

**Géssia Cristina dos Santos**

***COM MAIS BRIGA AS DIFERENÇAS SE MANTÊM: NOÇÕES DE PERTENCIMENTO, MISTURA E PUREZA ÉTNICA ENTRE KAINGANG, GUARANI E XETÁ NO CONTEXTO DA TI SÃO JERÔNIMO (PR)***

Dissertação submetida ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de Santa Catarina para a obtenção do Grau de Mestre/a em Antropologia Social.

Orientadora: Prof<sup>ª</sup>. Dr<sup>ª</sup>. Edviges Marta Ioris

**Florianópolis 2017**

Ficha de identificação da obra elaborada pelo autor,  
através do Programa de Geração Automática da Biblioteca Universitária da UFSC.

Santos , Géssia Cristina dos

*Com mais Briga* as diferenças se mantêm : noções de  
pertencimento, mistura e pureza étnica entre Kaingang,  
Guarani e Xetá no contexto da Ti São Jerônimo (PR) /  
Géssia Cristina dos Santos ; orientadora, Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup>.  
Edviges Marta Ioris - Florianópolis, SC, 2017.  
255 p.

Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Santa  
Catarina, Centro de Filosofia e Ciências Humanas. Programa  
de Pós-Graduação em Antropologia Social.

Inclui referências

1. Antropologia Social. 2. Kaingang; Guarani; Xetá. 3.  
territorialização. 4. identidade étnica. 5. faccionalismo.  
I. Ioris, Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup>. Edviges Marta . II. Universidade  
Federal de Santa Catarina. Programa de Pós-Graduação em  
Antropologia Social. III. Título.

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA  
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS  
DEPARTAMENTO DE ANTROPOLOGIA  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL

“Com mais briga as diferenças se mantêm: noções de pertencimento, mistura e pureza étnica entre Kaingang, Guarani e Xetá no contexto da TI São Jeronimo (PR)”

Géssia Cristina dos Santos

Orientador(a): Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Edviges Marta Ioris

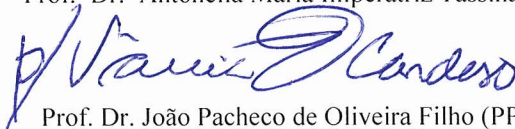
Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de Santa Catarina, como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre em Antropologia Social, aprovada pela Banca composta pelos seguintes professores (as):



Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Edviges Marta Ioris (Presidente – PPGAS/UFSC)



Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Antonella Maria Imperatriz Tassinari (PPGAS/UFSC)



Prof. Dr. João Pacheco de Oliveira Filho (PPGAS/MN/UFRJ)



Prof. Dr. Ricardo Cid Fernandes (UFPR)



Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Vânia Zikan Cardoso (Coordenadora PPGAS/UFSC)

Florianópolis, 21 de fevereiro de 2017.



*In memoriam a meu pai eterno guerreiro.*



## AGRADECIMENTOS

A travessia que realizei nestes três anos e que resultou nesta dissertação, envolve um sentimento de gratidão que se estende a muitas pessoas, dentre elas quero agradecer, especialmente:

A minha família, que sempre esteve ao meu lado, me dando todo apoio e estrutura necessária para realizar essa empreitada. Ao meu pai, minha eterna admiração pelo seu exemplo de trabalho e honestidade. Ao senhor que fez a passagem durante essa travessia, dedico o fruto deste trabalho, sou grata por sempre ter me apoiado mesmo quando não entendia minhas escolhas. Meus eternos agradecimentos as mulheres da minha vida, minha mãe Sandra, e minhas manas Suelen e Gleyser.

Agradeço a minha orientadora Edviges Marta Ioris, que com firmeza, rigor e afeto abraçou essa orientação. Agradeço pela paciência com minhas limitações, pelo tempo dedicado, pela leitura atenta, pela entrega a este trabalho, que do início ao fim foi em conjunto. Agradeço de coração todos os aprendizados que essa orientação me proporcionou.

Agradeço ao CNPq pelo apoio financeiro, possibilitando-me a dedicação ao mestrado. Assim como ao Instituto Brasil Plural, que foi de ampla ajuda para meus deslocamentos e estadia em campo, contribuindo sobremaneira para a realização dessa dissertação.

Agradeço as lideranças e população da TI São Jerônimo, por abrirem as portas de suas casas, pela paciência com minhas indagações, pelo convívio, que mesmo em meio a situações conflitivas o bom humor conseguia sempre prevalecer. Agradeço a todos e todas, em especial às duas famílias que me acolheram, a de Lídia Sabino e Marco, seus filhos que para mim foram como irmãos Tamires, Josué, Igor, Guilherme e Natanael. Agradeço a dona Idalina Marques, pequena grande guerreira, quem eu levo na minha memória e no meu coração, grata por todo afeto e carinho com que zelasse de mim, grata por compartilhar comigo suas histórias, por compartilhar da sua comida, por me fazer sentir parte de seus dias. Agradeço as suas filhas Irismar, Ivoninha, Jaine, e sua neta Jeane, minha gratidão. Agradeço a Gilsa e Isael Pinheiro. À Alline Gonçalves pela atenção e preocupação comigo, grata por toda sua generosidade.

Agradeço a Thayza Oliveira e sua família, parceira antiga, sou grata pela amizade, pelos conselhos, pelas orientações por todo apoio e acolhida em Londrina. Grata a Raul Reis amigo que se

disponibilizou a me auxiliar no período de campo. Grata ao casal Sávio e Tainá. E as queridas Aline Ribeiro e Danielli.

Agradeço aos colegas do Grupo de Pesquisas NEPI Thayze Jacques, João Carlos, Fátima Puertas, Fran, Thiago Arruda, Hélder, Diógenes, Rafael, Alexander, Jessé, Ana Roberta. Aos professores Antonella Tassinari, Aldo Litaif; e tantos outros que passaram por esse espaço, de ricas reflexões e boas trocas.

Agradeço a turma de 2014 do Mestrado, pessoas especiais cada um de um canto desse Brasil, assim como da Colômbia, Moçambique e Angola. O encontro com essa turma tão linda e diversa marcou minha travessia de forma especial. Meu desejo é que a caminhada de todos seja repleta de boas descobertas.

À Elis do Nascimento que para mim é um *presente*, sou grata por se fazer *presente* em todo processo. Aos amigos Fátima Puertas, Fátima Satsuki, Júlio, Patrick Medina, Danielli, Manuel, Fernanda Abrão, Manu, Mariano e Tamires. Sou grata por tornarem a travessia mais leve.

Grata a Naruã parceirinha canina que me acompanhou na escrita, tornando-a menos solitária. À Lucas Machado, meu amor, pela paciência e cuidado comigo.

E por fim, meus agradecimentos a toda irmandade do Núcleo Luz Abençoada, vocês são para mim uma família. Ao Mestre Gabriel, por clarear minha travessia.



Quero saber, mas sem matar  
O que já existe em mim  
Quero conhecer seu mundo, sim  
Se não for perder o meu mundo  
O meu mundo de fogo ou cru

Ou assim, ou me deixe em paz  
Minha casa sem solidão  
Minha mesa de peixe e pão  
Minha tribo, irmã, irmão  
Na aventura que sei viver  
Com segredos que não contei  
Pra você.

(Milton Nascimento-  
Que virá dessa escuridão)



## RESUMO

A presente dissertação tem como objetivo compreender a conformação das identidades étnicas dos indígenas que habitam a TI São Jerônimo, localizada no norte do estado do Paraná, onde encontram-se populações Kaingang, Guarani e Xetá. Para isso, buscou-se compreender os *processos de territorialização* que estas populações vivenciaram, desde o período colonial e, principalmente, no imperial, por políticas de aldeamentos promovidas por ordens religiosas. Assim como, à frente na república pelas políticas governamentais, que visavam o agrupamento dos diferentes grupos étnicos em um mesmo local, como estratégia de controle sobre eles, além de expropriação de suas bases territoriais. Entretanto, desse processo resultou também a constituição de fortes laços entre os diferentes grupos, especialmente marcados por casamentos interétnicos, entre etnias indígenas diferentes, e as subsequentes alianças políticas, que contribuíram para múltiplos pertencimentos e identidades, de grande complexidade, que precisam ser compreendidos em seus contextos e situações históricas específicas. Portanto, esta pesquisa teve como foco compreender a conformação destes grupos e de suas respectivas identidades étnicas, bem como a manutenção dos distintos referenciais étnicos. Nesse sentido, essa dissertação versa sobre essas situações observadas entre os indígenas da TI São Jerônimo, procurando compreender as identidades, os pertencimentos assim como as noções de “pureza” e “mistura” étnicas presente em suas discursividades atuais.

**Palavras-chave:** (1) Kaingang; (2) Guarani; (3) Xetá; (4) territorialização; (5) identidade étnica, (6) faccionalismo.



## ABSTRACT

The present dissertation aims to understand the configuration of the ethnic identities of the indigenous people Kaingang, Guarani and Xetá, who inhabit the TI São Jerônimo, located in the northern part of the state of Paraná. In order to do so, we sought to understand the processes of territorialization that these populations experienced during the colonial period. We mainly focused on the policies of villages promoted by religious orders during the imperial period. We also analyzed governmental policies during the republic period, which aimed at grouping different ethnic groups in the same place, as a strategy of control over them, as well as a mode of expropriation of their territorial bases. However, this process also resulted in strong ties between the different groups, made evident by the presence of interethnic marriages among different indigenous ethnicities. Subsequently, this created political alliances, resulting in multiple, highly complex identities that need to be understood in their specific historical contexts. In this context, this investigation aimed to understand the issues related to the configuration of these groups and their respective ethnic identities, as well as the maintenance of the different ethnic references. In this sense, this dissertation will deal with these situations observed among the indigenous people of the TI São Jerônimo, trying to understand their identities, the notion or pertaining, as well as the notions of ethnic "purity" and "mixture" present in their current discourses.

**Key words:** (1) Kaingang; (2) Guarani; (3) Xetá; (4) territorialisation; (5) ethnic identity; (6) factionalism.



## LISTA DE FIGURAS

Figura 1 - Terras Indígenas no estado do Paraná. Fonte: Barros, 2011.	32
Figura 2 - Professores e Alunos ensaiando "Índios do Brasil", maio de 2015.....	166
Figura 3 - Joana Marques ensinando a fazer o Pixé, maio de 2015. ...	168
Figura 4 - Professores e Alunos ensaiando a Música Imagine na Língua Guarani, maio de 2015. ....	169
Figura 5- Entrevista com as Lideranças Kaingang, maio de 2015. ....	173
Figura 6 - Professores e Diretora, maio de 2015. ....	173
Figura 7 - Centro de Eventos Kaingang, junho de 2015. ....	179
Figura 8 - Festa do Índio, junho de 2015. ....	180
Figura 9 - Festa do Índio, junho de 2015. ....	181
Figura 10 - Festa do Índio, junho de 2015.....	181
Figura 11 - Festa do Índio, junho de 2015.....	182
Figura 12 - Festa do Índio, junho de 2015.....	182
Figura 13 - Festa do Índio, junho de 2015.....	183
Figura 14 - Grupo de Canto e Dança Guarani Ñandevá Kwyray Tsape da TI Ywy Porã- Posto Velho. Festa do Índio, junho de 2015.....	186
Figura 15 - Canto e Dança Kaingang, Festa do Índio, junho de 2015.	186
Figura 16 - Dona Idalina. Festa do Índio, junho de 2015.....	187
Figura 17 - Bingo. Festa do Índio, junho de 2015.....	187
Figura 18 - Show de Talentos. Festa do Índio, junho de 2015. ....	189
Figura 19 - Apresentação do Teatro. Festa do Índio, junho de 2015... ..	189
Figura 20 - Churrasco. Festa do Índio, junho de 2015. ....	191
Figura 21 - Churrasco. Festa do Índio, junho de 2015. ....	191
Figura 22 - Churrasco. Festa do Índio, junho de 2015. ....	192
Figura 23 - Professoras na Organização do Churrasco, junho de 2015. ....	192
Figura 24 - Lideranças Xetá e Márcio Kokoy, membro da Arpin-Sul. Conferência Nacional de Política Indigenista, TI SJ, junho de 2015. .	194
Figura 25 - Grupo Nen Gá da TI Apucarana, Conferência Nacional de Política Indigenista, junho de 2015. ....	206

Figura 26 – Grupo de Dança “Kwaray Amba” da TI São Jerônimo, Conferência Nacional de Política Indigenista, junho de 2015. ....	207
Figura 27 - Grupo Nen Gá da TI Apucarana, Conferência Nacional de Política Indigenista, junho de 2015. ....	207
Figura 28 - Grupo de Dança Guarani “Kwaray Amba” da TI São Jerônimo. I Conferência Nacional de Política Indigenista. Junho 2015. ....	208
Figura 29 - Grupo de Dança Guarani “Kwaray Amba” da TI São Jerônimo. I Conferência Nacional de Política Indigenista, junho 2015. ....	208
Figura 30 - Lideranças Kaingang. Conferência Nacional de Política Indigenista, junho 2015. ....	213



## **LISTA DE MAPAS**

Mapa 1 - Aldeamento de São Jeronimo em 1859.....	94
Mapa 2 - As atuais TIs Barão de Antonina (1) e São Jerônimo (2).....	95



## LISTA DE SIGLAS E ABREVIACOES

<b>ARPIN-SUL</b>	Articulação dos Povos Indígenas da Região Sul
<b>APAE</b>	Associação dos Pais e Amigos dos Excepcionais
<b>CF 88</b>	Constituição Federal de 1988
<b>CNPI</b>	Conselho Nacional de Proteção aos Índios
<b>CNV</b>	Comissão Nacional da Verdade
<b>COPEL</b>	Companhia Paranaense de Energia Elétrica
<b>CPI</b>	Comissão Parlamentar de Inqúerito
<b>CRAS</b>	Centro de Referênci a e Assistênci a Social
<b>CTL</b>	Coordenação Técni ca Local
<b>CTNP</b>	Companhia de Terras Norte do Paraná
<b>CTR</b>	Coordenação Técni ca Regional
<b>CTI</b>	Centro de Trabalho Indigenista
<b>DR FUNAI</b>	Delegacia Regional da FUNAI
<b>EEIEFM Indígena</b>	Escola Estadual de Educação Infantil e Ensino Fundamental e Médi o Indígena Cacique Koféj
<b>FUNAI</b>	Fundação Nacional do Índio
<b>INCRA</b>	Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária
<b>ITCF – PR</b>	Instituto de Terras Cartografia e Geociênci a do Paraná
<b>MPF</b>	Ministério Públi co Federal
<b>PBA</b>	Projeto Básico Ambiental
<b>PI</b>	Posto Indígena
<b>SPI</b>	Servio de Proteção aos Índios
<b>SPILTN</b>	Servio de Proteção aos Índios e Localização de Trabalhadores Nacionais
<b>TI Barão</b>	Terra Indígena Barão de Antonina
<b>TI SJ</b>	Terra Indígena São Jerônimo
<b>TI</b>	Terra Indígena
<b>UEL</b>	Universidade Estadual de Londrina
<b>UEM</b>	Universidade Estadual de Maringá
<b>UFSC</b>	Universidade Federal de Santa Catarina
<b>UHE Mauá</b>	Usina Hidrelétrica de Mauá



## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO</b> .....	<b>25</b>
ENCONTRO COM OS KAIKANG, GUARANI E XETÁ NO PARANÁ .....	25
OS INDÍGENAS E A BACIA DO RIO TIBAGI: AS TIS SÃO JERONIMO E BARÃO DE ANTONINA .....	31
AS POPULAÇÕES INDÍGENAS NO PARANÁ .....	33
FLUXOS IDENTITÁRIOS, TEORIAS RACIAIS E PROCESSOS DE TERRITORIALIZAÇÃO.....	38
NOÇÕES DE “PUREZA” E “MISTURA ÉTNICA”: AS TEORIAS RACIAIS .....	40
<b>Teorias Raciais: Europa e Estados Unidos</b> .....	<b>40</b>
<b>Teorias Raciais: Brasil</b> .....	<b>43</b>
PROCESSOS DE TERRITORIALIZAÇÃO .....	49
ENTRANDO NA TERRA DE ÍNDIO .....	55
<b>CAPÍTULO I - PROCESSOS DE TERRITORIALIZAÇÃO NO NORTE DO PARANÁ</b> .....	<b>65</b>
1.1 TEMPO DA COLÔNIA: A MISSÃO DO GUAIRÁ .....	65
1.2 TEMPO DO IMPÉRIO: OS ALDEAMENTOS INDÍGENAS .....	68
<b>1.2.1 Barão de Antonina e os Aldeamentos</b> .....	<b>68</b>
<b>1.2.2 Os Aldeamentos Imperiais: São Pedro de Alcântara e São Jerônimo</b> .....	<b>71</b>
<b>1.2.3 Diversidade étnica nos aldeamentos: Alcances e Limites das Políticas de Conversão e Miscigenação.</b> .....	<b>79</b>
1.3 TEMPO DA REPÚBLICA: FECHANDO O CERCO: POVOAÇÕES INDÍGENAS NO RIO TIBAGI .....	82
<b>1.3.1 O avanço das Frentes Pioneiras e a criação do Serviço de Proteção ao Índio e Localização de Trabalhadores Nacionais (SPILTN)</b> .....	<b>84</b>
1.4 A PASSAGEM DO SPI PARA FUNDAÇÃO NACIONAL DO ÍNDIO/ FUNAI .....	96
<b>1.4.1 Quarto Processo de Territorialização: Demarcando a Terra de Índio. O Movimento Indígena no Norte do Paraná (1970- 1991)</b> .....	<b>99</b>
<b>1.4.2 A Retomada da Água Branca (1979)</b> .....	<b>100</b>

1.4.3 A Retomada do Cedro (1985).....	103
<b>CAPÍTULO II - NA TERRA DE ÍNDIO: ORGANIZAÇÃO SOCIAL E POLÍTICA.....</b>	<b>113</b>
2.1. AS <i>FAMÍLIAS DOS ANTIGOS</i> : GRUPOS DOMÉSTICOS E ORGANIZAÇÃO SOCIAL NA TI SJ.....	114
2.1.1 Os Grupos Domésticos Kaingang .....	117
2.1.2 Os Grupos Domésticos Guarani .....	119
2.1.3. Grupo Doméstico dos Xetá.....	121
2.2. OS INTERCASAMENTOS.....	124
2.2.1 As Regras para o Casamentos na <i>Terra de Índio</i> .....	129
2.3 ORGANIZAÇÃO POLÍTICA NA TI SÃO JERÔNIMO.....	131
2.3.1 Os <i>Lados</i> e os Pertencimentos Étnicos e Políticos.....	136
2.3.2 Conflitos na escolha do cacique no <i>lado</i> Guarani.....	140
2.3.3 Os Postos de Trabalho .....	143
2.4 O LUGAR DA VEZ: A ESCOLA E SEUS CAMPOS DE DISPUTAS .....	145
2.4.1 Conversando sobre noções de “pureza e mistura étnica”.....	154
<b>CAPÍTULO III. NO SUL TEM ÍNDIO SIM: IDENTIDADE, CULTURA E POLÍTICA .....</b>	<b>163</b>
3.1 A FESTA DO ÍNDIO DO LADO KAINGANG .....	163
3.1.1 Os Preparativos para a Festa .....	165
3.1.2 O Dia da Festa:.....	178
3.2 A CONFERÊNCIA NACIONAL DE POLÍTICA INDIGENISTA: ETAPA LOCAL, NORTE DO PARANÁ .....	194
3.2.1 Disputas também por “Índios puros” e “misturados” .....	194
3.2.2 <i>No Sul Têm Índio Sim</i> : A abertura da Conferência .....	198
3.2.3 As Apresentações Culturais .....	205
3.3 O OUTRO LADO DA CONFERÊNCIA: <i>AS BRIGAS ENTRE OS LADOS POLÍTICOS</i> . .....	210
3.3.1 A Escola como espaço de conflitos e resoluções.....	215
<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS .....</b>	<b>221</b>
<b>REFERÊNCIAS BIBLIOGRAFICAS .....</b>	<b>225</b>
SÍTIOS CONSULTADOS .....	234
<b>ANEXOS.....</b>	<b>235</b>

ANEXO 01 - ÁREA DE RETOMADAS: ÁGUA BRANCA (1979), E CEDRO (1985) LOCALIZADAS NA GLEBA I, ATUAL TERRA INDÍGENA BARÃO DE ANTONINA, E ABAIXO A GLEBA II ATUAL TI SÃO JERÔNIMO .....	236
ANEXO 02 - NOTÍCIA VINCULADA NO JORNAL FOLHA DE LONDRINA NO ANO DE 1996, TRAZ O HISTÓRICO DE LUTA INDÍGENA PELAS ÁREAS ÁGUA BRANCA (1979) E CEDRO (1985) E A RECORRENTE INVASÃO PELOS POSSEIROS NO ANO DE 1996. ....	237
ANEXO 03 – TI BARÃO DE ANTONINA. “GRUPO DE POSSEIROS INVADE RESERVA”. ESTADO DO PARANÁ. 16 DE JANEIRO DE 1996.....	238
ANEXO 04 -TI. BARÃO DE ANTONINA. “ÍNDIOS QUEREM TIRAR INVASORES DA RESERVA”. JORNAL DO ESTADO DE 16 DE JANEIRO DE 1996.....	239
ANEXO 05 - TI Barão de Antonina. “Invasores de terras desocupam área indígena” Estado do Paraná de 17 de janeiro de 1996.....	240
ANEXO 06 - TI BARÃO DE ANTONINA. ACORDO ACERTA A DESOCUPAÇÃO DA “RESERVA INDÍGENA”. FOLHA DE LONDRINA DE 14 DE JUNHO DE 1996. ....	241
ANEXO 07 - MAPA DA TI BARÃO DE ANTONINA. ....	242
ANEXO 08 - MAPA DA TI SÃO JERÔNIMO. ....	243
ANEXO 09 - DECRETO Nº 285 DE HOMOLOGAÇÃO DA TI BARÃO DE ANTONINA, 29 DE OUTUBRO DE 1991.....	244
ANEXO 10 - DECRETO Nº 286 DE HOMOLOGAÇÃO DA TI SÃO JERÔNIMO. 29 DE OUTUBRO DE 1991.....	245
ANEXO 11 - MAPA DA TI SÃO JERÔNIMO FEITO POR JOÃO C. DA SILVA E ÂNGELA M. S. SILVA. ....	246
ANEXO 13 - PROGRAMAÇÃO DA CONFERÊNCIA NACIONAL DE POLÍTICA INDIGENISTA. ETAPA LOCAL NORTE DO PARANÁ. KAINGANG, GUARANI E XETÁ, JUNHO DE 2015. ...	248
ANEXO 14 – PAINEL DAS PROPOSTAS CONSTRUÍDAS NA CONFERÊNCIA NACIONAL DE POLÍTICA INDIGENISTA (CNPI), ETAPA LOCAL NORTE DO PARANÁ, TI SÃO JERÔNIMO, JUNHO DE 2015. ....	249
ANEXO 15- FICHAS DE IDENTIFICAÇÃO DAS ENTREVISTAS REALIZADAS NO TRABALHO DE CAMPO EM 2015 .....	253

ANEXO 16- GENEALOGIA DO GRUPO FAMILIAR DOS FIDÊNCIO. GRUPO FAMILIAR CÂNDIDO. GRUPO FAMILIAR GUARANI ALVES E VARGAS. GRUPO FAMILIAR DOS XETÁ (ESTA GENEALOGIA FOCALIZOU O GRUPO DAS LIDERANÇAS PERTENCENTES A FAMÍLIA DOS ANTIGOS E SEUS INTERCASAMENTOS, RESSALTA-SE QUE NÃO CONTÊM TODOS OS DESCENDENTES)..... 255



## INTRODUÇÃO

### ENCONTRO COM OS KAINGANG, GUARANI E XETÁ NO PARANÁ

Esta dissertação apresenta uma etnografia realizada junto aos indígenas Kaingang, Guarani e Xetá que se encontram na Terra Indígena São Jerônimo, no estado do Paraná, tendo como foco das análises as percepções identitárias, principalmente, suas noções de “mistura” e “pureza” étnica. A motivação do presente estudo decorre das indagações que surgiram a partir das relações que estabeleci com estudantes indígenas Kaingang e Guarani que estudavam na Universidade Estadual de Londrina (UEL), situada na cidade de Londrina, no norte do estado do Paraná, onde eu também era aluna, do curso de Ciências Sociais. Na Universidade participei, entre os anos de 2011 a 2013, do projeto de pesquisa “A Trajetória Formativa dos Estudantes Kaingang e Guarani na Universidade Estadual de Londrina e na Universidade Estadual de Maringá e a Constituição de Circuitos de Trabalho Indígena”, coordenado pelo Prof.º Dr.º Wagner do Amaral. Este projeto tinha como objetivo compreender as trajetórias percorridas pelos estudantes indígenas matriculados naquele momento, e pelos profissionais indígenas egressos das universidades estaduais do Paraná. Entre as atividades do Projeto havia as reuniões semanais com os estudantes indígenas, e a dinâmica de discussão criou um espaço para eles expressarem suas vivências e experiências na universidade. Vinculada ao Projeto, participei destas atividades e, posteriormente, também elaborei meu trabalho de conclusão de curso<sup>1</sup> sobre as experiências dos indígenas na Universidade, o que contribuiu para que minha relação com os estudantes indígenas se tornasse ainda mais estreita.

Nessas interlocuções também tive a oportunidade de conhecer a situação de seus povos de origem e de suas terras no Paraná<sup>2</sup>. Esse

---

<sup>1</sup>Santos, G. C. dos. “Nova Etapa de Contato: Os índios na Universidade e o Conhecimento Tradicional. A experiência dos Estudantes Indígenas na Universidade Estadual de Londrina”. Trabalho de Conclusão de Curso, UEL, 2013, p.103.

<sup>2</sup> Os indígenas que tive contato tanto na Universidade quanto no MPF pertencem às TIs localizadas no norte do estado do Paraná como: TI Apucarana (entre os municípios de Londrina e Tamarana), São Jerônimo (município de São Jerônimo da Serra), Barão de Antonina (município de São Jerônimo), Pinhalzinho (município de Tomazina), Laranjinha (município de Santa Amélia) e Ywy Porã

conhecimento se ampliou ainda mais quando assumi o estágio no Ministério Público Federal (MPF), entre os anos de 2012 e 2013. No MPF trabalhei junto com a analista em antropologia, Dra. Luciana Maria de Moura Ramos, a quem eu auxiliava na organização de materiais documentais e bibliográficos na elaboração dos relatórios e perícias, além de realizar memorandos e atas das reuniões com os procuradores e lideranças indígenas e instituições diversas, governamentais e não governamentais.

Através dessas inserções, seja pela Universidade, seja pelo MPF, pude observar vários aspectos do modo de vida dos indígenas, e de suas relações com a sociedade brasileira local e regional. Nessas observações me chamava atenção as suas atribuições de categorias identitárias, tanto em relação a si mesmo, quanto ao ‘outro’ – seja na relação entre os próprios indígenas (Kaingang, Guarani, Xetá), e não indígenas. Em diferentes situações, observei que muitas das atribuições eram acionadas atreladas às concepções de “pureza” e “mistura” étnica, como: *índio puro*, *índio misturado*, *mestiço*, *não indígena*. Nestes casos, era notável como essas atribuições eram acionadas como dispositivos de legitimação ou deslegitimação da condição étnica.

Essas atribuições apresentavam-se com frequência nas narrativas dos estudantes indígenas, seja em conversas informais, ou em encontros de estudantes indígenas dos quais participei, como no IV Encontro Regional de Estudantes Indígenas do Paraná, realizado no ano de 2013, em Guarapuava- PR. Neste encontro, por exemplo, foi apresentado um balanço dos onze anos de ingresso de indígenas nas universidades do estado, expondo as formas de acesso dos indígenas ao ensino superior, sobretudo pelas experiências da UEL. Dentre os dados, eram apresentados números de ingressos e egressos, os quais demonstravam que embora os Kaingang entrassem na universidade em maior número, eram os Guarani que em maior número concluíam seus cursos. Diante desses dados, indígenas Kaingang, que se consideravam “mais puros”, tentavam explicações como: *“índio puro demora mais tempo para se formar [para concluir o curso], já os mestiços se formam mais rapidamente”*.

Em outros momentos tive oportunidade de ouvir falas dos estudantes indígenas, tanto Kaingang como Guarani, que faziam

---

(município de Santa Amélia). No que se refere às etnias, tem-se a presença majoritária dos Kaingang na TI Apucarana e Barão de Antonina; e dos Guarani nas TIs Laranjinha, Ywy Porã e Pinhalzinho; e a presença das duas etnias mais uma família Xetá na TI São Jerônimo.

comparativos também entre as TIs em relação a “mistura” que os indígenas teriam vivenciado. Era frequente afirmarem que a TI São Jerônimo, que foi homologada em nome dos Kaingang – embora houvesse a presença de famílias Guarani e Xetá –, fosse uma terra onde havia muita “mistura”; já sobre a TI Apucarana, onde há mais falantes da língua Kaingang, afirmavam haver maior presença de “índios puros”.

Enquanto estagiária no MPF também tive contato com algumas discussões que diziam respeito à essas atribuições de “pureza” e “mistura”, principalmente em reuniões com a Analista em antropologia ou com o Procurador, ou ainda na presença de representantes de outras instituições, como Companhia Paranaense de Energia (COPEL)<sup>3</sup> ou da Fundação Nacional do Índio (FUNAI). Em uma das situações discutia-se a implementação de projetos de compensação que já estavam em curso na TI Apucarana, e que deveriam ser reproduzidos na TI Barão de Antonina. O então cacique Kaingang da TI Barão ressaltava que eles seriam “*indígenas mais civilizados*” do que em relação aos indígenas da TI Apucarana. Por isso, justificava, que o que poderia dar certo em um lugar poderia não dar em outro. Todavia, em reunião com os responsáveis pelo Consórcio da Usina Hidrelétrica Mauá<sup>4</sup>, o mesmo cacique advertia que se caso os projetos de compensação não ocorressem como acertado, ele não saberia como conter a comunidade, já que os indígenas na TI Barão “*são tudo brabo*”<sup>5</sup>.

Ao mesmo tempo em que me confrontava com essas atribuições de “índios puros”, “índios misturados”, “mestiços”, “civilizados”, “bravos”, “mansos”, iniciei uma busca a respeito da história da ocupação indígena no estado do Paraná, a qual evidenciou que a região não apenas possuía característica pluriétnica, mas também de que havia um longo e estreito processo de contato entre os vários grupos indígenas, especialmente entre os antepassados dos atuais Kaingang, Guarani, Xokleng<sup>6</sup>, e Xetá, que inclusive precedia o período colonial, mas que se

---

<sup>3</sup> Companhia Paranaense de Energia (COPEL) é responsável pelas indenizações dos grandes empreendimentos construídos próximos às Tis no estado do Paraná.

<sup>4</sup> O caso da UHE Mauá se tornou um longo processo de negociação no MPF devido à uma série de denúncias a respeito do ocultamento dos impactos promovidos pela construção e posterior funcionamento na bacia do rio Tibagi às populações indígenas da região.

<sup>5</sup> Episódios como estes foram descritos também em Ramos (2008).

<sup>6</sup> Hoje não há nenhuma terra indígena Xokleng no Paraná, mas eles habitaram regiões do Rio Negro e Palmas, lutaram para defender seus territórios, sendo perseguidos e caçados por bugreiros (matadores profissionais de índios), os que

intensificou com o seu advento, iniciada com as missões religiosas (Mota 1994; Tommasino 1995; Amoroso 1998).

Esses estudos históricos assinalaram que as ações de promoção do contato interétnico foram postas em prática desde o início do período colonial, iniciando com as missões jesuíticas, que tinham como objetivo reunir grupos indígenas para que ficassem distantes dos não indígenas. No período imperial as ações se direcionavam no agrupamento dos vários grupos indígenas, e na promoção do convívio com os não indígenas, as políticas imperiais vão ser intensificadas com os aldeamentos capuchinhos e militares. Mesmo adiante, com a República, os processos de agrupamento dos vários grupos indígenas em um mesmo local continuaram com as reservas do SPI (Serviço Proteção aos Índios), durante toda a primeira metade do século XX, ou ainda depois com as da FUNAI, no último quartel do século XX. Desse modo, os indígenas que se encontravam no norte do estado do Paraná foram marcados, desde o período colonial e, principalmente, no imperial, por políticas de aldeamentos promovidos tanto por ordens religiosas, quanto pelo governo, que visavam o agrupamento dos diferentes grupos étnicos em um mesmo espaço como estratégia de controle sobre eles, e de suas bases territoriais. Desse processo resultou também fortes laços de alianças entre os diferentes grupos indígenas, especialmente marcados pelos casamentos interétnicos, que inclusive foram sistematicamente incentivados pelas várias ações indigenistas, tanto religiosas quanto governamentais (Borba 1908; Mota 1994; Tommasino 1995; Amoroso 1998; 2014; Ramos 2008; Góes 2011; Marcante 2008; 2012).

Assim, ao tomar conhecimento deste contexto histórico da ocupação indígena no estado do Paraná, evidenciou-se, em primeiro lugar, que os vários grupos – especialmente Kaingang e Guarani – haviam estabelecido um longo processo de contato, que inclusive precedia o período colonial. Segundo, que esse contato se intensificou posteriormente com as políticas coloniais do século XVII e, de forma mais acentuada, no período imperial, as quais sistematicamente promoveram formas de aldeamentos indígenas, cujo convívio e os intercassamentos entre os diferentes grupos étnicos e entre indígenas e não indígenas eram fortemente incentivados.

Frente a este histórico, comecei a me confrontar com outras questões, especialmente relacionadas à organização dos grupos indígenas e das suas identidades étnicas, e a manutenção de distintos

---

sobreviveram aos massacres vivem numa única reserva – TI Ibirama Laklãnõ – em Santa Catarina (Tommasino 2002).

referenciais étnicos, que se perpetuavam apesar das ações oficiais em prol da mestiçagem a que haviam sido impostos, dos intercassamentos, ou convivência. Não podia deixar de questionar por que, se a maioria dos grupos indígenas no norte do Paraná foi objeto deliberado de políticas miscigenatórias ao longo de todo o processo colonizador, as categorias de “índio puro”, “misturado”, “mestiço” ou “civilizado”, tinham tanta importância para os indígenas no presente. Esse questionamento intensificava-se pela frequência com que essas atribuições eram manifestas nas diversas situações em que estive próxima aos indígenas, e elas me pareciam desencontradas, principalmente frente as políticas oficiais de miscigenação que estes grupos historicamente foram submetidos.

Este estranhamento me instigou buscar pensar mais profundamente o processo de conformação histórica das identidades étnicas dos grupos indígenas no norte do Paraná. De forma mais direta, pretendia compreender as noções de “pureza” e “mistura” presente em suas narrativas atuais, e por que na contemporaneidade elas pareciam ter tomado tanta força, desencadeando várias situações de disputas entre os indígenas; bem como a importância que estas atribuições possuem para a organização das relações entre esses grupos e para a afirmação de suas identidades étnicas atuais. Com essas indagações, procurei, então, entrar para o mestrado na UFSC, buscando preparo para abordar essa problemática.

