiros, que a considerou absurda porque, segundo entendia, os índios não tinham direitos sobre o Cedro. A saída que restava era a de tentar retirar os posseiros. Passaram então a gestionar o processo. Colocaram uma placa na entrada da gleba, com aviso para que os posseiros desocupassem a área em 30 dias. Tudo isso foi feito sob clima de grande tensão porque não contavam com apoio do chefe do posto, o qual, quando informado sobre os fatos, colocou-se fora do processo. O cacique, por sua vez, também entregou o cargo e assumiu um índio mais velho. De qualquer maneira, já tinham desencadeado o processo e esperaram que o prazo se esgotasse. Quando isso aconteceu, chegou uma comissão composta por representantes da FUNAI, INCRA e ITC para gestionar um alongamento do prazo para mais 60 dias. Os índios aceitaram alongá-lo por 30 dias, ou seja, até 30/6/1985. Durante as negociações, cerca de 40 policiais militares estiveram presentes para evitar conflitos.

A imprensa regional passou a fazer cobertura dos acontecimentos e os índios, pela primeira vez em suas vidas, eram entrevistados pela televisão e jornais. Na verdade, foram os próprios índios que chamaram a televisão para garantir o acompanhamento da “revolta” pela sociedade externa. Os índios se pintaram "para a guerra", arrumaram cocares para as lideranças e passaram a negociar com a comitiva interinstitucional.

No decorrer dos 30 dias, houve tentativa de suborno e ameaças dos posseiros contra João Maria Rodrigues. Os caciques dos postos Apucarana e Laranjinha (Guarani) e as lideranças do Barão de Antonina se reuniram, obviamente sem conhecimento da FUNAI, e fizeram um pacto de apoio no caso de um conflito, porque, segundo avaliavam, a comissão retornaria sem nenhuma solução. Acertaram que na véspera do dia em que venceria o prazo mandariam reforços com **guerreiros** dos dois postos. E de fato ocorreu o previsto: veio uma comissão que pediu mais 90 dias, prazo esse não concedido. No momento em que discutiam a decisão, chegaram os **guerreiros** Guarani. A comissão local então foi informar os Guarani que tinham decidido prender a comitiva negociadora, o que fizeram em seguida. Era sexta-feira, dia 29/06/85.

Primeiro trancaram o grupo, composto por dois funcionários do INCRA, um do ITC e um da FUNAI, no banheiro, depois transferiram para a escola. Formaram então grupos de trabalho que se encarregaram de "fechar" a entrada do posto, cortar lenha, arrancar mandioca, matar um boi para alimentar os **guerreiros** que iam chegando a cada hora. Vieram os Kaingang e os Guarani do Posto São Jerônimo, a seguir chegaram os Kaingang do Posto Apucarana. Tão logo saltaram do caminhão, os **guerreiros** de São Jerônimo foram para o mato colher madeira para a confecção de arcos, flechas e bordunas.

A própria FUNAI acionou a vinda de policiais do Batalhão de Jacarezinho que, segundo os índios, "*eram mais de 100 policiando o Cedro*". A imprensa televisiva e escrita dava cobertura de todos os fatos, entrevistando os líderes do movimento. Tanto o policiamento quanto a presença da imprensa eram importantes para a segurança de todos. A apreensão maior era se fosse tomada uma atitude radical contra os índios, pois estes sabiam não terem a menor condição de enfrentamento bélico já que contavam apenas com algumas espingardas velhas, o resto era aparato simbólico.

Três dias depois chegaram: o presidente da FUNAI, Gerson da Silva Alves, o secretário estadual da Agricultura, Claus Germer, o presidente do ITC, João Bonifácio Cabral, o diretor regional do INCRA e outros funcionários. João Maria Rodrigues foi nomeado **cacique guerreiro** para negociar com a Comissão. Da negociação resultou um documento assinado pelos representantes das três instituições com cláusulas que reconheciam a dominialidade da comunidade indígena sobre as terras do Cedro, devendo as autoridades providenciar a retirada dos posseiros; comprometiam-se também a providenciar a retirada dos posseiros dos postos Apucarana e Pinhalzinho. Havia também uma cláusula sobre a abertura de uma estrada ligando o Cedro ao posto. Acrescentaram ainda a indenização às famílias expulsas em 1983 pelas perdas materiais; cumprimento de uma dívida pendente desde 1949 quando da redução das terras pelo Acordo que expropriou 12 mil alqueires dos índios sob a promessa de o governo estadual construir casas, escolas, enfermaria e outros benefícios na reserva.

O sequestro durou cinco dias e no dia 02/07/1985 foram soltos todos os reféns, sob o compromisso de que as cláusulas seriam cumpridas em 90 dias.

Em julho foi feita a abertura de uma ligação entre a sede do Posto Barão de Antonina e o Cedro, assim como o fechamento da ligação entre o Cedro e o distrito de São João do Pinhal, utilizada pelos posseiros; no dia 27 de julho as famílias envolvidas no episódio de deportação foram indenizadas; em 31 de julho começou a retirada das famílias de posseiros.

Numa das conversas com algumas mulheres daquele posto, elas disseram que, como sempre tinham vivido com a presença dos brancos na área, não sabiam que aquelas terras eram legalmente dos índios. Quando da operação de despejo disseram que foi uma "festa", e que todos assistiram aos fatos como um "espetáculo".

6.3. A Rebelião de Laranjinha - 1985

No dia 10 de outubro de 1985, os Guarani do Posto Laranjinha sequestraram cinco funcionários da equipe de saúde da FUNAI da Administração de Londrina que estavam em visita de rotina. Mais tarde, trocaram a equipe regional por dois funcionários da Superintendência da FUNAI-Curitiba, deslocados para negociarem um acordo com os índios.

Os Guarani reivindicavam a devolução de Cr$ 23 milhões que, segundo informavam, foram enviados a Bauru. Toda a renda das reservas indígenas, como

vimos, era sistematicamente transferida para a DR, que depois a aplicava, sob critérios próprios, para atender as "áreas mais necessitadas". Os índios não concordavam com esta sistemática porque, depois daquela safra, referente a 1983/84, as lavouras sofreram perdas, a população estava passando fome e a ajuda da FUNAI não vinha. A total falta de recursos da própria FUNAI levou os Guarani a acumularem dívidas no comércio de Santa Amélia, cujos comerciantes ameaçavam não mais fornecer gêneros enquanto as dívidas não fossem devidamente saldadas pela instituição tutora.

Por mais que pressionassem a DR de Bauru, a resposta era sempre a de que não dispunham de verba. A comunidade então resolveu solicitar os recursos que ela própria tinha acumulado com seu trabalho e que tinha sido apropriada pela FUNAI. Segue trecho de um longo depoimento que colhemos com o ex-cacique Guarani que liderou a rebelião de Laranjinha:

> *Então, veja bem, o que que aconteceu? Essa influência* (referindo-se à política da FUNAI)*, incentivo, de um lado errado, que foi a cantina, que foi essa participação com esse pouquinho de dinheiro. Tirou da cabeça dele* [referindo-se ao índio] *aquela paixão que ele tinha, de plantar batatal, ter mandiocal dele, plantar uma hortinha, ter uma criação de pequenos animais. Toda vida, eu lembro, quando a gente chegou aqui, é, todo mundo tinha esse vício, de ter seu porco, sua galinha, batata era fartura. Rocinha de milho, tinha rocinha de milho, feijão. Então quando entrou aquela influência de grande produtor, porque a FUNAI fez ele se sentir grande produtor, sabe. Então eles acharam bom. E eles esqueceram desta pequena lavoura. E o que aconteceu? Aconteceu que, com o passar do tempo, e a FUNAI é, que eu descobri e que a gente descobriu depois, é que o Villas Boas* [referindo-se a Álvaro Villas Boas, delegado de Bauru]*, na época, isso foi um projeto dele. Agora, o porquê desse projeto, eu não sabia que ele tinha pegado briga com o presidente, na área aqui. E o Villas Boas queria mostrar para o presidente, na época, queria mostrar para o presidente que ele era um super-administrador e que ele não precisava da presidência de Brasília.*
>
> *Mas, de que maneira ele tentou manter as comunidades que eram subordinadas a ele? De que maneira? Criando projeto agrícola, fazendo pessoal trabalhar, de uma forma ou de outra.*
>
> *(...)*
>
> *Tinha um documento que dizia assim: '**renda indígena, toda renda indígena, desde que ela entra no cofre da Fundação Nacional do Índio, ela deixa de ser renda indígena**'. E ela passa a ser uma verba pública. Que um delegado tinha autoridade para aplicar ela em qualquer área indígena que ele achasse que fosse, que havia necessidade. E o Villas Boas decerto que ele tinha paixão por certas áreas indígenas. Ele pegava de uma área indígena e aplicava onde ele era mais apaixonado. Até isso a gente descobriu. Tem área indígena aí que evoluiu muito com recurso, pode-se dizer, de outra área indígena, no caso, nosso. Que nós era, nós fomos chamado aqui na região, o pessoal de fora admirava de ver nossa lavoura de algodão, sabe? Produção, tem tudo aquilo. Admiravam. Mas nós mesmos, não*

> *estávamos (satisfeitos). Aquela renda não estava ficando para nós. Estava indo prá lá. E nós ficamos sabendo que tinha vários postos que, no Estado de São Paulo, avançou muito, sabe? Então você veja bem porque que ele aplicou esse golpe? Porque era a única maneira dele não depender do presidente. Que era o Jurandir, da época do Jurandir, até que eles não se aguentaram mais e acabaram se atarracando. ...*" (Mário Jacinto, cacique do Posto Laranjinha; agosto de 1990).

Portanto, tomando por base as interpretações acima, os Guarani passaram a questionar a validade da política econômica daquela época, beneficiando algumas áreas em detrimento das outras e, tudo em função de um interesse político entre os escalões da instituição. Mas passaram a questionar também outros níveis da prática indigenista.

Em 1984, na "rebelião" ocorrida em Bauru, Villas Boas foi exonerado. Alguns funcionários partidários de Villas Boas organizaram um pseudomovimento, trazendo índios de vários postos. Sem saberem do que se tratava, foram orientados a dizerem à imprensa que queriam a permanência de Villas Boas na DR. Os Guarani de Laranjinha foram convocados pelo chefe do Posto sob o argumento de que, se não fossem a Bauru, todos os índios seriam prejudicados. Mais tarde perceberam que tinham sido manipulados. É, portanto, dentro deste contexto de intensa reflexão e de questionamento da política indigenista que os Guarani viveram mais um drama: todos estavam sem recursos e as crianças famintas só comiam banana verde cozida, algumas raízes e frutas.