Em meu projeto de qualificação do mestrado apresentei como hipótese que essas atribuições de “pureza” e “mistura” étnica que se observava atualmente entre os indígenas de São Jerônimo e de Barão de Antonina resultava do processo de regularização fundiária que se iniciou na década de 1970 e só foi concluído em finais dos anos 1990, quando foram reconhecidas duas Terras Indígenas: a TI São Jerônimo e a TI Barão de Antonina. Essas TIs tiveram finalizadas as atividades de demarcação física das terras indígenas e a sua subsequente homologação pela Presidência da República em 1991. Para que a homologação da TI fosse efetivada, ou seja, para o efetivo reconhecimento das terras indígenas como de uso exclusivo dos indígenas, a FUNAI teve que proceder primeiramente com a retirada dos não indígenas que ainda ocupavam essas terras. Como veremos adiante, apesar desse recente processo de reconhecimento e regularização dessas duas Terras Indígenas no norte do Paraná, os Kaingang, os Guarani, e depois os Xetá que nelas se encontram, foram constantemente objetos das políticas coloniais, desde que se iniciou até a contemporaneidade – passando das missões religiosas às políticas de integração da FUNAI no último quartel

do século XX. Essas políticas eram implantadas como estratégia para assegurar a entrada e a permanente ocupação de não indígenas em seus territórios o que resultou a um intenso processo de ocupação de suas terras por posseiros, constituídos por famílias de pequenos agricultores, até finais da década de 1980, assim como intercassamentos e outras relações de alianças com eles.

Naquele momento final da regularização das duas Terras Indígenas, final de 1980, a FUNAI deveria proceder com a retirada dos não indígenas que ocupavam a terra, e, frente a essa situação, foi preciso identificar e definir quem eram os indígenas e quem não eram “indígenas”, para que se procedesse com a sua retirada de dentro de seus limites. Contudo, o longo processo histórico de ocupação e do estabelecimento de relações de casamento e/ou afinidades dos indígenas com várias pessoas não indígenas criou uma situação crítica de tensão em relação aos vários pertencimentos étnicos. Muitos eram indígenas com pai ou mãe não indígenas, e temia-se colocar em dúvida seus direitos como indígenas, e essa tensão gerou um processo de ressignificação das suas percepções identitárias, especialmente em relação a redefinições em índios ‘puros’ e/ou ‘misturados’, como estratégia de assegurar direitos de permanência na terra.

Quando iniciei minha pesquisa em campo para essa dissertação as informações que levantava pareciam confirmar que sim, essas atribuições decorriam fortemente do processo de regularização da TI, o qual precisava ser compreendido mais profundamente. Mas as informações indicavam também que havia um segundo momento nessa ressignificação identitária, ou de reforço de suas identidades e pertencimentos étnicos. Esse segundo momento teria ocorrido após a retirada dos não indígenas da terra, quando, então a terra passa a ser habitada somente por indígenas, e uma nova reorganização política dos indígenas e uma rearticulação organizacional dos grupos Kaingang, Guarani e Xetá, começa a ocorrer, mas que também significaria disputas entre esses três grupos pelo controle da terra, dos recursos, e dos meios de obtê-los. A proximidade de “pureza” e “mistura” étnica parecia tornar-se importante capital político a ser reivindicado para substantivar as suas demandas.

Desde o primeiro momento que cheguei *a aldeia*<sup>7</sup> para o levantamento das informações, logo nos primeiros contatos, as

---

<sup>7</sup> Aldeia: forma pela qual os moradores das terras indígenas se referem a TI. Destaca-se que as palavras grafadas em itálico correspondem as palavras registradas em campo, que são utilizadas pelos indígenas.

atribuições: “puro” e “misturado” apareciam de forma frequente, expressas nas conversas que ocorriam ao se apresentarem, ao apresentarem a família, ao falarem de seus “outros”. Como exemplo, posso citar quando Lídia se apresentou como sendo “*filha de índia pura, que fala na linguagem*”, e apresentou seus filhos como “*misturados*”, pois são fruto da união dela, autodeclarada Kaingang, com Valdecir que é Guarani. Ouvi também que indígenas que residem na TI São Jerônimo faziam comparações desta com a TI Barão de Antonina, e afirmavam que a TI São Jerônimo teria muita “*mistura*”, e na TI Barão teria mais *índios “puros”*. Inicialmente, parecia-me que as atribuições estavam sendo acionadas para informar a mim, “antropóloga”, que estava ali para estudar “indígenas”. Mas com o passar do tempo, e com minha convivência no interior da TI, ficou claro que estas categorias eram evocadas nas interações entre os indígenas nas mais diversas situações e contextos, e que elas, de diferentes formas, orientavam as relações e interações que os indígenas estabeleciam, tanto no interior da aldeia, quanto com órgãos e agências externas, governamentais ou não.

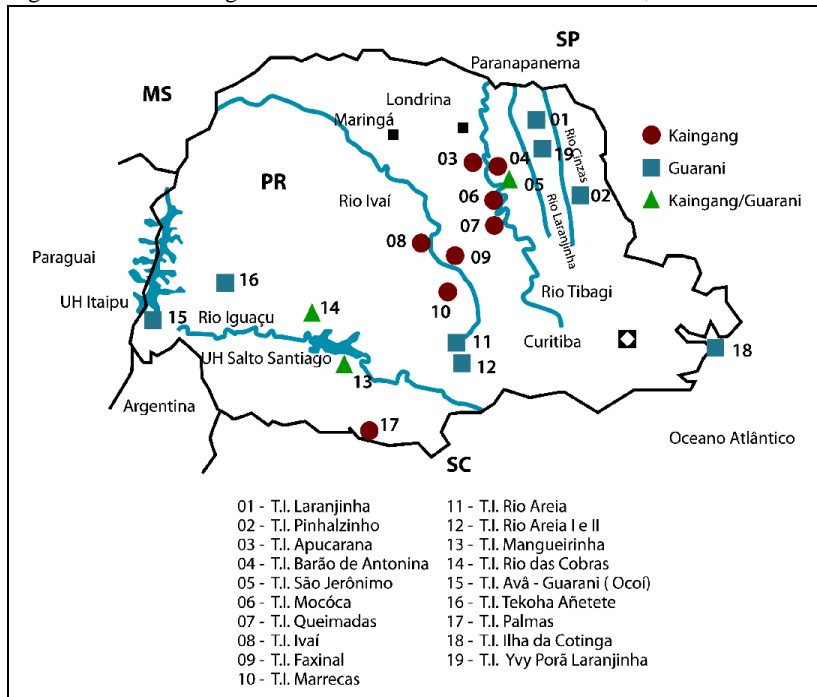
Assim, essa dissertação versará sobre essas situações observadas entre os indígenas da TI São Jerônimo, procurando compreender como essas atribuições de “pureza” e “mistura” étnica são articuladoras das relações que os indígenas estabelecem entre eles, e entre eles e a sociedade regional. Destaca-se que a TI São Jerônimo foi pensada em conjunto com a TI Barão de Antonina, principalmente pela sua conformação territorial resultante do mesmo processo histórico, como será descrito, contudo em função do tempo e dinâmica dos levantamentos da pesquisa, a etnografia focalizou mais a TI São Jerônimo.

## OS INDÍGENAS E A BACIA DO RIO TIBAGI: AS TIs SÃO JERONIMO E BARÃO DE ANTONINA

Situo as TIs que trabalhei nesta pesquisa São Jerônimo e Barão de Antonina na bacia do rio Tibagi, por entender elas como uma unidade sociológica nos termos que Ramos (2008), e Goés (2010) descreveram ao apontarem as alianças entre as diversas unidades domésticas Kaingang, Guarani na bacia do Tibagi, além de seu simultâneo processo histórico de constituição. Pois, como descrito pelos autores a vida social destes grupos ocorre para muito além das fronteiras de uma aldeia ou de uma terra indígena, mas situa-se dentro de uma região geográfica circunscrita a um conjunto de comunidades. Temos além das pessoas que compõem as populações das cinco TIs Kaingang no Tibagi

(Apucarana, Barão de Antonina, São Jerônimo, Mococa e Queimadas), há também as das TIs Guarani Laranjinha, Ywy Porã e Pinhalzinho, situadas no rio Cinzas e Laranjinha afluentes do Tibagi.

Figura 1 - Terras Indígenas no estado do Paraná. Fonte: Barros, 2011.



Estas TIs possuem uma vinculação histórica criada a partir das situações que venho descrevendo, e atualiza-se no presente por meio de múltiplas relações: pelos casamentos, pelas migrações (voluntárias, em busca da melhoria de vida, ou impostas, quando resultado de penas de transferência), pelas visitas e participações nas festas (especialmente na do Dia do Índio e nos torneios de futebol) e rituais (os Kaingang e Guarani crentes e católicos dessas TIs realizam encontros entre si, assim como os kujás e xeramôis; curadores, que existem em apenas algumas delas, são consultados pelos Kaingang e Guarani das demais), pelo apoio político entre as TIs e nos processos mais abrangentes ou quando há enfrentamentos com agentes nacionais (sobretudo nos processos de reocupação de territórios) (Ramos, 2008; Goês, 2010).



## AS POPULAÇÕES INDÍGENAS NO PARANÁ

Os Kaingang são maioria no estado do Paraná, com uma população de 9.791 indivíduos, constituindo 75,8% da população indígena no estado (BRASIL, 2010a), distribuídos em 12 Terras Indígenas demarcadas<sup>8</sup>, e três Terras Indígenas em processo de ocupação fundiária e de tramitação de reconhecimento e demarcação (PARANÁ, 2009e). Os Kaingang também constituem um dos grupos indígenas mais numerosos no Brasil, estimados em 25 mil indivíduos. Vivem nos estados de São Paulo, Paraná, Santa Catarina e Rio Grande do Sul em 30 TIs, são falantes da língua Kaingang da família Jê, do tronco linguístico Macro-Jê.

Os Guarani, por sua vez, são falantes da língua tupi guarani, do tronco linguístico Tupi, constituem a etnia indígena mais numerosa no Brasil, com estimativas que contabilizam 30 mil indivíduos no país, mas vivem também no leste do Paraguai, norte da Argentina e norte do Uruguai. No estado do Paraná os Guarani, representam 23,8% da população indígena no estado, habitam cerca de dezoito Terras Indígenas, sendo nove demarcadas<sup>9</sup> e nove em processo de estudo e tramitação para demarcação junto à FUNAI, (BRASIL, 2010a *apud* Amaral, 2010). Os Guarani que habitam o Paraná se dividem em dois subgrupos; os Guarani Ñandeva e os Mbyá Guarani. Os Ñandeva ocupam principalmente a parte oeste e o centro do estado, enquanto os Mbya ocupam principalmente a parte litorânea, nas regiões de Paranaguá e Pontal do Paraná. No oeste paranaense, os Ñandeva adotam também o etnônimo de Avá-Guarani (Capelo & Tommasino, 2003).

---

<sup>8</sup> Apucarantina (município de Tamarana), Barão de Antonina (município de São Jerônimo da Serra), São Jerônimo (município de São Jerônimo da Serra), Mococa (município de Ortigueira), Queimadas (município de Ortigueira), Ivaí (município de Manoel Ribas e Pitanga), Faxinal (município de Cândido de Abreu), Marrecas (municípios de Guarapuava, Turvo e Prudentópolis), Mangueirinha (municípios de Mangueirinha e Chopinzinho), Rio das Cobras (municípios de Nova Laranjeiras e Espigão Alto do Iguaçu) e Palmas (municípios de Palmas/PR e Abelardo Luz/SC).

<sup>9</sup>Terra Indígenas Guarani no Paraná: TI Laranjinha (município de Santa Amélia), Pinhalzinho (município de Tomazina), São Jerônimo (município de São Jerônimo da Serra), Mangueirinha (municípios de Mangueirinha e Chopinzinho), Rio das Cobras (municípios de Nova Laranjeiras e Espigão Alto do Iguaçu), Ocoi (município de São Miguel do Iguaçu), Tekohá Añetete (município de Diamante D'Oeste e Ramilândia), Rio da Areia (município de Inácio Martins) e Ilha da Contígua (município de Paranaguá).

Os Xetá foram contatados pelo SPI na década de 1950, na região da serra dos Dourados no noroeste do Paraná. Diversas expedições organizadas pela Universidade do Paraná e pelo SPI, chefiadas pelo antropólogo José Loureiro Fernandes entraram em contato com 60 indivíduos de um grupo maior de 200 pessoas, quando foram realizados estudos linguísticos e da cultura material Xetá. Mas, logo na década seguinte foram praticamente exterminados, vítimas da expansão cafeeira, sendo que apenas oito crianças<sup>10</sup> deste grupo sobreviveram. Estas crianças haviam sido retiradas dos seus pais e foram criadas por famílias não indígenas. Hoje os descendentes destes oito Xetá sobreviventes computam 159 indígenas, distribuídos entre 32 famílias, as quais vivem dispersas em diferentes pontos do estado do Paraná, São Paulo e Santa Catarina<sup>11</sup>.

As duas Terras Indígenas, TI São Jerônimo e a TI Barão de Antonina estão localizadas nas proximidades do município homônimo de São Jerônimo da Serra. De acordo com estimativas do IBGE de 2014<sup>12</sup>, a população do município de São Jerônimo da Serra é de 11.553 habitantes, sendo que destes 924 são indígenas autodeclarados. São Jerônimo é um dos municípios mais antigos do Paraná. A sua economia está baseada na agricultura e na pecuária, com predomínio de pequenas propriedades rurais, dedicadas as culturas temporárias de algodão, milho, soja, trigo e lavoura de café (Helm, 1998; IPARDES/2014).

Inicialmente, as duas áreas dessas atuais Terras Indígenas foram designadas para ocupação dos indígenas Kaingang. Adiante, porém, o órgão indigenista levou também famílias Guarani para residirem na TI SJ, e mais recentemente, no ano de 1985, chegaram os Xetá. A aproximação dos diferentes grupos étnicos, resulta, portanto, de um longo processo histórico desencadeado a partir das políticas oficiais que, como veremos adiante com mais detalhes, sistematicamente promoveu o confinamento desses grupos a essa área, que atualmente comporta as duas TIs. A condução à uma forçosa convivência nessa área desses

---

<sup>10</sup>O indígena Tikuein, que habitava a TI São Jerônimo foi um dos sobreviventes, é descendente direto das famílias que viviam na Serra de Dourados, região sertaneja de Campo Mourão e Cruzeiro do Oeste que foram contatados pelo SPI na década de 1950.

<sup>11</sup>No mês de agosto de 2014 ocorreu a publicação no Diário Oficial do estudo de identificação e delimitação da TI Herarekã Xetá para abrigar esta população (DOU, 2014).

<sup>12</sup> FONTE: IBGE - Censo Demográfico - Dados da amostra NOTA: Posição dos dados, no site do IBGE, 14 de maio de 2014.

diferentes grupos, de filiações étnicas e linguísticas distintas, tem constituindo várias situações de tensões e disputas entre os indígenas das diferentes etnias.

A TI São Jerônimo está situada a um quilômetro de distância da cidade homônima de São Jerônimo da Serra, e ocupa uma área de 1.339,00 hectares, na qual encontra-se uma população de 674 indígenas, entre Guarani e Kaingang, estes últimos em sua maioria (FUNAI/Chapecó, 2010). A chegada do grupo Xetá na TI São Jerônimo é mais recente, da década de 1980, e decorre da vinda da parentela do indígena Tikuein, uma das crianças sobreviventes do contato estabelecido na década de 1950, e que foi criado na TI Pinhalzinho pela família de um indigenista do SPI. Quando adulto Tikuein casou-se com uma mulher não indígena de nome Conceição, com a qual teve oito filhos. Em 1985, devido a conflitos internos, a família de Tikuein foi transferida pela Funai para a TI São Jerônimo, onde vive até hoje. Seus filhos se casaram com pessoas Guarani, Kaingang e não indígenas, e atualmente seus descendentes nesta TI somam 61 indivíduos (Tommasino 1995, p. 147; DOU, 2014).

Os indígenas da TI SJ realizam caminhadas diárias até o centro urbano de São Jerônimo, onde fazem compras, frequentam postos de saúde, trabalham como diaristas, visitam a sede da Prefeitura, o Centro de Referência de Assistência Social (CRAS), o Fórum da Comarca. A cidade tem como espaços de sociabilidade a Praça Coronel Deolindo, onde encontra-se também a Igreja Matriz, e neste local são realizadas feiras de alimentos e venda de objetos. É neste espaço também que são feitas as divulgações de notas de falecimento, nascimento e os anúncios das festas, que podem ser escutadas até na *aldeia*. Segundo os indígenas, no local onde se construiu a catedral era onde outrora enterravam seus mortos, e quando *os brancos* foram construí-la, encontraram muitos ossos de seus antepassados. Hoje os indígenas usam o cemitério da cidade para enterrar seus mortos.

A *aldeia* está separada fisicamente da cidade de São Jerônimo por uma ponte que passa por cima do rio Tigre. Percorri este trajeto várias vezes com as famílias indígenas, e pude perceber que a ponte, além de ser um marco físico, concreto, de separação, expressa ainda uma passagem subjetiva, observável pelas mudanças no comportamento dos indígenas. Enquanto estava conduzindo meu trabalho de campo no interior da aldeia, eu, enquanto *branca*<sup>13</sup>, *não índia*, antropóloga, era

---

<sup>13</sup>Os indígenas designam “brancos”: os de fora, os que não são considerados indígenas.

tratada e tida como minoria, como sendo *de fora*, alvo inclusive de muitas brincadeiras. Mas, quando passávamos a ponte tornava-me parte da maioria não indígena, e eles se colocavam na posição de *fora*. Na *aldeia* as situações eram mediadas por brincadeiras, de forma bem descontraída, porém, ao passar a ponte o comportamento modificava-se, uma timidez maior se manifestava, e adotavam uma postura mais defensiva e séria. Essas situações eram observadas apesar do cotidiano da cidade se entrecruzar com o cotidiano da *aldeia* de forma sistemática. A *aldeia* sempre simbolizou fonte de mão-de-obra, seja para colheita (café, algodão, milho), seja para serviços domésticos em casas de família. Hoje se configura também, pelo poder de compra dos indígenas, os quais são responsáveis por 60% das compras efetivadas nos mercados da cidade, sustentando grande quantidade de mercearias na cidade de São Jerônimo.

A TI Barão de Antonina, por sua vez, localiza-se a uma distância de 11 quilômetros da cidade de São Jerônimo, mais próxima do distrito de São João do Pinhal. Esta TI ocupa uma área de 3.750,72 hectares, e sua população gira em torno de 460 indígenas, em sua grande maioria de Kaingang, além da presença de algumas famílias Guarani.

A língua dominante de intercomunicação nestas duas TIs é o português, embora existam alguns anciãos monolíngues no Kaingang e alguns Guarani que falam a língua nativa, assim como alguns Xetá. Mesmo o português sendo a língua dominante, é falado de forma diferente, seja entre Kaingangs, e, entre Kaingangs e Guaranis, pois se expressam de formas que são particulares especialmente através dos diferentes sotaques. D. Idalina, que se identifica como Guarani, ao me contar histórias a respeito do seu encontro com as indígenas Kaingang, logo que passou a residir na *aldeia*, ela me representava as expressões e o tom das palavras, que ela dizia ser das Kaingang, para ressaltar sua diferente forma de falar. Ela enfatizava que as reconhecia pelo sotaque e pelos trejeitos.

A subsistência dos indígenas no interior das *aldeias* depende do cultivo de terras com as roças familiares e coletivas, da venda do artesanato (balaio e peneiras feitas com taquara, arco e flechas) nas cidades próximas, do trabalho em fazendas da região, e dos programas sociais desenvolvidos pelos governos federal e estadual (Mota e Novak, 2013). Além dessas, observei também a prática do “*rolo*”, outra forma para garantir a subsistência, realizado pelos chamados *rolistas*, mestres em fazer *rolo*. Essa é uma categoria usada para a efetivação de *trocas*, em que os *rolistas* passam os dias empenhados em negociações das mais diversas, desde alimentos, roupas, objetos eletrônicos, eletrodomésticos,

chegando até mesmo a veículos e casas. O mais interessante e valioso para os *rolistas* não é propriamente o objeto a ser *enrolado*, mas sim a prática do *rolo*, a negociação, e suas possibilidades de convencimento.

O processo histórico de configuração dessas duas Terras Indígenas (São Jerônimo e Barão de Antonina), e a luta pela sua regularização nas décadas de 1970-90 a conformou uma grande unidade sociopolítica e territorial, interligada por redes de parentesco e de alianças políticas, econômicas, simbólicas, que se atualizam e renovam no presente pela acentuada mobilidade de famílias entre estas duas TIs (Ramos, 2008). Mesmo que elas estejam divididas espacialmente, e estão submetidas a distintas administrações regionais da FUNAI, as relações entre os indígenas de ambas as etnias se mantêm bastante próximas, formando um grande grupo unido por laços de parentesco, solidariedade, e pertencimentos étnicos. Algumas famílias Guarani da TI São Jerônimo que conheci me relataram que saíram da TI Barão de Antonina em função dos conflitos de terra que ocorreram nas décadas de 1980, mas que ainda hoje percorrem o trajeto de 20 km para visitar os parentes que lá permaneceram. Rothen (2000, p.31) também pontua esta estreita relação em seu estudo realizado em São Jerônimo, durante o qual presenciou, por muitas vezes, os indígenas de ambas as etnias fazerem referência à população do Barão de Antonina como sendo “*tudo a mesma gente*” (op cit, 2000, p.31).

Contudo, não obstante os indígenas de ambas as TIs se vejam muito frequentemente como “*tudo a mesma gente*”, no presente, eles tendem, a reafirmarem pertencimentos étnicos distintos, distinguindo-se não só como parte de uma etnia diferenciada, como reivindicando traços de “*pureza étnica*”. Neste sentido, frente a este longo processo histórico comum vivenciado pelos indígenas das duas TIs, assim como as fortes relações de parentesco entre eles, instiga compreender de que forma, apesar de se sentirem “*tudo a mesma gente*” as fronteiras étnicas têm sido mantidas. Por que, apesar dos intensas ações em prol da miscigenação, ser Kaingang, Guarani e Xetá continua na atualidade delimitando fronteiras que distanciam e distinguem grupos domésticos de longo convívio, muitos deles atravessados por fortes relações de parentesco? Se há tantos intercasamentos entre eles, por que buscam precisamente se firmar como “*índios puros*”? Sendo estas atribuições “*pureza*” e “*mistura*” representações políticas de grupos de interesses locais e agências de contato, como destaca Silva (2005), por que, então, e, principalmente, como os indígenas assumem e incorporam essas categorias em seus discursos tanto oficiais quanto cotidianos?

Se, como Barth (2011) afirma, as fronteiras persistem apesar dos fluxos de pessoas que as atravessam, e a distinção de categorias étnicas não depende da ausência de mobilidade, contato ou informação, mas que se dá precisamente ao contrário, pela interação, a experiência histórica dos indígenas das TIs São Jerônimo e Barão de Antonina certamente podem ser exemplar para esta compreensão.

## FLUXOS IDENTITÁRIOS, TEORIAS RACIAIS E PROCESSOS DE TERRITORIALIZAÇÃO

As bases teóricas elegidas para compreender o universo do presente trabalho inserem-se principalmente nas postulações sobre fronteiras étnicas e fluxos culturais de Fredrik Barth (1969; 1995; 2000; 2011), autor reconhecido como referência nos estudos sobre etnicidade, por seu pioneirismo em deslocar a compreensão das diferenças étnicas dos conteúdos culturais dos grupos étnicos, para a constituição e manutenção das fronteiras diferenciadoras, estabelecidas precisamente na interação entre os grupos. Nesse sentido, Barth se opôs as teorias que viam a constituição das diferenças culturais no isolamento, e demonstrou que elas firmam-se precisamente na interação.

Nesse sentido, Barth (2011) define *grupo étnico* como uma forma organizacional, que se articula a partir de interesses e valores compartilhados. Eles expressam identidades diferenciais em relações a outros grupos sociais, observáveis a partir de categorias de atribuição e identificação realizadas pelos próprios atores em interação, em contextos específicos e situacionais. Desse modo, Barth desloca o entendimento das diferenças dos conteúdos culturais para pensá-la nas relações e interações entre os grupos étnicos, e de como os grupos elegem e demarcam suas diferenças, e seus pertencimentos.

Para Barth, as diferenças entre os grupos étnicos devem ser vistas a partir do que os próprios atores pensam e expressam como distinto em relação aos seus diferentes. Ele demonstra que as *fronteiras étnicas* persistem apesar dos fluxos de pessoas, e que as distinções étnicas não dependem de ausência de mobilidade, contato ou informação. Estas *fronteiras* delimitam movimentos de exclusão e de incorporação pelos quais categorias discretas são mantidas, apesar das transformações na participação e na pertença no decorrer de histórias individuais

A continuidade de um *grupo étnico* depende, portanto, da manutenção dessas *fronteiras*, determinadas pelo que é socialmente significativo para os grupos em relação. As *identidades étnicas* são, assim, atribuídas pelos atores para categorizar a si mesmo e os outros,

com objetivo de orientar suas várias relações que estabelecem. Barth pontua ainda que estas interações não levam a um desaparecimento por mudança ou aculturação, e que as diferenças culturais permanecem precisamente pelo contato interétnico e da interdependência entre os grupos. O trabalho do antropólogo, então, para Barth está em buscar como os atores próprios se diferenciam dos outros, a partir de seus valores, ideologias e práticas.

Essa perspectiva teórica, que constrói a sua compreensão sobre as diferenças na relação e não no isolamento dos conteúdos culturais, oferece-nos uma sólida ferramenta para compreender a conformação das identidades étnicas Kaingang, Guarani, Xetá, que observei entre os indígenas no norte do Paraná, que, apesar de um longo processo de agrupamento dessas etnias, as diferenciações étnicas se mantêm no presente, demarcando diferenças e influenciam as distintas tomadas de posição. Em termos de organização política, por exemplo, atualmente na TI São Jerônimo, encontramos a divisão de grupos familiares liderados por dois caciques de etnias diferentes: um Kaingang, e outro Guarani. Um não se subordina ao outro, e ambos marcam muito fortemente seus pertencimentos étnicos para demarcar distância entre eles. Essa divisão tende a fazer com que os indígenas também se filiem ao “lado”<sup>14</sup> político que elegem fazer parte. Há ainda lideranças Xetá, que, enquanto eu estava em campo, estavam aliadas ao “lado” político Kaingang.

Contudo, em várias situações, os dois caciques, Kaingang e Guarani, podem reunir em torno de si grupos domésticos com pertencimentos étnicos distintos do seu, resultando em uma fronteira flutuante, pois nem sempre a diferenciação étnica e pertencimento político ocorrem simultaneamente. Pode também ocorrer, por vezes, que núcleos familiares Kaingang que se aliam ao lado político Guarani, e vice-versa. Ou seja, o pertencimento político não está diretamente ligado ao pertencimento étnico. Assim sendo, há contextos em que os indígenas expressam seu pertencimento político, e em outros momentos, como quando abordam a *cultura indígena*, informam pertencimento étnico distinto do pertencimento político, sublinhando o seu caráter *relacional* e também *situacional*. Assim ressaltam, são muito tênues as fronteiras que separam os diferentes pertencimentos étnicos, os quais devem ser compreendidos nos seus contextos em que se expressam.

A reafirmação dessas fronteiras étnicas, apesar de suas flutuações e fluxos, também se pautava muitas vezes nas noções de “pureza” e

---

<sup>14</sup> Lado: categoria que os indígenas utilizam para falar do pertencimento político.

“mistura étnica”. Afirmações de Kaingang ou Guarani ou Xetá “puro” frequentemente manifestadas para ressaltar as suas diferenças em relação as etnias e os brancos, positivando-as em detrimento de potenciais “misturados”. Para compreender essa discursividade de “mistura étnica” entre os indígenas Kaingang, Guarani e Xetá das TIs São Jerônimo e Barão de Antonina, é preciso entender primeiramente a conformação dessas noções de pureza étnica ou racial, como foram elaboradas, e como elas chegam oficialmente aos indígenas, que hoje as evocam no cotidiano de suas aldeias, e em suas relações com a sociedade nacional, as quais os indígenas vem dotando dos mais variados sentidos e usando-as em diferentes contextos.

## NOÇÕES DE “PUREZA” E “MISTURA ÉTNICA”: AS TEORIAS RACIAIS

Se identidade é constituída relacional e situacionalmente, é preciso da mesma forma, ter presente que categorias de “índio”, “indígena”, assim como “Kaingang, Guarani ou Xetá”, são produtos do avanço colonial, e não uma reivindicação primordial desses povos, do mesmo modo, que não são as atribuições de “pureza” e “mistura” étnica. E para compreender as distintas formas que elas aparecem no presente, é profícuo saber como elas surgiram, ou melhor, como elas foram construídas e divulgadas ao longo do tempo, e como influenciaram a elaboração de políticas oficiais. Como veremos abaixo, as atribuições de “pureza” e “mistura” étnica remontam as teorias raciais que foram formuladas em meados do século XIX, e que em suas elaborações buscavam estabelecer padrões de pureza e miscigenação entre as populações humanas.

### **Teorias Raciais: Europa e Estados Unidos<sup>15</sup>**

As teorias raciais desenvolvidas no século XIX dão continuidade a uma indagação bem antiga da humanidade, sobre a origem das

---

<sup>15</sup> Assevera-se que este trabalho não possui o objetivo de esgotar as discussões sobre as teorias raciais, mas sim elencar através de Schwarcz (1993) alguns dos elementos que tratam da origem das discussões sobre as atribuições de “pureza” e “mistura” dos grupos humanos. Portanto, para um devido aprofundamento das teorias raciais e suas diferentes correntes, vide a obra completa de Schwarcz: “O Espetáculo das Raças. Cientistas, Instituições e Questão Racial no Brasil (1870-1930)”, 1993.



diferenças culturais e dos fenótipos entre as populações humanas. No século XIX, contudo, elas foram desenvolvidas no contexto de consolidação do pensamento e das práticas científicas, quando várias explicações das diferenças humanas são elaboradas com base nas teorias e métodos científicos, especialmente aquelas advindas das ciências naturais. Lilia M. Schwarcz (1993) nos mostra que “o termo *raça* foi introduzido na literatura especializada em inícios do século XIX por Georges Cuvier (1769-1832), inaugurando a ideia da existência de heranças físicas permanentes entre os vários grupos humanos” (p.63). Para a autora, essa compreensão constituía-se uma reação à orientação intelectual então dominante que advinha do Iluminismo, que considerava a diversidade dos grupos humanos como “povos, nações, e jamais como raças diferentes em sua origem e conformação” (p.63). A noção de raça que emerge naquele momento opunha-se, assim, aos princípios igualitários dos ideais iluministas, que pregavam uma origem comum da humanidade. Ao associar as diferenças entre os grupos humanos a heranças físicas permanentes, a ideia de raça buscava associar as diferenças culturais e morais às características biológicas genotípicas e fenotípicas, e através dela hierarquizava os diversos grupos humanos. Como ressalta DaMatta (1987:71), “*as diferenciações biológicas são vistas como tipos acabados e que cada tipo está determinado em seu comportamento e mentalidade pelos fatores intrínsecos ao seu componente biológico*”. A construção dessa compreensão sobre as “raças humanas”, própria do pensamento científico europeu e norte-americano, ganha grande alcance e se consolida na segunda metade do século XIX, justamente durante o período em que o imperialismo europeu se fortalecia por todo o planeta.

Schwarcz (1993) assinala que as contendas que se estabelecem entre essas duas perspectivas, o modelo igualitário do iluminismo e as doutrinas raciais, fazia parte de um debate ainda mais antigo, e também não resolvido, referente à origem da humanidade. Nesse sentido, assinala que as duas vertentes aglutinaram diferentes autores que se lançaram pensar a origem da humanidade e, conseqüentemente, a origem de suas diferenças. Por um lado, encontrava-se a visão *monogenista*, e, por outro, a *poligenista*. A visão monogenista compreendia a humanidade constituída a partir de uma única espécie, descendente de um ancestral comum. A sua interpretação das diferenças entres os grupos humanos era pautada na moral, entendendo “os diferentes tipos humanos apenas como sendo um produto da maior degeneração ou perfeição do Eden” (p.64).

Em contrapartida, a visão poligenista concebia a existência de “vários centros de criação, que corresponderiam, por sua vez, às diferenças raciais observadas” (p.64). A poligenia se baseou nos conhecimentos e preceitos produzidos pelas ciências biológicas, e, através deles compreendia que “a análise dos comportamentos humanos passa a ser crescentemente encarados como resultado imediato de leis biológicas e naturais” (p.65). Um dos expoentes da teoria poligenista foi Conde de Gobineau (1816-82), que defendia que todas as sociedades, em sua origem, seriam constituídas por um dos tipos raciais puros (branco, negro, amarelo e vermelho). Ele se caracterizou como um fervoroso defensor da “pureza das raças” humanas, pois entendia que a mestiçagem entre raças “desiguais” estaria associada a decadência, à degeneração de um povo (Schwarcz, 1993:84). Desse modo, introduziu a noção de “degeneração da raça”, entendida como resultado último “da mistura de espécies humanas diferentes” (Schwarz p. 63). Segundo Gobineau, os mestiços exemplificariam a diferença fundamental entre as raças e personificaria a ‘degeneração’ que resultaria do cruzamento de “espécies [humanas] diferentes” (p. 63). Esse entendimento o levava afirmar que o progresso da nação estaria, portanto, restrito às sociedades “puras”, livres de processos de miscigenação.

Como veremos adiante, as teorias e interpretações de Gobineau tiveram grande repercussão nas teorias raciais do século XIX, sobretudo no Brasil, onde foi embaixador da França no império brasileiro, no ano de 1869. A sua experiência e visão da composição populacional do Brasil na segunda metade do século XIX, em sua maioria negros e mestiços pobres vivendo em situações insalubres, ajudou a reforçar seus preconceitos e compreensão de que a miscigenação levaria necessariamente a “degeneração” das raças, e, por conseguinte, das sociedades humanas. O Brasil que vislumbrava lhe era exemplar destas postulações, e suas ideias terão forte influência sobre os pensadores brasileiros daquele período.

Nessa direção, no centro das discussões poligenistas consolidou-se a compreensão de que a mestiçagem resultaria não só na degeneração racial, como também social. No polo oposto, enaltecia-se, a existência de “tipos puros de raças humanas”, os quais estariam em um grau de superioridade. A análise que tratou grupos humanos a partir da existência de “tipos puros” contribuiu para o surgimento das teorias *eugenistas*, criadas em 1883 pelo britânico Francis Galton (1822-1911). As teorias eugênicas tinham como objetivo o aprimoramento da

população, e este aprimoramento seria alcançado a partir de uma seleção artificial<sup>16</sup>, visando o equilíbrio genético. Segundo, Galton através dessa seleção artificial seria possível identificar os traços físicos de grupos sociais indesejáveis, podendo assim antever a reprodução daqueles que pudessem degenerar a raça e assim, impedir tais cruzamentos (Schwarcz, 1993 p. 78).

A partir das teorias eugênicas toma força as discussões que atrelou a mistura das raças humanas como algo negativo, ao discutir até mesmo a possível eliminação das raças tidas como inferiores. Deste modo, engrossava as reflexões que defendiam a superioridade das raças humanas pensadas como possuidoras de *sangue puro*, ou seja livres do cruzamento entre as raças tomadas como inferiores.

Essas teorias raciais atravessaram o Atlântico e ancoraram em solo brasileiro, precisamente no contexto da abolição da escravatura no final do século XIX, influenciando fortemente as compreensões que os intelectuais brasileiros lançavam sobre a população negra que passaria a ser liberta e a compor a sociedade nacional.