Segundo disseram, quando a fome se abateu sobre os filhos, vendo que a solução não viria por bem, decidiram tomar uma atitude radical. Quando a equipe de saúde foi à reserva, decidiram aprisioná-la no ambulatório. Veio então de Curitiba, da Superintendência da FUNAI- 1ª SUER, uma comissão para negociar a soltura dos reféns e uma solução para a situação financeira da comunidade. Como estava entre os reféns uma funcionária grávida e, considerando ainda que os funcionários vindos de Curitiba eram mais importantes do que os de Londrina, decidiram substituir os reféns pelos "peixes grandes" de Curitiba.

Os Guarani, sabendo de sua pequena capacidade de resistência - para uma população de menos de 150 pessoas, com menos de 50 *guerreiros* -, solicitaram apoio das demais comunidades. Estiveram presentes *guerreiros* Kaingang e Guarani das outras quatro reservas administradas pela Funai de Londrina e ainda os Kaingang de Ortigueira. Os Guarani garantem que, sem o apoio, principalmente dos *guerreiros* de Ortigueira, não teriam sustentado a luta até o fim. Isso foi possível pela luta que vinha ocorrendo simultaneamente em Londrina. Além de índios de todas as reservas do norte, ainda contaram com *guerreiros* vindos do sudoeste do Estado e mesmo alguns do Estado de São Paulo.

Como a insurreição de Londrina acabou se amalgamando à de Laranjinha, as reivindicações para a libertação dos reféns foram dilatadas para atender as

reivindicações de outras comunidades, tais como: a instalação de uma ajudância em Londrina, a volta de alguns funcionários da 12ª DR de Bauru afastados pelo envolvimento no "movimento" lá ocorrido, a escolha de um nome de uma lista tríplice elaborada pelos índios para chefiar a Ajudância de Londrina e a definição das cinco áreas que ficariam sob a sua jurisdição (até 1985 eram oito postos).

Os reféns só foram libertados quando a FUNAI garantiu a criação da referida Ajudância. No dia 18 de outubro os reféns foram soltos.

6.4- A Rebelião de Londrina - 1985

No dia 4 de setembro de 1985 cerca de 150 *guerreiros* vindos de várias reservas do Paraná ocuparam a sede da DR de Londrina, exigindo que o governo Sarney exonerasse o ministro do Interior Costa Couto por ter nomeado Álvaro Villas Boas presidente da FUNAI. Caracterizou-se como uma rebelião contra a nomeação de Álvaro Villas Boas, cujo nome foi rejeitado por todas as comunidades do Paraná que tinham sido administradas pela 12ª DR de Bauru durante os 12 anos de sua gestão.

Participavam da manifestação de repúdio *guerreiros* das oito postos então subordinados à DR de Londrina e o presidente do recém-criado Conselho Indígena do Paraná, o índio guarani Euzébio Martins.

Como resposta, Villas Boas exonerou o delegado da DR de Londrina e nomeou, para ocupar o seu lugar, Gilberto Antonio Borges, um funcionário de sua confiança desde os tempos de Bauru.

Na realidade, a rebelião de Londrina foi a culminância de um processo de insatisfação que vinha dos tempos em que os postos da região norte-paranaense eram subordinados à DR de Bauru-SP. A pessoa indicada era uma das que compunha a comitiva que, em 1983, prendeu e expulsou as famílias do P.I. Barão de Antonina. A nomeação de alguém que representava o "tempo antigo" da instituição foi interpretada pelos índios como uma retaliação. A reivindicação das comunidades era a manutenção do delegado que tinha implantado uma forma democrática de administração e com o qual tinha sido possível implantar, como disse o cacique Mário Jacinto, *um novo esquema.*

Representantes das cinco reservas estavam negociando a reversão do processo e tinham ido à Câmara Municipal solicitar apoio dos políticos locais. O delegado nomeado permanecia num hotel, já que sabia da ocupação da sede. Aproveitando então a ausência dos índios, decidiu tomar posse enquanto os *guerreiros* estivessem na Câmara. Quando retornavam, os índios foram notificados, no meio do trajeto de volta que faziam a pé, de que o novo delegado estava sendo empossado. Surpreendidos com a notícia, fizeram uma reunião no "meio da rua mesmo, no meio da grama" e resolveram retirá-lo à força. Invadiram o gabinete onde estavam sendo empossados Gilberto Antonio Borges e seu assessor, Henrique Sérgio Bunger, que

foram expulsos a bordunadas pelos índios. Esse episódio foi amplamente divulgado pela imprensa local.

A reação de Álvaro Villas Boas ao saber dos acontecimentos de Londrina foi a determinação do fechamento da DR de Londrina. Portanto, um movimento que começou como manifestação contra a nomeação de Villas Boas para presidente foi ganhando dimensões novas que desmascaravam a face autoritária de sua gestão como delegado em Bauru por longos 12 anos.

O movimento durou 72 dias, período que foi entremeado por vários eventos: um grupo de *guerreiros* fez greve de fome; arrumaram um advogado, que impetrou um mandato contra o presidente da FUNAI por atentado aos direitos humanos; fizeram uma manifestação na Praça 1º de Maio, no centro da cidade; o bispo também intercedeu a favor dos índios; artistas, professores, jornalistas e outros segmentos da sociedade londrinense se manifestaram em solidariedade aos índios e arrecadaram alimentos para que pudessem permanecer ocupando o prédio da DR de Londrina.

A nível nacional, a rebelião de Londrina conectou-se a outra da Bahia que também teve a DR fechada. Uma comissão formada por representantes de 13 nações foi para Brasília exigir a exoneração de Villas Boas. Álvaro Tukano, da UNI, solicitou intervenção do ministro da Justiça e mediação da Polícia Federal. Com tantas pressões, Villas Boas administrava de um hotel e não de seu gabinete. Durante cerca de uma semana, a comissão coordenada pela UNI-União Nacional dos Índios não conseguia ser recebida por Álvaro Villas Boas (Folha de Londrina, Revista Aconteceu Especial 17 - Povos Indígenas no Brasil/85/86).

Mas a resistência para aceitar Álvaro Villas Boas na presidência foi se ampliando por todo o país. As comunidades do sul manifestaram desagrado maior porque já tinham experiência anterior. No norte houve apoio de parte dos povos indígenas. Álvaro Villas Boas recebeu apoio, por exemplo, do cacique Txucarramãe Raoni, conforme noticiaram os jornais.

No interior da FUNAI, também havia grupos que apoiavam e outros que tentavam derrubá-lo. Um fato que os próprios funcionários locais da instituição acabaram nos revelando foi a existência de grupos dentro dela que disputavam o poder e que, para se garantirem ou chegarem no poder, manipulavam os índios. Villas Boas pertenceria a um dos grupos que acabou derrotado, e foi exonerado. Essa exoneração é representada pelas lideranças da rebelião de Londrina como sendo, em boa parte, graças ao movimento feito por eles. A nossa pesquisa não pretendeu desvendar todos estes meandros, mas Oliveira Filho captou-os quando estudou os Ticuna, mostrando que funcionários faltosos ou incompetentes ou ainda perseguidos por seu superior eram penalizados com transferências e não com a destituição do cargo. Revela ainda que, nas avaliações, o que contava era apenas o prestígio que a pessoa detinha junto aos que ocupavam posições centrais nos diferentes grupos de poder (Oliveira Filho,1988:226/227).

A rebelião se encerrou com a assinatura de um documento onde se deliberava sobre a transformação da DR em uma Ajudância Especial. Os representantes da FUNAI não aceitaram reabrir a DR porque constituir-se-ia numa desmoralização da instituição perante os índios e a sociedade nacional. Os índios, por sua vez, não arredavam pé de ter a DR em Londrina. A criação de uma ajudância especial foi uma solução intermediária. Um dos líderes da rebelião explicou-nos a razão da persistência indígena:

> *E daí eles estavam querendo retirar a FUNAI de Londrina e mudar prá Bauru. A gente achou que é muito difícil ir lá, é muito longe e daí a gente não deixou que ele tirasse a delegacia. (...) Falei: Não, nós vamos ter que aguentar isso aqui. A delegacia de Londrina não vai sair daqui. Porque aqui tem mais conhecido com o pessoal de Londrina, porque a gente tem mais amizade com o pessoal de Londrina. E eles dão apoio prá gente. Porque então, é, se sai essa delegacia de Londrina e mudar prá Bauru, já não tinha jeito!*
> *Daí fizemos reunião, foi no tempo do Aparecido. Juntou os índios e fizemos reunião e explicamos tudinho e eles não gostaram, porque seria melhor em Londrina* (Exór, ex-cacique, P.I. Apucarana).

Se, de um lado, razões de ordem prática eram colocadas, somavam-se também considerações e avaliações sobre a longa gestão de Villas Boas como delegado em Bauru durante 12 anos:

> *No fim a gente não gostava dele mesmo, que eles, no tempo que aqui era um matão, porque ele ajuntou o pessoal deles a acabou com tudo aqui.* ***Aqui era um trançado de pinheiro, tudo quanto é coisa tinha. Mas agora a gente não vê nada, foi no tempo dele mesmo. Ele montou uma serraria aqui, acabou com as madeiras aqui.*** *(...)*
> *Daí nós falamos pro Aparecido, já explicou prá gente, o Aparecido falou: Não, a gente tem que ir prá Brasília. Pegar todos os caciques do Paraná.*
> *Aí ele conversou com todo mundo lá e a gente segurou a barra. Mas não era só aqui em Londrina, era geral* (Exór, Posto Apucarana).

Fica claro como os índios promoviam as decisões de acordo com a evolução dos fatos, explorando as reais possibilidades de cada conjuntura. A cada fato novo, os índios se reuniam e deliberavam o que fariam. Nos momentos de maior gravidade, como quando foram a Brasília, cada cacique reunia-se com a sua respectiva comunidade, comunicava-lhe os fatos e retiravam as decisões. Os depoimentos, tanto dos Guarani quanto dos Kaingang, revelam que as insurreições aparecem como estratégias lógicas que exploraram as condições de abertura política existentes daquela época, condições que permitiram conectarem-se a outros acontecimentos nacionais, envolvendo outros *parentes* de outras nações.

Os *guerreiros* na rebelião de Londrina, além dos que viviam nas reservas do norte, receberam reforço dos parentes do sudoeste e do Estado de São Paulo. Algumas mulheres e até mesmo crianças passaram a guardar a sede da DR, talvez como uma estratégia deliberada, caso a polícia resolvesse desocupar o prédio. Mas tinham funções práticas, como cozinhar para os *guerreiros* e manter o prédio limpo.