### **Teorias Raciais: Brasil**

As teorias raciais consolidadas na Europa e nos Estados Unidos no final do século XIX tiveram grande impacto no Brasil, como bem apresentou Schwarcz (1993). Como demonstrou, no final do século XIX, o Brasil vivia grandes processos de mudanças por conta do advento da abolição da escravatura e a proclamação da república, e ainda buscava construir uma identidade nacional desde a sua independência e formação enquanto Estado-nação. Frente ao novo modelo político de nação que estava em marcha no final do século, essa necessidade tornava-se ainda mais imperiosa. Aos intelectuais da época era lançado o desafio de construir uma identidade nacional do povo brasileiro, os quais se confrontavam frente as *teorias raciais* europeias que chegavam ao Brasil e a composição altamente miscigenada da população do país. Contestando os estudos que tenderam a afirmar que o Brasil teria feito uma cópia mal adaptada das teorias raciais produzidas na Europa, Schwarcz (1993) ressalta que a incorporação no Brasil dessas teorias raciais se deu de forma que chamou de “inusitada” ou “original” (p.24), pois esses pensadores brasileiros teriam feito acomodações para pensar à luz do contexto “miscigenado” da nação.

---

<sup>16</sup> Galton, Francis (1973). *Inquiries into human faculty and its development* (New York: AMS Press).

Schwarcz (1993) destaca duas correntes que tiveram grande expressividade no final do século XIX no país. Dentre elas, uma de cunho mais pessimista representada por Nina Rodrigues, médico maranhense, que foi professor de medicina legal e fundador da Escola Científica na Bahia, também conhecida por Escola Baiana de Medicina. Nina Rodrigues conduziu vários estudos na criminologia e também sobre diferenças raciais entre negros na Bahia. Ele afirmava, seguindo Gobineau, que a mistura das raças distintas era algo negativo para o país, e compreendia, assim como o embaixador quando esteve no Brasil, a miscigenação como resultante ou propulsor da degeneração racial e social, o que justificava o atraso e a inviabilidade do Brasil como nação.

Por outro lado, havia correntes mais otimistas que tomavam a miscigenação como solução, pois atrelavam a ela as *teorias do branqueamento*. À luz das teorias eugenistas, adaptadas positivamente ao contexto miscigenado brasileiro as *teorias do branqueamento*, tinha como ponto de partida de que a realidade do processo de miscigenação na história brasileira poderia ser revertido através de sucessivos cruzamentos, até alcançar o branqueamento total da população. Assim, os descendentes de negros supostamente passariam a ficar progressivamente mais brancos a cada nova geração. João Batista Lacerda<sup>17</sup> foi um dos representantes dessa corrente mais otimista, a qual postulava que: “*a mestiçagem seria um fenômeno inevitável*”, deste modo, a melhoria da raça brasileira se daria através da miscigenação das raças inferiores com o branco, “produzindo no Brasil, ao cabo de 100 anos, o total *embranquecimento* da população” (Lobo, 2000:72).

É na linha otimista da mestiçagem que, adiante, Gilberto Freyre defenderá em sua obra “Casa Grande e Senzala”, publicada pela primeira vez em 1933, que a suposta mistura, no Brasil, das chamadas três raças “europeia, indígena, e negra” teria constituído o povo brasileiro em seu sentido mais positivo. Dessa forma, dando maior importância aos aspectos culturais e ambientais, Gilberto Freyre deslocou a compreensão do debate da mestiçagem do âmbito biológico

---

<sup>17</sup> João Batista Lacerda foi um intelectual de renome nacional, formou-se em medicina pela Faculdade do Rio de Janeiro, era autor de pesquisas na área de fisiologia e microbiologia, tendo exercido atividades de relevo durante sua carreira. Foi ministro da Agricultura e, no Museu Nacional, chefe do Laboratório Experimental e subdiretor das seções de zoologia, antropologia e paleontologia. Boa parte de suas investigações resultou em artigos publicados na renomada *Revista do Museu Nacional*. Foi também diretor dessa instituição, além de presidente da Academia Nacional de Medicina (Schwarcz, 2011: 226).

para o cultural, atribuindo a miscigenação uma conotação positiva diferente da abordagem biológica dada pelo racismo científico (Veloza, 2000).

#### a) O Índio e a Nação

No Brasil, as teorias raciais tiveram grande importância por conta do contexto da abolição da escravatura no final do século XIX, quando a intelectualidade do país se confrontou na compreensão de uma larga parcela da população que deixava a escravidão para supostamente tornarem-se cidadãos livres da sociedade brasileira. Pode-se assinalar que concomitante as reflexões sobre a população negra recém-liberta, a preocupação dos intelectuais da época para com os indígenas se pautava muito mais em um projeto civilizatório. O indígena estava mais distante, nas matas, e torna-se problema de maior magnitude frente aos programas governamentais de interiorização do país, e de ocupação de suas terras. Assim, a grande questão para os pensadores do início do século XX, como destacou Souza Lima (1987), era a respeito do futuro dos índios frente a colonização do país, e foi sintetizada na polêmica relativa à capacidade (ou não) da evolução dos povos indígenas (Lima, 1987; Oliveira, 2006). Essa polêmica, instaurada em meados de 1908, fundamentou a elaboração dos projetos indigenistas no Brasil, sobretudo influenciando a criação do Serviço de Proteção aos Índios e Localização de Trabalhadores Nacionais SPILTN.

Souza Lima (1987) demonstra que no interior das discussões acerca do futuro dos indígenas concorriam duas perspectivas: uma, de cunho humanista, representada por Marechal Cândido Rondon, que na época se destacava por sua atuação “pacífica” com os indígenas na “Comissão Construtora de Linhas Telegráficas”. Para Rondon a atuação indigenista tinha como objetivo trazer o indígena do suposto estado “selvagem” para o estado de “civilização”. A perspectiva oposta desacreditava na possibilidade civilizatória dos indígenas, a qual era representada pelo então diretor do Museu Paulista, o alemão Hermann Von Ihering, que defendia o extermínio dos índios que resistissem ao avanço da civilização. Sobre os Kaingang de São Paulo, Von Ihering causou polêmica ao afirmar que os indígenas eram “um empecilho para a colonização das regiões do sertão que habitam”, não havendo “outro meio, de que se possa lançar mão, senão o seu extermínio” (Von Ihering, 1907)<sup>18</sup>.

---

<sup>18</sup> Ihering, Hermann von. 1907. A antropologia do estado de São Paulo. *Revista do Museu Paulista*, VII, p. 202-257. São Paulo: Typ. Cardozo, Filho & Cia.

De acordo com Souza Lima (1987, p.113), o nome de Cândido Rondon atrelava-se a ações heroicas junto aos indígenas, além do fato de ser funcionário público e militar. Foi sua perspectiva humanista e a de seus colegas positivistas ortodoxos que influenciaram a institucionalização das ações indigenistas na época de criação do SPILTN, em 1910, principalmente, pelo fato de Rondon ter sido convidado para presidir o recém-criado órgão. O SPILTN iniciou sua atuação tendo em vista um “projeto civilizatório” para as populações indígenas, e as suas ações foram orientadas a partir do entendimento de que a condição social de “índio” era transitória (Oliveira, 1985), ou seja, entendida como um estágio na caminhada civilizatória do estado de “isolado” até chegar ao de “integrado”.

As ações indigenistas que visavam pôr em marcha “o projeto civilizatório” consistiam em transformar o índio em trabalhador nacional, e, assim, tomou a administração da vida indígena como sendo de responsabilidade do órgão estatal. A sua efetivação exigiu que uma nova definição jurídica de “índio”, a qual foi formulada no Código Civil de 1916, e posteriormente formalizada no Decreto nº 5.484, de 1928, que trouxe a definição de “índio” como portador de uma *relativa incapacidade* frente ao processo civilizatório, necessitando, portanto, ser tutelado pelo Estado brasileiro. O Código Civil<sup>19</sup> de 1916 estabelece que a incapacidade decorre da “inadaptação à civilização do país, e que a primeira perdura enquanto a segunda perdurar” (Art. 6º, III, único, 1916).

A partir da década de 1940, após a criação do Conselho Nacional de Proteção aos Índios CNPI, e principalmente na década de 1950, antropólogos destacados passaram a atuar no órgão indigenista, principalmente na “Seção de Estudos do SPI” (Oliveira, 2006: 128). Entre estes, destacam-se Eduardo Galvão, Roberto Cardoso de Oliveira e Darcy Ribeiro<sup>20</sup>, que buscaram levar ao SPI as premissas antropológicas

---

Biblioteca Digital Curt Nimuendajú;  
<http://www.etnolinguistica.org/autor:hermann-von-ihering>.

<sup>19</sup>Código Civil Brasileiro. Lei 3.071, de 1º de janeiro de 1916. “Art. 6º. III. Parágrafo único. Os silvícolas ficarão sujeitos ao regime tutelar, estabelecido em leis e regulamentos especiais, o qual cessará à civilização do país”.

<sup>20</sup>Segundo Jacques da Silva (2015, p.48) “o período de formação da antropologia brasileira, caracterizava-se por intensa politização, no qual muitos praticantes da disciplina estavam envolvidos com a busca de soluções para políticas indigenistas em vigor, e eram altamente compromissados com as sociedades que estudavam”. Nomes como Galvão, Cardoso de Oliveira e Ribeiro são

para fundamentar as ações e práticas indigenistas. Estes antropólogos buscavam compreender o fenômeno do encontro entre o “índio” e a “sociedade nacional”, principalmente as situações de grupos indígenas em contato com a sociedade nacional, e os seus processos de mudança sociocultural. As suas reflexões, fortemente embasadas em noções de aculturação e assimilação, contribuíram para reforçar a visão de que o contato com a sociedade nacional levaria a um inexorável processo de “aculturação”, até o total desaparecimento da cultura indígena. Como resultado destas postulações teóricas, na década de 1960 as populações indígenas, principalmente as que possuíam um histórico de contato com a sociedade nacional de longa duração, como os Kaingang e Guarani no Sul do país, foram consideradas como aculturadas, ou desaparecidas (Maybury-Lewis, 1970).

Foi nesse contexto que, preocupado com os diferentes níveis de contato e interação dos indígenas com a sociedade nacional, Darcy Ribeiro elabora o texto em que definiu os “Graus de Integração à Sociedade Nacional”<sup>21</sup>, construindo uma classificação das populações indígenas, quanto aos diferentes estágios de integração à sociedade nacional, que deveria subsidiar as ações a serem empreendidas pelo então Serviço de Proteção aos Índios. Nessa classificação, os indígenas se encontrariam distribuídos em quatro estágios de integração: *isolados*, em *contato intermitente*, em *contato permanente* e *integrados* (Ribeiro, 1970). Estes graus de integração foram usados em numerosos documentos do SPI, e mais tarde serão retomados no Estatuto do Índio (Lei 6001/73).

Em 1967, no âmbito dos governos ditatoriais militares, o SPI foi extinto e a FUNAI foi criada para continuar o exercício da tutela do Estado sobre os indígenas. Os princípios de ação seguiram baseados no mesmo ideal fundador do SPI: o “respeito à pessoa do índio e às instituições e comunidades tribais”, associado à “aculturação espontânea do índio” e à promoção da “educação de base apropriada do índio visando sua progressiva integração na sociedade nacional” (Magalhães, 2003, p. 85-86). Na prática, tal como o SPI, o respeito à cultura indígena estaria subordinado à necessidade de integração e sua gradual incorporação a sociedade nacional.

---

exemplares do envolvimento de antropólogos com as políticas indigenistas, e isto se deve ao acesso a outras instâncias de poder, além das acadêmicas.

<sup>21</sup> Este texto foi incluído adiante no livro de Darcy Ribeiro “Os Índios e a Civilização- A Integração das Populações Indígenas no Brasil Moderno\* 1ª edição brasileira: Editora Civilização Brasileira— Rio, 1970.

Tendo em vista, o Código Civil Brasileiro (1916) [1928], e os graus de integração elaborados por Darcy Ribeiro, o Estatuto do Índio reforçou a tutela dos indígenas, ao inclui-los na categoria dos "relativamente incapazes", e que tal incapacidade se extingüiria na medida em que os índios se adaptassem à "civilização do País" (Estatuto do Índio, 1973). O Estatuto do Índio traçou ainda a legislação "sobre direitos civis e políticos, terras, bens, rendas, educação, cultura, saúde e penalidades que atingem os índios", e manteve a ideologia civilizatória e integracionista da legislação do SPI, adotando também o arcabouço jurídico tutelar e classificatório que identificava a situação atribuída dos índios no país, do mais ou menos "integrado", ou de mais ou menos "incapaz" (Magalhães, 2003).

Até então vigorava no ordenamento jurídico o paradigma da integração, por meio da implementação de políticas assimilacionistas, pautadas no ideário evolucionista desenvolvido na Europa em meados do século XIX, que defendia a evolução do simples para o complexo, em que as populações indígenas estariam no polo simples, sociedades tidas como "primitivas", enquanto as sociedades ocidentais estariam no extremo oposto, "civilizadas". Neste ideário a integração dos indígenas a sociedade brasileira pressupunha a sua nacionalização, cujo paradigma só vai se modificar em termos jurídicos, com a promulgação da Constituição de 1988, momento em que se rompe com tutela indígena, e, o ideário integracionista.

Na nova Constituição, os direitos indígenas serão ampliados e assegurados, culminando em um momento propício e favorável aos processos de reconhecimento e regularização dos territórios indígenas. Sobretudo, a Constituição de 1988 reforçou o Estatuto do Índio quanto a definição de que as Terras Indígenas são de usufruto exclusivo dos indígenas, exigindo a retirada dos não indígenas do interior dos limites.

O processo de regularização das TIs São Jerônimo e Barão de Antonina, que demorou três décadas até sua finalização, com a retirada dos "não indígenas", e a sua subsequente homologação em 1991, reflete esse conjunto de mudanças que ocorreram a partir da década de 1970. Esse processo, contudo, significou muitas formas de lutas e resistência, principalmente, para retirada dos não indígenas do interior dos limites das TIs. Muitas foram as articulações e mobilizações políticas dos indígenas para assegurar a posse exclusiva da terra, fortemente ocupada por mais de um século por famílias de colonos levados pelos incentivos que as políticas governamentais promoviam para o seu estabelecimento. Para os indígenas, esse movimento de luta e mobilização pela posse exclusiva da terra envolveu ressignificações dos valores culturais,



reformulação de suas identidades étnicas, das suas organizações sociopolíticas, assim como de suas bases territoriais, pois daquele momento em diante a terra que habitavam lhes seria de usufruto exclusivo.

Essas mudanças e reestruturações que se configuraram no universo dos indígenas Kaingang, Guarani e Xetá das TIs São Jerônimo e Barão de Antonina poderão ser melhor compreendidas na perspectiva traçada pelo professor João Pacheco de Oliveira (1998; 2004), através da noção de *territorialização*, a qual elaborou precisamente para pensar as situações de “mistura étnica” largamente atribuída aos indígenas no Nordeste do Brasil, como veremos a seguir.

## PROCESSOS DE TERRITORIALIZAÇÃO

Como assinala Oliveira (1998) na década de 1970 começou no Nordeste do Brasil forte mobilização de grupos indígenas, pelo reconhecimento de seus pertencimentos étnicos e de seus territórios, os quais até então, eram pensados como extintos, ou totalmente incorporados na sociedade brasileira, seja pela historiografia seja pelos órgãos oficiais. Buscando compreender este fenômeno, Oliveira (1998; 2004)<sup>22</sup> elabora a noção de *territorialização* precisamente para pensar os processos de mudanças decorrentes das políticas oficiais, que promoveram sucessivas políticas de miscigenação, entre os indígenas no Nordeste do Brasil.

João Pacheco de Oliveira (1998) assinala que para compreender esses processos de mudança é preciso entender os distintos processos históricos que se configuraram em torno dos grupos indígenas no Nordeste, desencadeados a partir da implementação das políticas coloniais. Para tanto, o autor toma a terra, ou seja, uma base territorial fixa como unidade sociológica para pensar os processos de mudanças nas organizações socioculturais dos indígenas, desde as missões religiosas, no início da colonização, até o momento atual de reconhecimento de direitos territoriais, os quais significaram reelaborações em suas compreensões identitárias, e modos de

---

<sup>22</sup>Além de Oliveira (1988; 2003; 2004) vários antropólogos também se empenharam em compreender o fenômeno dos processos de territorialização, como: Grunewald (1993;1994;2001;2004), Barreto (1989; 1993; 2004), C.G.Vale (1992; 1993; 2004); Arruti (1995;1996;1997;1999;2004) dentre outros.

organização sociopolítico e cultural. Oliveira (1998) define os processos de territorialização, como sendo um:

“[...] movimento pelo qual um objeto político-administrativo [...] – as “comunidades indígenas” – vem a se transformar em uma coletividade organizada, formulando uma identidade própria, instituindo mecanismos de tomada de decisão e de representação, e reestruturando as suas formas culturais (inclusive as que se relacionam com o meio ambiente e com o universo religioso (p. 21-22).

Analisando as situações vividas por indígenas no Nordeste, Oliveira (1998) identifica três *processos de territorialização* que teriam se sucedido desde que a colonização se iniciou. O *primeiro processo de territorialização* seria vivenciado pelos indígenas no Nordeste por volta do século XVI, e as primeiras décadas do século XVIII, durante o período das missões religiosas, que operavam enquanto executoras das políticas coloniais. O *segundo* e diferente *processo de territorialização* entre os índios no Nordeste teria ocorrido a partir da década de 1920, com a chegada do SPI (Serviço de Proteção ao Índio). Este *processo de territorialização* ficou marcado nas décadas subsequentes pelas políticas governamentais de tutela, através dos quais o governo implantou diversas Povoações Indígenas que eram administradas pelo SPI, através dos Postos Indígenas.

Oliveira (1998) identifica o *terceiro processo de territorialização* no Nordeste na década de 1970, quando, através de forte articulação política, os indígenas empreenderam várias ações para restabelecer relações com suas origens étnicas, reelaborando e reafirmando antigas tradições culturais, assim como a compreensão de seus pertencimentos e identidades étnicas. Através dessas mobilizações, os indígenas asseguraram reconhecimento oficial e o acesso a regularização dos espaços territoriais que reivindicavam.

Em movimento semelhante, no norte do Paraná, as populações indígenas também experienciaram sucessivos *processos de territorialização* que significaram grandes mudanças em suas organizações socioculturais e bases territoriais. O *primeiro processo de territorialização* também constitui com as Missões religiosas no século XVI a meados do século XVII, tendo sua expressão máxima na “*Missão do Guaíra*”, que abrangeu um vasto território, onde foram aldeados milhares de índios Guarani. Contudo, essas missões jesuíticas sofreram

diversos ataques dos bandeirantes, que buscavam indígenas para torná-los escravos. Em 1629, ocorreu a principal invasão às Missões do Guairá, liderada por Antônio Raposo Tavares, que acabou culminando na sua extinção na década seguinte (Mota, 1994; Tommasino, 1995; Amoroso, 1998).

O segundo *processo de territorialização* nesta região decorre dos Aldeamentos Imperiais do século XIX, concebidos e implantados por Barão de Antonina. Esses aldeamentos foram inspirados no que foram as missões jesuíticas, cuja atuação dos administradores, os freis capuchinhos, orientavam-se em promover a miscigenação dos índios com os demais habitantes não indígenas das vilas e povoados. Assim, entre as suas atividades, empenharam-se em estimular a migração de colonos para as regiões habitadas tradicionalmente pelos índios, e de promover deslocamentos forçados das suas tradicionais áreas de ocupação (Amoroso, 2014, p. 74). Ao estímulo dado aos colonos para apropriação das terras dos índios, levou a sucessivas invasões de seus territórios.

Os aldeamentos imperiais foram pensados como equipamentos transitórios, que deveriam conter temporariamente os índios até que se miscigenassem com a população cristã, e estivessem incorporados a sociedade nacional, sendo então desativados.

Enquanto Lopes e Elliot, a mando do Barão de Antonina, juntamente com os freis capuchinhos, aldeava os indígenas, centenas de famílias de pequenos agricultores também eram incentivados a residirem próximos dos aldeamentos a fim de dar prosseguimento ao projeto de colonização.

As TIs São Jerônimo e Barão de Antonina são resultado deste segundo *processo de territorialização*, originadas do Aldeamento de São Jerônimo, que foi fundado no ano de 1859 e tinha como diretor o frei capuchinho Luís de Cimitille. Além da catequese, os capuchinhos empreenderam políticas de intercassamentos entre indígenas e não indígenas, visando a integração dos Kaingang e Guarani à sociedade nacional, e a conseqüente liberação das suas terras para a ocupação dos nacionais. Frei Luís de Cimitille teve atuação ativa na concessão de terrenos dos aldeamentos para os colonos, intercedendo junto ao governo da Província para que fossem concedidos terrenos devolutos aos colonos, através do encaminhamento de petições dos lavradores que pretendiam se fixar no aldeamento. Assim sendo, a atuação dos Freis no período imperial se fundamentava na ideologia, de que “a catequese dos índios dependia do exemplo edificante oferecido a partir da proximidade de colonos cristãos” (Amoroso, 2014, p. 92).

Como ressaltou Moreira Neto (2005 *apud* Amoroso, 2014) através da:

“(...) criação dos aldeamentos indígenas do Império, empreendia-se a mais surpreendente expropriação de terras dos povos indígenas. Criados, os equipamentos passavam a acolher os colonos nos arredores dos equipamentos, em terras declaradas devolutas, e o segmento formado por colonos nacionais ou estrangeiros passava a pleitear a titulação de terras em área indígenas progressivamente ocupadas com a lavoura (*apud* Amoroso, 2014, p.76).

No momento seguinte, poderíamos identificar um *terceiro processo de territorialização*, entre os indígenas no norte do Paraná, que se inicia pelas políticas do SPI, criado em 1911 pelo recém-criado governo republicano. Uma das ações iniciais do órgão indigenista foi o estabelecimento das “Povoações Indígenas”, as quais tinham como objetivo substituir o antigo sistema de aldeamentos imperiais implantados por Barão de Antonina, para apropriação das suas terras. Arelado a essa substituição, este período também foi marcado por vários decretos oficiais instituídos por alianças entre governo estadual e federal para a efetivação da tomada das terras ocupadas pelas populações indígenas.

Nesse intento, o governo estadual procurou concentrar as populações indígenas Kaingang e Guarani que se mantinham dispersas, e as que permaneciam nas terras do extinto aldeamento de São Jerônimo, acabaram confinando diferentes grupos Kaingang e Guarani em uma mesma área, denominado inicialmente Povoação Indígena São Jerônimo<sup>23</sup>. Embora essas Povoações fossem instaladas sobre uma determinada área, neste primeiro momento, não ocorreu a demarcação física das terras, o que levou ao prosseguimento das inúmeras invasões por parte dos nacionais. Em 1949 essa área foi mais uma vez diminuída, quando foi fragmentada em duas glebas: Barão de Antonina, e São

---

<sup>23</sup>Na etnohistória aparece ora Posto Indígena São Jerônimo ora Posto Indígena Barão de Antonina devido ao processo de conformação territorial, pois até 1949 compreendia-se uma única terra que será fragmentada em duas glebas a partir da referida data. No trabalho de campo os indígenas se referem a parte que hoje compete a TI São Jerônimo como Inspetoria, e o resto da terra chamavam de Barão, ou Pedrinhas que hoje é o local onde situa-se a aldeia sede da TI Barão de Antonina.

Jerônimo respectivamente. Criado um corredor entre as duas glebas, as invasões continuaram.

As sucessivas invasões as diminutas terras dos indígenas pelos não indígenas se fizeram presente até a década de 1970, quando os indígenas de Barão de Antonina começaram a se articular com lideranças indígenas de várias outras terras no estado do Paraná. Essa articulação e aliança, com lideranças indígenas de várias localidades do estado, tinham como objetivo assegurar forças para retomar a posse e o controle de suas terras, que se encontravam invadidas por muitas famílias de não indígenas, que para lá foram sucessivamente levadas. Essa articulação inicial resultou na organização do que viria a se constituir o movimento indígena regional. Lideranças Kaingang e Guarani de São Jerônimo e de outras TIs na bacia do Tibagi e do rio Cinza se uniram e começaram estabelecer várias estratégias demandando o reconhecimento e retirada dos invasores não indígenas das suas terras.

Entre as ações indígenas para retirada dos não indígenas das regiões invadidas, que ocorreu em relação às terras: Água Branca e Cedro<sup>24</sup>. Destaca-se que os indígenas se adornaram com pinturas corporais, munidos de bordunas e arco-e-flechas, a fim de pressionar os representantes dos órgãos competentes (FUNAI, ITCF, INCRA) para a retirada dos invasores (Coffaci de Lima, 1989). Em constante atuação, os indígenas conseguiram reaver as terras das duas aldeias que estavam obstruídas, a de Água Branca em 1979, e a do Cedro, em 1985. Essa mobilização indígena pelo o reconhecimento de suas terras resultou, em 1991, na homologação final da TI Barão de Antonina e São Jerônimo, ambas em nome dos Kaingang. Antes disso, para sua efetivação, a FUNAI procedeu com a retirada dos não indígenas das TIs, processo esse, como veremos adiante, promoveu pela primeira vez uma separação entre indígenas e não indígenas, diferente daquelas anteriores que até então haviam ocorrido, que era de integração e promoção da miscigenação.

Este processo de organização política dos indígenas no Paraná pode ser concebido como um *quarto processo de territorialização*<sup>25</sup>, que Oliveira (1998) identifica como sendo aquele que ocorrera na década de 1970, quando os indígenas empreenderam várias ações a fim de

---

<sup>24</sup> Água Branca e Cedro fazem parte do que é hoje a TI Barão de Antonina.

<sup>25</sup> Ressalta-se que Oliveira (1998) identificou três processos de territorialização para os indígenas no Nordeste, e no presente trabalho apontamos quatro momentos que podem se configurar enquanto processos de territorialização à luz das postulações de Oliveira (1998).

recuperar suas bases territoriais, reestabelecendo conexões com suas origens étnicas, e reafirmação de seus preceitos socioculturais. A mobilização pelo reconhecimento de seus territórios implicou também em novas formas de organização política e reelaboração de seus pertencimentos e identidades étnicas.

Oliveira (1998) assinala que esse movimento ocorre porque os *processos de territorialização* não são “*vias de mão única*”, que exprimiriam apenas as razões do Estado, ou da sociedade dominante. Nesses processos, expressam-se de forma central, as concepções indígenas, que são atualizadas em seus contextos sociais específicos, assim como seus significados e estratégias, que adquirem sentidos múltiplos, e resultam em diferentes formas de ação e mobilização política, assegurando-lhes posição de protagonistas de seus destinos. São nesses contextos que as instituições nativas e nacionais são contrastadas, gerando sobreposições e diferenças que configuram uma experiência, que se revela singular (Oliveira, 1998; 2004).

Segundo Oliveira (1988), os *processos de territorialização* podem ainda elucidar a imposição, por meio da atuação do órgão indigenista às populações indígenas, de instituições e crenças características de um modo de vida próprio aos indígenas que habitam as terras indígenas e que tem sido objeto, com maior grau de intervenção, do exercício da tutela (Oliveira 1988). Essa forma de intervenção resulta na imposição de um modo de ser a que os indígenas devem se submeter, cujo fenômeno foi chamado por Oliveira (1988) de *indianidade*:

“Em função do reconhecimento de sua condição de índios por parte do organismo competente, um grupo indígena específico recebe do Estado proteção oficial. A forma típica dessa atuação/presença acarreta o surgimento de determinadas relações econômicas e políticas, que se repetem junto a muitos grupos assistidos igualmente pela FUNAI, apesar de diferenças de conteúdo derivadas das diferentes tradições culturais envolvidas. Desse conjunto de regularidades decorre um *modo de ser* característico de grupos indígenas assistidos pelo órgão tutor, modo de ser que eu poderia chamar aqui de *indianidade* para distinguir do modo de vida resultante do arbitrário cultural de cada um” (1988, p. 14).

Entre os Kaingang e Guarani na TIs Barão de Antonina e São Jerônimo, esse *processo de indianidade* vem se constituindo desde o início do século XX, quando o SPI começou sua atuação junto a esses grupos. Essa atuação estabeleceu modificações profundas na forma de organização sociocultural e política, principalmente com a constituição do cargo de *chefe de posto* que fiscalizava as políticas e ações implementadas no interior dos Postos Indígenas, cooptavam lideranças indígenas e às colocavam no cargo de *capitão* para que as ações repressivas se efetivassem no controle das comunidades indígenas. As lideranças que se rebelassem contrárias ao *chefe de posto*, eram *transferidas* para postos distantes, mais tarde o *capitão* dará lugar ao *cacique*. Muitas foram as ações para repressão e controle das comunidades indígenas, que serão apresentadas no capítulo que se segue.

Embora os indígenas tenham se tornado protagonistas na retomada de suas terras, e articularam-se na reafirmação de origens e pertencimentos étnicos, a partir da década de 1970, eles não deixam de carregar fortemente as marcas e efeitos das políticas de tutela, impostas severamente desde meados do século XIX. Entre estas, estão aquelas noções coloniais de raça, etnia e suas relações de “pureza” e “mistura”, que vemos ser reapropriadas ainda hoje em suas formas discursivas, apresentadas com os mais variados sentidos nos diferentes contextos.

## ENTRANDO NA TERRA DE ÍNDIO

Neste item apresento como realizei o meu trabalho de campo, e como conduzi o levantamento das informações. Como cheguei na “*terra de índio*” - TI São Jerônimo, e apresento as famílias que me abrigaram em suas moradas enquanto conduzia meus levantamentos, a primeira morada foi de Lídia Sabino Kaingang e a segunda morada de dona Idalina Marques Guarani. A escolha por essas duas moradas se deve mais, as oportunidades de acolhida que surgiram ao longo da pesquisa na *aldeia*. Nesse sentido, posso dizer que foram elas que me escolheram. Por ter residido no interior dessas duas famílias divido meu trabalho de campo em dois momentos, primeiramente na casa de Lídia, localizada no *centro* ou sede da aldeia, e, por último na casa de dona Idalina, situada mais afastada da sede da TI. Demonstro neste item, os métodos utilizados e como conduzi meus levantamentos dentro da TI quanto na cidade.

Durante o trabalho de campo, junto aos indígenas procurei registrar suas narrativas e histórias de vida, assim como observar suas

atribuições em relação as suas identidades étnicas, suas categorizações a respeito da “pureza” e “mistura” étnica. Além disso, busquei compreensões e percepções a respeito da luta pelo reconhecimento de suas terras, desencadeadas a partir da década de 1970. Para estes objetivos fixei residência no interior da TI São Jerônimo, entre os meses de março a meados do mês de junho de 2015.

No início do mês de março de 2015 viajei de Florianópolis para a cidade de Londrina, com o objetivo de chegar à TI São Jerônimo, que dista 93 km de Londrina, maior núcleo urbano próximo das *aldeias*, e, também onde se encontra a sede da Coordenação Técnica Local CTL/Funai, destinada a atender a TI SJ.

Para minha entrada em campo experienciei algumas dificuldades devido a problemas na comunicação com meus interlocutores – acadêmicos indígenas –, do tempo da Universidade no Paraná, o que acarretou que viajasse para a cidade de São Jerônimo sem saber ao certo onde ficaria e, sem ter pessoas à minha espera. Contudo, no trajeto de Londrina a São Jerônimo embarco no transporte rodoviário e sento ao lado de uma senhora, de nome Emília. Assim como dizem, começo a dar uma *assuntada* com o objetivo de obter informações sobre a região. Conversa vai, conversa vem, ela me perguntou onde pretendia ir, informo minha pretensão de visitar a TI São Jerônimo, situada próxima da cidade de mesmo nome. Ela me olha com interesse e pergunta: “*você vai lá nos índios? Eu tenho bastante amizade com os índios*”, e me conta que seu filho mais novo, Marco, “*se juntou faz tempo com uma índia e mora lá na aldeia deles*”. Ela me perguntou com quem eu ia, e, ao saber que estava viajando só, se oferece a ir comigo, e, aproveitar, segundo ela, para “*visitar os índios*”.

Ao chegarmos à cidade de São Jerônimo, descemos próximo à casa de D. Emília, e combinamos carona com o senhor Nelson, motorista do ônibus encarregado de levar crianças indígenas que estudam na APAE (Associação dos Pais e Amigos dos Excepcionais), e faz o percurso cidade-aldeia cerca de quatro vezes ao dia. Foi dessa forma que eu e Dona Emília fomos para “*a terra dos índios*”. O ônibus atravessou a ponte e seguiu pela primeira entrada da *aldeia*, onde tem uma placa da FUNAI/ Ministério da Justiça, informando que se trata de uma Terra Indígena protegida pelo governo federal. A *aldeia* situa-se tão próxima da cidade que se não fosse a placa incorreria no risco de não perceber que já estava na *aldeia*. Nessa primeira entrada já avisto várias casas de alvenaria, algumas instalações maiores como a escola, e o posto de saúde. E logo, chega o momento de descer, paramos perto da casa onde o filho de D. Emília mora. À espera da condução estavam quatro



meninos, que dona Emília explica que são filhos da *índia* casada com seu filho.

Fui com D. Emília até a casa deles. Assim que cheguei me apresentei e expliquei a necessidade de falar com as lideranças, pois precisava informá-los da pretensão do meu trabalho e ter a anuência deles para permanecer e realizar minha pesquisa. Diante disso, a menina que estava na casa, de nome Tamires, ofereceu-se para me levar até a casa do cacique Kaingang, e do cacique Guarani. Ao chegar expliquei aos caciques os objetivos da minha pesquisa e pedi permissão para realizá-la. Ambos demonstraram interesse pela pesquisa, e se disponibilizaram a me ajudar no que precisasse. O cacique Kaingang me explicou que era acadêmico do curso de História na Universidade Estadual de Maringá e expressou interesse pelo assunto da pesquisa. Com a permissão de ambos os caciques, retornei à casa que o filho de D. Emília mora e conheci sua mulher, Lídia Sabino, que se apresentou como sendo “*mestiça Kaingang*”. Ao saber da minha necessidade de um local para residir, Lídia me convidou a permanecer em sua casa, foi onde fiz minha primeira morada.

A casa da família de Lídia está localizada no *centro*, também chamado de *sede* da aldeia, na qual vivem seus cinco filhos: Tamires, Natanael, Guilherme, Igor e Josuéu, o último é conhecido como Indião. Pergunto o porquê dessa denominação, seus irmãos explicam, “*olha a cara de índio dele*”. Perguntei então a etnia deles, eles me diziam “*ser Guarani*”, em outros momentos me diziam *ser “misturados”*. Os filhos de Lídia são fruto de sua primeira união, dela com Valdecir, que é Guarani. O companheiro de Lídia é o filho de D. Emília chamado Marco não indígena, estão juntos a cerca de 10 anos. Lídia e Marco me contaram da grande luta que enfrentaram para ficarem juntos na *aldeia*, Lídia quando começou a namorar Marco chegou a ser presa na cadeia da *aldeia*, até o momento que conseguiu convencer o Cacique da época, a aceitar sua união com o *branco*.