Todos os *guerreiros,* como nas demais rebeliões, pintaram-se nos momentos de luta: quando receberam autoridades brancas, quando foram à Praça 1º de Maio, quando falaram à imprensa. Nos movimentos de São Jerônimo os índios pintaram-se com carvão e fizeram arcos e flechas com matéria-prima "do mato". Em Londrina, como estavam na cidade, tiveram de comprar latas de tinta industrializada e tomaram as armas "tradicionais" de índios de vários povos que enfeitavam as salas da DR, assim como alguns adornos plumários. Outros trouxeram armas (espingardas velhas, arcos e flechas) das reservas, no decorrer do processo. A imprensa acompanhou todos os desdobramentos e noticiava:

> *O novo delegado ... estava concedendo entrevista a jornalistas, quando cerca de 20 Kaingang e Guarani invadiram seu gabinete, retirando-o à força. Gilberto e também seu assessor Henrique Sérgio Bunger levaram tapas, murros e bordunadas, sendo arrastados até a rua. A agressão só parou depois de insistentes pedidos do cacique Mário Jacinto, dos Guarani de Santa Amélia.*
> *(...) Na maioria**, os agressores eram jovens e usando penachos e pinturas ...*** (Jornal da Tarde,10/9/1985; grifos nosso).

> *A Funai determinou ontem o fechamento da sua delegacia em Londrina, um dia após o recém-nomeado delegado Gilberto Antônio Borges, ter sido agredido ... No entanto, cerca de 40 índios, **alguns deles ainda armados de arcos e flechas**, continuaram ocupando a delegacia.*
> *Em documento enviado ontem à OAB-PR e CNBB, as lideranças indígenas solicitam que essas entidades destaquem representantes para acompanhar o inquérito e a sindicância instaurada pela FUNAI para apuração dos fatos* (O Estado do Paraná, 11/9/1985; grifos nossos).

> *Os Kaingang e os Guarani, que ocuparam a 12ª Delegacia Regional da Funai, em Londrina, há 20 dias, encerraram ontem a greve de fome iniciada sábado ...*
> *Os índios foram surpreendidos com a chegada repentina na delegacia do coronel Guadalupe, chefe da Assessoria de Segurança e Informaçào da Funai. Acompanhado de dois policiais federais, o coronel permaneceu reunido com os caciques Tapixi, Mário Jacinto, Aparecido Marcolino e Eusébio Martins, presidente do Conselho Indígena do Paraná, por mais de duas horas*. (O Estado do Paraná,24/9/1985).

> *Representantes dos índios e diretores da Funai não chegaram a acordo sobre a reabertura da delegacia do órgão em Londrina. De um lado, os índios exigiam a reabertura da Delegacia Regional naquela cidade paranaense, enquanto Apoena Meirelles e José Carlos Alves, diretores do órgão, explicavam sobre a impossibilidade do ato, (...) No final da tarde, a reunião acabou num impasse. Os índios de Laranjinha, muito antes, já haviam abandonado a reunião. (...) (O Estado do Paraná, 24/10/1985).*

Um acordo intermediário foi costurado: a delegacia regional foi transformada em *ajudância especial* e uma comissão de índios iria a Brasília para indicar um nome para dirigi-la. A ajudância ficaria ligada à Superintendência Regional Sul (SUER) de Curitiba. A Ajudância de Londrina teria somente cinco postos sob sua jurisdição: Apucarana, São Jerônimo, Barão de Antonina, Laranjinha e Pinhalzinho.

7. ANÁLISE E INTERPRETAÇÃO DOS MOVIMENTOS SOCIAIS INDÍGENAS

A denominação de movimentos sociais se aplica a uma ampla gama de objetivos para efetuar mudanças em determinadas instituições sociais (movimentos de reforma) ou criar uma ordem socioeconômica e política totalmente nova (movimentos revolucionários). Heberle e Gusfield (Enciclopedia Internacional de Ciências Sociais, 1975:264) afirmam que os movimentos sociais costumam referir-se a ações organizadas massivas, de larga duração e que pretendem mudanças fundamentais da ordem social; os movimentos de protesto são ações mais ou menos espontâneas e efêmeras, de objetivos limitados que envolvem pequenos grupos de pessoas em âmbitos locais ou regionais.

Por outro lado, Barabas considera que a vinculação das rebeliões índias dentro do marco dos movimentos de protesto é resultado contingente com a imagem superficial que oferecem delas as histórias oficiais, e com a ótica minimizadora de uma ciência social que as considera como intentos falidos protagonizados por grupos sociais em decomposição, cujos autores se lançam em impensadas e irracionais lutas, guiados por uma desesperação patológica (Barabas,1986:496).

Segundo Barabas, rebeliões indígenas constituem movimentos sociais porque se trata de ações largamente planificadas, com objetivos totalizadores, que atraem grande número de adeptos permanentes, ainda que, às vezes, se desenvolvam em âmbitos restritos, e tendem, em geral, a expandir-se rapidamente. Quanto à duração, diz ela, é preciso recordar que os movimentos indígenas, em sua maioria, violentos, eram prontamente sufocados pelas milícias colonizadoras, mas permaneceram vivos, em forma latente, esperando o momento indicado para voltarem a ressurgir.

É importante a interpretação que a autora faz tanto dos movimentos sociorreligiosos quanto dos seculares. Ela não concorda com a distinção entre movimentos sociais e políticos porque todo movimento social tem implicações políticas, mesmo quando seus membros não lutam explicitamente pelo poder político.

Também não concorda com a distinção e separação estabelecida por alguns autores entre movimentos políticos e sociorreligiosos, já que estes últimos são eminentemente políticos em suas aspirações. Muitos autores, diz ela, têm considerado que os movimentos sociorreligiosos são pré-políticos (como Hobsbawm[14]) ou pseudopolíticos (como Cohn), porque careceriam de organização e táticas de ação racionais[15], e estão, em troca, subditados aos desígnios de providência. Isto porque, ao postular a racionalidade dos movimentos sociorreligiosos, não se pretende legitimá-los do ponto de vista ocidental. Barabas mostra que a organização e estratégias postas em prática na maioria dos movimentos sociorreligiosos contradizem as qualificações de prépolíticos ou pseudopolíticos. Uma avaliação estrita entre meios disponíveis e fins desejados em relação ao potencial com que contavam os colonizadores levou os colonizados à não ação política, à passividade conformista. O comentário vale também para os movimentos revolucionários da história (Barabas,1986:497-499).

Por outro lado, Barabas considera que os movimentos sociorreligiosos são movimentos políticos porque a dicotomia estabelecida pelo pensamento ocidental entre a esfera do religioso e do político, ao ser projetada sobre sociedades nas quais não existe segmentação entre tais esferas, é arbitrária. Pelo contrário, há interpenetração e quase sempre se confundem. Observa que, muitas vezes, a reflexão excessivamente etnologizante dada aos movimentos sociorreligiosos resultou numa subvalorização ou obscurescimento do caráter político e eminentemente subversivo da ordem social estabelecida. É esse caráter subversivo, segundo Barabas, que anima os movimentos sociorreligiosos indígenas e também, em boa medida, os seculares, como recusadores do colonialismo e também da racionalidade dominante. A autora propõe então que a racionalidade própria dos movimentos sociorreligiosos deveria ser buscada nos sistemas de crenças, organização e cultura dos grupos envolvidos que, em momentos dados, os animam a mobilizar-se e criar novas ou recriar antigas formas de vida.

Essa proposta e as críticas de Barabas sobre os movimentos sociais indígenas coincidem com nosso ponto de vista, na medida em que pretendemos compreender o processo histórico a partir da perspectiva indígena e sua lógica. Os esclarecimentos acima permitem que se desfaçam afirmações bastante generalizadas sobre os índios do Paraná, como, por exemplo, comparações entre Guarani e Kaingang, os primeiros considerados mais "pacíficos" ou mais "adiantados" que os Kaingang e também que os Xokléng. Wachovics(1988), por exemplo, faz uma comparação entre os Gê e os Tupi dizendo:

> *Os portugueses em seus contatos com os nativos entendiam-se melhor com os tupi-guarani do que com os gê. Deve-se isso ao fato de serem os tupi-guarani em geral mais adiantados do que os Gê* (Wachovics,1988:7).

[14] Segundo uma entrevista concedida por Hobsbawm a Margarida Maria Moura e Gerson Moura, o historiador inglês não mais utiliza esta classificação, conforme informação verbal da Professora Margarida Maria Moura.

[15] Entendendo racionalidade no sentido weberiano, isto é, de atitude e aptidão voltados para o cálculo e avaliação entre meios disponíveis e fins desejados.

O critério utilizado pelo autor acima baseia-se nas técnicas de confecção de utensílios, agricultura, grau de sedentarismo, cerâmica, tecelagem, cestaria. São portanto, critérios objetivos, exteriores, de acordo com o modelo evolucionista clássico, ainda presente na literatura contemporânea.

7.1. Os Movimentos Sociais no Paraná: Luta pela Terra

Ernesto Laclau (1986), ao tratar dos movimentos sociais contemporâneos na América Latina, chama-os de **novos movimentos sociais** porque, nas últimas décadas, o conflito social tem assumido novas dimensões e formas. Segundo ele, esses novos movimentos têm ocasionado uma crise nos paradigmas das ciências sociais. Diz ele que:

> *As conceituações tradicionais de conflitos sociais têm sido tipificadas através de 3 características principais: a determinação da **identidade dos agentes** era feita através de categorias pertencentes à estrutura social; o **tipo de conflito** era determinado em termos de um paradigma diacrônico-evolucionário; e a pluralidade de espaços do conflito social era reduzida, na medida em que os conflitos se politizavam, a um **espaço político unificado**, onde a presença dos agentes era concebida como uma "representação de interesses"* (Laclau, 1986:46).