Os pais e irmãos de Lídia moram na TI Barão de Antonina. A sua mãe, dona Luísa, é Kaingang, e segundo Lídia “*é filha de índia pura, e fala na linguagem*<sup>26</sup>”, e seu pai, Jango, é não indígena. Depois de apresentarem sua família, Lídia e Marco me falaram da grande vontade que tinham de morar na TI Barão de Antonina. Entretanto, são impossibilitados de morar “*no Barão*”, pois dizem ser proibido residir indígena com não indígena, embora, sabem da existência de indígenas casados com não indígenas.

---

<sup>26</sup> Falar na linguagem: falar na língua indígena.

Lídia é bem religiosa, apresentou-se como “crente” e segue a religião que sua amiga, pastora, conhecida como, Jhé, fundou, chamada “Rocha Firme”, ela também é moradora da TI SJ. Ao saber de minha necessidade de um local para residir, Lídia me explicou que entendeu como um desígnio de Deus. Lídia e seu companheiro me apresentaram para as famílias que integram sua rede de relações, e os espaços que fazem uso. Acompanhei também as visitas de Lídia à casa de seus parentes na TI Barão de Antonina. Os filhos de Lídia, Josué e Tamires, foram meus guias na parte inicial do trabalho de campo. Na parte da manhã acompanhava Tamires na escola e, pela tarde me levavam para conhecer as famílias. Foi dessa maneira, através de nossos passeios pela TI que fui conhecendo a *aldeia* e os indígenas que habitam estas terras.

No *centro ou sede*<sup>27</sup> da aldeia estão localizados os postos de atendimento à população, como: posto de saúde, posto administrativo [FUNAI], tem o barracão onde antigamente aconteciam os bailes, ao lado da primeira estrutura do Colégio Cacique Koféj, onde ainda hoje atende alunos das séries iniciais, os velórios também são realizados neste espaço, assim como as reuniões das lideranças indígenas, ao lado do Colégio estão as instalações de uma cadeia. E em frente do colégio situa-se o bar do Sr. Jacir e dona Santília, ponto privilegiado de informação, para mim descrito como o Jornal, ou a Rádio Notícia da TI. Por se localizar no *centro* da aldeia, o bar desse casal situa-se na passagem para as outras áreas da *aldeia*. Ao longo do trabalho de campo, o *bar do Seu Jacir e dona Santília* configurou-se para mim como parada obrigatória, momento que ficava sabendo das novidades, e assim definia meu roteiro diário.

Logo que cheguei ao campo pude identificar a divisão política da TI SJ que vai muito além da esfera política, pois como veremos adiante com mais detalhes, cerceia os mais variados aspectos da vida das pessoas e as relações entre famílias desta TI. A divisão se dá por meio dos *lados*, forma pela qual os indígenas identificam as diferentes posições, *lado* político do cacique Kaingang e *lado* político do cacique Guarani. Esta divisão influenciou diretamente a realização do meu trabalho de campo, pois as pessoas com as quais a família de Lídia me apresentava, ou as pessoas que se aproximavam, como também às que se afastavam de mim, suas ações eram informadas pelo pertencimento político a qual pertenciam. Estar acompanhada de Lídia que pertencia ao *lado* político Kaingang me enquadrava em sua rede de relações dentro

---

<sup>27</sup>As palavras em itálico explicitam a forma que os interlocutores nominam espaços e pessoas.

da *aldeia*. As relações que construí na *aldeia* a fim de coletar informações passaram por esse crivo político de alianças.

Neste tempo que estive em campo também acompanhei as tensões dadas pela disputa entre o então cacique Guarani Pedro<sup>28</sup> e Nelson Vargas, que já foi cacique em SJ durante 15 anos. Parte das famílias que apoiavam o atual cacique estavam insatisfeitas, e relataram a existência de denúncias a respeito da partilha dos recursos e serviços destinados a comunidade Guarani de SJ. Por conta dessas tensões, acabei estabelecendo maior contato com as famílias pertencentes *ao lado* político Kaingang e as famílias Guarani, que estavam apoiando a saída do atual cacique Guarani, explicitadas pela minha residência na família de Lídia e de dona Idalina.

Durante a maior parte do tempo que estive na aldeia seguia uma rotina, que se constituía em acompanhar na parte da manhã a filha de Lídia, Tamires, até a escola da aldeia, onde participei das aulas da língua Kaingang, e da língua Guarani. Esse momento me possibilitou observar o funcionamento da escola, e conhecer os profissionais não indígenas e indígenas que nela trabalham, assim como, a relação entre eles. A escola é de extrema importância para os indígenas, é também centralizadora da maior parte dos postos de trabalhos dentro da TI. Com isso, as ações e relações das famílias que trabalham na escola, ou que tem seus filhos frequentando este espaço, muitas das vezes são mediadas pelos horários e atividades que acontecem neste local. Assim, a escola era um espaço fundamental para observação e encontro com as pessoas da *aldeia*.

No início do meu trabalho de campo os alunos, professores e agentes educacionais me observavam de forma curiosa e atenta, mas não se aproximavam de mim, faziam perguntas sobre mim para Tamires, como: quem eu era, o que estava fazendo na TI. Já as meninas mais novas, de 12 a 15 anos se simpatizavam rapidamente comigo, pela curiosidade se aproximavam e me faziam várias perguntas sobre minhas roupas, meu cabelo (na época tinha dreads), foram elementos que nos aproximavam, pois logo elas se disponibilizavam em me mostrar a *aldeia*, suas famílias, e seus *antigos*. Demorei mais tempo para construir diálogo com as professoras, aos poucos a medida que ia solicitando para acompanhar suas aulas, e a minha presença recorrente no espaço da escola foram possibilitando uma aproximação. A diretora Aline, desde

---

<sup>28</sup>Pedro é um pseudônimo para nominar o então cacique Guarani, como não consegui gravar entrevista com ele, não vou mencionar seu nome para preservar sua identidade. Essa conduta se aplicará as outras pessoas, nesta mesma situação.

minhas primeiras incursões a campo em 2014, já me auxiliava, me apresentando a cidade, e indicando lugares para meu *pouso*, foi a partir dela que as professoras foram me dando abertura para maiores diálogos.

As visitas às famílias da TI foram realizadas na parte da tarde, passando de casa em casa, e de café em café, fui conhecendo seus habitantes e suas histórias, desde *os mais antigos*, os bailes, as disputas políticas, os *rolos*, os casamentos, as brigas, a relação com a cidade, com as outras aldeias, e, principalmente suas formas de identificação entre os diferentes grupos étnicos, e no que concerne a *situação histórica*<sup>29</sup> da luta pela terra na década de 70/90.

Depois de dois meses na casa de Lídia mudei de casa, e fui morar na casa de Dona Idalina, autodeclarada *mestiça Guarani*. Sua morada ficava passando a represa que separa o *centro* da aldeia da região mais distante, e que abriga o novo prédio da escola, que oferta aulas para o ensino fundamental e médio. Na escola nova foi o local onde realizou-se a preparação da comunidade para dois eventos *Festa do Índio* e a *Conferência Nacional de Política Indigenista- (Etapa Local Norte do Paraná- Regional Sul)* que foram descritos no capítulo III. Estes dois eventos eu pude acompanhar mais de perto, e foi essa uma das motivações por ter mudado para a casa de Dona Idalina, pois facilitaria meus deslocamentos noturnos, para acompanhar as atividades que se deram no período da manhã, tarde e noite. Assim como me possibilitou vivenciar outro tipo de rotina por localizar-se longe do *centro* sede da aldeia.

Ao chegar na casa de Dona Idalina, 67 anos, ela de uma história a outra me apresentou sua família. Primeiramente falou de sua mãe “*Guarani purinha dormia toda vida em cima de tábuas ou no chão*”, a forma como criava os filhos, a construção das casas, o alimento, a vestimenta, a vinda para São Jerônimo, sua luta para conseguir entrar “*na terra de índio*”, seu casamento com seu grande parceiro, o abandono dos bailes, o nascimento da primeira filha Irismar, a dieta pós-

---

<sup>29</sup>Vide Oliveira (2015:32; 1988: 54, ss) “trata-se de uma construção do pesquisador com finalidades analíticas, um esquema de distribuição de poder e autoridade entre um conjunto de atores e grupos sociais, baseado em uma rede de interdependência e no estabelecimento de certos canais para resolução dos conflitos. Embora seja frequente que uma situação histórica se torne socialmente reconhecida e operativa através de uma ideologia ou de um projeto de hegemonia, a investigação deve descolar-se destes e explicitar os diferentes graus de compromisso e competição existente com os demais atores ali presentes, bem como buscar identificar os seus limites” (2015:32).

gravidez, a segunda filha Ivone. As dificuldades para que fosse possível a formação escolar de suas filhas, a diferença entre elas, o retorno ao baile, agora para levar suas filhas, os paqueras delas, as desilusões amorosas da segunda filha, casamento com “*índio puro*”, problema com bebida, a morte do genro, o nascimento de Jaine que ficou em seus cuidados, como sua terceira filha, a chegada do novo amor de Ivone. A morte de sua mãe, sempre foi muito zelosa com sua mãe. O prelúdio da partida de sua mãe, a forma de partir “*dos antigos*”, a hora certa. Os cuidados com seu sogro, aprendeu muito “*dos evangélicos*” com ele, mas é católica, 10h00 momento do dia de sintonizar o rádio no programa do Padre. Há dois anos lida com a morte de seu parceiro. Preenche seu dia com artesanato, tapetes, capinagem, constrói cerca, zela do paiolzinho, de um tudo, ansiedade e preocupação com os conflitos políticos da aldeia, a tal da revolução, pita seu fumo nos intervalos, não abre mão dele, hábito que aprendeu quando pequena, quando sua mãe pedia para acender no fogo, e pra isso tinha que puxar a fumaça. Dona Idalina é uma pequena grande guerreira, que possui uma imensa sabedoria, oriunda de suas experiências, a lida na roça, do trabalho com as mãos, em que a mente vagueia, e os olhos atentos a observar e apreender a cada gesto, a cada fala, a cada lapso de cena que se vive, tudo é transformado em aprendizado, todas as histórias de sua vida ela guarda um ensinamento, um conselho, um alento, um entretenimento, e seu maior prazer é transmitir em sua inteireza.

Dona Idalina, como dito, tem três filhas Irismar, Ivone e Jaine. Irismar e Ivone trabalham na escola, e Jaine acabara de ser aprovada na Universidade Estadual de Londrina.

A minha inserção nos núcleos familiares de Lúdia e D. Idalina propiciaram momentos de convivência, dos quais pude vivenciar e registrar o cotidiano de ambas famílias dentro da TI ao acompanhar suas tarefas do cotidiano, a rotina na escola, primeiro pela frequência nas aulas de Tamires, depois pelos trabalhos desempenhados pelas filhas de D. Idalina. Tendo sido possível registrar a dinâmica da escola as relações entre indígenas e não indígenas neste espaço, assim como das lideranças políticas. Acompanhei também as caminhadas dos indígenas até a cidade, para compra de alimentos, ou mesmo para “*dar uma volta*”, a relação entre indígenas e moradores da cidade, e com a cidade. Além disso, fiz o mapeamento das famílias, dos lugares de sociabilidade (escola, bailes, festa do índio, torneios de futebol, visitas a outras aldeias, idas a cidade “*vila*”, espaços de práticas religiosas). Deste modo, pude conhecer as relações de alianças, que as famílias estabelecem entre elas, a mobilidade entre os grupos e, entre as duas TIs.

A partir da convivência com Lídia e Marco e sua família, Dona Idalina e suas filhas, e das minhas visitas às famílias da TI SJ, construí genealogias das famílias mais antigas da TI SJ.

Busquei também registrar de forma mais específica as narrativas dos sujeitos sobre os processos de regularização fundiária, e as estratégias de luta pela terra, principalmente as relacionadas com os conflitos e embates ocorridos na TI Barão de Antonina. Em vistas deste objetivo, realizei várias visitas e gravei entrevistas mais longas com os *mais antigos*<sup>30</sup>, entre eles, Zé Guarani, Dona Jerônima, Sinira, Miró e Tapixi; os quais tiveram envolvimento e/ou presenciaram embates pelo reconhecimento de suas terras. Pesquisei também as etnografias (Tommasino, 1995; Coffaci, 1989) que escreveram sobre o conflito no Barão de Antonina.

Na busca por registrar os relatos a respeito da luta pela terra, encontrei uma expressiva quantidade de pessoas, muitas delas que possuem estreitos laços com a TI Barão de Antonina, como a própria mãe de Lídia, e seus cinco irmãos que residem lá. O irmão de Dona Idalina também é morador da TI Barão de Antonina, o que possibilitou algumas visitas corriqueiras a esta TI, em destaque a ida das famílias da TI SJ na *Festa do Índio* na TI Barão no início do mês de maio. Essa estreita relação das famílias da TI São Jerônimo com a TI Barão de Antonina contribuiu para minha pesquisa, mesmo não tendo residido em Barão de Antonina pude obter informações sobre as relações de parentesco entre os núcleos domésticos que habitam São Jerônimo, em suas visitas esporádicas.

Ao todo foram gravadas 25 entrevistas, com representantes das famílias, indicadas pelos indígenas como pertencente aos grupos *dos mais antigos*. Nestas entrevistas, além do histórico da TI, abarcou-se também às percepções dos indígenas sobre as suas formas de identificação, este tema esteve no horizonte da minha observação de forma central.

Dentre as 25 entrevistas realizei uma como o então cacique Kaingang João da Silva, 41 anos, que me apresentou sua trajetória, desde suas vivências com sua mãe Dona Rosa, que é filha de Idalécio, este Kaingang foi rememorado pelos mais diferentes indígenas, quando respondiam a mim sobre a história da TI SJ. João da Silva me falou também da sua trajetória enquanto liderança, que vem desde quando era pequeno, pois, segundo ele, “*cacique já nasce cacique*”. Narrou também sua experiência como professor bilíngue de Kaingang, sua percepção em

---

<sup>30</sup>Antigos: forma pela qual os indígenas se referem aos mais idosos da TI.

relação a Escola *dos brancos*, e a escola “*que pensa*” para os indígenas, suas experiências de pesquisa na aldeia enquanto acadêmico do curso do Magistério Indígena, e depois como estudante de História. Falou também a respeito da política, explicou a diferença entre “*política indígena*” e a “*política dos brancos*”, e me apresentou a chegada dos diferentes grupos étnicos na TI, e, os conflitos políticos atuais. Entrevistei também Nelson Vargas, que foi cacique da TI SJ por 15 anos, e pertence à família dos Guarani, que é considerada pelos moradores como sendo uma das primeiras famílias Guarani a chegarem na TI SJ.

Por fim, como abordei anteriormente, acompanhei dois *eventos* que foram importantes para o levantamento de informações, sobretudo no que concerne as constituições e representações sociopolíticas Kaingang, Guarani e Xetá. O primeiro foi a *Festa do Dia do Índio* da comunidade Kaingang, liderada por João da Silva que foi realizada nos dias 05 a 07 do mês de junho. O segundo evento, que mobilizou ambos os *lados* políticos da TI, foi a “Conferência Nacional de Política Indigenista- Etapa Local Norte do Paraná/ Regional Sul”, que ocorreu nos dias 08 a 11 de junho. Nesse evento, participaram representantes das TIs: Barão de Antonina, Apucarana, Ywy Porã Posto Velho, Laranjinha, Pinhalzinho; representantes da FUNAI de Curitiba e da CTL de Londrina e CTL de Chapecó, a ONG CTI (Centro de Trabalho Indigenista) de São Paulo, além dos membros da Arpin-Sul (Articulação dos Povos Indígenas da Região Sul). A participação nesses eventos me permitiram observar às diferentes discursividades envolvendo categorias de identificação e seus pertencimentos, e os distintos momentos que elas eram mobilizadas.

Além dos indígenas, também busquei registrar relatos dos profissionais não indígenas que atuam dentro da aldeia, visando abarcar também as suas percepções sobre a *aldeia*, e os indígenas, e suas formas de identificação. Dentre estes indivíduos, conversei com a diretora não índia e professoras não indígenas. Conversei também com os técnicos da FUNAI/CTL (Coordenação Técnica Local) localizada na cidade de São Jerônimo (Responsável pela TI Barão de Antonina), Luís Alan Vangryfy e Gilmar, ambos com experiência de trabalho nestas TIs de, 30 e 15 anos, respectivamente.

Aliado ao trabalho de campo realizei ainda levantamentos históricos que abarcaram as ações oficiais coloniais, imperiais e republicanas, as quais interpelaram os antepassados dos que hoje habitam estas terras, trazendo, assim, elementos que me auxiliaram a

compreender a constituição destas Terras Indígenas, e a composição de sua população.

Dessa forma, conduzi meu trabalho de campo aliando várias técnicas de levantamento de informações documentais, históricas, com a observação participante, gravação de narrativas, construção de genealogias, e registros audiovisuais. O produto desse esforço serviu para dar subsídios substanciais para elaboração dessa dissertação, um trabalho que retrate os processos de elaboração e permanência das identidades étnicas destas populações indígenas Kaingang, Guaraní e Xetá que habitam o norte do Paraná, presente em suas discursividades atuais.



## **CAPÍTULO I - PROCESSOS DE TERRITORIALIZAÇÃO NO NORTE DO PARANÁ**

Como foi apresentado na introdução, a constituição das terras indígenas São Jerônimo e Barão de Antonina fazem parte dos mesmos processos de territorialização (Oliveira, 1998), pelo qual Kaingang, Guarani, e mais tarde os Xetá passaram no norte do estado do Paraná, que significaram profundas mudanças em seus modos de vida, de identificações, e de suas bases territoriais. Ao longo desses processos, os indígenas foram forçados a estreitar relações de convivência tanto com grupos de diferentes etnias, quanto com não indígenas, com os quais foram incentivados a práticas de intercassamentos, visando promover a miscigenação entre ambos, com o objetivo de acabar com as diferenciações étnicas.

Esse movimento acentuou-se no século XX com a definitiva fragmentação de suas terras, intensificando a convivência entre estes grupos, resultando em fortes relações de parentesco. Nesse primeiro capítulo apresento os sucessivos processos de territorialização experienciados por esses grupos indígenas no norte do Paraná, buscando apreender as políticas oficiais que promoveram tanto a expropriação territorial dos indígenas, como as ações em prol da miscigenação com famílias não indígenas.

### **1.1 TEMPO DA COLÔNIA: A MISSÃO DO GUAIRÁ**

O encontro dos europeus com os grupos indígenas, falantes dos troncos linguísticos Jê e Tupi, datam do início do século XVI com as primeiras expedições portuguesas e espanholas que cruzaram a região do Paraná rumo ao Paraguai e ao Peru (Mota, 1994). Esses grupos indígenas vivenciaram um intenso e dramático processo de contato com as frentes colonizadoras.

No século XVII a expansão colonizadora se intensifica com a implantação de quinze reduções<sup>31</sup> jesuíticas ao longo das bacias dos rios Paranapanema, Tibagi, Ivaí e Paraná, também conhecida como “Missão do Guairá”, que abrangeu um vasto território, onde foram aldeados índios Guarani. Destas quinze missões jesuíticas, treze foram instaladas no território do atual estado do Paraná, sendo que seis localizavam-se na

---

<sup>31</sup> Redução e/ou Missão: encargo religioso que foi conferido pelo rei da Espanha a ordem religiosa Companhia de Jesus, como forma de facilitar o domínio sobre os nativos no acesso às novas terras.

bacia do Paranapanema e, destas, quatro em seu afluente, o rio Tibagi (Mota, 1994).

A Missão do Guairá teve seu apogeu de 1620 a 1640, quando contou com as 15 missões descritas, e chegou a abrigar mais de 200 mil índios Guarani. Dentre estas, destacaram-se duas cidades: Ciudad Real Del Guayrá, nas margens do rio Paraná, na confluência do Piquiri, e Villa Rica Del Espíritu Sancto, na junção dos rios Ivaí e Corumbataí; esta última mais ou menos a 100 km ao sul de onde hoje é Maringá (Mota, 2002; Amoroso, 1998).

Os territórios sobre os quais foram implantadas as missões do Guairá eram, no período, majoritariamente ocupados por populações Guarani. Entretanto, constam registros do engajamento de parcialidades identificadas como Jê em, pelo menos cinco daquelas missões. Nos registros dos documentos dos padres jesuítas foi encontrado o contato de grupos descritos como “Gualachos”, que seriam os Jê meridionais, ou seja, os Kaingang e Xokleng (Mota, 1994; Ramos, 2008, p. 24).

Ramos (2008) destaca que as fontes históricas são concordantes em apontar que, ao longo dos séculos XVI e XVII, as principais relações dos Guarani foram com os espanhóis, e a dos Kaingang foram com os portugueses. No caso da relação entre os Guarani e os espanhóis, Porto (1954 *apud* Freitas, 2005) observa que os territórios sobre os quais os jesuítas se estabeleceram partiam dos interesses e conhecimentos prévios dos Guarani sobre a região. Um dos critérios para a escolha dos locais de implantação de infraestrutura para as missões era o de defesa, pensado para lidar com os grupos indígenas hostis e com os bandeirantes. Freitas (2005) ressalta ainda que eram os Guarani quem apontavam as bacias hidrográficas possíveis à expansão dos jesuítas, privilegiando suas redes de reciprocidade, aliança e parentesco.

A relação com os grupos Jê, por sua vez, ao que indicam os dados históricos, ocorria de forma mais direta com a coroa portuguesa, por meio do comércio e da troca. A postura dos vários grupos, principalmente, Kaingang em relação aos portugueses nem sempre foi concordante e pacífica, pois se alguns comercializavam, outros atacavam, preavam (Ramos, 2008). As distintas adesões, dos Jê e Tupi, segundo vasta bibliografia<sup>32</sup>, refletiam as rivalidades históricas e culturais existentes entre esses dois grupos, sobretudo, em função das guerras intertribais.

Monteiro (1994) argumenta que decorrente ou não da colaboração dos Kaingang, por volta de 1630 os portugueses passaram a investir

---

<sup>32</sup> Em Mota (1994), Veiga (1994), Amoroso (1998) e Freitas (2005).

contra os empreendimentos missionários espanhóis, promovendo grandes ataques e invasões nas missões no Guairá, algumas lideradas pelo conhecido bandeirante Antônio Raposo Tavares. Este “teria conduzido centenas de paulistas e mamelucos até as margens do rio Paraná” (Amoroso, 1998; Monteiro, 1994), onde aprisionou e matou milhares de índios. Em 1629, ocorreu a principal invasão às Missões do Guairá, cujo impacto acabou culminando na sua extinção na década seguinte.

Sem condições de oferecer resistência eficaz aos bandeirantes, os jesuítas migraram com os Guarani sobreviventes para o sul (Montoya, 1985, p. 134-9), onde em 1631 fundaram um novo conjunto de reduções com os indígenas restantes, acrescido aos da própria região onde se instalavam. Este novo conjunto de aldeamentos ficou conhecido como “Sete Povos das Missões” (Martins, 1937; Boutin, 1979; Mota, 2002; Ramos, 2008) e situava-se entre os rios Paraná e médio Uruguai, na região que hoje corresponde ao sudeste paraguaio, a Misiones na Argentina, e a partes do atual estado do Rio Grande do Sul (D’Angelis, 1989, p. 14). Se por um lado as bandeiras paulistas foram responsáveis pela destruição das missões, elas também foram responsáveis pelas primeiras construções militares no vale do Tibagi (Mota, 1994).

Com o fim dessas missões jesuíticas na região ocorre um redimensionamento na composição populacional indígena, favorecendo uma maior ocupação dos Kaingang, que encontravam-se nas regiões interioranas, e passam a se estabelecer também nos campos entre as florestas de Araucária, assim como as regiões entre os rios Parapanema, Tibagi e Paraná, o sul do Iguazu e os campos de Palmas (Mabilde, 1983; Metraux, 1983; Fernandez, 1956; Monteiro, 1994; Tommasino, 1995; Barros, 2011).

Em relação a esse primeiro processo de territorialização, compreendido pela Missão do Guairá, não temos muitos dados para inferir sobre políticas de miscigenação que teriam sido promovidas pelos jesuítas. Neste processo, o objetivo maior dos jesuítas era agrupar as populações indígenas, de forma a ficarem distantes dos não indígenas. Aliado a este objetivo, também se destacou a animosidade<sup>33</sup> presente entre os grupos Jê e Tupi; além do fato de que os Guarani, em sua

---

<sup>33</sup>Os Kaingang e os Guarani estão presentes nos mitos uns dos outros, as relações míticas e históricas eram de inimizade antes do contato com os europeus. Continuaram de inimizade durante o contato com os colonizadores. Mas o seu conteúdo foi se modificando ao longo da história, tanto nas práticas quanto nas representações (Tommasino, 1995, p.11).

maioria, estiveram reunidos nas missões jesuíticas atreladas a coroa espanhola, enquanto os Kaingang permaneciam dispersos, e por vezes faziam investidas contra as missões, mas não se instalavam nestas, por longo período resistiram a invasão de seus territórios.

As ações voltadas para um controle mais direto, sobre os indígenas e suas terras, que vão surtir efeitos de maior alcance, na região norte do atual estado do Paraná somente foi retomado em meados do século XIX. Através das políticas imperiais implantadas durante o segundo reinado, reimplantou-se aldeamentos missionários, desta vez, entregando-os aos religiosos italianos da Ordem dos Frades Menores Capuchinhos. Ao contrário das missões jesuíticas, neste segundo processo a convivência dos diferentes grupos indígenas e a sociedade não indígena será incentivado. Esse novo projeto civilizatório para os indígenas também será fortemente marcado por ações militares, que atuaram em colaboração aos missionários.

## 1.2 TEMPO DO IMPÉRIO: OS ALDEAMENTOS INDÍGENAS

### 1.2.1 Barão de Antonina e os Aldeamentos

Muito da conformação socioeconômica atual da região do Paraná é resultado deste segundo processo de territorialização que os indígenas sofreram, implantado, principalmente, pela atuação de João da Silva Machado, conhecido como Barão de Antonina, que empenhou-se diretamente no processo de controle dos indígenas e de seus territórios.

Barão de Antonina era gaúcho, nascido no município de Taquari. Ele fez fortuna negociando manadas de gado selvagem, cujas matrizes haviam sido abandonadas a época da expulsão dos jesuítas; e que teriam se reproduzido farta e livremente na região das antigas missões do Guairá. Naquela época ele era conhecido como João da Silva, organizava tropas de homens em São Paulo, e os conduziam até a região das antigas missões para capturar rebanhos e levá-los para Sorocaba, onde eram comercializados. De origem simples, tornou-se senador, representando a nova província do Paraná. O título de Barão de Antonina<sup>34</sup> foi obtido no ano de 1843, tendo como fundamento

---

<sup>34</sup>Aos 18 anos de idade fez sua primeira viagem para Sorocaba tangendo tropas para comercializar e fixou-se nas margens da estrada para o sul nos campos da Faxina, nas proximidades de Itararé, em São Paulo. A partir de 1820 passou a figurar na política paulista, enquanto continuava suas atividades comerciais de vender animais em Sorocaba, a empreitar a construção de estradas na província

precisamente sua atuação junto aos índios do vale dos rios Verde e Itarará, Tibagi e Paranapanema (Amoroso, 1998, p. 59; Ramos, 2008)

À luz do que havia sido outrora as missões jesuíticas no período colonial, Barão de Antonina projetou as políticas de aldeamentos imperiais, as quais foram implantadas pelos frades capuchinhos ao longo dos rios Tibagi e Paranapanema. Essa região era de importância estratégica, pois constituía-se eixo de comunicação entre as províncias de São Paulo, Paraná e Mato Grosso (Amoroso, 1998; 2014). Os aldeamentos imperiais foram concebidos tendo em vista a expansão da fronteira agrária, além de ser uma solução para iniciar o povoamento pelos nacionais do sertão meridional, pois a região era tida “como perigosamente desguarnecida às vésperas da Guerra do Paraguai” (Amoroso, 1998, p. 44). Eles também foram pensados para incremento de força de trabalho, pois a região padecia com a escassez de mão de obra<sup>35</sup>. Em vista destes propósitos, Barão de Antonina organizou expedições exploratórias na região do Vale do Tibagi e do Paranapanema, principais eixos de comunicação com o Mato Grosso, para a instalação dos seus empreendimentos, e, portanto, necessitava dos aldeamentos para o controle dos indígenas, principalmente os Kaingang que resistiam as investidas dos não indígenas.

Entre os anos de 1845 a 1848, Barão de Antonina contratou o sertanista mineiro Joaquim Francisco Lopes e o agrimensor norte americano John Henry Elliot, para realizarem as várias expedições de reconhecimento da região, dos atuais estados do Paraná e Mato Grosso. Para isso atravessaram o rio Tibagi, seguindo a norte noroeste, em direção a Serra do Apucarana. No dia 15 de setembro de 1846 essa expedição, ao atravessar os vales do rio Ivaí e Tibagi, vislumbraram uma vasta área Kaingang, chefiada pelo cacique Inhôó, localizada descendo o

---

e, no início dos anos de 1840, iniciou as explorações e apropriações de imensos territórios indígenas no Paraná e Mato Grosso. A partir de 1853, com a independência da província paranaense, ele se tornou senador pela mesma e passou a viver na capital paulista, onde morreu em 28 de março de 1875. Foi um dos homens mais poderosos e influentes do Império. Para maiores detalhes da sua biografia, ver Brotero, Francisco de Barros. Barão de Antonina. Apontamentos genealógicos. São Paulo, Escolas Profissionais Salesianas, s/d (Mota, 2014, p.372).

<sup>35</sup>Destaca-se que a partir de 1850, com a promulgação da lei Eusébio de Queiroz que proibiu definitivamente o tráfico de escravos africanos para o Brasil, não restava dúvida quanto ao fim inevitável do sistema escravista. Nesse sentido, que surge o intuito de incorporar os grupos indígenas enquanto força de trabalho (Amoroso, 2014).

rio Tibagi até a altura da Serra do Apucarana (Tommasino, 1995; Mota e Novak, 2014, p. 9).

Ao constatarem ser o território indígena de Inhôó, Lopes e Elliot, decidem negociar com o cacique Inhôó a região para fazer dela a instalação do entreposto projetado pelo Barão de Antonina. Nesse sentido, a partir de 1846 os territórios do cacique Inhôó nos planaltos a leste do rio Tibagi, começam a serem transformados em um entreposto comercial e uma base de apoio para as futuras expedições a caminho para o Mato Grosso, e em uma fazenda de criação de gado do Barão de Antonina, a qual foi denominada Fazenda São Jerônimo, em homenagem ao santo do dia (Elliot, 1870, p.156). A área desta Fazenda compreendendo 33.800 hectares será alguns anos mais tarde, doada pelo Barão ao governo do Império para a criação do Aldeamento Indígena de São Jeronimo, visando atender exclusivamente os Kaingang.

Mota e Novak (2014) chamam atenção que enquanto Barão de Antonina atuava no norte do Paraná, na capital do Império se discutia o futuro das populações indígenas. Estes autores argumentam que muitas eram as ideias formuladas e reformuladas a respeito de como o império deveria tratar os índios. Dentre estas ideias, tinha-se desde a guerra contra os indígenas sugerida por Varnhagen<sup>36</sup>, passando para propostas de branqueamento através da miscigenação com as populações brancas, a promoção da “catequese e civilização” nos aldeamentos religiosos, até a defesa da manutenção dos índios com sua cultura em áreas reservadas.

A política direcionada aos índios pautava-se em um conjunto de princípios tais como a ‘brandura’ na assimilação dos indígenas, a conversão e a educação. Contudo, estas novas edições de aldeamentos foram reatualizadas, fundando-se no trabalho rotineiro na agricultura, pois pretendia-se forjar a conversão dos “selvagens à civilização” transformando-os, a médio e longo prazo, em mão de obra produtiva, adequando-os não só às exigências como também “às benesses do mundo dos brancos” (Wissenbach, 1995, p. 144). Ou seja, tinha como objetivo promover a dependência dos indígenas pelas ferramentas e instrumentos dos *brancos*.

Barão de Antonina em ofício enviado ao Presidente da Província de São Paulo, explicitava seu objetivo em promover os aldeamentos imperiais:

---

<sup>36</sup>Francisco Adolfo de Varnhagen, visconde de Porto Seguro foi militar, diplomata e historiador brasileiro. Em 1840 entrou para o Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro e, em 1841, exerceu o cargo de primeiro-secretário.

“procurar crear entre eles as necessidades do homem civilizado, facultando-lhes para isso, gratuitamente, os meios necessários (...) deste modo, e gozando de tais comodidades, em pouco tempo tão habituados ficarião a estes gozos, que ser-lhes-hia impossível tornar à vida errante”<sup>37</sup>

### 1.2.2 Os Aldeamentos Imperiais: São Pedro de Alcântara e São Jerônimo

A política hegemônica que prevaleceu foi a “catequese e civilização” dos índios, preceito que vai orientar tanto o Regulamento das Missões<sup>38</sup>, criado em 1845, quanto mais tarde o Regulamento das Colônias Indígenas – Províncias do Paraná e Mato Grosso<sup>39</sup>, em 25/04/1857. Estes regimentos dispuseram as diretrizes e bases para a constituição dos aldeamentos no período imperial (Mota e Novak, 2014, p. 10).

Cunha (1992) destaca que o Regulamento das Missões constituído de 11 artigos, possui além do objetivo da incorporação dos grupos indígenas à sociedade não indígena, a ênfase recaia, sobretudo, à questão territorial. Cunha, ressalta que oito dos trinta e oito parágrafos do artigo 1º, se referem às ocupações territoriais junto aos aldeamentos. Segundo a autora, este aspecto revela a atenção especial dispensada pelo Império às questões territoriais<sup>40</sup>.

No decreto de 1845 que definiu o “Regulamento das Missões de Catequese e Civilização dos Índios” observa-se explicitamente a aproximação deste das teses postuladas por Marquês de Pombal, sendo nesse sentido, segundo Amoroso (2014, p. 74) uma releitura do Diretório Pombalino de 1775, no que dizia respeito à orientação em prol da miscigenação dos índios com os demais habitantes das vilas e povoados,

---

<sup>37</sup>“Ofício de João da Silva Machado ao Presidente da Província de São Paulo”, ms. de 2 de setembro de 1842, Ofícios diversos de faxina, Arquivo do Estado de São Paulo.

<sup>38</sup>Decreto nº 426 de 24 de julho de 1845.

<sup>39</sup>Regulamento das colônias indígenas do ano de 1857 - Províncias do Paraná e Mato Grosso, 25/04/1857. In: Manuela C. da CUNHA (Org.) **Legislação indigenista do século XIX**. São Paulo, Edusp, 1992, p. 241-242. Também publicado no **Boletim do Arquivo do Paraná**, Curitiba, n. 3, v. 2/3, p. 66-74, 1978.

<sup>40</sup>Regulamento das Missões, parágrafo 1º, artigo 1º. In. CARNEIRO DA CUNHA, M. *Legislação Indigenista*, 1992.

ao estímulo a migração de colonos para as regiões habitadas tradicionalmente pelos índios e ao agenciamento de deslocamentos forçados dos índios. Como elucidativo temos a partir do parágrafo 19 do Regulamento:

“§ 19. Empregar todos os meios licitos, brandos, e suaves, para atrahir Indios ás Aldêas; e promover casamentos entre os mesmos, e entre elles, e pessoas de outra raça<sup>41</sup>”.