Laclau acrescenta mais adiante que:

> *Nas últimas décadas, em contraste, a multiplicação de pontos de ruptura que têm acompanhado a crescente burocratização da vida social e a "comodificação" das sociedades industriais avançadas têm acarretado uma proliferação de antagonismos; mas cada um deles tende a criar seu próprio espaço e a politizar uma área específica de relações sociais. Lutas feministas, ecológicas, contra as instituições e a luta de grupos marginais não assumem geralmente a forma de antagonismos cuja politização devesse conduzir à representação de cada um desses "interesses" numa esfera política diferente e pré-constituída. Ao invés disso, elas conduzem a uma politização direta do espaço no qual cada uma delas foi constituída. Isto somente significa que o momento de totalização, a dimensão do horizonte do imaginário político, não é mais constituído como um "modelo total" da sociedade, mas se restringe a certas exigências e certas relações sociais específicas. O potencial radicalmente democrático dos novos movimentos sociais reside precisamente nisto - em suas exigências implícitas de uma visão indeterminada e radicalmente aberta da sociedade, na medida em que cada arranjo social "global" representa somente o resultado contingente de operações de barganha entre uma pluralidade de espaços, e não uma categoria básica, a qual determinaria o significado e os limites de cada um destes espaços* (idem:46).

As rebeliões indígenas objeto de nossa reflexão, aplicando a visão de Laclau, seriam característicos dos novos movimentos sociais. No caso indígena em pauta, podemos dizer que o movimento social pode ser pensado como tendo as características destacadas pelo autor.

Complementando esse quadro teórico-metodológico, Scherer-Warren observa que as décadas de 1970 e início de 80:

> *viveram um período histórico, nunca antes observado, de constituição de novas identidades coletivas. Estas identidades foram construídas em torno de significados múltiplos: carências comuns, defesa comunitária ou cultural (religiosa, de gênero, étnica, ambiental, dos direitos humanos etc.). (...)*
> *Questões do cotidiano transformam-se em demandas políticas e em instrumentos de defesa dos direitos de cidadania ou de contestação do autoritarismo.* (Scherer-Warren,1993:115).

Seguindo a visão de Laclau e de Scherer-Warren, as rebeliões indígenas ocorrem no interior do movimento social indígena que emergiu em vários pontos do país, sempre ligadas a reivindicações de seus direitos pela terra, contra a desapropriação de suas terras para construção de rodovias ou hidrelétricas, contra posseiros, mineradores e madeireiros, portanto, ações coletivas localizadas e específicas.

A especificidade das sociedades indígenas e seu lugar na sociedade brasileira, tanto do ponto de vista formal quanto empírico, merecem algumas considerações. São grupos confinados em reservas, cada reserva constituindo um grupo local de uma sociedade maior, cujos subgrupos ficaram separados entre si pela descontinuidade de seus atuais territórios. Além do confinamento territorial, há que se levar em conta o controle exercido pelo órgão tutelar, configurando uma espécie de gueto, onde cada grupo local se tornou um posto indígena, cuja administração passou a controlar o ir e vir dos índios e a desenvolver projetos socioeconômicos que romperam com a autodeterminação das formas de vida anteriores. Deve-se salientar sempre que o regime de aldeamentos e reservas tinha como objetivo real o de alterar o padrão seminômade de produção e assentamento para viabilizar a liberação da maior parte das terras para colonização.

Cada reserva experimentou as políticas públicas para o "desenvolvimento e progresso" de acordo com o modelo nacional. Completando as políticas de implantação da economia de mercado, seguiram na mesma linha a educação e a assistência à saúde do índio. No tocante à política religiosa, se no início da colonização eram apenas os missionários católicos que desenvolviam um trabalho de catequese, nos últimos anos qualquer seita ou religião tem livre acesso para disputar as almas indígenas, conforme o Decreto nº 736 de 6/4/1936. O resultado dessa política global indigenista pode ser assim sintetizado: a economia das reservas tem se caracterizado como um retrato explícito de políticas indigenistas de "integração" socioeconômica regional, cujos resultados se expressam na destruição da cobertura florestal original, subprodução agrícola e

dependência, que se materializa na transformação dos índios em trabalhadores assalariados dentro e fora das reservas, degradação do nível de vida das famílias, com alta incidência de doenças, mortalidade infantil, subnutrição e alcoolismo, conforme pode-se ver pelo mapa da fome nas áreas indígenas (INESC,1994).

A nossa pesquisa mostrou também que, ao menos na região sul do país, o indigenismo tem se caracterizado por um autoritarismo e abuso do poder que, segundo informam os próprios índios, vêm dos tempos do SPI. Ao longo das administrações do SPI os índios estiveram à margem da instituição. Nos anos do governo militar de 1964 a 1988, a FUNAI continuou marginalizando-os do processo e acabou de dilapidar o que restou do ecossistema florestal.

Nos anos de abertura política, os índios vivenciaram algumas gestões locais relativamente mais democráticos já no final dos anos 1980, quando a instituição passou a enfrentar uma crise financeira sem precedentes. As DRs e ajudâncias não tinham recursos sequer para o pagamento dos aluguéis e despesas de água, luz e telefone. Isso acabou obrigando os técnicos e administradores da FUNAI, em vários Estados, a dividirem com os índios as responsabilidades administrativas e a procurar junto às prefeituras e instituições - como Instituto Agronômico do Paraná-IAPAR, Empresa Brasileira de Pesquisas Agropecuária-EMBRAPA, Empresa Paranaense de Assistência Técnica e Extensão Rural- EMATER e universidades -, ações em parceria. Só então é que os índios passaram a acompanhar e participar das discussões internas da FUNAI. É, portanto, muito recente o envolvimento dos representantes indígenas nas discussões de projetos econômicos e das áreas de saúde e educação. De acordo com informações de alguns representantes de outros Estados obtidas em encontros regionais e nacionais, isso ocorreu também em outras reservas, o que aponta para uma política da instituição tutelar mais participativa.

Essa participação nas discussões dos indigenistas com os índios não significou uma inversão da política oficial anterior. Nossa análise leva-nos mais em direção à uma estratégia da FUNAI que, para superar a crise institucional, vinculada à total falta de recursos financeiros, de recursos humanos e de credibilidade, e à ameaça de extinção, acabou por buscar junto aos órgãos municipais, estaduais e federais, soluções para problemas mais imediatos. Mas interessa-nos identificar que é nessa fase que vários indígenas passaram a ser contratados para trabalhar na instituição, e os caciques e outros representantes tutelados passaram a discutir e, portanto, conhecer os problemas internos da FUNAI. Mesmo não havendo uma mudança dos fundamentos da política indigenista, é preciso reconhecer que as próprias contradições do sistema acabaram engendrando mudanças qualitativas no processo social em curso.

Na década de 1970 havia índios trabalhando como monitores bilíngues e técnicos agrícolas formados pela Escola Clara Camarão que existia no Posto Guarita-RS. Mais recentemente, alguns foram contratados para ocupar cargos na burocracia interna tanto das Superintendências quanto nas DRs.

É importante ressaltar que essa maior participação dos índios não significou modificação no modelo indigenista de caráter civilizatório. Ao contrário, talvez a novidade possa ser notada em relação aos projetos de produção de soja e trigo nas reservas do Rio Grande do Sul e Santa Catarina, que acabou explicitando mais o seu caráter de modernização e integração do índio na economia cada vez mais globalizada.

Apesar dos avanços e das lutas pelos direitos indígenas e a grande mobilização tanto dos índios quanto de segmentos e entidades civis da sociedade nacional de apoio à causa indígena, a situação na maioria das reservas é de miserabilidade crescente, as invasões e depredação de seus territórios continuam em ritmo acelerado. No Paraná, as perseguições políticas e interesses econômicos fizeram várias vítimas, sendo o mais conhecido o assassinato de Ângelo Kretã, que sofreu uma emboscada e morreu num hospital em Mangueirinha-PR. Ele vinha liderando uma luta contra a empresa Slaviero, que ocupava as melhores terras do Posto Mangueirinha, e que até o início dos anos 1990 não estava resolvida.

Se considerarmos a pauta das reinvindicações dos índios nos movimentos sociais apresentados, veremos que todas elas se referem, direta ou indiretamente, às questões de sobrevivência e qualidade de vida, à administração do órgão tutelar e à recuperação de suas terras.

As rebeliões indígenas do Paraná só podem ser compreendidas no interior do movimento social indígena nacional, no contexto do processo histórico geral, ou seja, no conjunto dos demais movimentos sociais: dos sem-terra, dos sem-teto, dos desapropriados pelas barragens, das mulheres, dos homosssexuais e outros. Claro está que as conquistas sociais obtidas na nova Constituição Federal em 1988 começavam a fazer seus efeitos benéficos juntamente com a democratização da sociedade e o fim da ditadura.

Todos esses movimentos se deram dentro de um quadro mais amplo de abertura política iniciada nos final da década de 1970, no governo Geisel. Os sucessivos fracassos dos planos econômicos, recessão econômica e a consequente escalada inflacionária levaram rapidamente ao descrédito as soluções governamentais em relação ao problema das terras (Scherer,1985:4). Assim como os sem-terra e os expropriados pelas barragens se mobilizaram para lutar por seus direitos, também as populações indígenas buscaram meios, seja através de canais legais, seja praticando a desobediência civil.

Tentaremos traçar o processo nos seus aspectos macroestruturais de forma bastante sucinta, com o objetivo de demonstrar como o movimento social indígena está nele inserido. Nosso objetivo, no entanto, já afirmado anteriormente, é tentar desvendar o processo no sentido mais antropológico, isto é, nos seus aspectos simbólicos presentes na sua historicidade, porque, como afirma Sahlins (1990), culturas diferentes produzem historicidades diferentes. Buscamos uma compreensão do movimento social indígena da perspectiva dos seus sujeitos.

Mas é preciso ir por partes. Iniciaremos pelos aspectos histórico-estruturais.

A história paranaense, até a consolidação de seu território atual, registra vários conflitos: entre 1857 e 1895 disputou-se uma faixa de terras, na chamada "Questão de Palmas", onde o Brasil foi o vencedor; entre 1912 e 1916, o Paraná disputa um território com Santa Catarina no episódio denominado "Questão do Contestado" que acabou engendrando um movimento social milenarista conhecido como movimento do Contestado (Monteiro,1974).

Mais adiante, a historiografia paranaense registra, no período 1946-1961, várias lutas: de Jaguapitã, de Porecatu, de Pato Branco, de Francisco Beltrão e de Capanema. Todos estes movimentos se caracterizaram como lutas pela posse da terra e, na maioria dos casos, o principal envolvido nesses conflitos era o próprio Estado.

Os anos 1970-80 voltam a registrar o surgimento de vários movimentos sociais vinculados à terra. No Paraná, surgem siglas como MASTRO (Movimento dos Agricultores sem-terra do Oeste do Paraná), MASTES (Movimento dos Agricultores sem-terra do Sudoeste do Paraná), MASTEL (Movimentos dos sem-terra do Leste do Paraná), MASTEN (Movimento dos sem-terra do Norte do Paraná). As construções de barragens na região sul do país também expropriaram centenas de famílias e provocaram o surgimento do movimento social dos expropriados pela Eletrosul e pela Itaipu Binacional. Essas lutas produziram a CRAB- Comissão Regional de Barragens e o Movimento contra as Barragens (Scherer-Warren e Reis,1985).