Os relatórios dos missionários revelam que, além da catequese, tinham como preocupação ‘civilizar’ os índios, impondo pouco a pouco o padrão de vida nacional. Nesse sentido, os capuchinhos investiam no incentivo da convivência dos indígenas com os não indígenas no aldeamento. Os aldeamentos imperiais foram pensados como equipamentos transitórios que deveriam conter temporariamente os índios até que se integrassem a população cristã (Amoroso, 2014). Ao atingir esses objetivos, os aldeamentos deveriam, então, serem desativados.

Especificamente sobre a região do Paraná, o Regulamento das Missões estabeleceu que deveriam ser criados oito Aldeamentos Indígenas na rota Paraná - Mato Grosso, através dos rios Tibagi, Paranapanema, Paraná, Samambaia e Ivinhema. Na província do Mato Grosso deveriam ser criados quatro aldeamentos e no Paraná mais quatro: a) o aldeamento de São Pedro de Alcântara em frente da Colônia Militar do Jataí; b) Santa Izabel dez léguas abaixo da primeira na confluência dos rios Tibagi e Paranapanema; c) a de Nossa Senhora de Loreto no lugar da antiga Redução Jesuítica; d) e a de Santa Thereza na confluência dos rios Paraná e Paranapanema. A implementação desses Aldeamentos também significava o deslocamento induzido de vários grupos indígenas, retirados de seus territórios para viver em outras terras, como aconteceu com os Guarani Kaiowá, levados do Mato Grosso para o norte do Paraná.

O aldeamento São Pedro de Alcântara começou a ser implantado a partir de um plano de assentamento, em 1852, quando começa o deslocamento dos Kaiowá do Mato Grosso ao Paraná, para primeiramente servirem de mão de obra, e depois irão ajudar na pacificação dos Kaingang, que eram considerados arredios, e que estariam dificultando a entrada e ocupação dos nacionais (Mota, 1994;

---

<sup>41</sup>Decreto nº 426, de 24 de Julho de 1845 tratando do “Regulamento das Missões e Catequese e Civilização dos Índios”.



Amoroso, 1998; 2014). Os Guarani Kaiowá eram contatados para a constituição de um cinturão de segurança, eficaz o suficiente para se lidar com duas ameaças identificadas na região pelos representantes do Império: os Kaingang, chamados a época de Coroados, que por sua vez eram tidos como inimigos dos Guarani Kaiowá e demais Guarani da região (Amoroso, 2014, p.72).

A escolha dos Guarani Kaiowá foi inspiração de Barão de Antonina com as missões jesuíticas do Guairá, no período colonial, pois conhecia os relatos dos jesuítas sobre as habilidades manuais dos Guarani Kaiowá, além das disposições diplomáticas com o mundo dos *brancos*, manifestadas pela atuação das lideranças Kaiowá. Amoroso (2014 p.74) destaca que tudo o que era considerado “de civilizado dos ex-selvagens Guarani Kaiowá que surpreendia o século do progresso era atribuído à obra dos jesuítas”, explicando a escolha de Barão em trazer os Kaiowá para a região do Paraná. Segundo Tommasino (1995, p.98) o convencimento dos Kaiowá foi eficaz por duas razões: de um lado, porque o sertanista Lopes prometeu-lhes que teriam toda a proteção de seu patrão e nada lhes faltaria em alimentação e segurança. De outro, porque os Kaiowá estavam sendo acoados pelos muitos inimigos e desejavam mudar para um local mais seguro.

Os Guarani Kaiowá trazidos do Mato Grosso<sup>42</sup> foram levados para a região do Jataí, cuja fixação resultou na oficialização do aldeamento São Pedro de Alcântara em 1855, criado a 1 km da Colônia Militar do Jataí, sob a direção dos capuchinhos<sup>43</sup>. A colônia militar do Jataí encarregava-se de garantir a ‘ordem pública’ nos empreendimentos (Amoroso, 2014, p. 83). Ressalta-se o caráter militar que vai marcar as ações imperiais para com os indígenas, mais do que pelo religioso ou pacífico desses empreendimentos<sup>44</sup>. Este aldeamento foi o maior da província do Paraná, e o que teve maior duração. Como o Regulamento previa São Pedro de Alcântara constituiu o centro do sistema de

---

<sup>42</sup> Os Guarani Kaiowá vinham da margem direita do rio Paraná e dos sertões do Iguatemi e Ivinhema.

<sup>43</sup>O Regulamento das Missões traz uma inspiração leiga, em que o diretor dos aldeamentos deveria ser um civil. Contudo, em 1857 esta norma é ratificada no Regulamento das Colônias sintetizando na figura do missionário a função de diretor, administrador e catequista.

<sup>44</sup>Em meia década, de 1850 a 1855, o Ministério da Guerra criou, no Paraná, três colônias militares: Jataí, em 1850, e Chagu e Chopim, em 1855 (Boutin, 1979). Nos três casos, esses estabelecimentos militares eram implantados junto a aldeamentos indígenas (Ramos, 2008).

aldeamentos no Paraná, ficando encarregado de prover mantimentos e utensílios aos outros núcleos em fase de implantação, além de alocar e administrar os funcionários de todo o sistema de aldeamentos.

O aldeamento São Pedro de Alcântara planejado inicialmente para abrigar os índios Kaiowá, também abrigou grupos Guarani Ñandeva<sup>45</sup>, que viviam nas florestas da região, e inicialmente eram considerados pelos capuchinhos como *agregados* do aldeamento, quando mantinham certa distância da missão, habitavam no rio das Cinzas e se comunicavam com o aldeamento pela vereda construída pela administração (Amoroso, 2014, p.120). Frequentavam esporadicamente o aldeamento, sempre na época das colheitas. Só foram considerados aldeados quando, na década de 1880, passaram a ocupar terrenos próximos da colônia militar do Jataí e a produzir excedentes comercializáveis (açúcar e milho).

Os Kaingang ainda viviam no vale do rio Tibagi e em outras localidades nos vales dos rios Ivaí e Piquiri. Assim, segundo Amoroso (1998; 2014), no período de 1848 a 1858 os aldeamentos da região na bacia do rio Tibagi eram exclusivos dos Guarani Kaiowá, e contavam com as visitas esporádicas dos Guarani (Ñandeva).

A chegada dos Kaingang aos aldeamentos no Tibagi teria acontecido somente no final de 1858, quando eles iniciam uma série de ataques ao aldeamento de São Pedro de Alcântara e a Fazenda São Jerônimo, que será descrito mais a frente. Em reação, tanto os frades capuchinhos quanto os militares empreenderam várias estratégias para pacificação e aldeamento dos Kaingang (Amoroso, 1998). Assim, os primeiros aldeamentos no norte do Paraná foram ocupados pelos Guarani de vários subgrupos; enquanto os Kaingang ainda viviam em acampamentos os chamados “*toldos*” que estabeleciam nas terras altas das florestas de Araucária do estado (Tommasino, 1995).

Os Kaingang continuavam atacando, gerando vários conflitos com os Guarani, levando, então, no ano de 1859 a implantação do Aldeamento São Jerônimo da Serra dentro dos limites da fazenda São Jerônimo, cujas terras foram “doadas” por Barão de Antonina ao

---

<sup>45</sup>Os Guarani Ñandeva aparecem nas primeiras notícias das migrações de grupos do Mato Grosso em direção ao rio Jataí, que se deram no final de 1840 (Nimuendaju, 1914; 1987) e são registrados na correspondência missionária como “Guaranis”. Mantinham-se em contato esporádico com o aldeamento e haviam se fixado ao norte de São Pedro de Alcântara, no rio das Cinzas (Amoroso, 2014, p.128).

governo imperial<sup>46</sup>. Inicialmente, esse aldeamento não estava previsto no Regulamento das Missões do ano de 1845; porém, por conta das várias investidas de grupos Kaingang a esta Fazenda, assim como os conflitos que estavam ocorrendo destes com os Guarani Kaiowá no aldeamento São Pedro de Alcântara<sup>47</sup>, foi criado o Aldeamento de São Jerônimo (Amoroso, 2014).

O primeiro grupo de Kaingang a aldear-se no Aldeamento de São Jerônimo foi o grupo liderado pelo cacique Arepquembé, composto por 79 pessoas, seguido pelo grupo do cacique Caurú (1863) e, por último, o grupo do cacique Gregório (1864). Em 1864 perfaziam um total de 284 Kaingangs aldeados<sup>48</sup>. Contudo, em 1870, para este aldeamento foram levados vários grupos Guarani Nandeva e Kaiowá, o que inicialmente a coexistência destes grupos representou para os frades um avanço, no entanto os Guarani Nandeva, Kaiowá e Kaingang, assim como em São Pedro, mantinham seus *tekoas* e *toldos* distantes uns dos outros e da sede do aldeamento (Amoroso, 1998; Rothen, 2000, p. 21).

A respeito da dinâmica produtiva nos aldeamentos os Kaiowá buscaram, predominantemente, estabelecer produções agrícolas próprias voltadas à comercialização. Os Guarani Nandeva, por outro lado, se engajaram com maior força na prestação de serviços, por jornada, principalmente para colonos da região do Jataí, mas também em outras atividades como nas navegações pela rota fluvial. Já os Kaingang aldeados em São Jerônimo, frei Luis de Cimitille, em 1879, forneceu um relato quanto à inserção dos mesmos nas atividades produtivas:

---

<sup>46</sup>O documento de “doação” das terras da Fazenda Inhó pelo Barão de Antonina ao Governo do Império está nos arquivos do Museu do Índio. Cf. SPILTIN IR. Filme 75, fotograma 2.035 (Mota, 2014, p. 373).

<sup>47</sup>Distava 72 km do aldeamento São Jerônimo da Serra.

<sup>48</sup>Segundo Amoroso (2014), as categorias que classificavam o contato nos aldeamentos imperiais com os indígenas, correspondia em três: a categoria índio aldeado – o que era contabilizado nos censos populacionais, medido em sua produtividade e atendido com serviços e mercadorias, às vezes batizado pelo ritual católico – à categoria de índio do sertão, subsidiária ao sistema, composta por aqueles que frequentavam esporadicamente as aldeias dos aldeamentos em ocasiões rituais. Entre as duas categorias, uma terceira, a de índio agregado, grupo instalado nas bordas dos aldeamentos que trocava sistematicamente produtos extrativistas com os moradores dos aldeamentos e recebia sal e ferramentas, mantendo uma relação de distância com as frentes de trabalho. Notar que as três categorias se mantinham fora da sede da missão, do chamado ‘círculo urbano’ do aldeamento (Amoroso, 2014, p. 119).

“Hoje em dia esta gente [os Kaingang] dedicam-se muito aos trabalhos agrícolas, além das plantas alimentícias, plantão também cana, e fabricam alguma aguardente<sup>49</sup> e rapaduras, são ambiciosos e fazem seus pequenos negócios, compram e vendem com prazo marcado, são pontuais nos seus pagamentos, e exigem a mesma pontualidade dos seus devedores, sendo por natureza altivos e independentes preferem trabalho sobre si de que ganhar salários dos outros” (*apud* Amoroso, 2014, p. 106)

No ano de 1877 ocorreu uma grande depopulação dos Kaiowá no aldeamento São Pedro de Alcântara, devido à forte epidemia de varíola, matando em poucos dias centenas deles e fazendo com que muitos deixassem o aldeamento, dispersando-os na região. Os sobreviventes saíram para se fixar na região entre o Salto do Paranapanema, São Paulo e Mato Grosso (Amoroso, 1998). Os Kaingang permaneceram no aldeamento São Pedro de Alcântara até o término de suas ações, que finalizaram com a morte do Frei Timótheo, passando, então para o aldeamento São Jerônimo ou para seus territórios na Serra do Apucarana<sup>50</sup>.

Nos aldeamentos imperiais no norte do Paraná além das populações indígenas Kaingang, Guarani Kaiowá, Guarani Nandeva haviam também trabalhadores assalariados não indígenas (brancos), colonos, comerciantes, militares e africanos livres<sup>51</sup> compondo o quadro

---

<sup>49</sup>Amoroso (2014) e Barros (2011, p.70) trazem informações mais detalhadas a respeito das diferenças nas práticas produtivas no aldeamento de São Pedro de Alcântara, em que a cana-de-açúcar e seus derivados (como o aguardente) era um dos principais produtos cultivado/produzido no aldeamento, e os Kaingang, por sua vez, eram os que se dedicavam com mais afinco a essa atividade, sempre produzindo quantidades bastante significativas frente à produção dos Guarani, que investiam mais esforços na produção de outros gêneros, como milho, arroz e feijão. Barros (2011, p.71) destaca que os Kaingang, Guarani Nandeva e os Kaiowá além de se dedicarem à agricultura e demais atividades para as quais sua força de trabalho era requisitada dentro dos aldeamentos, os índios também se engajavam em outros serviços, tais como a navegação fluvial e as viagens com tropas (tropiceros), além de se alistarem nas tropas da colônia militar.

<sup>50</sup>Na Serra do Apucarana por conta das lutas e reivindicações dos indígenas, posteriormente será criada a TI Apucarantina.

<sup>51</sup>Nos registros dos frades aparecia a nomeação, africanos livres, como categoria que os frades utilizavam para referir aos negros, neste momento inicial a especificidade da condição dos africanos livres era desconhecida pelos frades, ou

de funcionários e habitantes. A presença dos negros foi uma característica administrativa comum das colônias indígenas no norte do Paraná. A presença de famílias de não índios vivendo dentro do aldeamento remonta desde a criação do aldeamento (Ramos, 2008; Marcante, 2012).

Assim, enquanto os freis capuchinhos aldeavam os indígenas, centenas de famílias de pequenos agricultores também eram incentivados a residirem próximos dos aldeamentos, ocupando as terras que eram dos indígenas, a fim de dar prosseguimento ao projeto de colonização. Contudo, os indígenas permaneceram habitando seus *tekoas e toldos*; e fazendo suas roças e plantações distantes do círculo urbano do aldeamento, e frequentavam esporadicamente, em busca de trabalho ou de ferramentas ou alguma mercadoria. Dessa maneira, a sede do aldeamento acabou constituído por famílias de colonos que plantavam e vendiam seus produtos (Amoroso, 2014, p. 208).

Neste segundo processo de territorialização caracterizado pelos aldeamentos indígenas imperiais, temos que as ações se efetivaram de forma preponderante na reunião de agrupamentos indígenas em torno dos empreendimentos imperiais, com vistas a liberação das terras habitadas pelos indígenas, para ocupação e assentamento de colonos nacionais e estrangeiros. De acordo com Vanali (2013), o projeto civilizatório imperial colocado em prática seguia as seguintes etapas: sedução; sedentarização; conversão e trabalho. A etapa inicial, a sedução ocorria com a distribuição de ferramentas (facas, facões) aos indígenas com o objetivo de os atrair aos aldeamentos. Em seguida, estimulava-se o trabalho para a manutenção dos indígenas nos aldeamentos, fazer com que se acostumassem ao paladar e as ferramentas dos *brancos*; depois passavam a fornecer aos índios os instrumentos com as quais eles poderiam fazer o que necessitassem, e não mais fornecer o produto pronto, para assim conduzir os indígenas ao trabalho.

A atuação dos administradores dos aldeamentos imperiais, os freis capuchinhos esforçaram-se em promover a miscigenação dos índios com os demais habitantes das vilas e povoados, assim como o estímulo à migração de colonos para as regiões habitadas tradicionalmente pelos índios e ao agenciamento de deslocamentos forçados dos índios (Amoroso, 2014, p.74). Por fim, assegurar que em todas as etapas

---

mesmo desprezada pelo missionário de São Pedro de Alcântara. Isso explicita que os africanos livres adentraram os aldeamentos da bacia do rio Tibagi mais próximos à condição de escravos pertencentes à nação brasileira do que à de livres tutelados, pois estavam a serviço da missão (Marcante, 2012).

houvesse a presença de *brancos/civilizados* nos aldeamentos para servirem de exemplo. Aldear era reunir os grupos e os sedentarizar sob a administração missionária ou leiga, liberando assim espaço para as frentes pastoris e agrícolas (Vanali A. C., 2013).

O processo de espoliação dos territórios indígenas iniciava imediatamente à criação dos aldeamentos, que foram sendo construídos sobre terras tidas como devolutas<sup>52</sup>, essas terras eram tituladas a favor do colono, alvo principal das políticas de povoamento. Como a catequese instruída pelos capuchinhos não surtia efeitos, e os diferentes grupos indígenas insistiam em manter distância do “núcleo urbano” do aldeamento, os frades começaram a promover vários assentamentos de não indígenas nas terras dos aldeamentos<sup>53</sup> (Tommasino, 1995; Amoroso, 1998).

Entre os capuchinhos havia importantes sujeitos que atuavam para a ocupação dos não indígenas nestas áreas como o diretor do aldeamento de São Jerônimo, Frei Luís de Cimitille, que promovia a criação de vilas de moradores não indígenas no interior do aldeamento. Para isso, o Frei intercedia juntamente ao governo da província para que fossem concedidos os terrenos devolutos aos colonos, através de petições dos lavradores que pretendiam se fixar nas terras do aldeamento (Amoroso, 2014, p. 92). Com a crescente invasão das terras os Kaingang e Guarani foram sendo pressionados a buscarem áreas cada vez mais distantes da sede dos aldeamentos (Amoroso, 2014, p. 194).

O processo de ocupação nas terras indígenas se intensificou especialmente pela atração de migrações populacionais de outros estados e regiões (principalmente Minas Gerais e São Paulo) que começaram a chegar à região, atraídas pela fertilidade do solo, e a valorização das terras com o avanço das linhas férreas, com essa crescente ocupação não indígena aumenta a pressão sobre os territórios indígenas (Barros, 2011, p.78).

Essa expansão da ocupação não indígena na região levou com que no ano de 1870 o aldeamento São Jerônimo já houvesse 200 moradores não indígenas. Essas ocupações contavam com o respaldo da lei provincial n.1114 que, desde 1860, autorizava a venda de terrenos

---

<sup>52</sup>Terra devoluta pressupõe-se que é uma terra de domínio público, sem nenhuma destinação específica.

<sup>53</sup>Em 1881 o Ministério da Agricultura autorizou os diretores das colônias da província do Paraná a distribuir terras das mesmas para os nacionais. A justificativa era a falta de recurso para a manutenção dos mesmos (Barros, 2011, p. 72).

considerados “abandonados”, que haviam pertencido a missões ou aldeamentos indígenas (Mota, 2002).

A crescente entrada de não indígenas nas terras dos aldeamentos levou a sua gradativa decadência, que se acentuou a partir da década de 1890, com a proliferação dos núcleos populacionais compostos por não indígenas. Essa intensa ocupação levou ao encerramento formalmente das atividades nos aldeamentos na virada do século. Entretanto, os Kaingang e Guarani permaneciam resistindo nestas áreas (Ramos, 2008), e no final do século XIX ocorrerão várias tentativas de remoção das populações indígenas das áreas que abrigavam os aldeamentos de São Pedro de Alcântara e de São Jerônimo.

Frente às sucessivas ações de expropriação territorial, Ramos (2008) destaca recorrentes demandas dos indígenas por terras junto ao governo do estado, sobretudo dos Kaingang, que se registra desde a década de 1870. Amoroso (2014, p.203) apresenta a fala do historiador Afonso D’ Escragnolle Taunay, o qual testemunhou quando seu pai, presidente da província do Paraná e futuro Visconde de Taunay, recebeu lideranças Kaingang em Curitiba, que reivindicavam a posse de suas terras.

### **1.2.3 Diversidade étnica nos aldeamentos: Alcances e Limites das Políticas de Conversão e Miscigenação.**

Marcante (2012) destaca a grande diversidade étnica que o aldeamento de São Pedro reuniu, além dos Guarani Kaiowá, Guarani Ñandeva e Kaingang, havia africanos livres, não indígenas e não negros (colonos, comerciantes e militares). A diversa composição étnica, segundo este autor, caminhava de encontro com o projeto de civilização imperial direcionado aos indígenas, que buscava a interação entre estes grupos.

Apesar da diversidade étnica na composição populacional dos aldeamentos, principalmente pela experiência do aldeamento de São Pedro de Alcântara, o que a etnografia de Amoroso (2014) nos mostra é os diferentes grupos guardando distâncias entre si, observáveis pela constituição de suas aldeias, roças, plantações mantidas separadas dos outros grupos. Por exemplo, os africanos livres ficavam próximos da sede do aldeamento, os Kaiowá mantinham suas aldeias ao norte da sede, descendo o rio Tibagi na margem esquerda deste. As aldeias dos índios Guarani Ñandeva também ficavam ao norte do núcleo urbano do aldeamento, mas na outra margem do rio Tibagi, em direção ao rio das Cinzas. Por outro lado, os Kaingang mantinham suas aldeias ao sul da

sede de São Pedro de Alcântara, na margem esquerda do rio Tibagi, em direção à vila de Tibagi. Assevera-se, que apesar da distância entre os grupos, isto não quer dizer que não havia contato entre eles, porém havia uma animosidade, principalmente entre Guaranis e Kaingang (Amoroso, 1998; 2014; Marcante, 2012).

As distinções entre os Guarani Kaiowá, Guarani Nandeva e os Kaingang em São Pedro de Alcântara não se limitaram a divisão espacial das aldeias. É possível também visualizar as distinções quanto à inserção nas atividades produtivas do aldeamento. Amoroso (2014) apresenta que entre 1855 e 1863 as produções agrícolas do aldeamento visavam ao abastecimento interno; após esse período, entre 1863 e 1870, os excedentes começaram a ser exportados para os mercados locais e, após 1870, para mercados mais distantes (Amoroso, 2014, p. 106).

Os diferentes grupos indígenas mantinham distâncias entre si, e se empenhavam em atividades diversas. Frei Timotheo de Castelnuovo, que administrou o aldeamento de São Pedro de Alcântara, qualificava as relações entre os diferentes grupos de Guarani e Kaingang através do conceito de “rivalidades”<sup>54</sup>, pois, segundo ele as interações quando ocorriam eram marcadas por conflitos. O frei descreve alguns episódios de “guerras” entre Guarani e Kaingang. Uma destas “guerras” culminou na demanda do frei, pela constituição do aldeamento de São Jerônimo, que atendesse exclusivamente os Kaingang.

As ações da política imperial para os indígenas visavam o “amansamento dos índios”, buscando a incorporação dos grupos indígenas à sociedade brasileira que estava em gestação. Estas ações imperiais buscavam o controle territorial dos indígenas para viabilizar a expansão da sociedade não indígena, na região interiorana da província do Paraná (Marcante, 2012).

Apesar da política direcionada aos aldeamentos imperiais terem sua atuação pautada no convívio e nas interações sociais entre não indígenas e grupos indígenas aldeados, tendo em vista a integração dos indígenas à sociedade nacional, o que aconteceu na prática demonstra uma dissonância do que era esperado. Como exemplo, temos a recomendação do frei capuchinho Timótheo a respeito dos Guarani Kaiowá, Kaingang e dos Guarani Nandeva no aldeamento de São Pedro de Alcântara, ele dizia que “era preciso aproveitá-los em separado”, a administração do aldeamento se dava a partir de negociações nas quais se levava em conta as distâncias construídas e mantidas entre si pelos

---

<sup>54</sup> Amoroso (2014) destaca o uso do termo “rivalidades” nos relatos dos capuchinhos.



coletivos indígenas aldeados e frente aos colonos e a administração (Amoroso, 2014). Os aldeamentos incorporavam as aldeias dos índios localizadas longe da sede do aldeamento. Segundo o frei, a condição de existência do aldeamento era que fossem respeitadas as distâncias políticas constituídas pelos chefes de cada grupo:

“Tais povos supra, pela diversidade de línguas, cores e costumes, formam uma povoação interessante e excepcional, mas que vivem em uma harmonia admirável, se bem [que] vivem cada um separado, com suas casas de moradia e lavouras, assim exigindo a prudência, a fim de evitarem que uns aos outros não se prejudiquem em seus interesses”<sup>55</sup>.

Deste modo, observa-se que cada etnia respondeu de modo diferenciado às diferentes situações de contato, levando-se em consideração que, quando no mesmo aldeamento, permaneciam espacialmente separados, com fronteiras bem delimitadas, como no caso de São Pedro de Alcântara; ou então separadas em espaços de utilização exclusiva como no aldeamento de São Jerônimo.

Os freis capuchinhos administraram os aldeamentos adaptando o Regulamento das Missões para a realidade dos indígenas no Paraná, de forma a atender as distâncias construídas por cada grupo doméstico e seus chefes, respeitando as distâncias entre as facções. Frei Timótheo enfatizava que era preciso respeitar a desconfiança que os índios mantinham dos cristãos e de tudo o que representavam. Além da relação dos Guarani Nandeva, Kaiowá e entre os Kaingang, entre si e de uns com os outros, pois os contatos entre grupos eram permeados por “rivalidades”. Estas questões eram para o frei de difícil remoção, e a razão que teria levado ao “fracasso” do Programa de Catequese e Civilização dos Índios (Amoroso, 2014, p.201).

Contudo, no que tange a questão territorial, percebe-se que os aldeamentos indígenas cumpriram com a missão de liberarem os territórios que estavam sendo ocupados pelos indígenas para ocupação dos nacionais e estrangeiros que chegavam, a fim de acelerar a ocupação não indígena no Paraná. Quanto mais os não indígenas se aproximavam, mais confinavam as populações indígenas que iam se distanciando.

---

<sup>55</sup> Frei Timotheo de Castelnuovo ao comissário da Ordem Menor, 31 de junho de 1880, ACRJ, 21-II-43.

No que diz respeito a políticas de miscigenação, temos o que consta no Regulamento das Missões, objetivos explícitos que norteavam a ação dos administradores dos aldeamentos, por vezes registrados nos relatórios dos freis, ao buscarem estratégias para a civilização dos “selvagens”, pensados por meio da interação entre colonos, e a promoção dos intercassamentos. Contudo, na prática o que pode ser observado que os indígenas mantinham distâncias entre os diferentes grupos e destes do “núcleo urbano” dos aldeamentos. Os aldeamentos imperiais só tiveram um prosseguimento, devido as adaptações que os freis capuchinhos realizaram, por meio de negociação entre eles e os diferentes grupos indígenas e seus chefes.

Com o advento da República os estados da federação passaram a ter o controle sobre as terras consideradas devolutas, quando a 1ª Constituição Republicana de 1891 transferiu para os governos estaduais o controle e as decisões sobre essas terras. No que concerne as terras dos índios esta Constituição foi omissa, nem mesmo a demarcação dos terrenos por iniciativa dos agentes federais, como estabelecia no Decreto 8.072 (nos artigos 4º, 5º e 6º), era consensual, pois os governos dos estados exigiam que ocorresse a tramitação pelos institutos de terras estaduais (Oliveira, 2004).

### 1.3 TEMPO DA REPÚBLICA: FECHANDO O CERCO<sup>56</sup>: POVOAÇÕES INDÍGENAS NO RIO TIBAGI

O início do período republicano foi marcado pelo acirramento nas disputas territoriais, entre o governo estadual do Paraná e o governo federal, principalmente, em relação ao confisco de terras indígenas, para distribuição em projetos de colonização, e estabelecimentos de cidades e

---

<sup>56</sup>Utilizo a palavra “cerco” fazendo menção a obra de Souza Lima, 1995. *Um Grande Cerco de Paz. Poder tutelar, indianidade e formação do Estado no Brasil*. Neste livro o autor traz a conquista, e sua forma histórica, o poder tutelar. Práticas que a ação estatal acaba por se (con)fundir com uma ação militar: "A imagem do grande cerco de paz revela-se em toda sua complexidade nas palavras do militar, resumizando numerosos mecanismos ainda hoje em ação: técnica militar de pressionamento e forma de manter a vigilância, ao mesmo tempo assédio de um inimigo visando cortar-lhe a liberdade de circulação, os meios de suprimento e a reprodução social independente (sem implicar o ataque dos sitiados), além de defesa contra os de fora do cerco, como num cercado para as crianças, estabelecendo limites e constrições aos por ele incluídos/excluídos, numa amplitude que deveria justificar um numeroso quadro administrativo de fato hoje em dia existente." (1995, p.131).

vilas. Esse confisco, soma-se às invasões implementadas pelas populações não indígenas que chegavam a bacia do rio Tibagi (Mota, 2014, p. 360).

Em contrapartida, os Kaingang e Guarani permaneciam nas áreas em torno dos aldeamentos que haviam sido extintos. Sobretudo os Kaingang, muito mais refratários ao contato e impositivos em suas negociações com os não índios, seguiram persistindo na reivindicação de suas terras junto às autoridades locais e federais<sup>57</sup>. Neste contexto, a “questão indígena” volta a ser um problema para os governantes e empresários de especulação fundiária, pois impedia o avanço das frentes pioneiras<sup>58</sup> que se pretendia abrir sobre territórios indígenas. A criação do SPI em 1910 tem a ver diretamente com esse contexto causado pelos grupos indígenas nos estados de São Paulo e nos estados do Sul, principalmente pelos grupos Jê (Kaingang, e Xokleng) (Tommasino, 1995; Barros, 2011, p.75).

---

<sup>57</sup>Fato que vai resultar na garantia para os Kaingang da demarcação de extensões de terras, mesmo que ínfimas diante de seus territórios, já para os Guarani não houve inicialmente no período republicano nenhuma destinação de terra específica para estes grupos. Os Guarani vão ter parcelas de suas terras reconhecidas, apenas depois de fundadas as tentativas de “pacificação” em 1934 dos últimos grupos Kaingang arredios no Paraná, na região do rio Cinzas e Laranjinha (Barros, 2011, p.72).

<sup>58</sup>No estado do Paraná no século XX entre as empresas que atuavam na ocupação das terras no norte do estado, destacam-se a companhia inglesa Companhia de Terras Norte do Paraná (CTNP), com o apoio do governo do estado adquiriu inúmeras glebas de terra na região situada entre os rios Tibagi, Paranapanema e Ivaí. Inicialmente a CTNP ocupou-se com o plantio de algodão para abastecer as tecelagens inglesas, prática abandonada em 1929, quando inicia no ramo imobiliário com a venda das terras adquiridas na região. A companhia participou da instalação da ferrovia São Paulo – Paraná, transpondo o rio Tibagi até Jataizinho, oferecendo toda infraestrutura para instalação das cidades no “norte pioneiro”, como a de Londrina em 1934. A ferrovia acompanhava a penetração dos loteamentos feitos pela CTNP. Esta companhia fazia propagandas nacionais sobre a fertilidade das terras na região, a fim de atrair compradores nacionais vindos de outros estados, e também estrangeiros (principalmente alemães, portugueses, espanhóis, italianos, poloneses, ucranianos e japoneses). Ressalta-se que as cidades do “Norte Pioneiro” implantadas pelas ações da CTNP localizam-se no entorno das atuais terras indígenas. Sendo as TIs pequenos recortes demarcados para os índios dentro de um território muito maior que eles ocupavam há séculos, as cidades situam-se então nos territórios indígenas e não em áreas devolutas e vazias (Barros, 2011, p.80).

### 1.3.1 O avanço das Frentes Pioneiras e a criação do Serviço de Proteção ao Índio e Localização de Trabalhadores Nacionais (SPILTN)

Como já apontado na introdução, em 1910 foi instituído o SPILTN<sup>59</sup> (posteriormente Serviço de Proteção ao Índio), órgão que ficou responsável pelo poder tutelar sobre os índios (Souza Lima, 1992). O SPILTN foi destinado para ser o novo poder estatizado exercido sobre populações indígenas e seus territórios, voltado para assegurar o controle legal e implementar as ações direcionadas sobre esses povos.

O SPI estruturou-se com uma Diretoria Geral instalada na capital federal no Rio de Janeiro, e constituiu 13 Inspetorias Regionais em diversos estados da federação. As Inspetorias Regionais deveriam promover as chamadas “Povoações Indígenas”<sup>60</sup> e os “Centros Agrícolas”, a serem espalhados pelo Brasil. Através dessas “Povoações Indígenas” e “Centros Agrícolas” o – SPI exercia a tutela e controle sobre os indígenas, funcionando tanto como “agente controlador das relações de trabalho”, quanto uma “espécie de anteparo entre as culturas tribais em seu convívio com os regionais vizinhos” (Diniz, 1976, p.4).

Imediatamente após sua criação, o SPI passou a atuar no Paraná no dia 1º de outubro de 1911, com a instalação da 7ª Inspetoria Regional em Curitiba e a nomeação do capitão José Ozório, do setor de engenharia do exército nacional, para chefia-la. A primeira ação do órgão no Paraná foi inspecionar a situação complexa e conflituosa existente entre os índios, sobretudo os Kaingang e as populações nacionais no vale do rio Tibagi no norte do estado. Resultante dessa viagem de inspeção, ele produziu o primeiro relatório da situação ali encontrada e a primeira proposição: a criação da “Povoação Indígena de São Jerônimo”<sup>61</sup>, a qual foi efetivada por meio do Decreto Federal n.

---

<sup>59</sup>Em 1918, o SPILTN foi reorganizado, deixando de ser responsável pela questão da Localização de Trabalhadores Nacionais, e passou a cuidar somente dos povos indígenas, sendo renomeado apenas por Serviço de Proteção aos Índios (SPI) na Lei Orçamentária nº. 3.454, de 6 de janeiro de 1918 (Mota, (2014, p.360).

<sup>60</sup>As “Povoações Indígenas” tinham por objetivo substituir o antigo sistema de aldeamentos, através do decreto de 1911 foram criadas as povoações onde existiam os antigos aldeamentos de São Jerônimo, no Paraná, de São Loureço no Mato Grosso e de Itaporanga no Estado de São Paulo (Franco, 1925:23 *apud* Tommasino, 1995:150).

<sup>61</sup>Na etnohistória aparece ora Posto Indígena São Jerônimo ora Posto Indígena Barão de Antonina, no trabalho de campo os indígenas se referem a parte que

8941, no ano de 1911 (Tommasino, 1995; Ramos, 2008; Mota e Novak, 2014).

As “Povoações” eram administradas através dos Postos Indígenas<sup>62</sup>. O SPI demarcava pequenos lotes de terras onde reunia diversos grupos indígenas em uma mesma área, dando continuidade ao objetivo pretendido, desde o período imperial, ou seja, civilizar os indígenas para que fossem incorporados a sociedade brasileira como “trabalhador nacional”.

O SPI iniciou várias tentativas de pacificação e aldeamento dos indígenas<sup>63</sup> que tinham retornado à vida independente nas florestas ou que tinham se mantido distantes até então. Nas primeiras décadas deste século, vários conflitos foram registrados envolvendo populações indígenas e fazendeiros. Grupos Kaingang ainda viviam nas florestas do rio Cinzas, Laranjinha e Congonhas na região norte do estado do Paraná. Dada a resistência dos Kaingang arredios do Laranjinha e os conflitos já ocorridos, o SPI formou várias expedições com o objetivo de atrair e pacificar os “coroados bravos” que ainda viviam entre os rios Cinzas e Laranjinha. Essas equipes eram compostas de brancos e índios pacificados para servirem de intérpretes. Contudo, em 1934 houve uma epidemia que dizimou os Kaingang recém aldeados, segundo relatos de mulheres Guarani do PI Laranjinha, os Guarani tomaram os remédios que o SPI mandou, mas os Kaingang receosos de que fosse veneno, negaram-se a tomá-los e, por isso, muitos acabaram morrendo (Tommasino, 1995, p. 129).

Assim, as primeiras ações do SPI centraram-se na pacificação dos últimos grupos arredios. A partir de 1934 a atuação deste órgão se direciona de forma mais acentuada no interior dos postos indígenas, com o objetivo de transformar estas terras em empreendimentos lucrativos.