Sobre os movimentos surgidos a partir da segunda metade da década de 1970 diz Scherer-Warren:

> *Estas novas formas de organização e de lutas no campo incorporam algumas características de um movimento cultural mais amplo que vem ocorrendo em escala internacional, cujos atores coletivos passaram a ser denominados de "Novos Movimentos Sociais". Para a América Latina, no que diz respeito aos movimentos sociais no campo, alguns setores da Igreja, seguidores da Teologia da Libertação, têm se apresentado como alguns dos mediadores mais importantes para a introdução destes novos processos políticos entre as classes subalternas, mas há também a influência das chamadas "lideranças de esquerda", que em seu conjunto mesclam velhos e novos modos de "fazer política", gerando frequentemente tensões no seio dos vários movimentos* (Scherer-Warren,1993:68).

No caso do movimento indígena paranaense que estamos analisando, o papel da Igreja não esteve presente. Apesar de existirem células da CPT-Comissão Pastoral da Terra que cuidam das questões dos trabalhadores rurais na região de Londrina, nunca tiveram nenhum trabalho de militância junto às comunidades indígenas. O CIMI-SUL, que também é uma entidade que tem apoiado algumas comunidades indígenas, no Paraná só vem assessorando os Avá-Guarani na luta para

conseguirem indenização da Itaipu Binacional, desde que suas terras foram alagadas pela barragem de Itaipu.

Pelo lado dos partidos políticos, não há nenhum partido com qualquer programa de ação nas áreas estudadas, embora existam grupos do CPT atuando tanto na zona urbana quanto na área rural, alguns com assessoria de professores/pesquisadores de vários departamentos (Ciências Sociais, Educação, História e outros) da Universidade Estadual de Londrina.

Mas, então, como explicar a conscientização dos índios e sua grande capacidade de mobilização, organização e agilidade?

Os próprios depoimentos e notícias de jornais revelam claramente que as insurreições indígenas fizeram eco no interior da sociedade nacional, conectando-se com a onda generalizada de luta pela democratização das instituições. Nesse sentido, pode-se afirmar que a conjuntura específica favoreceu e permitiu a germinação do movimento social indígena. A expropriação crescente de suas terras, a invasão por posseiros, o arrendamento de parte das terras para brancos, acumularam tensões e encontraram uma conjuntura favorável à sua manifestação.

Em primeiro lugar, os próprios indígenas, em seus depoimentos já nos deram as pistas: a) o processo de democratização ocorreu no interior da FUNAI, havendo um segmento que tentava impor um novo modelo democrático e tentava modificar a estrutura e a forma de administrar; b) da parte dos índios, mesmo vivendo o autoritarismo da instituição, continuaram produzindo uma resistência, simultaneamente política e cultural. Portanto, será preciso considerar a resistência sócio-cultural sempre presente, constitutiva do processo histórico de contato e dominação. Foi na experiência vivida, na relação tensa com a instituição indigenista e com a sociedade regional que os índios foram se conscientizando, numa contínua reflexão sobre os acontecimentos. É sugestivo como alguns índios passaram a nos expor como, em cada experiência vivida, nunca deixaram de "pesquisar" os brancos. É possível detectar, no interior dos relatos indígenas, a existência de uma política indígena em oposição à política indigenista.

Um aspecto importante no movimento dos Guarani do Posto Laranjinha foi a união com os Kaingang para solucionar um problema local. A aliança entre as duas etnias foi um marco histórico reconhecido por todos. Essa união, entre etnias e entre os índios de vários postos do Paraná e até de outros Estados, foi a marca registrada que consideramos de importância histórica no processo social paranaense, que, no mesmo período, se repetiu em vários Estados do Brasil.

Um dos Kaingang que liderou o movimento de São Jerônimo afirmou que aprendeu muito com o cacique Guarani. Um outro Kaingang, do Posto Apucarana, explicou-nos a importância estratégica da luta através da união de todos:

> *Apoiamos. Todos estes postos aí é unido. Esses cinco postos que a (ARLO) Londrina manda, tudo quanto é coisa, se tiver alguma dúvida nas outras áreas, então o cacique já comunica aqui e eles vão lá dar*

> *apoio. (...) Todos esses postos aí somos, entra em contato. Vão lá e dão apoio. Porque tendo união a gente tem força. Estando sozinho ninguém tem força. Porque aqui, se só nós que defender o nosso direito e nós não temos força. Então nós temos que fazer uma união com todo mundo. E qualquer coisa, vamos entrar tudo junto, não é? Certo?*
> *(...) ... porque a gente já é indio, a gente não pode exigí "aquilo é outra raça", não pode separar. E* ***tudo é um sangue só****. Eu gostei dessa união que nós fizemos. E está indo prá frente. Qualquer coisinha, nós fazemos reunião aqui, em Londrina, marca uma reunião.*
> *Tem o presidente do Conselho (Conselho Indígena do Paraná) também, que ele já corre os postos, dando uma orientação para os índios, para os caciques, que é o Ernesto. Porque, ele, e isso ele está fazendo um acordo para nós, para a gente, porque então é uma vantagem, é isso. Porque a gente já gosta de conversar com ele. Ele é Guarani mas ele já está há anos nos postos explicando as coisas, dando conselho. E mais uma coisa que ele sabe ele já faz uma reunião com todo mundo, entra em contato com cada posto e... Então eu acho que é bom isso aí* (Exór, ex-cacique Kaingang, P.I. Apucarana).

A união entre os Kaingang e os Guarani e o sucesso das lutas acabaram produzindo maior confiança na sua força, como capaz de transpor barreiras, antes considerado impossível. O líder do Barão de Antonina se lembra que tanto ele quanto os outros índios "tinham pavor de chefe de posto". Mas essa consciência social que transparece nas entrevistas está ligada à chegada de um chefe de posto, Cornélio Vieira de Oliveira, com uma proposta democrática de gestão em Barão de Antonina, que teria influenciado os índios. Quando assumiu a DR de Londrina, a sua influência acabou se espraiando para todas as cinco reservas. O que queremos enfatizar é a importância do processo de democratização da gestão do referido indigenista como fator decisivo para a maior conscientização dos índios sobre a realidade. O ex-cacique Guarani explica:

> *Aqui, quando eu assumi o Posto aqui, estava na miséria, funcionando na miséria mesmo. Se hoje eu ainda permaneço aqui, de cabeça erguida, olha, foi com muita luta.*
> *(...)*
> *Então, mas tudo, todas as necessidades. Vocês viram, vocês viram, os gritos, a fome dentro de um lar indígena. Sendo que há pouco, há uns anos atrás, nós tínhamos muito dinheiro. Só que nós não víamos aquele dinheiro. O esquema deles era aquele e a gente não podia fazer nada. A última vez que foi mandado dinheiro prá lá, o chefe de posto, ele tinha mandado um cheque de trinta e cinco mil, naquela época. Era muito dinheiro, já tinha mandado. Quando o Cornélio entrou, já estava preparado, é, mais um cheque de onze que o chefe de posto estava mandando. Esse de onze nós conseguimos segurar. Daí o chefe de posto, Cornélio, falou assim: "qual delas é que você tem, que é que o posto tem". Tinha que contar. Daí, ele: "tem aí um saldo de tanto, vou mandar prá Bauru". "Não, você não vai mandar pra Bauru*

> *esse dinheiro. Esse dinheiro vai ficar pra comunidade. E tem mais viu Vlamir [agrônomo da FUNAI], esse dinheiro você aplica juntamente com mais dois índios. Eles vão fazer parte da administração". E o chefe do posto não gostou não. Isso pra ele era o fim do mundo. Ele achava incompetente, não gostou não. Não gostou mas teve que aceitar. E mudou tudo. A gente participava, a gente sabia quanto gastava.*
> *Então, dessa maneira que ele pediu prá que aquele dinheiro não fosse mais prá Bauru, daí nós começamos uma* ***vida nova****, um* ***novo esquema*** *de trabalho. A gente já discutia com o chefe de posto nossos projetos, né. Aí começamos a sentar na mesa* (Mário Jacinto, Guarani, P.I. Laranjinha).

Como se pode deduzir, os Guarani consideram que o processo de democratização da administração indigenista se deu porque os Guarani tomaram uma posição que foi acatada pelo chefe do posto, Cornélio Vieira de Oliveira que implantou uma "nova vida" ao inaugurar um "novo esquema" nos postos indígenas. Têm, portanto, uma consciência social do processo histórico como algo passível de ser construído com muita luta e determinação. Mas, principalmente, têm clareza de que só o conseguem com união entre os índios, sejam eles da mesma etnia ou não: a expressão biologizada "*é tudo um sangue só"* unifica e produz um *Nós* coletivo.

Outro ponto que merece destaque é a fluência verbal dos caciques, tanto Guarani quanto Kaingang, fato já observado por alguns etnólogos como Clastres, da importância do dom da fala e do dever de palavra como requisito das chefias indígenas, como vimos acima. Em nossas entrevistas com os ex-caciques e caciques, com raras exceções, todos nos impressionaram pela capacidade oratória.

No relato detalhado fornecido pelo cacique Kaingang do Barão de Antonina, nas duas rebeliões de São Jerônimo, ele recorda que, no início das duas rebeliões, não ocupava esse cargo. Quando se desencadearam os processos, os caciques renunciaram ao cargo e a comunidade ficou acéfala. Ele então, nas duas ocasiões, foi nomeado *cacique guerreiro,* com a função de negociar com os brancos e também falar à imprensa. Tanto este quanto outras *lideranças* indígenas chamaram a atenção pela notável capacidade oratória.

Outro momento significativo se deu quando o cacique Guarani Mário Jacinto liderava as negociações com os representantes da FUNAI durante o conflito de Laranjinha. No meio da negociação este acabou se convencendo de que poderia acatar a proposta da comissão negociadora para soltar os reféns. Os demais índios não acataram o acordo e Mário Jacinto foi destituído de seu cargo e levado para o recinto onde estavam retidos os reféns, sendo nomeado em seu lugar outro Guarani. A televisão local que acompanhava, ao vivo, as negociações, gravou este episódio. Somente depois de conseguirem o atendimento à pauta total de reivindicações, os índios soltaram os reféns e também o cacique destituído. Tão logo o movimento acabou, Mário Jacinto foi reconduzido ao cargo.

O que esses fatos parecem indicar é que os índios possuem estratégias que são acionadas de acordo com as circunstâncias. Se o cacique não tiver a habilidade para discursar/negociar, como ocorreu com o cacique Kaingang que não falava o português e o outro que ficou temeroso, as comunidades encontram soluções, nomeando as pessoas que considerarem aptas. Esses desdobramentos comprovam a flexibilidade das regras sociais, que explicam o processo de persistência cultural na situação de mudança. Por outro lado, essas experiências revelam o processo de criação de novos símbolos e novas práticas, atualizando e ampliando esquemas de luta, explorando as possibilidades de cada conjuntura.

7.2- As Rebeliões Indígenas e a Emergência dos "Novos Guerreiros"

Uma das características mais marcantes do comportamento dos índios durante as rebeliões sociais foi a utilização de pinturas corporais, de armas "tradicionais" e uso de línguas indígenas. Todas as negociações com os *fóg* implicaram a utilização de emblemas que comunicassem de forma bastante visível que se tratava de uma negociação entre *índios* e *fóg*, dois grupos sociais distintos. Daí usarem sinais diacríticos para produzir a fronteira étnica entre eles e os "outros".

É importante frisar que esses sinais diacríticos foram produzidos para toda a sociedade nacional, na medida em que os jornais e a televisão divulgavam diariamente o andamento das negociações, transformando fatos locais em fatos políticos mais amplos. Reassumindo a condição de *guerreiros*, Kaingang, Guarani, Xetá e seus descendentes, puros, mestiços ou misturados[16], constituíram uma só categoria, a de *índios*. Durante os movimentos, ao mandarem comitivas para negociar com os *índios*, o evento se constituiu em fato político porque a sociedade nacional reconheceu a existência dos índios enquanto "outros significantes", ou seja, ao negociar com os *indios*, os brancos estavam reconhecendo uma existência que vinha sendo negada historicamente e, ainda, as negociações se constituíram como momento de legitimação dos direitos indígenas: pelas suas terras, de serem administrados por quem de sua preferência e pelo direito aos frutos de seu trabalho.

A apropriação da categoria *índio* e sua imagem, criada pelo conquistador, estabeleceu um sistema de comunicação entre duas alteridades que se opunham por sinais diacríticos, a saber:

INDIOS	X	BRANCOS (*Fóg*)
- pintados (+)	-	não pintados (-)
- emblemas plumários(+)	-	não usam plumária (-)
- armas "primitivas"(+)	-	armas modernas (-)
- falam línguas desconhecidas(+)	-	falam português (-)

[16] Os índios chamam mestiços os filhos de casamento de índio com branco e misturados os de casamentos entre índios de etnias diferentes, como entre Kaingang e Guarani.

Positivando "traços" que eram negativados, nessa operação simbólica os *índios* inverteram o valor dos "traços" *fóg*. É, portanto, contra todos os "traços" des-humanos dos *fóg* que os índios se rebelaram: roubo das terras, do dinheiro, castigos na cadeia e tronco, derrubada das matas e venda da madeira, etc.

O conjunto das representações e práticas ocorridas durante todas as rebeliões, falando outra língua, "vestindo" plumárias e pinturas, ostentando armas "tradicionais", podem então ser pensado enquanto um discurso. Novaes informa que:

> *O que se verifica é que a identidade só pode ser evocada no plano do discurso e surge como recurso para a criação de um* ***nós coletivo*** *(nós índios, nós mulheres, nós negros, nós homossexuais). Este* ***nós*** *se refere a uma identidade (igualdade) que, efetivamente, nunca se verifica, mas que é um recurso indispensável do nosso sistema de representações.*
> *Indispensável porque é a partir da descoberta e reafirmação - ou mesmo criação cultural - de suas semelhanças que um grupo qualquer, numa situação de confronto e de minoria terá condições de reivindicar para si um espaço social e político de atuação* (Novaes,1990:08).

Assim é que os indígenas do Paraná, apagando as diferenças existentes, produzem um *nós índios*. Manipulando sinais diacríticos extraídos do imaginário popular, os Kaingang, Guarani e Xetá - puros, mestiços e misturados -, uniram-se constituindo um único Sujeito político.

Mas há que se colocar a explicação sobre a eficácia simbólica dos signos de poder (arcos, flechas e bordunas, sequestro de brancos, pinturas de guerra) utilizados pelos índios durante as rebeliões. Segundo Pierre Bourdieu, os símbolos de poder são apenas capital simbólico objetivado e a sua eficácia só ocorre se for reconhecido e, portanto, legitimado. Ao produzirem e manipularem uma imagem de "índio" bem de acordo com os estereótipos que povoam o nosso imaginário (perigosos, sanguinários, violentos), os indígenas, no campo de poder constituído, transformaram em poder quase mágico as suas relações de força. Como explicar o poder das "armas" e dos *guerreiros* indígenas diante do potencial bélico policial e militar senão pela eficácia simbólica? (Bourdieu,1989:14/15).

Por outro lado, consideramos as insurreições indígenas como um momento de uma luta mais ampla que está presente desde que os índios foram conquistados, momento que explicitou aspectos essenciais do processo indígena, em que se redefiniram as relações sociais entre si e com segmentos da sociedade nacional.

Se, de um lado, conquistas foram efetivadas, de outro, o retorno à normalidade do cotidiano indígena revela que, depois das batalhas, os *guerreiros* retomaram as atividades corriqueiras de suas vidas nas reservas: fazer suas roças, viajar para o Mato Grosso do Sul, onde vão cortar cana para trazer algum dinheiro; as

mulheres continuam a fazer seu artesanato de taquara para vender em Londrina; nos fins de semana vão jogar futebol, de vez em quando fazem um baile; quando os rios baixam, fazem a pesca de *pari*.

Considerações Finais

Este trabalho resume parte da pesquisa realizada entre 1987 até 1995 nos capítulos que versam sobre as políticas indigenistas do SPI e da FUNAI e que, em boa parte refere-se ao período do governo militar. Esperamos que este trabalho sirva como contribuição para a Comissão Estadual da Verdade no Paraná e possa ajudar a estabelecer um quadro mais real dos acontecimentos envolvendo os povos indígenas no Estado do Paraná no tocante às políticas contra os direitos humanos durante o período da ditadura. Se a solicitação tivesse chegado antes, certamente teríamos tido condições de complementar alguns dos tópicos que aqui estão apresentados.

Em anexo estão algumas cópias dos documentos comprobatórios de parte das políticas indigenistas mostrando como o governo autoritário acelerou o processo de esbulho das terras indígenas e foi responsável pela implantação de serrarias dentro das terras indígenas que dilapidaram as matas de araucária, também vendeu madeira para serrarias que ficavam próximas das aldeias. Comprovam também que implantaram políticas que legitimaram o esbulho das terras e, principalmente, o Estado foi o responsável pela expropriação da maior parte das terras indígenas no Paraná (e em todo o país). Denunciam também outras violações dos direitos humanos.

Muitas denúncias que coletamos não constam nestes documentos e não temos condições de listar e analisar, mas podem estar nos relatórios de outros pesquisadores que estudaram também os Kaingang e os Guarani em suas respectivas academias.

Para finalizar, deixamos registrado que foi com imenso prazer e sentimento de dever - moral e político - cumprido, que assumi esta missão. Espero ter contribuído parcialmente para os esclarecimentos dos fatos relacionados aos índios no Paraná e me coloco à disposição para esclarecer quaisquer dúvidas.

Bibliografia

BARABAS, Alicia M. - Movimientos etnicos religiosos y seculares en America Latina: una aproximación a la construccion de la utopia india. *América Indígena.* Vol. XLVI, número 3, México, 1986.

BARBOZA, L. H. - A pacificação dos Caingangues Paulistas. Hábitos, costumes e instituições desses índios. Rio de Janeiro, 1931.

_____ - O problema indígena do Brasil. Ministério da Agricultura/Conselho Nacional de Proteção aos Índios. Publicação nº 88. Rio de Janeiro,1947.

BORBA, Telêmaco - *Atualidade indígena*. Curitiba, 1908.

BOUTIN, Leônidas - Colônias militares na Província do Paraná. *Boletim do Instituto Histórico, Geográfico e Etnográfico Paranaense (BIHGEP).* Vol.XXXIII, Curitiba, 1977.

_____ - Colônias Indígenas na Província do Paraná. *BIHGEP*. Vol. XXXVI. Curitiba, 1979.

CAVASO, Frei Emílio da - Manuscrito revelador de Frei Timotheo Luciani da Castelnuovo, missionário no Paraná de 1854 a 1895. *BIHGEP*, Vol. 37, Curitiba, 1980.

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

CLASTRES, Pierre – Arqueologia da Violência. Ensaios de Antropologia Política. Editora Brasiliense. São Paulo, 1982.

_____ . A Sociedade contra o Estado. Livraria Francisco Alves Editora S.A. Rio de Janeiro, 1978.

ELLIOT, João H. - Itinerário de uma viagem exploradora pelos Rios Verde, Itararé, Paranapanema e seus afluentes, pelo Paraná, Ivahy e Sertões adjacentes, empreendida por ordem do Exmo Sr. Barão de Antonina, *Revista Trimestral de História e Geografia*. Rio de Janeiro, 1847.

_____ - A emigração dos Cayuaz. *Revista do Instituto Histórico e Geographico do Brazil*. XIX, Tomo VI da 3ª série. Rio de Janeiro, 1ª edição 1856; 2ª edição 1898.

FRANCO, Arthur Martins - Em defesa do índio e do sertanejo contra "o Serviço de Proteção aos índios e localização de trabalhadores nacionais" no Estado do Paraná. Cia. Ed. "O Estado do Paraná". Curitiba, 1925.

_____ - O Coronel Telêmaco Morosini Borba. *Arquivos do Museu Paranaense*. Vol. I. Curitiba, 1941.

GAGLIARDI, José Mauro - *O indígena e a República*. Editora Hucitec/Editora da USP/Secretaria do Estado da Cultura de São Paulo. São Paulo, 1989.

GOW, Peter - *Of mixed blood. Kinship and history in peruvian Amazonia*. Clarendon Press, Oxford, 1991.

GUÉRIOS, Rosário F.M. - Estudos sobre a língua caingangue. Notas histórico-comparativas: dialeto de Palmas e dialeto de Tibagi - Paraná. *Separata dos Arquivos do Museu Paranaense*. Vol.II, Artigo IX. Curitiba, 1942.