---

hoje compete a TI São Jerônimo como Inspetoria, e o resto da terra como Barão, ou Pedrinhas que hoje é o local onde situa-se a aldeia sede da TI Barão de Antonina.

<sup>62</sup>Os Postos Indígenas implementados pelo SPI consistiam em uma unidade de ação local do aparelho de governo dos índios, e o objetivo era sedentarizar povos errantes em lugares definidos pela administração, atuando com a ideia de um mapa nacional de postos indígenas, “criando assim territórios para e pela função administrativa” (Souza Lima, 1995, p.74).

<sup>63</sup>Ramos (2008) relata que o SPI atuava também na pacificação dos Kaingang isolados em São Paulo e no Paraná, na região dos rios Cinza e Laranjinha. Assim como, atuava na região mais ao Sul em Santa Catarina, na pacificação dos Xokleng.

Um dos modos de produção implantados pelo SPI no período foi um regime de trabalho coletivo nas roças do Posto Indígena que, entre os Kaingang, ficou conhecido como “panelão” (Cid Fernandes, 2003). Este constituía em uma forma de trabalho compulsório e penoso; os resultados dessas roças eram geridos e destinados à manutenção dos postos e nem sempre eram reaplicados pelo SPI na mesma área que o produzira. Por esse trabalho, os Kaingang e Guaraní não recebiam salário, mas apenas alimentação limitada e de qualidade inferior, servida em uma grande panela, no próprio local de trabalho. Como ressaltou Souza Lima (1995), com esse esquema gerencial instituído pelos postos, os “indígenas passaram a bancar com seu trabalho o próprio sistema de dominação que os oprimia” (*apud* Ramos, 2008, p.42).

Observa-se que, a partir da década de 1940, o SPI não deixou mais qualquer margem para as reações e revoltas indígenas, criando um sistema de controle com regras rígidas e com severas punições. Com a intenção de manter o controle sobre as populações indígenas foram criadas pelo SPI as “guardas indígenas”, organizadas com base em hierarquia militar com “soldados”, “cabos”, “sargentos” e “capitães”, os quais compunham o sistema repressivo que garantia a obediência dos demais índios, obrigando-os a aceitar passivamente os esquemas fraudulentos que ocorriam no interior de suas TIs (Ramos, 2008, p.48).

Carlinhos Cabreira, indígena Kaiowá, da TI SJ me explicou que na época do SPI, “o índio tinha que ser bobo”:

Pois, quando era um índio muito esperto, e tinha corte de madeira, para venda, aí levantava um índio esperto e falava que não podia. O que que acontecia? Eles mandavam matar esse índio. Por isso o índio tinha que ser bobo. O que aconteceu com o finado Manoel? Ele foi lá era cacique, liderança, aí chega o chefe de posto e ofertou a madeira, e ele disse não! Se eu aceitar vou estar roubando a minha comunidade, não posso aceitar. Ai o que fizeram? Expulsaram ele, e mataram ele. Porque ele não queria e não concordava, aí o que acontece, deixava o povo, eles chegavam com motosserra cortavam as peroba e os índios não podiam falar nada. Índio sabido morria mesmo na bala. (Carlinhos Cabreira, abril de 2015)

Em contraste com a atuação dos freis capuchinhos nos aldeamentos do século XIX, nos quais os freis administravam exclusivamente o aldeamento, mas não as aldeias (tekoás e os toldos),

assim os indígenas continuaram a se organizar em torno de seus chefes indígenas, seus caciques<sup>64</sup>. Mas, com a criação do SPI, o órgão instituiu o *chefe de posto*, funcionário designado para administrar a produção dos postos indígenas, algo que incidiu diretamente sobre os modos de organização dos Kaingang e Guarani. A proposta oficial era de transformar os postos indígenas em “empresas voltadas à produção e ao lucro” (Tommasino, 1995, p. 185), isto aliado a um regime de controle rígido e punições severas (Ramos, 2005, p. 46), controlado e fiscalizado pelo *chefe de posto*. Este regime implicou em reconfigurações nas relações de poder no interior dos grupos domésticos dentro de uma mesma área, assim como em relação as outras áreas indígenas, ao longo do Tibagi.

“A própria figura do cacique passou, durante este processo, por transformações radicais: de articulador entre diferentes comunidades e negociador com o universo das autoridades dos brancos, os caciques da T.I. Ivaí passaram a uma posição de subordinação com relação à autoridade institucional representada pelos chefes de posto.” (Cid Fernandes, 2005, p.7)

Nesse sentido, os *chefes de posto* do órgão estabeleceram alianças com caciques, que passaram a ser, inclusive, indicados por aqueles, e, essa negociação surtiu efeito pois, os *chefes de posto* implementaram o método de *transferências compulsórias*<sup>65</sup> de indígenas que se rebelassem

---

<sup>64</sup>As categorias para denominar os indígenas em cargos de chefia política em sua maioria são derivações de títulos da hierarquia militar do sistema não indígena, com exceção da categoria *cacique*. Para os Kaingang na sua língua seus chefes eram chamados de *põ'í* que é o mesmo que “senhor, chefe, cabeça”. Com o tempo a categoria *põ'í* se desmembra em outros títulos tais como cacique, major, capitão, coronel, sargento, cabo (Cid Fernandes, 2003).

<sup>65</sup>Ramos (2008, p.189) analisou que as penas de expulsão ou transferência e exílio (na língua Kaingang, *êma ù ra jene*, que traduzido seria: mandar para outro lugar, mandar embora, expulsar), eram aplicadas pelos Kaingang a grupos que tentam promover a segmentação política interna. Segundo, a autora esta pratica penal já fora registrada no século XIX, por Mabilde (1983); entretanto, algumas das suas características atuais teve início, entre os Kaingang no Tibagi, a partir da atuação do SPI, que se utilizou de algumas das práticas dos próprios Kaingang para dominá-los. Alguns indígenas, também se beneficiaram com esse contexto no passado, de modo que favoreceram as iniciativas promovidas pelo indigenismo oficial, em proveito próprio. Tratou-se de um período, no qual as áreas indígenas foram reduzidas e seu patrimônio natural dilapidado, justamente,

contrários as suas decisões, para outras áreas administradas pelo órgão, retiravam de contexto qualquer indígena que tentasse questionar e alterar as estruturas de poder estabelecidas (Ramos, 2008).

Oliveira (1988), em seu trabalho sobre os Tikuna e o regime tutelar, explica sobre a natureza do papel do *chefe de posto* e do capitão:

“Para tentar uma compreensão do papel do 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 ultimo escalão da máquina administrativa dos brancos e o primeiro escalão da hierarquia

---

para manter o sistema de dominação implantado e os interesses de alguns caciques e lideranças, que a ele se aliaram (Cid Fernandes, 2003; Ramos, 2008, p.). Nesse contexto, a pena de expulsão assumiu a forma de “transferência compulsória”, na medida em que o grupo ou família extraditada não podia opinar sobre seu destino nem lhes restavam muitas opções de resistência. Sabe-se que, da década de 1940 até meados da de 1980, foram os chefes de postos que aplicaram essa pena, sobretudo aos índios vistos como resistentes ao indigenismo oficial imposto, ou, como os nominou Tommasino (1995), aos “índios problemas”. Com a progressiva perda de poder pelo órgão tutelar, a partir do final da década de 1970 e início da de 1980, Ramos (2008) observou que houve a retomada, com ajustes, de um modelo político faccional, adaptado a espaços territoriais bem mais restritos, ou seja, as TIs da etnia, na região. Deste modo, as penas de transferências continuam ocorrendo, na atualidade, com grande frequência, mas diferem da administrada pelo SPI/Funai. Hoje, elas são aplicadas pelas lideranças locais que são colocadas e retiradas do poder pelas comunidades. Além disso, os caciques que expulsam famílias, geralmente, lhes garantem a acolhida em outra TI, mediante negociações com os caciques destas, sendo que o grupo extraditado pode opinar sobre o seu novo destino, preferindo aqueles contextos onde se encontram seus parentes mais próximos. Este grupo pode, ainda, ele próprio, negociar a sua transferência ou ser auxiliado por um parente do local para onde pretende ir. Ramos (2008) constatou que, na maioria das vezes, esta pena é vista como legítima pelas comunidades Kaingang; destaca ainda que se refere ao ideal, pois podem ocorrer abusos.



indígena. Nessa perspectiva o capitão é um instrumento de comunicação e controle acionado pelos funcionários do SPI” (Oliveira, 1988, p.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, neste momento de atuação do SPI, a escolha pela comunidade do cacique ou capitão não se altera em nada.

A respeito ainda das práticas do SPI, temos a forte repressão realizada pelos *chefes de posto* às práticas espirituais e medicinais dos indígenas nos postos. Tommasino (1995) relata a partir da narrativa de uma Kaingang da TI Apucarana, que havia perseguição aos *kujás*<sup>66</sup> que foram proibidos de exercerem suas funções na época do SPI. O castigo aos que praticassem a medicina Kaingang e aos doentes que os procurassem era a queima de suas casas. Essa perseguição se deu em São Jerônimo, conforme outros relatos colhidos por Tommasino (1995, p.168), os *kujás* eram amarrados no tronco e eram castigados fisicamente.

Outra prática impulsionada pelo SPI, que também gerou grandes consequências que se refletem até o presente, é o arrendamento das terras, que era uma das formas de obtenção de renda para gerir a administração indigenista. Tommasino (1995, p.182) demonstra a partir dos arquivos da FUNAI em Londrina, a comprovação da grande quantidade e arrendatários que exploraram as terras dos postos em todo o sul do país, iniciados na época do SPI.

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 exploração de madeira, compreendendo cortes, derrubadas, desdobramentos e outra qualquer atividade, no ramo da indústria madeireira;  
A exploração de minérios, sob qualquer espécie de etapa da indústria extrativa mineral;  
A exploração de culturas agrícolas, em sentido geral;

---

<sup>66</sup>Kujás ou Kuiãs: líder espiritual Kaingang.

O arrendamento de terras para cultura agrícola, ou outro fim qualquer;

Enfim, a exploração de qualquer bem ou riqueza natural, pertencente ao Patrimônio Indígena (CIRC. 66; SPI; 24/05/1957 *apud* Tommasino, 1995).

Contudo, os arrendamentos vão continuar nestas terras no norte do Paraná. Mesmo com as medidas de reconhecimento das terras da “Povoação Indígena”, no início do século XX, estas não se efetivaram com demarcações físicas da sua extensão, o que favoreceu a continuidade das invasões pelos não indígenas iniciado pelos arrendamentos. Como resultado pode ser citado a instalação de uma Câmara Municipal dentro da Povoação Indígena de São Jerônimo em 1914.

Em 1920 a Povoação Indígena foi elevada à categoria de município<sup>67</sup> ignorando a doação de terras feita por Barão de Antonina que objetivava exclusivamente a acomodação dos indígenas. A instalação da Câmara Municipal e a posterior criação do município dentro da Povoação Indígena de São Jerônimo causou uma série de transtornos dentro do SPI, pois, segundo dados apresentados pelo órgão, em 1926, havia quatro núcleos indígenas: a Colônia Indígena, propriamente dita, e os núcleos José Bonifácio, Rodolfo Miranda e Capitão Osório (Tommasino, 1995).

A partir da década de 1920, as terras em São Jerônimo, que já estavam invadidas por posseiros de várias origens, urbanos e rurais, receberam novamente outras levas de famílias, chegando a computar mais 400 famílias de posseiros (Mota, 2002; Ramos, 2008).

Muitas eram as pressões dos políticos e proprietários para ajuntar os vários grupos de Kaingangs que ainda viviam dispersos, e os Guaranis que ocupavam extensões de terras próximas do rio Cinzas, e Congonhas, para que assim se efetivassem a aquisição delas. Em 1924, o deputado Arthur Martins Franco voltou a criticar severamente a atuação do SPI, durante audiência na câmara federal, alegando que os índios localizados no norte do estado ameaçavam a população não indígena daquele local, e pedia a extinção do SPI, pois, para ele, este órgão defendia “*uma minoria de índios*” e colocava em risco a vida “*da maioria dos colonos*”. Ele ainda enfatizava que os Kaingang já dominavam a língua portuguesa, conheciam a moeda e poderiam viver sozinhos, sem o órgão tutelar (Mota e Novak, 2013, p.14).

---

<sup>67</sup> Lei nº 1918 de 23 de fevereiro.

As afirmações do deputado Martins Franco em relação ao contato dos Kaingang de São Jerônimo com a sociedade envolvente, demonstra a propagação de um discurso oficial dos governantes em reforçar que na região norte do Paraná não havia mais índios, pois já estariam *integrados ou aculturados*. O contexto destes discursos, podem ser analisados, a partir de Tommasino (1995, p.159) quando a autora fala da peculiaridade dos Kaingang de São Jerônimo. Segundo a autora, devido o processo de invasão e ocupação dos não indígenas acentuado no século XX, a região de São Jerônimo constituiu-se um pólo de contato permanente entre índios e brancos, enquanto as aldeias situadas na Serra do Apucarana e de Ortigueira conseguiram manter-se mais tempo com contatos apenas esporádicos. Tommasino (1995) pontua que as ações da Inspetoria, no Posto Indígena São Jerônimo, tinham funções de abastecer as expedições de reconhecimento, pois nesta região já contava com estradas conectando as vilas e centros de colonização.

Assim, seguindo às pressões que iam sendo impostas pelos representantes do poder público local e regional, o SPI promoveu em 1947 mais um deslocamento de indígenas, dessa vez de famílias Guarani que habitavam a localidade de Pinheiro Seco/Marabá perto do rio Congonhas<sup>68</sup>, as quais foram levadas para residirem no Posto Indígena, em São Jerônimo, terra destinada inicialmente aos Kaingang (Goés, 2011).

No final dos anos 1940, por conta da expansão cafeeira, os Xetá, último grupo indígena que se mantinha distante das frentes de colonização no estado do Paraná, viram seu território ser definitivamente invadido. O primeiro contato “oficial” com esse grupo foi registrado em 1954 e, durante essa década, eles sofreram vários ataques de grupos armados e outras formas de violência, como o rapto de suas crianças pela população não índia da região, deslocamentos forçados para fora de seus territórios de caça e coleta, etc (Silva, 1998; Barros, 2011, p.82). Uma década depois deste contato inicial os Xetá “desapareceriam” do cenário paranaense, depois que duas famílias sobreviventes de ataques foram encaminhadas pelo SPI para o Postos Indígenas Pinhalzinho (em Tomasina) e Marrecas (em Guarapuava), e as crianças raptadas do grupo foram criados por famílias brancas em diferentes locais do estado. Posteriormente, algumas destas, já adultas, foram morar em TIs Kaingang e Guarani, como o caso da família de Tikuen que hoje mora na TI SJ (Barros, 2011, p. 82).

---

<sup>68</sup>A localidade próxima o rio Congonhas dista 64km de São Jerônimo da Serra.

Com o caminhar do século XX, políticos do governo do Paraná ligados ao deputado Martins Franco, junto com os interesses comerciais de grandes proprietários de terra, continuaram a não aceitar a criação da Povoação Indígena em São Jerônimo. Estes sujeitos procuraram de várias formas desqualificar as populações indígenas que ali viviam e criticar o trabalho desenvolvido pelo SPI. Tommasino (1995) pontua que foram muitos os discursos, como os de Martins Franco, e são inúmeros os documentos gerados pela administração do SPI na Inspeção Regional instalada em Curitiba tratando desta questão, citando ainda aquele deputado entre os invasores. No ano de 1949 o governo reconhece parte das terras reivindicadas pelos Kaingang, iniciando uma nova etapa na luta dos indígenas no sul do país pelos seus territórios (Mota e Novak, 2013).

O Regulamento do SPILT, estabelecido pelo Decreto 8.072, de 20 de junho de 1910, determinava no art. 2º, § 2, que a assistência aos índios devia “garantir a efetividade da posse dos territórios ocupados por índios e, conjuntamente, do que neles se contiver, entrando em acordo com os governos locais, sempre que for necessário” (Oliveira, 1947, p. 93).

Contudo, os estados sempre dificultaram a cessão de terras devolutas para o domínio da União. Tratavam as terras dos índios como devolutas, mesmo após a Constituição de 1934 que, pela 1ª vez, estabelecia: “*será respeitada a posse de terras de silvícolas que nelas se achem permanentemente localizados, sendo-lhes, no entanto, vedado aliená-las*” (Brasil. Leis, 1993, p.17). Oliveira (1988) destaca o conflito de competências, que atravessou a história do SPI e sua transição para Fundação Nacional do Índio (FUNAI), que se encerrará apenas com o Estatuto do Índio, em 1973. De um lado, a União durante décadas, não regulamentou o artigo constitucional sobre as terras indígenas, reeditado em 1937 e 1946, apenas com pequenas alterações. De outro, os estados, como venho destacando na região norte do Paraná, aproveitavam a situação para considerar as terras de posse indígena como devolutas e prejudicar sua regularização.

O que se observa na atuação do SPI, no mínimo é uma postura ambígua, por um lado temos seus preceitos positivistas, discursos oficiais representados pelos seus mais altos dirigentes em prol da defesa das populações indígenas, como Luís Horta Barbosa a respeito do Posto Indígena em São Jerônimo, através das vias burocráticas questionava as irregularidades realizadas pelo Deputado Martins Franco. Estas ações contrastavam com a atuação local dos *chefes de posto*, despóticos e contrários aos interesses indígenas, impondo nos postos um regime

opressivo e autoritário, com arrendamentos, dilapidação do patrimônio, repressão religiosa. Enquanto se propunha como ideário positivista respeitar e defender as populações indígenas e suas terras, o órgão indigenista agia transferindo indígenas e suas terras para a colonização, ao mesmo tempo que reprimia suas práticas tradicionais. Configurando no que Oliveira (1988) chama de “paradoxo da tutela”: o tutor existe para proteger o indígena da sociedade envolvente ou para defender os interesses mais amplos da sociedade junto aos indígenas?

Na região norte do Paraná, o reconhecimento e definição parcial das terras dos indígenas se deu no ano de 1949, durante o governo de Moisés Lupion, quando ele firmou acordos interinstitucionais entre o estado do Paraná<sup>69</sup> e o governo da União, estabelecendo quais seriam as terras destinadas aos indígenas. Nesses acordos, o governo da União definiu o critério de cálculo para uma nova delimitação dos territórios indígenas no Paraná, determinando a quantia de 100 hectares de terras para cada família de cinco pessoas, mais 500 hectares para abrigar um Posto Indígena, que seria a sede administrativa do SPI em cada área (Mota e Novak, 2014). O esbulho foi efetivado sob as justificativas semelhantes àquelas contidas nos discursos do deputado Arthur M. Franco, e repetidas incessantemente pelos interessados em se apossar das parcelas desses territórios, quais seja, os interessados diziam que: “*os índios não eram mais índios*”, ou que “*os índios não precisavam de tanta terra, pois não trabalhavam*” (Mota e Novak, 2014).

Dos 33.800 hectares que havia sido doado por Barão de Antonina no século anterior, restaram pouco mais de 4 mil hectares. O restante havia sido ocupado para a consolidação da cidade de São Jerônimo da Serra. Sob argumento de que os indígenas eram poucos e já estariam “integrados” na sociedade nacional, o governo do estado do Paraná em 1949 retaliou mais uma vez a área que abrigava o Posto Indígena em São Jerônimo transformando as terras dos indígenas em duas glebas descontínuas.

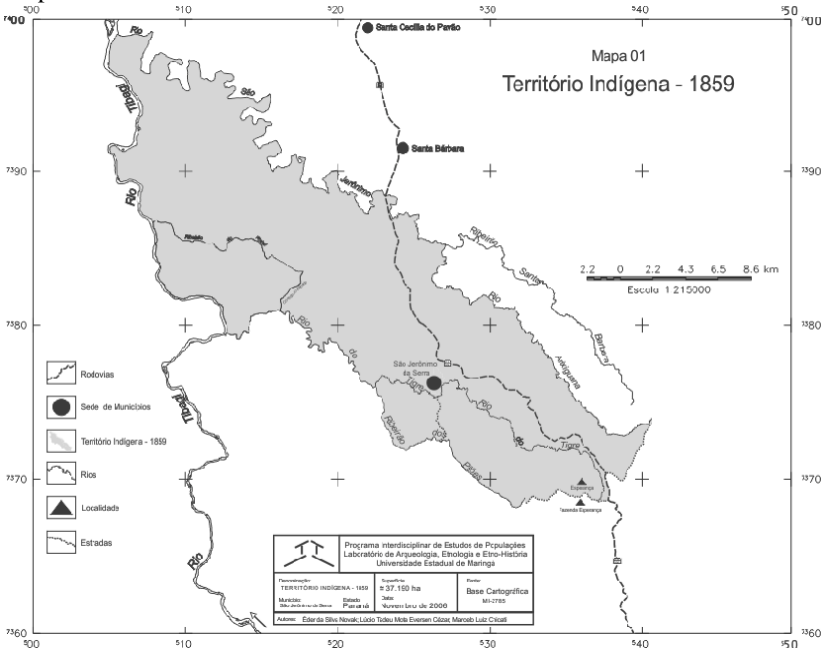
Ainda assim, a pequena área destinada de 4 mil hectares foi dividida em 2 glebas: Gleba I com 3.750,72 hectares e a Gleba II com 1.339,00 hectares. A Gleba I, atual TI Barão de Antonina (também conhecida como Pedrinhas), contava com várias famílias de não índios

---

<sup>69</sup>Esse acordo decorre de uma política governamental de Getúlio Vargas, em 1945, que consistia em disponibilizar terras para os nacionais, visando ao desenvolvimento do Sul do país. O qual resultou em diversas reduções em outras terras indígenas Kaingang e Guarani localizadas no sul do país (Tommasino, 1995; Ramos, 2008).

habitando e explorando a área, contradizendo a Cláusula nº 5 do Decreto de 1949, o qual obrigava o governo do Paraná “a providenciar a imediata retirada das áreas dos ocupantes não indígenas existente nas mesmas”<sup>70</sup>. A Gleba I se estende desde a localidade chamada Água Branca e o Cedro, e foi entregue aos indígenas invadida por todos os lados por famílias não indígenas. Estas famílias construíram serraria dentro da terra explorando a mão de obra indígena, e o número de invasores continuou aumentando, sem que o órgão tutor tomasse providência para impedir e retirar os que entravam (Coffaci de Lima, 1989; Tommasino, 1995).

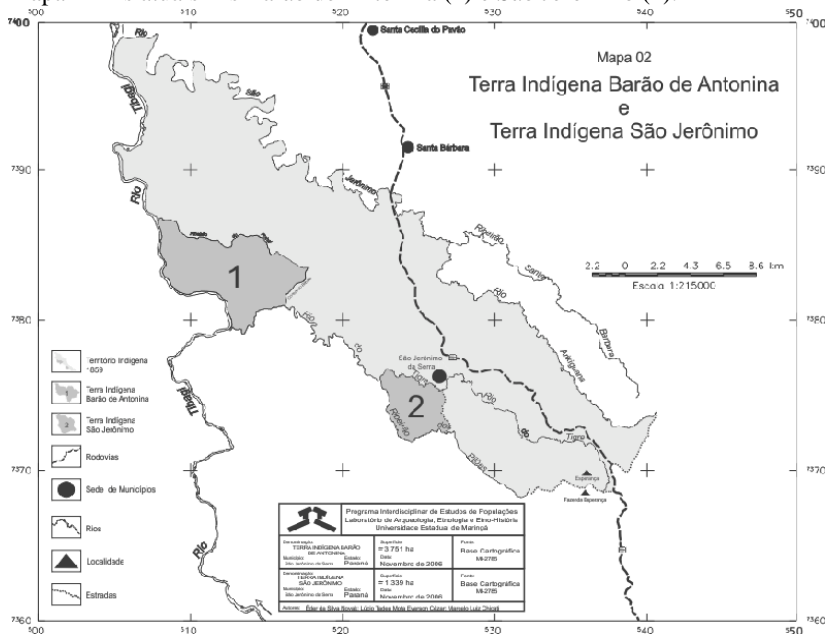
Mapa 1 - Aldeamento de São Jerônimo em 1859.



Fonte: Mota & Novak, 2013.

<sup>70</sup> Diário Oficial (Seção 1), 18 de maio de 1949 *apud* Coffaci de Lima, 1989.

Mapa 2 - As atuais TIs Barão de Antonina (1) e São Jerônimo (2).



Fonte: Mota & Novak, 2013.

A área diminuta que os indígenas estavam ocupando e as constantes e sucessivas invasões promoveram vários conflitos entre as famílias indígenas e não indígenas. Atentos à esta situação, as lideranças indígenas iniciaram um movimento reivindicando a retomada da área, e a expulsão dos não índios que haviam adentrado sobre suas terras, culminando nas reações indígenas iniciadas na década de 1970, como veremos a seguir.

A década de 1940 ficou negativamente marcada na história dos Kaingang e Guarani na bacia do rio Tibagi, devido as enormes perdas territoriais sofridas, além da opressão e controle que os agentes indigenistas estatais, passaram a exercer sobre todos os movimentos dos Kaingang e Guarani, concomitante a dilapidação dos recursos naturais disponíveis em suas terras. As práticas do órgão indigenista se orientavam por uma visão empresarial, passando a gerenciar as áreas Kaingang e Guarani no sentido de torná-las produtivas, implantando um modelo de exploração da mão de obra indígena que gerou o cativeiro dos Kaingang e Guarani e o empobrecimento da diversidade biológica de suas áreas, pela extração da madeira e arrendamentos das terras aos não

índios, gerando com isso, novas invasões nas áreas já reduzidas (Ramos, 2008).

Neste item temos que a configuração populacional atual da TI SJ, onde vivem hoje Kaingang, Guarani e mais tarde os Xetá<sup>71</sup>, remonta meados do século XIX. Barros (2011) apresenta que a primeira geração de pessoas dessas primeiras etnias que ali conviveram, manteve-se espacialmente afastadas. Essa configuração vai se alterar ao longo do tempo, principalmente com o Decreto de 1949 que fragmentou ainda mais as terras indígenas. Com mais essa redução territorial, fez com que os grupos indígenas fossem obrigados a conviverem mais de perto.

A relação entre Kaingang e Guarani vai se modificar a partir da redução drástica dos territórios no final da década de 1940, e a consequente invasão de posseiros nas áreas já reduzidas, se no período colonial e imperial a relação entre estes grupos era representada por “rivalidades”, o que temos no século XX é a construção de alianças entre Kaingang e Guarani. Elementos que vão contribuir para que na década de 1970 a 1980 inicie a organização do movimento indígena no norte do Paraná, principalmente pelas áreas indígenas situadas no rio Tibagi, Cinzas e Laranjinha. Os Kaingang e Guarani acabaram por se tornar aliados, pois submetidos às mesmas políticas autoritárias e integracionistas, ocorreu pela primeira vez a reunião destes grupos em defesa de seus direitos (Tommasino, 1995; Barros, 2011). É o que veremos no próximo item.

#### 4.4 A PASSAGEM DO SPI PARA FUNDAÇÃO NACIONAL DO ÍNDIO/FUNAI

No início da década de 1960, o SPI caminhava para uma desestruturação interna seguida de uma série de acusações de genocídio de índios, corrupção e ineficiência administrativa cercavam o órgão indigenista, então investigado por uma Comissão Parlamentar de Inquérito (CPI). O resultado dessa investigação resultou na punição por demissão ou suspensão de mais de cem servidores do órgão. Naquele contexto, ocorre o golpe militar no Brasil que estabeleceu uma mudança de postura na política indigenista, através de uma reformulação do aparato estatal pelos militares, incluindo a proposta de um novo órgão indigenista gestada no âmbito do CNPI. Assim, no final de 1967, foram extintos o SPI, o CNPI e o então Parque Nacional do Xingu, e seus

---

<sup>71</sup> A entrada dos Xetá na TI São Jerônimo se dá no ano de 1985.



acervos transferidos para a Fundação Nacional do Índio (FUNAI), criada pela Lei nº 5.371, de 5 de dezembro de 1967 (Souza Lima, 2001).

A FUNAI, como já indicado na introdução, foi criada para continuar o exercício da tutela do Estado sobre os índios, e teve seus princípios baseados no mesmo paradoxo fundador do SPI, em que o respeito à cultura indígena está subordinado à necessidade de integração e o estímulo à mudança (aculturação) como política prevalece. O foco da ação seria o patrimônio indígena, renda manipulada para diversos fins, desde o financiamento de projetos indigenistas a iniciativas administrativas (Oliveira, 2006, p.131).

Paralelamente a criação da FUNAI era aprovado no Congresso Nacional o Estatuto do Índio, normatizando a demarcação de terras para os índios, assim como classificando os indígenas pelo grau de integração à sociedade envolvente. As terras ocupadas pelos índios já haviam sido transferidas para a União pela Constituição Brasileira de 1967, tirando qualquer intervenção de governos estaduais dessa definição, como ocorria com o SPI. Em 1969 através de Emenda Constitucional, as terras dos índios passaram a ser tratadas como inalienáveis, restando à FUNAI assegurar para os indígenas a sua posse.

No dia 19 de dezembro de 1973 foi sancionada a Lei nº 6.001, do Estatuto do Índio, que passou a regular a situação jurídica dos índios e das comunidades indígenas. Ao legislar sobre direitos civis e políticos, terras, bens, rendas, educação, cultura, saúde e penalidades que atingem os índios. O Estatuto manteve a ideologia civilizatória e integracionista da legislação do SPI/FUNAI, adotando também o arcabouço jurídico tutelar e classificatório que identificava a situação dos índios no país. Quase 1/3 das leis (22 artigos) regulamentava as atividades relativas às terras dos índios, cujo art. 65º das Disposições Gerais estabelecia o prazo de cinco anos para a demarcação de todas as terras indígenas, prazo não cumprido até hoje (Magalhães, 2003, p.131-32)

No Estatuto do Índio o conceito de *terra indígena* foi estabelecido e tipificado, e reconhecido a posse e o usufruto permanente da terra, o que não significa a plena propriedade sobre ela por se tratar de domínio da União. Dessa maneira, as ações relativas a terra para os indígenas estavam relacionadas a dois eixos de classificação. Primeiro, em quatro condições: a) índios nômades, b) índios aldeados, c) índios pertencentes a povoações indígenas; d) índios que viviam promiscuamente com civilizados. Segundo, pelos graus de integração: a) isolados; b) em contato intermitente; c) em contato permanente; d) integrados (Estatuto do Índio, 1973). Para cada classificação de índio, propunha-se uma ação específica em terras onde seriam instaladas as terras indígenas.

No contexto do estado do Paraná a maioria das terras Kaingang e Guarani, na década de 1970, ainda estavam submetidas aos trabalhos impostos pelos *chefes de posto* e, mesmo com a extinção do SPI e a criação da FUNAI, em 1969, o cenário não se alterou, pois, as ações da recém criada FUNAI foram no sentido de manutenção da política opressora e predatória. A consequência de suas ações foi o prosseguimento da devastação dos recursos naturais das áreas indígenas, por meio de contratos irregulares de arrendamentos de terras particulares para a criação de gado, para abertura de lavouras e para a exploração da madeira, em especial do pinhão ou araucária (Ramos, 2008, p.47)

A perspectiva integracionista do órgão indigenista para com as populações indígenas só irá se redimensionar com a promulgação da Constituição Federal de 1988 (CF 88), que possibilitou a aquisição e o reconhecimento do Estado brasileiro sobre os direitos dos povos indígenas à sua diversidade, aos direitos originários dos índios, a seus direitos históricos e, principalmente a posse das terras ocupadas tradicionalmente.

A Constituição de 1988 redimensionou o ideário de atuação do indigenismo brasileiro. Um deles foi a eliminação da ideia centenária de que ser índio é uma condição temporária que se esgota com a definitiva assimilação dos povos indígenas à comunhão nacional. Com este sinal, os grupos indígenas viram-se livres para reivindicar suas legítimas diferenças dentro da nacionalidade brasileira. O crescente uso instrumental do conceito de "cultura" pelos índios é uma repercussão desse marco constitucional (Ramos, A. R. 1998).

A partir da Constituição Federal houve uma grande mudança jurídica na relação entre o Estado e os grupos indígenas, que foi resultante da intensa negociação entre representantes dos povos indígenas, antropólogos e juristas na Constituinte, o que demonstra uma conquista dos povos indígenas, e a grande transformação foi a eliminação do objetivo integracionista da velha Constituição. Explicitado pelo seu artigo 231 do Cap. VIII “Dos Índios”, assegura-se “aos índios o direito de manter-se eles mesmos”.

No que concerne a categoria *terra indígena* na CF 88, esta foi redefinida como “terra tradicionalmente ocupada”. No Capítulo VIII (Dos Índios) do título VIII (Da ordem social), o art. 231º dedica sete

parágrafos a detalhar, entre outras coisas, o que são essas “terras tradicionalmente ocupadas”, a que se destinam e como será o usufruto de suas riquezas. As terras indígenas seriam definidas desde então como aquelas que possibilitam a reprodução dos índios, isto é, aquelas “necessárias a sua preservação física e cultural, segundo seus usos, costumes e tradições”.

A Constituição de 1988 também rompeu com a herança tutelar originada no Código Civil de 1916, mudando o status dos índios, e permitindo que individualmente ou através de suas organizações ingressassem em juízo, para defender direitos e interesses.

Essas transformações no cenário jurídico nacional, na forma pela qual o Estado se relaciona com as populações indígenas, refletiram de várias formas. Para este trabalho, especificamente nos Kaingang e Guarani que habitam as terras ao longo do rio Tibagi, temos a partir do final da década de 1970 e início da 1980, a primeira organização do que viria a se formar o movimento indígena no norte do Paraná (Tommasino, 1995; Ramos, 2008).

#### **1.4.1 Quarto Processo de Territorialização: Demarcando a Terra de Índio. O Movimento Indígena no Norte do Paraná (1970- 1991)**

A partir de 1979, um incipiente movimento indígena começa a ganhar força no Tibagi, reagindo contra as sucessivas invasões não indígenas, ocorridas naquele e nos anos seguintes. Esse movimento resultou no engajamento das lideranças Kaingang e Guarani de várias terras situadas, ao longo da bacia do rio Tibagi e Cinzas (Tommasino, 1995, p. 197).

Nesse item apresento as estratégias e formas de mobilização indígenas no sentido de obter a retomada das suas terras invadidas, tanto em relação, as situadas na Água Branca em 1979, quanto no Cedro, em 1985<sup>72</sup>, como também citarei as ações indígenas que se seguiram na sede da FUNAI na cidade de Londrina e no Posto Indígena Laranjinha. Estas mobilizações indígenas também significaram a regularização e homologação da TI Barão de Antonina e da TI São Jerônimo, em 1991. A efetivação dessa regularização destas duas TIs levou a fortes embates para retirada da população não indígena da área, pois daquele momento em diante, a TI seria exclusivamente de ocupação dos indígenas. Ele

---

<sup>72</sup>As mobilizações indígenas destacadas neste item foram etnografadas por Coffaci de Lima, 1989 e Tommasino, 1995.

levou também a redefinição dos processos de reconhecimento e pertencimentos étnicos e culturais entre os indígenas.