HALBWACHS, Maurice - *A memória coletiva*. Ed. Revista dos Tribunais Ltda. São Paulo, 1990.

HANKE, Wanda - Vocabulário del dialeto caingangue de la Sierra do Chagú, Paraná. *Arquivo do Museu Paranaense*. Curitiba, 1947.

_____ - Ensayo de una gramática del idioma caingangue de los Caingangues de la Serra de Apucarana, Paraná, Brasil. *Arquivo do Museu Paranaense*. Curitiba, 1950.

HELM, C.M.V. - *A integração do índio na estrutura agrária do Paraná*. Tese de livre-docência. UFPR. Curitiba, 1974.

_____ - *O índio camponês assalariado em Londrina. Relações de trabalho e identidade étnica*. Mimeografado. 1977.

JUNQUEIRA, Carmen & CARVALHO, E. de A.(orgs.) - *Antropologia e indigenismo na América Latina*. Ed. Cortez. São Paulo, 1981.

LACLAU, Ernesto - Os movimentos sociais e a pluralidade do social. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*. VOL.1, Nº 2. Outubro de 1986.

LADEIRA, Maria Inês - *O caminhar sob a luz: o território Mbya à beira do oceano*. Dissertação de mestrado. PUC/SP. 1992.

LÉVI-STRAUSS, C.- *Tristes trópicos*. Livraria Martins Fontes/Portugal Editora. Lisboa, 1955.

LIMA, Antônio C. Souza - Os museus de história natural e a construção do indigenismo: notas para uma sociologia das relações entre campo intelectual e campo político no Brasil. *Revista de Antropologia* (Vol. 30/31/32, anos 1987/88/89) São Paulo, 1989.

_____ - O governo dos índios sob a gestão do SPI. In: CUNHA,M.C. da (org.)- *História dos índios no Brasil*. FAPESP/SMC-Cia das Letras. São Paulo, 1992.

LIMA, João Francisco Tidei - *A ocupação da terra e a destruição dos índios na região de Bauru*. Dissertação de mestrado. FFLCH-USP. 1978.

MABILDE, P.F.A.B. - Apontamentos sobre os indígenas selvagens da nação Coroados dos matos da Província do Rio Grande do Sul. *IBRSA/INL*. São Paulo, 1983.

MACEDO, F.R. Azevedo - Conquista pacífica de Guarapuava. *GERPA*. Curitiba, 1951.

MARTINS, José de Souza - *Tradicionalismo e capitalismo*. Ed. Pioneira. São Paulo, 1975.

_____ - *Não há terra para plantar neste verão*. Vozes, Petrópolis, 1986.

MELATTI, Delvair M. - *Aspectos da organização social dos Kaingáng paulistas*. FUNAI, 1976.

MELIÁ, Bartolomeu - El guarani conquistado y reducido. Biblioteca Paraguaya de Antropologia. Vol.5, Centro de Estudos Antropológicos. Assunción, 1986.

_____ - *Educação indígena e alfabetização*. Edições Loyola, São Paulo, 1979.

MONTOYA, Pe. Antonio Ruiz de - *Conquista espiritual feita pelos religiosos da Companhia de Jesus nas províncias do Paraguai, Paraná, Uruguai e Tape*. Martin Livreiro Editor. Porto Alegre, 1985.

MOTA, Lúcio Tadeu - *Presença e resistência Kaingáng no Paraná*. Dissertação de mestrado. PUC/SP. 1992.

_____ . As Guerras dos Índios Kaingang. A história épica dos índios Kaingang no Paraná (1769-1924). EDUEM, Maringá, 1994.

_____ . O Aço, a Cruz e a Terra: Índios e Brancos no Paraná Provincial (1853-1889). Tese de doutoramento. UNESP-Assis, 1998.

MOURA, Margarida Maria - *Os deserdados da terra*. Bertrand do Brasil. Rio de Janeiro, 1988

NAMEN, Alexandro Machado - *Botocudo: uma história de contato*. Editora da UFSC/Editora da FURB. Florianópolis, 1994.

NIMUENDAJÚ, Curt - *Textos indigenistas*. Ed. Loyola, São Paulo, 1982.

_____ - *As lendas da criação e destruição do mundo como fundamentos da religião dos Apapocuva-Guarani*. Hucitec/EDUSP. São Paulo, 1987.

_____ - *Etnografia e indigenismo: sobre os Kaingáng, os Ofaié-Xavante e os Índios do Pará*. Editora da UNICAMP. Campinas, 1993.

NOVAES, Sylvia Caiuby - *Jogo de espelhos. Imagens da representação de si através dos outros*. Tese de doutorado/USP 1990.

OLIVEIRA FILHO, João P. de - *"O nosso governo". Os Ticuna e o regime tutelar*. Editora Marco Zero/MCT-CNPq. São Paulo, 1988.

PARANÁ, Sebastião - *Chorographia do Paraná*. Typ. da Livraria Economica. Curitiba, 1899.

PAULA, Dr. José Maria de - Memória sobre os Botocudos do Paraná e Santa Catarina. Organizada pelo Serviço de Proteção aos Índios. *Anais do XX Congresso Internacional dos Americanistas*, Vol.1, Rio de Janeiro, 1922.

PIRES, Maria Lígia M. - *Guarani e Kaingáng no Paraná: um estudo de relações inter-tribais*. Dissertação de mestrado. UNB, 1975.

_____ - *Bugre ou índio: Guarani e Kaingáng no Paraná*. In RAMOS A.R. Hierarquia e simbiose: relações intertribais no Brasil. Hucitec/INL. São Paulo, 1980.

POURCHET, Maria Julia - *Ensaios e pesquisas Kaingáng*. Editora Ática. São Paulo, 1983.

RIBEIRO, Darcy - *A política indigenista brasileira*. Ministério da Agricultura, Serviço de Informação Agrícola. Rio de Janeiro, 1962.

_____ - *Os índios e a civilização*. Civilização Brasileira. Rio de Janeiro, 1982.

_____ - *Sobre o óbvio*. Editora Guanabara. Rio de Janeiro, 1986.

SAHLINS, Marshall - *Age de pierre, âge d'abondance*. Editions Gallimard. Pris, 1976.

_____ - *Cultura e razão prática*. Zahar Ed. Rio de Janeiro, 1979.

_____ - *Ilhas de história*. Jorge Zahar Editor. Rio de Janeiro, 1990.

SAINT-HILAIRE, Auguste de - *Viagem à comarca de Curitiba (1820).* Brasiliana, volume 315. Cia. Editora Nacional. São Paulo, 1964.

SANTOS, Sílvio Coelho dos - Educação e sociedades tribais. Movimento, Porto Alegre, 1975.

_____ - *O homem índio sobrevivente do sul*. Coedição UFSC/ANAÍ/UCS/ESTSL e Editora Garatuja. Porto Alegre, 1978.

SCHADEN Egon - Fragmentos da mitologia Kayuá. *Separata da Revista do Museu Paulista*. Nova série, Vol. I. São Paulo, 1947.

_____ - *A mitologia heróica de tribos indígenas do Brasil.* Departamento de Imprensa Nacional, Rio de Janeiro, 1959.

_____ - *Aspectos fundamentais da cultura Guaraní*. Difusão Européia do Livro. São Paulo, 1962.

_____ - *Leituras de etnologia brasileira*. Cia. Ed. Nacional. São Paulo, 1976.

SCHADEN, Francisco - Xokléng e Kaingáng (Notas para um estudo comparativo). In SHADEN, E.(org.)- *Homem, Cultura e Sociedade no Brasil*. Editora Vozes Ltda. Petrópolis, 1972.

SCHERER-WARREN, Ilse - *O movimento dos trabalhadores rurais no sul do Brasil: seu papel na democratização da sociedade*. Florianópolis-SC, 1985. (mimeografado).

_____ - *Redes de movimentos sociais*. Edições Loyola. São Paulo, 1993.

SEEGER, A, & CASTRO,E.V. - Terras e territórios indígenas do Brasil. *Encontros com a Civilização Brasileira*, 12, Rio de Janeiro, 1979.

SILVA, Dr. Simoens da - *A tribu Caingang (Índios Bugres - Botocudos). Estado de Santa Catarina - sul do Brasil*. Officinas Alba Graphicas. Rio de Janeiro, 1930.

SIMONIAN, Lígia T.L. - *Terra de posseiro: um estudo sobre as políticas de terras indígenas*. Dissertação de mestrado. UFRJ/Museu Nacional. 1981.

_____ - *Castigos cruéis na Área Indígena de Votouro, Rio Grande do Sul: resistência cultural ou novas práticas?* Laudo antropológico. Processo PGR 0478/92-41. Belém, dezembro de 1994.

TAUNAY, Alfredo D'Escragnole - *Os índios Caingángs. Monografia acompanhada de um vocabulário do dialeto de que usam*. s/d.

TAUNAY, Visconde de - *Entre os nossos índios Chanés, Terenas, Kinikinaus, Guatós, Guaycurus, Caingángs*. Ed. Cia. Melhoramentos. São Paulo, 1931.

TOMMASINO, Kimiye. A História dos Kaingang na Bacia do Tibagi: uma sociedade Jê Meridional em movimento. Tese de doutoramento, RSP, 1995.

VÁRIOS AUTORES - *Índios no Estado de São Paulo: resistência e transfiguração*. Comissão Pró-Índio de São Paulo. Yankatu Editora.São Paulo, 1984.

VÁRIOS AUTORES - *A questão da educação indígena*. Comissão Pró - Índio/SP. Ed. Brasiliense. São Paulo, 1981.

VEIGA, Juracilda - Revisão bibliográfica crítica sobre organização social Kaingáng. *Cadernos do CEOM*. Chapecó, UNOESC, nº 8, 1992.

_____ - *Organização social e cosmovisão Kaingáng: uma introdução ao parentesco, casamento e nominação em uma sociedade Jê meridional*. Dissertação de mestrado, UNICAMP, Campinas, 1994.

VILLELA, Wilséa Vieira - *Kaingang de São Jerônimo da Serra (etno-história)*. mimeografado. 1981.

WACHOVICZ, Ruy C. - *Norte Velho, Norte Pioneiro*. Gráfica Vicentina. Curitiba, 1987.

_____ - *História do Paraná*. Gráfica Vicentina. Curitiba, 1988.

WIESEMANN, Ursula - *Os dialetos da língua Kaingáng e o Xokléng*. SIL - Summer Institute of Linguistics. s/d.