#### **1.4.2 A Retomada da Água Branca (1979)**

Como já assinalado, as terras que compõem hoje a TI Barão de Antonina compreendiam as glebas Água Branca e Cedro, as quais encontravam-se invadidas, por décadas de ocupação, sendo que a área do Cedro estava quase que toda habitada por não indígenas. Em finais da década de 1960, os indígenas encontravam-se em uma situação de dupla exploração. Por um lado, em relação ao território, já reduzido e atacado pelas sucessivas invasões, e por outro, sendo explorado pelos não indígenas que ocupavam a área, contando, inclusive com apoio do órgão indigenista, e ainda sendo alvo de interesses políticos. O então prefeito de São Jerônimo, Edison Coppla, apoiava os invasores, e chegou a afirmar que negociaria com o governo estadual a regularização das terras ocupadas pelos arrendatários das terras dos indígenas (Coffaci de Lima, 1989).

Tommasino (1995, p. 198) explica que 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. Não obstante as invasões, as relações de vizinhança entre indígenas e brancos eram, de modo geral, de amizade, compadrio e afinidade. A autora, cita que vários casamentos interétnicos ocorriam dentro da área, formando um grupo de sociabilidade, pois frequentavam juntos os bailes, ajudavam-se mutuamente, principalmente em casos de doenças. Como a 12ª Delegacia Regional (DR) da FUNAI, que atendia as populações indígenas no norte do Paraná, ficava em Bauru/SP, os indígenas se sentiam abandonados pela instituição e além da distância física, ainda havia a burocracia que acabava dificultando a assistência.

Por outro lado, ao mesmo tempo em que os índios podiam recorrer aos posseiros em casos de emergência, tornavam-se alvo de exploração por parte desses. A exploração da mão de obra dos indígenas se dava ao trabalharem em suas próprias terras, e o pagamento realizado para os indígenas era a metade do que era pago aos trabalhadores não indígenas. Estando os indígenas em um território quase que totalmente invadido, as terras que lhes restaram eram insuficientes para todos, além da produção ser baixa, uma vez que as terras mais férteis encontravam-se sob o domínio dos não indígenas.

Segundo a etnografia de Tommasino (1995) as 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, começaram pelas terras ocupadas pelos “grandes” arrendatários, deixando que os “pequenos” posseiros fossem retirados no fim.

Neste contexto de exploração e invasão de suas terras, as lideranças Kaingang iniciam articulações políticas com outras lideranças Kaingang e Guaraní das terras situadas no rio Tibagi e na bacia do rio Cinzas, e iniciam o movimento de expulsão dos não indígenas de suas terras. Segundo Coffaci de Lima (1989) e Tommasino (1995), a primeira ação realizada pelos indígenas foi a ocupação de um galpão da serraria, que era utilizado pelos arrendatários para guardar maquinários. Neste local, algumas famílias indígenas passaram a residir e começaram a plantar milho nas terras que os arrendatários detinham o domínio.

A reação dos arrendatários e posseiros à reocupação indígena foi imediata, pois líderes indígenas foram espancados por pistoleiros armados, aumentando de tal modo a tensão entre indígenas e não indígenas.

Como exemplo, a família Guaraní Alves e Vargas que habitava a região da Água Branca, e, hoje reside na TI São Jerônimo é tida como pertencente a famílias dos Guaranis mais *antigos* que chegaram nestas localidades, várias pessoas dessa família recordaram com muita dor e sofrimento do conflito entre os indígenas e os posseiros. As filhas de dona Leopoldina, composta por cinco mulheres, narraram a perda do único irmão homem de nome Ourídes. Elas me contaram que em meados da década de 1970 Ourídes era liderança e estava fazendo um trabalho importante defendendo aquelas terras, quando foi assassinado por um não indígena, que arrendava parte das terras dos indígenas. Depois da morte de Ourídes, com medo do confronto, parte da família voltou a viver próximo a Inspeção, localidade que hoje é a TI São Jerônimo, cuja liderança era o Kaingang Nivaldo Fidêncio, filho de João Fidêncio, o Koféj.

O senhor *Zé Guaraní Vargas*, filho de Ana Paulina, irmã de Leopoldina, também comentou a morte de seu primo Ourídes:

O Ourídes foi assim, ele era liderança estava lutando pra vê se tomava, era liderança no Barão, foi enfrentar a turma do Jorjão [Jorge Batarse] que tinha a Serraria dentro da reserva, não índio, ele derrubou a peroba no meio do feijão da turma. Ai a turma dele invadiu deu uns 40 tiros. Deu uns 40

tiros lá, ai não sei como que foi, que o Ourides rodio o casa, e fico encostado atrás da casa, atendendo lá, enquanto isso o filho do Jorge veio por trás e atiro nele, matou ele. Nós tava junto do Ourides para acudir ele, mas não teve jeito. Único irmão homem que elas tinham, foi matado. E ele falava bem, que ia cuidar da reserva, bem da turma, tava a um ano de liderança (Zé Guarani, abril de 2015).

Sinira, filha mais velha de Leopoldina, também relatou o medo dos *branco*, e a dor de ter perdido o irmão:

O Luís Alan era chefe de posto na época, agarramo medo de lá. Foi com a morte do meu irmão, que a Júlia [sua irmã] e o Nelson [Vargas, seu sobrinho] vieram morar pra cá [São Jerônimo]. O cacique da época era o filho do João Fidêncio, o Koféj veio, ele era muito bom, nós era muito unido Kaingang, Guarani, tudo unido, e agora tá essa desunião (Sinira, junho de 2015).

Tommasino (1995) assinala que na década de 1970 na área do então Posto Indígena 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 exploração das terras da reserva” (p. 183).

Coffaci de Lima (1989) destacou que a situação conflitiva estava se agravando, porém apenas no momento em que estava prestes a desencadear uma reação armada entre indígenas e invasores não indígenas, foi que a FUNAI finalmente passa a intervir e mediar a situação, com a atuação de Álvaro Villas-Boas, que representava a 12ª Delegacia Regional da FUNAI. Álvaro Villas-Boas se reuniu com os indígenas e acordou que o órgão indigenista apoiaria no *movimento de reocupação* de suas terras localizadas na região de Água Branca (1989, p.34), com a condição de abandonarem o Cedro, para isso o órgão indigenista os incentivaria para obtenção de implementos agrícolas para cultivarem a terra. Segundo Coffaci de Lima (1989), Álvaro teria recebido uma resposta afirmativa das lideranças Kaingang.

Passados alguns dias do acordo, a FUNAI organizou a retirada dos não indígenas, contando com o apoio da polícia militar, e também convocou a presença de outros indígenas do Posto Ivaí (terra Kaingang). No final do mês de novembro de 1979, os não indígenas já haviam sido

todos retirados da gleba Água Branca. Contudo, o maior número de posseiros ainda permanecia na área Cedro (Coffaci de Lima, 1989, p.36).

Tommasino (1995) destaca que a partir desta primeira reação de reocupação indígena, em todas as outras “*rebeliões ocorridas no Paraná, os índios de outros postos, convocados pelos índios ou pela FUNAI, passaram a ser referidos pelos próprios índios como guerreiros*” (Tommasino, 1995, p. 200, grifo meu)

Ao mesmo tempo que efetivava a retirada dos não indígenas da área, a FUNAI enfrentava o mesmo problema para a retirada de não indígenas de outras terras no norte do Paraná, como o caso do Posto Indígena Apucarana, localizado no que fora o Aldeamento de São Pedro de Alcântara. Contudo, segundo os relatórios do órgão indigenista, a FUNAI havia entendido que os indígenas da Água Branca haviam desistido da área do Cedro, e pretendia reassentar os posseiros não indígenas destas terras indígenas na localidade do Cedro, já que estava quase toda intrusada por não indígenas<sup>73</sup>.

### 1.4.3 A Retomada do Cedro (1985)

Após o desintrusamento da Água Branca, o presidente da FUNAI convocou reunião com os indígenas, pois queria assegurar o acordo, que segundo ele teria sido dado pela liderança Kaingang de que, *caso a desobstrução da Água Branca fosse efetivada os indígenas desistiriam da gleba Cedro*. A liderança Kaingang confirmou, mas entendia que não teria validade por não corresponder a opinião e aos interesses do restante da população (Coffaci de Lima, 1989).

Segundo Coffaci de Lima (1989) e Tommasino (1995), depois da reunião entre FUNAI e indígenas sobre a gleba Cedro, no mês de novembro de 1983, ocorreu um desentendimento entre a professora da escola e alguns alunos e respectivos pais. Entre as providências para “solucionar” a questão, o chefe de posto Gilberto Amaral ordenou que o cacique mandasse prender a mãe das crianças envolvidas. Como o cacique não acatou esta ordem, o chefe de posto interpelou os indígenas, resultando em embate físico entre os envolvidos. Segundo, Tommasino

---

<sup>73</sup> Tommasino (1995, 202) frisa a importância de lembrar que nas décadas de 1970 e 1980, as tensões no campo dominavam todo o país e no estado do Paraná não era exceção. Além de outras áreas indígenas do sudoeste do Paraná que também lutavam para expulsar os posseiros (caso de Mangueirinha era o mais grave), havia vários acampamentos de sem terras que haviam sido expropriados pelas barragens espalhados em vários locais.

(1995) deste conflito resultou outros desdobramentos, que foram se acumulando a várias arbitrariedades contra as famílias indígenas envolvidas.

A mando do *chefe de posto* do Barão de Antonina Gilberto Amaral, vieram funcionários da DR de Bauru, junto com vários chefes de outros postos (PIs Vanuire/SP, e o restante no norte do PR Apucarana, Laranjinha, São Jerônimo). Como resultado desse encontro, foi realizado a prisão dos adultos indígenas envolvidos, que foram algemados, incluindo o espancamento e expulsão da liderança Tapixi, sua família e mais 28 pessoas de outras quatro famílias do PI Barão de Antonina para PI Pinhalzinho<sup>74</sup> (Tommasino, 1995, p.204).

Por conta desta transferência, Tapixi, líder do grupo deportado, foi a Londrina e, com 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 vinculação da notícia fez com que outro advogado de Londrina se dispusesse a advogar de graça pelos indígenas. O advogado entrou em contato com o então governador do Paraná, Roberto Richa, que lhe passou o telefone do então deputado indígena Juruna<sup>75</sup>. A partir do contato com Juruna, o ocorrido chegou a presidência da FUNAI, na época, ocupada por Jurandir da Fonseca. Tommasino (1995) destaca que passados vinte dias, um grupo da DR em Bauru foi falar com o grupo expulso, informando aos indígenas que não poderiam voltar ao PI Barão, e não seriam indenizados pelas roças, e suas casas seriam desmanchadas, para serem construídas no PI Pinhalzinho, os funcionários da FUNAI ainda comunicaram aos indígenas que teriam de arcar com as despesas das mudanças.

Tapixi e o grupo expulso ficaram 58 dias no PI Pinhalzinho trabalhando como bóia fria para um posseiro, até que arrumaram um caminhão para levá-los de volta ao PI Barão de Antonina. Todavia, quando tentou entrar novamente na área foi impedido pelo chefe de Posto, José dos Passos. Tapixi então, “*se instala do lado exterior a fronteira da área e inicia, aliado a outras lideranças indígenas*” do PI

---

<sup>74</sup>Este posto indígena na época funcionava como uma espécie de *campo de concentração*, segundo consideram os próprios funcionários da FUNAI, era local para onde eram enviados índios e indigenistas ‘rebeldes’ (Tommasino, 1995, p. 202).

<sup>75</sup>Mário Juruna foi um líder indígena e político brasileiro. Filiado ao Partido Democrático Trabalhista, foi o primeiro e único deputado federal indígena do Brasil.



Laranjinha (Guarani), PI Apucarana (Kaingang), um segundo movimento para concluir a retirada dos posseiros que permaneciam na área do Cedro (Coffaci de Lima, 1989, p.40).

Em meio a estes processos, o Relatório que o advogado enviou a Brasília havia começado a gerar desdobramentos. Tommasino (1995) destaca que um assessor da FUNAI avisou Tapixi que poderia entrar na área porque não havia mais delegado em Bauru. Simultaneamente, acontecia conflitos internos na 12 DR da FUNAI em Bauru, entre um grupo de servidores deste órgão, que queria garantir a permanência de Villas Boas a frente desta DR, e outro grupo que articulava a saída do mesmo. O primeiro grupo convocou indígenas das reservas administradas por esta DR, a fim de garantir a permanência de Villas Boas. Contudo, deste episódio resultou a extinção da DR em Bauru e abertura de duas ajudâncias no estado de São Paulo e uma em Londrina, pois tanto os Terena do PI Araribá e todos os indígenas da região norte do Paraná, eram contrários a permanência de Villas Boas, pois o consideravam indigenista do ‘tempo antigo’, cuja política era autoritária, arbitrária e truculenta (Tommasino, 1995, p.205).

O assessor da FUNAI em Brasília ligou para Tapixi relatando que a DR em Bauru estava sem dirigente. Diante disso, em abril de 1985 Tapixi e demais lideranças indígenas iniciam uma nova ação para a retirada dos não indígenas, quando fixam uma placa advertindo os posseiros. Na placa estava escrito “*Índios Kaingáng querem desintrusão do Cedro até 30/05, sem briga*”. Em reação, os posseiros impetram recurso judicial reivindicando a posse de terras do Cedro (Coffaci de Lima, 1989, p.41).

Tapixi pediu apoio da população indígena do PI do Barão e das lideranças indígenas dos outros PI, expôs a situação para os caciques Mario Jacinto do Posto Indígena Laranjinha, terra Guarani, e para o cacique do Posto Indígena Apucarana, terra Kaingang (Bacia do rio Cinza e Tibagi). Ambos caciques concordaram em comparecer na localidade do Cedro, a fim de pressionar quando os funcionários do Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária INCRA e do Instituto de Terras Cartografia e Geociências do Paraná ITCF chegassem a área, para que a retirada dos posseiros fosse concretizada.

Em conversa com Zé Guarani, ele me contava como ocorreu a chegada dos caminhões, que levariam os *parentes* da Gleba II, hoje TI São Jerônimo, até a localidade do Cedro, para auxiliar na expulsão dos invasores:

“Bateram na porta aqui [e disseram]: Ô Seu Zé, os fazendeiros tão invadindo a terra. Vamos tudo lá pro Barão [Antonina] que os fazendeiros estão invadindo as terras, temos que ir pra lá ajuda os parente”.

*Seu Miró*, por sua vez, também fez menção ao conflito, e falou da importância de Tapixi na luta:

“Eu lembro aqueles tempos né. Eu nasci aqui [São Jeronimo], mas morei lá um tempo, eu tive lá, mas já faz tempo. Você sabe, o índio Tapixi aqui, naquele tempo ele era o cacique de lá. Faz tempo. No Cedro deu um trabalho lá, o tal de Inkra eles apoiavam lá. Vieram de Curitiba, porque nós prendemos uns lá, acho que ele contou pra você né; você já foi lá? Ele sabe explica muitas coisas, eu conheço viu. A vó dele era antiga também, Kaingang; a mãe dele também”.

No dia 29 de maio de 1985 representantes do (INCRA), do (ITCF), e da FUNAI foram para a localidade do Cedro visando solucionar os conflitos entre índios e posseiros. Na reunião, os Kaingang concordam em adiar por 30 dias a ocupação da gleba, entendendo o que seria o prazo para o INCRA e ITCF localizar as terras para realocar os posseiros. Enquanto isso, os indígenas acionaram a imprensa regional (televisão e jornais) que passou a fazer cobertura dos acontecimentos, com o objetivo de garantirem o acompanhamento da sociedade envolvente da luta dos indígenas.

A capacidade de mobilização dos Kaingang e Guarani consegue forçar que em 28 de junho de 1985 representantes do INCRA, e do ITCF e o delegado da FUNAI, em Londrina, comparecesse no PI Barão de Antonina com o parecer a respeito da expulsão dos posseiros do Cedro. Nele afirmaram ter localizado uma área com 1.650 ha para reassentar os posseiros, mas precisariam de mais tempo, para efetivar a desapropriação (Coffaci de Lima, 1989, p.41).

Para essa reunião os indígenas se pintaram com carvão e arrumaram cocares para as lideranças e foram negociar, e informaram que não concordavam com a espera de mais tempo solicitada pela FUNAI. Antes de expor a decisão, os caciques das PI Apucarana (Kaingang), Laranjinha (Guarani), Pinhalzinho (Guarani) e São Jerônimo (Kaingang e Guarani), e as lideranças do PI Barão haviam se

reunido e firmado um pacto de apoio<sup>76</sup> em caso de um conflito, pois já avaliavam que os representantes dos órgãos interinstitucionais retornariam sem nenhuma solução. No pacto entre lideranças ficou acertado que na véspera do dia em que venceria o prazo mandariam reforços com *guerreiros* dos dois postos.

Segundo Tommasino (1995):

“(…) veio uma comissão que pediu mais 90 dias, prazo esse não concedido. No momento em que discutiam a decisão, chegaram os *guerreiros* Guarani. As lideranças então foram informar os Guarani que tinham decidido prender a comitiva negociadora, o que fizeram em seguida, no dia 29/06/1985” (p.207).

Sem concordar com o prazo solicitado, a comunidade indígena prendeu os funcionários do Incra, do ITCF, e o advogado da FUNAI, para forçar a desocupação imediata do Cedro. E em pouco tempo, os indígenas estavam com:

“Tudo pronto para guerra”, “armados com espingardas velhas, arcos e flechas, os indígenas prenderam dentro da escola da reserva os funcionários do INCRA, Diney Dias de Almeida e Valter Pozzobom, Coordenador de Terras do ITCF, Irineu Dalla Corte; e o advogado da Funai Antonio Marcheisi. Este ultimo logo foi liberado para fazer contato com a Funai Brasília, em seu lugar ficou o delegado da Funai em Londrina Cornélio” (Coffaci de Lima, 1989, p.42)

Os indígenas formaram grupos de trabalho que se encarregavam de fechar a entrada do posto, cortar lenha, arrancar mandioca, matar o boi para preparar churrasco e alimentar os *guerreiros* que chegavam. Pelos registros, chegaram os Kaingang e os Guarani do PI São Jeronimo, a seguir chegaram os Kaingang do PI Apucarana. Os *guerreiros* de São Jeronimo assim que desciam do caminhão já iam para o mato atrás de madeira para confecção de arcos, flechas e bordunas (Tommasino, 1995, p.207).

---

<sup>76</sup>A reunião entre Kaingang e Guarani na mobilização indígena das décadas de 1970 a 1985 na DR da FUNAI foram registradas por Tommasino (1995), e mais recentemente pela etnografia de Barros (2011) que trabalhou com os Guarani da TI Laranjinha.

Durante três dias os reféns foram mantidos dentro da escola do PI Barão de Antonina, sem que qualquer negociação fosse encaminhada. Coffaci de Lima (1989) relata que do lado de fora “*índios armados e pintados para a guerra*” (p. 41) os observavam, vigiando atentamente o local. A própria FUNAI solicitou policiamento dos militares de Jacarézinho. A imprensa televisiva e escrita fazia a cobertura dos fatos, entrevistando os líderes. Tommasino (1995) pontua que tanto o policiamento quanto a presença da imprensa eram importantes para a segurança de todos.

No dia 1º de julho chegou à área uma comissão composta pelo presidente da FUNAI, sargento reformado Gerson da Silva Alves, o secretário estadual da Agricultura, Claus Germer, o presidente do ITCF, João Bonifácio Cabral, o diretor regional do Incra e outros funcionários. Tapixi foi nomeado cacique *guerreiro* para negociar com a comissão. Da negociação resultou em um documento, assinado pelos representantes das três instituições, com cláusulas que atestassem a “*reintegração e o reconhecimento da dominialidade da comunidade indígena sobre a área denominada Cedro*”. As autoridades deveriam providenciar a retirada dos posseiros, comprometendo-se também a providenciar a retirada dos posseiros dos Postos Apucarana e Pinhalzinho (Coffaci de Lima, 1989, p. 43). Havia também uma cláusula sobre a abertura de uma estrada ligando o Cedro ao posto, assim como a indenização às famílias expulsas em 1983 pelas perdas materiais.

O aprisionamento dos representantes governamentais, durou cinco dias, e no dia 02/07/1985 os reféns foram soltos, mediante o compromisso de que as cláusulas seriam cumpridas em 90 dias. Em julho foi feita a abertura de uma estrada ligando a sede do PI 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 expulsão em 1983, foram indenizadas; e em 31 de julho começou a retirada das famílias de posseiros.

Em setembro de 1985, novamente Kaingang e os Guaraní das cinco PIs no norte do Paraná se unem numa manifestação contra a nomeação de Álvaro Villas-Boas para presidente da FUNAI<sup>77</sup> e contra a

---

<sup>77</sup>Essa nomeação foi vista como um retrocesso pelos índios, já que Álvaro Villas-Boas esteve à frente da DR da FUNAI em Bauru (que era responsável por administrar as TIs da região do norte do Paraná até o início dos anos 1980) por cerca de doze anos, e sua postura enquanto administrador desgostou profundamente os grupos indígenas sob a jurisdição dessa AER, não só no

nomeação do novo delegado por ele indicado para dirigir. Na sequência e nesse mesmo ano, outra importante rebelião era debelada na cidade de Londrina, visando a mudanças nos quadros locais da FUNAI. De acordo com Tommasino (1995):

No dia 4 de setembro de 1985 cerca de 150 guerreiros vindos de várias reservas do Paraná ocuparam a sede da DR de Londrina, exigindo que o governo Sarney exonerasse o ministro do Interior Costa Couto por ter nomeado Álvaro Villas Boas presidente da FUNAI. Caracterizou-se como uma rebelião contra a nomeação de Álvaro Villas Boas, cujo nome foi rejeitado por todas as comunidades do Paraná que tinham sido administradas pela 12ª DR de Bauru durante os 12 anos de sua gestão. [...] Participavam da manifestação de repúdio guerreiros das oito reservas então subordinadas à DR de Londrina e o presidente do recém-criado Conselho Indígena do Paraná, Euzébio Martins.

Assim como, no processo de retomada das áreas Água Branca e Cedro Kaingang e Guarani se uniram contrários a nomeação de Villas Boas. Tommasino (1995) descreve como os Kaingang, Guarani, Xetá<sup>78</sup> em todos os momentos de mobilização indígena, descritos acima, pintaram os rostos, portaram braceletes no antebraço, diademas na testa, cassetetes de madeira nas mãos, além de outras armas como o arco e as flechas.

Passados quase três décadas de conflitos, a definitiva homologação foi assinada no dia 29 de outubro de 1991, pelo Decreto nº 285 e nº286, homologando, respectivamente, como “Área Indígena Barão de Antonina” com 3.750,72 hectares, e a “Área Indígena São Jerônimo” com 1.339,34 hectares.

---

Paraná, mas no próprio estado de São Paulo. Em 1984, por ocasião de uma desavença entre ele e o então presidente da FUNAI, ele se viu ameaçado e tentou forjar um movimento, onde índios de diferentes TIs sob sua jurisdição foram levados para Bauru e instruídos pelos respectivos chefes de posto a defender Álvaro Villas-Boas. Percebendo a manipulação, os índios não agiram como o esperado, e, ele acabou afastado de seu cargo em Bauru (Tommasino, 1995; Barros, 2011).

<sup>78</sup>A maioria das etnografias tratam mais detidamente dos Kaingang e Guarani, mas temos que os Xetá já habitantes das terras Kaingang no norte do Paraná, também participaram das reações indígenas, juntamente com os outros grupos.

No mês de janeiro de 1996 um grupo de agricultores invade a TI Barão de Antonina, permanecendo acampados com enxadas e foices por quatro dias, causando a reação dos índios que, novamente pintados para guerra juntamente com outros grupos Kaingang e Guaraní das TIs São Jerônimo, Apucarana, Marrecas e Laranjinha do Paraná, auxiliaram na expulsão dos invasores, os mesmos que teriam sido indenizados para deixar a TI em 1985. De acordo com notícias vinculadas nos jornais da época, no ano de 1996, a TI Barão de Antonina já homologada, foi invadida mais quatro vezes (Helm; Mota, 1998, p.86).

A invasão iniciada em janeiro teve fim no mês de junho quando a Coordenadoria de Terras e Conflitos de Assentamento no estado do Paraná e a prefeitura de São Jerônimo da Serra formalizaram a saída pacífica dos invasores acampados na gleba Cedro. A saída se deu após decisão da Secretaria de Agricultura em assentar os 140 sem terra em vilas rurais a serem criadas no município. A decisão foi tomada para evitar um conflito armado entre indígenas e os invasores dentro da TI. Os indígenas haviam dado prazo para que o governo do estado retirasse os invasores da área<sup>79</sup>.

Após décadas de conflitos territoriais a TI Barão de Antonina parece estar vivendo um período de relativa estabilidade no momento, na medida em que está totalmente livre de invasores. Os caciques e lideranças Kaingang da TI Barão tem auxiliado os caciques da TI SJ, pois é esta que atualmente tem enfrentado acentuação de conflitos, dessa vez internamente, como veremos no próximo capítulo.

A partir dos *processos de territorialização* aqui expostos, pode-se inferir que as populações indígenas no norte do Paraná, experienciaram um grande esbulho territorial que configurou no controle quase que total de seus antigos territórios, mas pela resistência e negociação indígena conseguiram assegurar as terras que hoje ocupam. Os processos de territorialização também apontaram as ações oficiais em prol da miscigenação, presentes nas legislações construídas no período imperial, a frente na ideologia que inspirava as ações do SPI, e, presente ainda no ideário do Estatuto do Índio de 1973, enfatizando a necessidade da *integração das populações indígenas à sociedade nacional*. Mas é com as políticas de controle territorial, iniciadas no período imperial, que ampliadas avançaram pelo século XX, refletiram sobremaneira, nas relações entre os diferentes grupos indígenas e entre indígenas e não indígenas. Principalmente, com a drástica redução através do Decreto de

---

<sup>79</sup> “Acordo acerta a desocupação de reserva indígena” in: Folha de Londrina de 14 de junho de 1996.

1949 que confinou Kaingang e Guarani em 1.339,00 hectares na gleba de São Jerônimo, e entregou a gleba de Barão de Antonina invadida por todos os lados por não indígenas. A partir desta drástica redução, e das consequentes invasões de não indígenas, Kaingang, Guarani e Xetá se uniram e se fortaleceram iniciando o movimento indígena a fim de assegurarem a parcela de terras que restaram.

Ao situar os quatro processos de territorialização experienciados por Kaingang, Guarani e Xetá na região do rio Tibagi, desde a colônia até a constituição do Aldeamento de São Jerônimo, buscou-se as raízes da situação interétnica atual, demonstrando as aproximações entre Kaingang, Guarani e Xetá que inicialmente pelo tamanho do território ocupado se mantinham espacialmente separados, contudo com a retaliação de seu território, passaram a viver cada vez mais próximos, o que contribuiu para firmarem alianças entre grupos a partir dos casamentos interétnicos, fenômeno analisado com mais profundidade no capítulo que se segue. Apresentou-se também que o período de 1930 a 1970 foi marcado por forte controle e repressão destas populações pelas ações do órgão indigenista e pela chegada intensa dos posseiros nas áreas. No final da década de 1970 temos uma mudança na conjuntura política regional e nacional possibilitando mobilizações das lideranças indígenas na luta pela recuperação de suas áreas, que no presente trabalho ficou exemplar com a experiência dos Kaingang e Guarani pela reocupação das áreas da Água Branca e do Cedro, que culminaram na definitiva homologação das TIs Barão de Antonina e São Jerônimo. Neste contexto se constituiu o primeiro Conselho Indígena Estadual Norte do Paraná, chamado recorrentemente como Conselho Indígena, que se configurou tradicionalmente como um local de articulação entre lideranças indígenas a respeito dos conflitos, tanto internos às comunidades das TIs que fazem parte<sup>80</sup>, como também um espaço de maior representatividade em esferas de negociação junto aos governos estadual e Federal, que será requisitado de diversas formas nos conflitos que serão descritos nos capítulos II e III.

---

<sup>80</sup>TIs que fazem parte do Conselho Indígena: TI Apucarana, TI Barão de Antonina, TI São Jerônimo, TI Laranjinha, TI Pinhalzinho, TI Ywy Porã, TI Mococa e TI Queimadas.





## CAPÍTULO II - NA *TERRA DE ÍNDIO*: ORGANIZAÇÃO SOCIAL E POLÍTICA

Este capítulo apresenta as principais formas de organização social e política que se configuram entre os Kaingang, Guarani e Xetá da TI SJ, as quais passaram a predominar depois que as TIs São Jerônimo e Barão de Antonina foram homologadas, e os não indígenas removidos do interior dos seus limites. Nessa nova situação, uma nova forma de organização política se evidenciou, assim como novas ressignificações de seus pertencimentos étnicos. Se durante o processo de mobilização na defesa da terra contra os não indígenas, Kaingang, Guarani e Xetá deixaram de lado suas diferenças, no momento seguinte, depois da retirada dos não indígenas da TI, elas se reacendem demarcando fronteiras étnicas, e dinamizando novos espaços políticos e relações entre os grupos domésticos.

O processo de mobilização pela regularização das TIs, e seu subsequente sucesso que culminou na retirada dos não indígenas de seus limites, trouxe uma nova realidade, novos arranjos políticos e familiares em um espaço que começou a ser preponderantemente “indígena”. Assim, procuro nesse capítulo abordar essas formas e relações de organização sociopolítica entre os indígenas da TI São Jerônimo, que se configuraram em espaços de disputas demarcados pelas proximidades e/ou distanciamentos aos caciques das etnias Kaingang e Guarani. Apresento como essas organizações sociopolíticas articulam núcleos familiares, seus pertencimentos étnicos e políticos, e como os serviços, remunerados ou não, como aqueles relativos à escola, posto de saúde, organização das festas, ou eventos oficiais, dentro da *aldeia* são distribuídos através dessas alianças familiares e políticas.

Busco ainda compreender os entendimentos e as construções das identidades entre os diferentes *grupos étnicos*, principalmente na reestruturação interna das organizações políticas na TI SJ, momento que se observa uma crescente discursividade sobre noções de “pureza” e “mistura” étnica nas narrativas indígenas. Destaco, contudo, que nos objetivos dessa dissertação em nenhum momento se propôs trazer um levantamento sistematizado de quem seria ou não potencialmente “misturado”, “mestiço”, “puro”; mas sim trazer um olhar sobre suas compreensões e discursividades sobre essas noções, e como elas refletem nas suas formas de organização sociopolítica e de atuação nas suas vidas cotidianas.

## 2.1. AS FAMÍLIAS DOS ANTIGOS: GRUPOS DOMÉSTICOS E ORGANIZAÇÃO SOCIAL NA TI SJ

“*Antigos*” era um termo muito recorrente nas apresentações das pessoas quando se referiam aos fundadores e moradores mais longevos da TI SJ, especialmente quando estavam em relação com indivíduos que são “de fora da aldeia”, no meu caso, antropóloga, que estava fazendo minha pesquisa. Ao falar do meu interesse em conhecê-los, conhecer a história de suas famílias, das aldeias, eles logo me tranquilizavam, dizendo: “*pode deixar, vamos te levar para conversar com os antigos, os velhos mais velhos daqui, os que têm nossas histórias*”. As crianças que me acompanhavam nas andanças pela aldeia, e me guiavam, diziam para mim: “*Você é pesquisadora né? Vamos levar lá no Miró, índio puro para você conhecer*”. Eram os mais “antigos”, os mais “puros” que dominavam o saber e conhecimentos sobre suas histórias e de suas famílias.

O cacique Kaingang, —pertence ao *grupo doméstico* dos Cândido, família conhecida pelos moradores da TI SJ como uma das mais *antigas*, e uma das primeiras a residir nas terras da atual TI, juntamente com o *grupo doméstico* dos Fidêncio— também enfatizou a necessidade de começar a pesquisa pelos mais *antigos*, quando lhe perguntei sobre a história da TI São Jerônimo. Na ocasião me dizia:

“A terra é Kaingang, então, tem que começar Kaingang, Guarani e Xetá, da forma que eles foram aparecendo [na TI SJ]. Muitos vão lá; e começam Guarani, depois o Kaingang. Politicamente isso aí, mas eles têm que saber que os Kaingang é daqui mesmo; depois veio os Guarani, e os Xetá por último. Então, Kaingang, Guarani e Xetá” (abril 2015).

Em seus estudos sobre os Kaingang no Paraná, Ricardo Cid Fernandes (2003) tem trabalhado com a categoria *tronco velho*, a qual designou como sendo aqueles indivíduos que possuem sua história pessoal diretamente relacionada com a terra onde vivem, muitas vezes representados por casais de idosos em torno dos quais se estruturam os grupos familiares. Na TI SJ eu não encontrei referência ao termo *tronco velho*, entretanto quando perguntava a eles sobre suas histórias, seja para os Kaingang, Guarani ou Xetá, eles invariavelmente me direcionavam aos *antigos*, aos *velhos mais velhos*, que, de modo geral, eram fundadores de grupos domésticos extensos e os mais antigos residindo

na TI, e não raro vinculados a suas estruturas e organizações políticas.

Por outro lado, ao analisar a estrutura e dinâmica sociopolítica e familiar Kaingang, Cid Fernandes (2003) nos apresenta quatro categorias organizativas que são aplicáveis também para a situação dos Kaingang da TI SJ: *grupos familiares, grupos domésticos, parentagem e comunidade*<sup>81</sup>.

Nesse sentido, o autor define os *grupos familiares* como constituídos pela família nuclear, ou seja, o casal e seus filhos solteiros. Esta unidade doméstica em geral possui seu local de residência, um sítio de cerca de meio até alguns hectares, onde cultiva suas roças, que será transmitido a seus descendentes, via patrilinear, embora não constituindo direito privado de propriedade. Esta unidade doméstica está, por sua vez, vinculada a um *grupo doméstico* maior, isto é, que se conforma com uma família extensa, constituída a partir dos “trancos velhos”, ou, como encontrei na TI SJ, dos “antigos”.

Os *grupos domésticos*, por sua vez, caracterizam-se pela aglomeração residencial, uxorilocal, dos grupos familiares com manutenção de obrigações produtivas especialmente entre genros e sogro, em geral, articulados pela liderança paterna (eventualmente materna). Tal unidade teria uma característica menos fixa e de herança mais política, sendo seu legado as relações políticas. Seu poder é determinado historicamente através da sua capacidade política e reprodutiva, principalmente pela capacidade de liderança do chefe familiar de manter ampliada e coesa sua unidade doméstica, ou seja, o poder do *velho*, do *antigo*, sobre seus genros e filhos, e de atrair as unidades domésticas sem filiações aos grupos domésticos constituídos. A relação entre diferentes *grupos familiares* e diferentes *grupos domésticos* se entrecruzam através da *parentagem*, evidenciada nos trabalhos de *ajudório*, em torno das atividades produtivas, seja por obrigação ou por troca de dia de trabalho, ou da realização de trabalhos coletivos das festas e eventos que ocorram na TI, assim como nos trabalhos de limpeza e manutenção de seus espaços públicos. A *parentagem* é expressão que designa uma das principais formas de articulação dos *grupos domésticos*, e de produção de laços de pertencimento a um grupo maior, a uma unidade política maior, os

---

<sup>81</sup>No ano de 2013, Cimbaluk defendeu sua dissertação intitulada: “A Criação da Aldeia Água Branca na Terra Indígena Kaingang Apucarantina: “política interna”, moralidade e cultura”; trabalhando a política Kaingang na TI Apucarantina, no norte do Paraná, em que também fez uso destas categorias analíticas de Cid Fernandes (2003) para compreender o universo pesquisado.

quais são atravessados por laços de pertencimentos étnicos.