_____ - *Dicionário Kaingáng-Português, Português-Kaingáng*. SIL, 1981.

Anexos do Relatório

"Povos Indígenas nas Bacias do Tibagi, Laranjnha e Cinzas – Experiências de Políticas Indigenistas com o SPI e a FUNAI no Século XX"

KIMIYE TOMMASINO

CEV-1- Matéria na Folha de Londrina de 18/10/1985 relata situação de fome dos Guarani da TI **Laranjinha** e que a FUNAI não estava repassando recursos para as TIs no Paraná. Face à situação, os Guarani seqüestaram uma equipe de funcionários da instituição para forçar o atendimento para os Guarani. A exigência era que a FUNAI deveria devolver à comunidade o valor de R$ 20,2 milhões desviados pela Delegacia de Bauru. Esse dinheiro era fruto da produção de algodão dos Guarani da TI Laranjinha que era enviado para a Delegacia de Bauru e foi desviado para atender outros Postos. Data: 18/10/1985.

CEV-2- Cópia do mapa onde se vê a redução das terras do Posto São Jerônimo ocorrida em 1945. A área original era de 14 mil alqueires em terras contínuas e ficou reduzida a 2 mil alqueires e fragmentada em duas glebas: Barão de Antonina I e II, hoje TI **Barão de Antonina** e TI **São Jerônimo**. Data: ilegível

CEV-3- Correspondência de João Pereira Gomes Filho, posseiro/invasor na TI **Pinhalzinho**, solicitando autorização para residir dentro da terra indígena. Informa que é funcionário do Ministério da Agricultura e prestou serviços no SPI por 18 anos. Compromete-se a entregar a casa e local se tal for solicitado pelo chefe do Posto. Data: 6/7/1976.

CEV-4- Conjunto de documentos relativos à **GRIN**-Guarda Rural Indígena. Informação que pode interessar: refere-se a um índio, Lourenço Kaingang, originário do Paraná. Datas: 1972/73.

CEV-5- Documento que fala da **Criação da GRIN**-Guarda Rural Indígena, Portaria 231 de 25 de setembro de 1969.

CEV-6- Ofício do Chefe da Ajudância Minas-Bahia – fala do processo em curso de reestruturação da **GRIN**. Data: 6/10/1973.

CEV-7- Documento de nomeação do índios kaingang Antonio Pedro Juvêncio pelo chefe de Posto para a função de "Capitão dos índios" no **Posto Apucarana**. Data: 9/1/1955.

CEV-8- Documento do chefe de Posto **Barão de Antonina** para exercer a função de "Capitão Indigena". O documento explicita quais são as suas funções. Data: 15/5/1961.

CEV-9- Ordem de Serviço do chefe do Posto **Barão de Antonina** nomeando o índio kaingang Antonio Pedro Juvencio para exercer a função de "**Capitão Índio**" na 1ª. Gleba e na 2ª. Gleba (Pedrinhas). Data: 18/3/1964.

CEV-10- Documento do Chefe do Posto Indígena **Barão de Antonina** designando o índio kaingang Antonio Pedro Juvencio para o cargo de Chefe de Polícia Indígena. Data: 15/2/1978.

CEV-11- Documento assinado pelo chefe do Posto **Barão de Antonina** confirma a indicação do índio kaingang Antonio Pedro Juvencio como Conselheiro da Reserva Indígena Barão de Antonina. Data: 12/4/1985.

CEV-12- "**Guia de Trânsito"**/Autorização de Viagem. Chefe do Posto **Barão de Antonina** autoriza o índio Antonio Pedro Juvencio a se deslocar do Posto Barão de Antonina para a cidade de Londrina, "para tratar de assuntos particulares e visitar a filha". Data: 15/5/1980.

CEV-13- Memorando Circular enviado para o PI Ivai orientando sobre a exigência de que "nenhum índio se afaste desse Posto sem que esteja munido de uma **"Guia de Trânsito"** , passado por vós, datada, assinada e carimbada, mencionando o lugar para onde o portador se dirigir e o dia em que deve retornar ao Posto". Data: 12/7/1945.

CEV-14- Documento relata sobre o processo de "desintrusamento" no Posto **Barão de Antonina**. O documento apresenta no final a situação das subáreas no referido posto. Data: 3/11/1979.

CEV-15- Ofício 058/79 comunicando que a Polícia Militar apreendeu uma arma do jagunço Francisco Pereira (vulgo Chicão), empregado do posseiro Salvador Santaella, posseiro na TI **Barão de Antonina**. Data: 12/11/1979.

CEV-16- Documentos da Delegacia de Polícia de São Jerônimo da Serra envolvendo índios kaingang da TI Barão de Antonina e Salvador Santaella, principal invasor da TI **Barão de Antonina**. Datas: maio de 1979.

CEV-17- Documento sobre o PROJETO DE DESENVOLVIMENTO AGRÍCOLA e sua forma de funcionamento e exposição das normas. Este é o projeto que os índios denominavam "**SISTEMA DE CANTINA**". Data: 24/8/1980.

CEV-18- Documento/Ofício 125/80-G - expõe a situação dos posseiros **no Posto Barão de Antonina e Posto Apucarana**. Data: 25 de março de 1980.

CEV-19- Várias comunicações enviadas por radiotelegrama entre a Delegacia de Bauru e o Posto **Barão de Antonina** sobre o processo de retirada dos posseiros entre 1978 e 1980.

CEV-20- Memorando do presidente da FUNAI sobre os problemas dos posseiros nas TIs do Paraná. Assunto: reassentamento de posseiros das áreas indígenas **São Jerônimo, Apucarana e Pinhalzinho**. Data: 11/8/1982.

CEV-21- Decreto 13.722 – declara sem efeito e revoga os decretos ns. 6 de 5/7/1900; 6 de 31/7/1901; 8 de 9/9/1901; 64 de 2/3/1903; 294 de 17/4/1913; 591 de 17/8/1915 e 128 de 7/2/1924. Data: 19/1/1951.

CEV-22- Ofício do Chefe do **Posto Apucarana** para o Comandante do 5º. Batalhão da Polícia Militar de Londrina agradecendo a visita do tenente Erbt Afonso Pinto da Silva à reserva indígena para se inteirar da situação dos posseiros. Data: 1/6/1978.

CEV-23- Termo de compromisso onde posseiro da **TI Apucarana** se compromete a sair da terra indígena. Data: 26/11/1965.

CEV-24- Memorando do Chefe da I.R.7 do SPI, comunicando a cessão do Posto **Pinhalzinho** para a Sessão de Fomento Agrícola-SFA. Autoriza a permanência do encarregado (João Serrano) e sua família e do mestiço Cornélio e da índia casada com civilizado na área. Data: 13/8/1956.

CEV-25- Relatório enviado pelo Chefe do Posto **Pinhalzinho** para o Delegado Regional da 12ª. DR/FUNAI. Traz várias informações importantes tais como: informa que durante os 12 anos em que foi cedido para o SFA-Seção de Fomento Agrícola, as terras foram desmatadas e destocadas; toda a madeira de lei foi utilizada ou comercializada; apresenta um levantamento dos intrusos na área indígena. Data do relatório: 17/2/1977.

CEV-26- Relatório do Chefe do Posto **Pinhalzinho** sobre a situação dos invasores/posseiros na área indígena e tensão existente. Data: 8/9/1986.

CEV-27- Termo de Declarações prestadas pelo Chefe do Posto **Pinhalzinho** expondo a situação de penúria dos índios guarani daquela TI e os conflitos com os posseiros. Data: 25/4/1988.

CEV-28- Diário da Justiça, Curitiba, 5ª. Feira, 27/10/1987. Faustino Gomes e sua mulher, posseiros nas terras do Posto **Pinhalzinho** entraram com processo de manutenção de posse dentro da área indígena contra a FUNAI. O documento informa que os dados são insuficientes para solução e que falta prova inequívoca de que na área em questão não havia silvícolas anteriores ao ano e dia. Intima a União Federal a se manifestar. Data: 27/10/1987.

CEV-29- Relatório de Viagem. Relata entre outras coisas que a equipe esteve no Posto Pinhalzinho e constatou a ousadia cada vez maior dos posseiros daquela área que ampliaram a área ocupada para cultivo, um deles estava utilizando uma casa da própria FUNAI e construíram piquete para confinar gado e cercaram com tela de arame. Data: 30/10/1986.

CEV-30- Documento referente à Ação de Reintegração de Posse impetrada pela FUNAI contra o posseiro João Pereira Gomes Filho e Antonio Pereira Gomes, posseiros na área indígena **Pinhalzinho**. Data: dia e mês ilegíveis, 1980.

CEV-31- Relatório do Posto **Pinhalzinho** – apresenta a lista dos posseiros que ocupam terras indígenas. Data: 28/4/1986.

CEV-32- Ofício 007/?/74 – relativo a arrendamentos no Posto **Pinhalzinho**. Apresenta lista dos arrendatários, o número de seus respectivos contratos e valores. Data: 22/1/1974.

CEV-33- Ofício 003/PI/73 – o Chefe do Posto **Pinhalzinho** comunica o Delegado Regional a situação do arrendatário Martinho Gomes Pereira que está com o contrato vencido e não quer saldar a dívida. Data: 7/1/1974.

CEV-34- Relatório de viagem do advogado da FUNAI/ADR Londrina para o Delegado Regional dando conta da viagem in loco realizada no **Posto Pinhalzinho** para esclarecer sobre possível conflito entre funcionários da COHAPAR que estavam construindo casas para as famílias indígenas e os posseiros. O advogado comunica que fotografou a cerca de arame que um dos posseiros construiu para instruir os artigos de atentado a serem requeridos na Justiça. Data: 24/11/1986.

CEV-35- Ofício 15/75 do Chefe do Posto **Pinhalzinho** ao Delegado regional solicitando os contratos de arrendamento referentes ao período 74/75 porque alguns arrendatários eram problemáticos por atrasarem os pagamentos ou por recusarem a entrega da área. Esclarece que deixou de receber arrendamentos por falta esclarecimentos devidos. Data: 1/4/1975.

CEV-36- Ofício 24/75 do Chefe do Posto **Pinhalzinho** solicitando os contratos de arrendamento daquele Posto referentes ao período 74/75. Data: 16/6/1975.

CEV-37- Cópia do Ofício 11/75 do Chefe do Posto **Pinhalzinho** para o Delegado regional comunicando o envio de valor referente aos arrendamentos. Data: 25/3/1975.

CEV-38- Relatório sobre fatos ocorridos na **TI Ivai** – informam sobre omissão de atendimento médico à criança indígena e consequente morte. Data: 26/4/1981.