As relações de *parentagem entre os grupos domésticos são articuladas* principalmente em torno dos *troncos velhos*, ou, como na TI SJ, em torno das famílias dos *antigos*, até, porque, de um modo geral, há intercassamentos entre todos os núcleos domésticos. De um modo ou de outro, a maioria dos indígenas acaba tendo uma forma de relação que os ligam a *parentagem*. Contudo, a *parentagem* não necessariamente se resume ao parentesco, nem a etnia específica, sendo composto também por indivíduos identificados como “próximos”, não constituindo necessariamente uma unidade corporada externa do *grupo doméstico*, mas que se caracteriza pelas alianças e reciprocidades que se efetivam em reuniões eventuais para fins e em ocasiões determinadas, que podem ser na colaboração para trabalhos de roçados, para superação de dificuldades de saúde financeira, ou obtenção de acesso a bens de serviço e consumo, entre outros. Na TI SJ essas alianças tendem também a firmar compromissos políticos com essa *parentagem* a que se vincula, e suas lideranças e representantes legais, que acabam por conformar os “*lados*” dos pertencimentos políticos, como veremos adiante.

São as parentelas, em torno de seus grupos domésticos, que escolhem seus caciques, principal forma de representação política na TI SJ. Até o processo de mobilização e regularização fundiária existia apenas um único cacique que liderava ambos Kaingang, Guarani e Xetá, os quais foram predominantemente Kaingang. Foi somente depois da regularização fundiária, e da retirada dos não indígenas da TI, que as divisões em “*lados*” se efetivaram e se formalizaram, passando a ter um cacique do “*lado*” Kaingang, e um cacique do “*lado*” Guarani; e, mais recentemente, iniciou processo para instituir também um cacique próprio para os Xetá, como disseram, que estão começando “a caminhar com a própria perna”. Cada cacique dispõe de um corpo de “lideranças indígenas” que ele designa, pessoas de sua confiança, que o auxiliam em suas tarefas.

*O termo comunidade é* muitas vezes identificado como sinônimo para se referirem ao conjunto de pessoas residentes na Terra Indígena, porém no sentido de uma unidade política maior intimamente vinculada à TI. Como Cid Fernandes (2003) ressaltou, “comunidade” se refere ao produto histórico da articulação entre *grupos domésticos*, seus *troncos velhos* e suas *parentagens*, e nesse sentido fez a distinção entre *aldeia*, como um *território* de uma *parentagem*; e a *comunidade* como associada à Terra Indígena, ainda que sem fronteira explícita ou fixa entre as duas categorias.

Presentemente, na TI SJ encontrei o termo *comunidade*

empregado principalmente no contexto político, para designar, de fato, um campo de relações em que os indígenas se vinculam a respectivos *lados políticos* que compõem a *comunidade*: do lado Kaingang e a *comunidade* do lado Guarani, que será melhor tratado a seguir. Contudo, é importante já ressaltar que os pertencimentos a qualquer um dos “*lados*” (Kaingang ou Guarani), assim como das *parentagens*, são parte de fronteiras móveis, flexíveis e dinâmicas, que dependem dos contextos e situações específicas em que se encontram.

### 2.1.1 Os Grupos Domésticos Kaingang

Os *grupos domésticos* Kaingang que se constituíram a partir das famílias de Cândido e de Fidêncio forneceram os sucessivos caciques na TI SJ, ou seja, a principal representação política dessa TI foi ao longo do tempo se alternando entre descendentes destas duas famílias, constituindo verdadeiras linhagens de caciques. Ao perguntar aos indígenas sobre a história dessa TI, em sua maioria, eles iniciavam suas narrativas a partir da figura do Kaingang Idalécio Cândido, conhecido como *Idaleção*, e frequentemente referido como *índio puro*. Além de ser lembrado como grande cacique, que *dominava* toda a terra (antes da divisão em duas glebas), era também lembrado por ter sido um poderoso *kujá*<sup>82</sup>. O cacique Kaingang da TI SJ em exercício durante minha pesquisa de campo, João da Silva, 41 anos, é neto de Idalécio e de Dona Purezinha, filho de dona Rosa e Jacy Silva. O cacique Kaingang anterior era seu irmão Hipólito.

Outro membro do *grupo doméstico* Cândido muito lembrado pelos habitantes da TI SJ é o *seu Miró*, como era chamado Valdomiro Cândido, sempre referenciado pelas crianças da *aldeia*, pelos professores indígenas e não indígenas, como “*índio puro*”. O *grupo familiar* de seu Miró é dos poucos que se comunica predominantemente na *linguagem*, e vive do artesanato. Seu Miró confecciona arco e flechas, e sua mulher dona Maria, juntamente com sua filha, fazem balaios e cestos de taquara. Geralmente no mês de julho e nos meses de dezembro e janeiro viajam para as cidades próximas para comercializarem seus produtos, quando

---

<sup>82</sup>No período que estive em campo não soube da existência de nenhum *kujá*, nem *xeramõi* [líder espiritual Guarani], mas me disseram que Miró, filho de Idalécio, e Aparecido Vargas (Guarani) eram grandes rezadores, curandeiros no passado. Mas, desde que se converteram para religião evangélica, não falam mais sobre o assunto, e hoje ambos são pastores da igreja Assembleia de Deus.

levam também flores e plantas medicinais colhidas no *peral*<sup>83</sup> para vender.

O *grupo doméstico* constituído a partir da família de Fidêncio é também bastante lembrado pelos habitantes, e está presente na memória coletiva dos indígenas desta TI pelo seu representante mais *antigo*, o já falecido “*veio Koféj*”, que foi cacique durante muitos anos e, ainda hoje, é lembrado de forma saudosa. Muitos me disseram que ele viveu mais de 120 anos. A escola da *aldeia* tem o nome desse *antigo*, chamada Colégio Estadual Indígena Cacique Koféj (EEIEFM). Membros do *grupo familiar* de Koféj e Catarina Siqueira Fidêncio, principalmente seus filhos, Paulo e Nivaldo foram caciques Kaingang ou fizeram parte do corpo de *lideranças* de outros caciques. Como exemplo, quando eu estava em campo Ademir Pirã Fidêncio, 41 anos, neto de Koféj e filho de Nivaldo e dona Santa, estava ocupando o posto de vice-cacique Kaingang.

Outro *grupo doméstico* Kaingang também muito recomendado pelos indígenas e não indígenas, é o de *seu* João Maria Rodrigues, 74 anos, conhecido como Tapixi, e sua mulher Helena Maria Rodrigues, 66 anos. Tapixi nasceu na TI Barão de Antonina, e me foi descrito pelas professoras não indígenas da *aldeia*, assim como por vários indígenas como um grande conhecedor da *cultura* Kaingang, pois ele “*fala no idioma e é conhecedor das plantas*”. Por suas qualidades, é muitas vezes chamado para dar palestras na escola, e recentemente foi convocado para testemunhar na Comissão Nacional da Verdade (CNV)<sup>84</sup>, sobre as violências sofridas pelos indígenas. No primeiro capítulo dessa dissertação, Tapixi foi apresentado, como liderança atuante para a retomada de posse da área Água Branca e Cedro.

Quando ocorreram os conflitos com os colonos que ocupavam grande extensão da Terra Indígena, na década de 1980-90, Tapixi foi membro e chegou a ser Presidente do recém constituído Conselho Indígena, e seu sogro era cacique da TI Barão de Antonina, e ambos tiveram forte atuação na mobilização em defesa de suas terras. Contudo,

---

<sup>83</sup>Peral: local descrito pelos habitantes da TI SJ, como sendo um dos locais mais belos da TI, por ser repleto de flores e plantas medicinais. O peral fica distante das habitações em uma pequena região de mata ainda preservada.

<sup>84</sup>Comissão Nacional da Verdade (CNV) é o nome da Comissão que foi criada pela Lei 12528/2011 e instituída em 16 de maio de 2012, que investigou as graves violações de direitos humanos cometidas entre 18 de setembro de 1946 e 5 de outubro de 1988, por “agentes públicos, pessoas a seu serviço, com apoio ou no interesse do Estado” brasileiro, ocorridas no Brasil e também no exterior.

no início dos anos 1990 ocorreram desentendimentos com lideranças Kaingang dessa TI, relativos a arrendamento de terras, sobre os quais não consegui maiores informações, que culminou na *transferência* de Tapixi e seu *grupo doméstico* para a TI Rio das Cobras, a qual foi mediada pelo cacique Kaingang da TI Barão de Antonina.

Foi, somente no ano de 1999 que Tapixi buscou retornar para a TI SJ, solicitando permissão ao então cacique Nelson Vargas, que chamou reunião com a comunidade para que deliberassem. Os indígenas concordaram com a entrada de seu *grupo doméstico*, porém estabeleceram como condição o seu não envolvimento como liderança política. Para tanto, exigiram que ele assinasse um “*documento*”, no qual ele se comprometia a não se candidatar a cargos políticos, seja de “cacique” ou de “liderança”. *Documento* é categoria e ferramenta muito usada pelos indígenas para assegurar legitimidade dos acordos. As decisões tomadas pelas lideranças só possuem validade se tiverem “*um documento*” assinado por ele. Durante meu trabalho de campo ocorreram eleições para cacique, porém, não podendo ser candidato a cargo de liderança, Tapixi e seu grupo familiar se posicionavam politicamente ao *lado* Guarani, pois duas de suas filhas são esposas, respectivamente, do então cacique e do vice-cacique Guarani. Essa sua posição demonstra o quanto os pertencimentos étnicos são atravessados pelos políticos na TI SJ, cujas fronteiras, como nos ensina Barth (2000), são extremamente contextuais e situacionais.

### 2.1.2 Os Grupos Domésticos Guarani

De acordo com as genealogias levantadas em campo, os Guarani que habitam atualmente a TI SJ são, em sua maioria, descendentes de três irmãs: Ana Paulina, Leopoldina e Maria, cujos descendentes constituem cerca de 64 famílias<sup>85</sup>. As descendentes diretas de Leopoldina somam cinco mulheres, as quais me contaram que sua mãe, e mais duas irmãs, vieram fugindo da guerra do Paraguai. Segundo elas, aquele foi um momento muito difícil, em que sua mãe e suas tias passaram fome e dificuldades, até chegarem à localidade de Pinheiro Seco, hoje localizada próxima a cidade de Castro, próximo ao rio Congoinhas, local onde fixaram residência. Adiante, em 1947 o SPI realizou deslocamento de suas famílias para a região de São Jerônimo.

José Tupã Vargas, conhecido como Zé Guarani, 83 anos, filho de Ana Paulina, irmã de dona Leopoldina, contou-me várias histórias da

---

<sup>85</sup>Levantamento de Carlos Cabreira (abril de 2015).

vinda de seu pai Alcides Vargas, Guarani Mbyá, do Rio Grande, para trabalhar em Barão de Antonina. Segundo ele, seu pai era *amansador de índios, civilizador da selva, e andou o mundo todo*. Zé Guarani explicou que a origem de seu nome Vargas, deve-se a Getúlio Vargas. Dois de seus irmãos, dona Jerônima Kunhaú Carriel Vargas, 80 anos e o senhor Cirdo, Aparecido Vargas, 96 anos, são considerados os *mais antigos* Guaranis na TI SJ. Zé Guarani me contava que,

“Meu pai Alcides nasceu no Rio Grande. A mãe é a Paulina Alves, guarani tudo puro, que fala o idioma, eu não sabia falar nada de português foi aqui que eu aprendi. O chefe de Posto quando chegamos era o Elias que me ensinou o português, era Gaúcho, que veio do Rio Grande também” (abril de 2015).

Nelson Carapé Vargas, 59 anos, filho de dona Jerônima é uma das lideranças políticas que também se destaca na TI SJ. Ele casou-se com Juraci, neta e filha, respectivamente, dos caciques Kaingang *Veio Koféj* e Nivaldo Fidêncio. Nelson me disse que tem 32 anos de *liderança*, e cerca de 15 anos como cacique nessa TI<sup>86</sup>. A primeira vez que “entrou de cacique” foi quando liderava a comunidade Guarani, em parceria com seu sogro Nivaldo Fidêncio, filho do *Veio Koféj*, que liderava a comunidade Kaingang. Nelson chegou a ser também o Cacique da TI SJ em 1995, sendo cacique na TI para ambos Guarani e Kaingang, sem a divisão de seus “*lados*”.

Segundo me explicava Carlos Mitã Cabreira, 51 anos, indígena Kaiowá, professor de língua Guarani na TI SJ, o restante das famílias Guarani na TI SJ, teriam vindo só mais recentemente. Ele próprio chegou em 1995, quando saiu do Mato Grosso, porque recebeu oferta de trabalho de funcionários da FUNAI, que prometeram a ele moradia e terras férteis para plantar. Segundo ele, não foi bem o que ele encontrou ao chegar no Paraná, pois acabou passando por dificuldades até chegar na TI SJ. Ele é conhecido como Carlinhos Cabreira, um grande estudioso da história dos Guarani na TI, inclusive está em vias de publicar um livro a respeito dos Guarani na TI SJ.

Cabreira também me falou de outras famílias Guarani que vieram para SJS mais recentemente, e que hoje constituem em torno de nove

---

<sup>86</sup>Nelson Vargas foi Cacique dos Guarani pela primeira vez em 1985, permanecendo até 1991, quando saiu para concorrer ao cargo de vereador da cidade de São Jerônimo, volta a ser cacique em 1995, assumi como *cacique geral* (tanto dos Guarani como dos Kaingang e Xetá). Também fez parte do Conselho Indígena Estadual Norte do Paraná.



famílias. Dona Idalina, 67 anos, matriarca que me abrigou em sua casa, e que, juntamente com sua mãe e irmãos, vieram mais recentemente, na década de 1990, oriundas da localidade de Jataizinho, município de Assaí. Dona Idalina me contou que sua mãe, “*Guarani purinha*” como se referia a ela, nasceu em *Pedrinhas*, como os indígenas chamavam a região que hoje é a TI Barão de Antonina. Ela se casou com um *branco* e foi morar nas proximidades de Jataizinho, localidade onde Idalina cresceu e se casou. Sua vinda para TI SJ é recente, e segundo ela, foi uma luta para conseguir morar na *terra dos índios*. Ela foi caminhando a pé de Jataizinho até a FUNAI em Londrina em busca de autorização para morar na TI. Ao conseguir autorização da FUNAI, dona Idalina passou por outra reunião, desta vez, dentro da TI, realizada pelos caciques Kaingang Nivaldo e Guarani Nelson, lideranças indígenas e comunidade, para solicitar autorização para morar dentro da *aldeia*, dona Idalina contou que todos foram a favor, foi a partir deste dia que ela começou a morar na TI SJ, a cerca de 26 anos.

### 2.1.3. Grupo Doméstico dos Xetá

A entrada do grupo Xetá na TI São Jerônimo é mais recente, e decorre da vinda da parentela do indígena Tikuein, que foi uma das crianças sobreviventes do contato estabelecido na década de 1950. Ele foi criado na TI Pinhalzinho, e quando adulto casou-se com Conceição Pereira Martins, que é não indígena, e tiveram oito filhos. Em 1985, devido a conflitos internos, a família de Tikuein foi transferida pela FUNAI para a TI São Jerônimo, onde seus descendentes vivem até hoje. Os filhos de Tikuein se casaram em sua maioria com Kaingang.

Entrevistei um dos filhos de Tikuein, Claudemir Itakã, de apelido Toddy, 39 anos, que me contou um pouco da história dos Xetá pela vivência com seu pai, que o preparava para ser liderança e por isso sempre o levava nas reuniões, nas viagens. Toddy contou que seu pai faleceu há 16 anos, e muito da luta pelas terras do povo Xetá se deve às ações de seu pai, que lutava para recuperar a terra de onde foram tirados. Ele descrevia como seu pai, ainda criança, e os outros Xetá foram levados para viver na TI Pinhalzinho:

“Quando tiraram meu pai do mato, levaram direto para Pinhalzinho. Lá é uma aldeia mesmo. Na época do SPI quem levou ele foi o João Serrano: era chefe de posto na época do SPI. Teve contato com eles no mato, até que ficou umas temporadas no mato com eles, e ele conseguiu levar eles pra

lá. Levou meu pai, um tio Nhangó, meu avô Umã; conseguiu levar os três pra lá [Pinhalzinho]” (maio de 2015).

Atualmente os descendentes Xetá na TI SJ somam em 61 indivíduos, e, segundo Toddy ressaltava nas suas falas, “*todo ano nasce mais criança, e vai aumentando, está povoando novamente*”. Como já assinalado inicialmente, no mês de junho de 2014, a presidenta da FUNAI, Guta Assirati, assinou portaria para demarcação da Terra Indígena Herarekã Xetá, com quase 3 mil hectares no município de Ivaté. A aprovação do relatório circunstanciado foi publicada no Diário Oficial da União, em 30 de junho de 2014, gerando grandes reações de políticos e produtores rurais, contrários a demarcação da terra. Porém, até o momento nenhuma outra medida foi tomada para adiantar o processo de regularização, e os Xetá continuam sem uma definição sobre suas terras. Toddy me falou sobre os impasses no processo de regularização e da luta pela terra que acabou sendo identificada, e a importância de seu pai nessa luta:

“A terra a gente vem lutando. Você sabe como é, muito lento demais. A gente luta dentro da lei. A lei nunca é do jeito que a gente quer, nem pensa. Então a coisa tá rolando; por enquanto está em processo. Por enquanto estamos todos aqui. É bem complicado, mas com o passar do tempo a gente vê o que faz, porque na verdade a gente tem que ocupar nossas terras. É uma luta que meu pai [Tikuein] veio lutando; praticamente perdeu a vida lutando em cima disso. A hora que disser que está pronto, nós temos que ocupar, é da gente, tem que ocupar, queira ou não queira temos que ir” (maio de 2015).

Segundo Toddy, a vivência deles na TI SJ resultou em constituição de alianças familiares e políticas, tanto com os Kaingang quanto com os Guarani, mas que teria sido de forma mais acentuada com os Kaingang, mas também de submissão as regras por estes impostas.

“A nossa lida é mais com o povo Kaingang. Toda vida que a gente veio pra cá sempre foi assim. Nós estamos indo para 28 anos já, que a gente convive, viemos todos pequeninos, e formamos nossa família aqui”.

“O cacique (Kaingang) ele falou para a gente que

tínhamos que criar um cacique dos Xetá, e, deu um aval para gente. Porque aqui, na verdade, desde os tempos e até hoje, quando vai fazer alguma coisa, eles são os donos das terras, e nós temos que respeitar o território que mora. E nós deveríamos criar um cacique e formar liderança para nós. Então a gente tá começando a articular agora, caminhar com a perna própria da gente. O Edival meu irmão, que a gente chama de Dival, é o cacique Xetá nosso”.

“E a gente criou uma Associação dos Moradores dos Povos Xetá. Já tá, graças a Deus, está tudo em dia. Já podemos articular também. Como diz, nós estamos desenvolvendo aos poucos né. Como disse para você, tem que dar muito valor e preservar a cultura da gente. A gente não pode esquecer. (...) Nós temos uma equipe, tem o Júlio que é professor o Dival é o historiador, ai nós temos um grupo de, como eu digo para você, um grupo de pesquisadores. Nós somos em 8, 9 pessoas desse grupo, tudo Xetá, é irmão, é sobrinho. O Júlio é professor da língua, o Dival é o Historiador, esse grupo que eu estou falando para você, tem o Odair que é filho do Dival, o André filho do Dival, Odaísa também filha do Dival, tem a Gisele que é esposa do Júlio, compoendo esse grupo. Tem a Franciele, minha sobrinha filha da Benedita dela com o Francisco, tem os dois filhos da Zenilda com o Hipólito que é o Michael, e o Anderson, Leandro né. Esses uns, e eu. Voltar a ser o que era, não vai mais, mas pelo menos não perde toda a cultura” (maio de 2015).

Se por um lado foram impostas as regras de convivência aos Xetá, também lhes era incentivado a reorganização própria dos Xetá, que estava em andamento, em forte articulação, levando que se configurasse enquanto um grupo etnicamente diferenciado e politicamente autônomo, ainda que atrelado ao *lado* Kaingang, no âmbito da TI SJ. Apesar de reconstituir-se a partir dos fragmentos que resultaram de seu grupo no contato com a sociedade nacional, os Xetá conseguiram firmar as bases de um grupo etnicamente diferenciado, com direito e posse de um espaço territorial. Articulando-se politicamente, estão começando, como Toddy ressaltou, a “*caminhar com a própria perna*”.

## 2.2. OS INTERCASAMENTOS

Ao levantar e traçar genealogias dos *grupos familiares* dos *antigos* Kaingang, Guarani e Xetá, nota-se claramente um número grande de intercasamentos entre estes *grupos familiares* dos *antigos*. Por isso, muitas das vezes eles se consideram todos parentes. Segundo pude perceber, estes intercasamentos foram acontecendo de forma mais intensa a medida que suas terras foram sendo mais e mais reduzidas.

Como vimos no capítulo anterior, o Decreto de 1949 fragmentou e diminuiu de uma forma ainda mais drástica as terras que estavam sendo ocupadas pelos indígenas na região norte do Paraná, e, para os Kaingang e Guarani em São Jerônimo dividiu as terras em duas glebas, separadas por um corredor. Esta drástica diminuição territorial e abertura de um corredor no meio da terra indígena resultou numa convivência ainda maior e mais estreita entre Kaingang e Guarani, que até então mantinham suas aldeias separadas.

Segundo Rothen (2000, p. 45), nos registros populacionais do Posto da FUNAI, as classificações feitas pelo *chefe do posto* e seus ajudantes índios e não índios, até 1980, distinguia-se a população da TI SJ em três categorias: “*índios, mestiços e brancos*”. A categoria *índios* abarcava tanto os Kaingang, quanto os Guarani, e a distinção central era entre *índios* e *brancos*, não fazendo distinção étnica nos registros. Desse modo, não é possível ter mais precisão da frequência dos intercasamentos entre Kaingang e Guarani, pois estes eram classificados apenas como “índios”.

Todavia, este quadro parece que tendeu a se modificar, depois da retirada dos não indígenas da TI. Em 1995, os registros apresentaram uniões de casamentos entre as diferentes etnias, categorizando os cruzamentos interétnicos: “Kaingang-Guarani”, “mestiço Kaingang-mestiço Guarani”, “Kaingang Puro-Mestiço Guarani”. Nestes registros encontra-se também a categoria de *não índio*, abarcando *brancos* e *pretos*. Segundo Rothen, (2000), uniões de casamento entre as etnias indígenas Kaingang e Guarani teriam se acentuado a partir do final da década de 1980 e com elas também as alianças políticas entre *grupos domésticos*.

No mesmo sentido, o cacique Kaingang também me explicava como foram se dando esses intercasamentos entre Kaingang e Guarani:

“Então, devido esses casamentos de Kaingang com Guarani, de Guarani com Kaingang, vem acontecendo é antigo isso aí, mas acontecia muito

pouco na época. Ele começou a fazer esses laços, que não tinha mais como segurar, a partir do momento que começou essas duas divisões [políticas]. Porque anteriormente era difícil acontecer isso; era muito pouco. Parece que eles (Kaingang) sentiam que não poderiam casar com um Guarani, porque era uma outra cultura. A própria mãe dizia que não dava certo, não tinha como. Então, era um pouco meio que cultural. Mas, quando vem esses dois caciques entram na época, que começa lá com Lico, depois vem o Nelsinho para cá, criando essas divisões, eles começam já a não ter mais na cabeça essa regra: “Eu vou casar com quem? Eu vou casar com quem eu quiser! E não com quem minha cultura pede”. Então ela foi rompida também. E não faz muito tempo, faz pouco tempo que começou. Faz mais ou menos uns 15 anos que começou cada um a casar com culturas diferentes, e se misturar” (junho de 2015).

Para o cacique Kaingang, essa “mistura” entre Kaingang e Guarani teria começado recentemente, depois que houve a divisão entre dois caciques, um Kaingang e outro Guarani, que segundo relatos, ocorreu em meados da década de 1980; até então, havia apenas um único *cacique*. De forma semelhante, Nelson Vargas também me falou que essas “*misturas de Guarani com Kaingang*” teriam começado depois que ocorreu a divisão política dos “*lados*”. Em sua fala, o cacique procurava me mostrar como foram acontecendo os casamentos entres as diferentes etnias na TI SJ e a conformação de famílias de duplos pertencimentos, e como as compreendia. Segundo ele, :

“Eu tenho 32 anos de liderança. Então, quando eu comecei a trabalhar como liderança é que eu comecei a entender como as coisas funcionavam e como ia funcionar. Na época, o primo da minha mãe que era o Cacique Guarani aqui, que era o Lico Martins. Teve uma época que ele resolveu mudar daqui para o Barão de Antonina, e eu já era uma liderança dele, um fiscal na época, eu estava com 22 anos. Ele pegou e falou para mim, eu vou para o Barão e vou passar meu cargo de cacique para você. Dali para frente eu assumi, foi em 1985. Eu assumi como Cacique só dos Guarani, já tinha divisão, e o tio Paulo que é irmão do meu sogro

[Nivaldo Fidêncio], era cacique dos Kaingang. Ai o tio Paulo, ficou de cacique um bom tempo, eu Guarani e ele cacique Kaingang. Ai depois o tio Paulo, ele renunciou o cargo dele, ai meu sogro assumiu o posto de Cacique Kaingang. A gente trabalhou junto, eu de [cacique] Guarani, e ele de [cacique] Kaingang. Ai trabalhamos um bom tempo juntos, até que ele adoeceu, ficou doente e não podia mais sair viajar e foi encurtando os passos dele. Ai na época eu continuei sendo cacique. Depois do Nivaldo, o filho dele Adriano [Fidêncio], entrou de cacique, mas acho que não chegou a ficar nem um ano de cacique e entrou o Miró [Cândido, Kaingang] cada um cuidava da sua comunidade.

Nessa época a divisão era o seguinte: cada cacique cuidava do seu povo, porque a etnia é diferente, a cultura é diferente, então não se misturava. Mas não tinha desavença, cada um cuidava do seu povo. Quando a gente recebia os benefícios era dividido a metade para cada um, e a gente distribuía pro povo da gente. Depois de um certo tempo, isso foi em 80, de 85 para cá, que começou **a mistura toda**: Guarani mistura com Kaingang. Porque ai já tinha o Lauro Guarani com a Ruth Kaingang, por ai já foi. Até ai não tinha, era dividido mesmo. Mas daí sabe como é, um Kaingang namora a Guarani, **ai foi misturando e virô tudo família. Tem Guarani casada com Kaingang, tem um Kaingang casado com uma Guarani para cá.** Então ai misturou né.”

Géssia: O “misturado” é quando casa com etnia diferente?

Nelson: “Ai é misturado”.

Géssia: E o “mestiço” é o que?

Nelson: “Quando casa com branco, ai a gente fala mestiço”

(junho de 2015).

Nelson Vargas foi cacique durante 15 anos e, como descrito inicialmente, pertence ao *grupo doméstico* da *antiga* Guarani Ana Paulina. Ele é casado com Juraci, a neta do *veio Koféj* Kaingang, e filha

de Nivaldo Fidêncio e dona Santa, que se diz “mestiça Kaingang”. Ao narrar sua trajetória de liderança, Nelson explicava como entrou, conforme se referiu, para a “*cacicância*”<sup>87</sup> junto com seu tio, e depois se tornou cacique dos Guarani, embora seu sogro fosse cacique dos Kaingang. Seu sogro, por sua vez, também chegou a ser cacique na TI, quando era apenas um, liderando tanto os Guarani quanto os Kaingang. Nesses casos, com vários outros observados, as alianças entre os grupos domésticos de ambas etnias são atravessadas pelas alianças políticas, fazendo com que suas fronteiras e pertencimentos étnicos fluam ao encaixe de suas articulações e situações políticas.

Na mesma direção, pertencimento étnico e linguístico também não constituem fronteiras rígidas, como no caso de Toddy Xetá, que me explicava a descendência de seus filhos, fruto do seu casamento com uma indígena Kaingang.

Toddy: No meu caso, meu primeiro casamento foi com uma Kaingang.

Géssia: Seus filhos pertencem a qual etnia?

Toddy: É misturado Xetá-Kaingang, só que [eles] se identificam mais como Xetá, e não se identificam como Kaingang não, por causa da descendência. Só que, como estou dizendo para você, a maioria se identifica como etnia Xetá. Eles falam pouco [na língua Xetá], porque a mãe deles é Kaingang, são habituados na língua Kaingang (maio de 2015).

Nelson, por sua vez, explicava-me que a definição da descendência frente os casamentos se dava pela “predominação” patrilínea, que, segundo ele, havia sido inclusive registrada em ata:

O acompanhamento que a gente usa é a predominância. Nós achamos que a predominância é no pai, porque o cabeça da família é o pai. O pai que conduz a família, porque o pai que sai para trabalhar, que sai para discutir o problema, e a mãe cuida da casa. Essa predominância é do pai, a responsabilidade é do pai. Se o pai é Guarani, a família toda pertence aos Guarani; se o pai for

---

<sup>87</sup>O termo “*cacicância*”, refere-se ao trabalho como cacique, ou liderança do cacique. É um termo recorrente nas falas dos indígenas que já pertenceram ou pertencem a política indígena, seja como cacique ou como liderança.

Kaingang, a família toda pertence ao Kaingang. Nós entendemos isso, até já discutimos essa parte em reunião, discutimos em comunidade. Porque as crianças ficam sem saber, né. A gente discute tudo isso em reunião, a gente faz Ata de Reunião, *documento*, registra tudo. A predominância está no pai. Teve várias reuniões que nós fizemos, e cada reunião que a gente faz a gente discute esse problema, para não esquecer ( junho de 2015).

O atual cacique Kaingang, pertencente ao *grupo doméstico* dos *antigos* Cândido, e que também já foi professor na escola, tem outro entendimento a respeito da descendência. Segundo ele, é a família que decide qual a cultura “é mais forte”. O cacique Kaingang é casado com Ângela que é descendente do *grupo doméstico* dos *antigos* Guarani, bisneta de Leopoldina, sua mãe é Guarani e seu pai Kaingang. Em conversa com a mãe de Ângela, ela me contou que Ângela é fruto do seu primeiro casamento com um “Kaingang puro”, e que dessa união teve mais um filho, o qual é o vice cacique Guarani. Segundo ela, a descendência era paterna, por isso me disse que Ângela era mestiça Kaingang, mas que se identifica mais com os Guarani, pois o pai, “Kaingang puro”, morreu quando ainda eram crianças.

No entanto, ainda que o cacique Kaingang afirme que será a família que decidirá a “cultura mais forte” que seguirão os filhos frutos de casamentos interétnicos, ele entende que o que prevalecerá mesmo será o domínio da língua. Assim, refletindo sobre os filhos de sua união com Ângela, ele ponderava que:

A descendência vai ficar metade por metade. Mas a gente viu assim, que o que **vai prevalecer mesmo é quem é o falante da língua.** Vamos supor, na minha família mesmo, não é porque eu sou homem, mas é porque eu tenho minha cultura mais forte que a minha mulher. Então, quer dizer que vão ser tudo Kaingang, vai ser falado mais daquela cultura. É a mesma coisa daqueles pesquisadores, o Piaget fala, a criança vai aprender conforme o ambiente que está cercada, que ela convive ali. Então, funciona mais ou menos assim. Como nós, a minha mãe e eu também entendemos mais da cultura que minha mulher, as crianças vão puxar automaticamente aquilo ali. Mas claro, se eles forem aprofundar mais um pouco, eles vão ver que eles têm outra etnia ali, mas eles vão ficar



mais ali. Igual a família do Hipólito tem Xetá, mas eles identificam muito com o Kaingang, devido o pai ser mais forte. Então, eu acho assim, que a cultura que for mais forte é a que vai puxar a descendência. Vamos supor a mãe que é indígena, casa com um não indígena, os filhos vão puxar mais para o indígena, porque é a mãe que fala mais ali. Então, é mais ou menos assim que funciona (junho de 2015).

### 2.2.1 As Regras para o Casamentos na *Terra de Índio*

Durante meu trabalho de campo na TI SJ muitas vezes as pessoas me falaram que há determinadas regras em relação ao casamento, como a proibição de *casar com branco*. Se algum indígena se casar com *branco*, terá que sair da *reserva*. Segundo me informaram, essa regra teria sido empregada inicialmente na TI Barão de Antonina, e foi posteriormente passada para a TI SJ. Em campo pude observar um maior rigor ao cumprimento desta regra na TI Barão, enquanto na TI SJ encontrei um número expressivo de famílias indígenas, resultante de casamentos com não indígenas. De modo, geral, eles justificavam esses casamentos devido à proximidade com a cidade, que tornaria mais difícil que essa regra fosse seguida.

Ainda assim, encontrei várias pessoas que saíram da *terra de índio* porque se casaram com *brancos*. Dentre os casos, uma menina de 14 anos que todos os dias fazia o trajeto da cidade para a aldeia para estudar. Ela morava na aldeia, mas teve que mudar para a cidade, pois sua mãe deixou seu pai para ficar com um *branco*, e, desse modo, teve que sair da aldeia.

Lídia Kaingang, que mora na TI São Jerônimo e é casada com Marco, não indígena, me contou do seu desejo de morar na TI Barão de Antonina junto da sua família, mas é impossibilitada, pois, segundo ela, porque é casada com *branco*, e lá as leis seriam mais rígidas. Porém, na TI SJ ela também teve que lutar para que a sua união com *branco* fosse aceita. Quando sua união foi descoberta pelas lideranças, há 15 anos atrás, ela foi presa na cadeia da TI. Segundo Lídia, foi somente depois de muita luta que conseguiu o consentimento do cacique da época, e passou a viver com seu companheiro dentro da TI.

O companheiro de Lídia, Marco, também me contou de suas aventuras ao adentrar na *terra de índio*, para *conhecer as índias*. Ele falou que se as lideranças pegassem os *brancos* na *aldeia eles* ficariam

três dias presos na *cadeia dos índios*, e ressaltava que as *leis dos índios* são mais *pesadas*. Acrescentou ainda que conheceu Lídia em um baile na *aldeia*, e que logo no outro dia, oito lideranças foram atrás dele na cidade, enquanto Lídia ficou presa na terra indígena. Eles tiveram que negociar com o cacique da época e suas lideranças para conseguirem o consentimento de ficarem juntos dentro da *terra de índio*.

A proibição dos casamentos com *brancos* também foi registrada em notícias veiculadas no ano de 1996, no sítio do jornal Folha de São Paulo, na região de São Jerônimo, pelo jornalista José Machio. A notícia, que reproduzo abaixo, informava a decisão das lideranças políticas Kaingang a respeito da proibição dos casamentos de “índios com brancos” na TI Barão de Antonina. Ressalta-se que esta notícia foi publicada no mesmo ano em que ocorreram quatro invasões de não indígenas na TI Barão de Antonina. Os indígenas dessa TI também lutava há anos contra invasões de suas terras por não indígenas, conforme foram apresentadas no Capítulo anterior. A notícia possuía como título: “Caingangues retomam suas tradições”, e informava que:

“Índios caingangues do norte do Paraná estão retomando tradições e combatendo a miscigenação como forma de unir o grupo para enfrentar invasores de suas terras. O fenômeno contrasta com a progressiva aculturação dos índios em todo o Brasil.

Há três anos, as duas escolas do Posto Indígena Barão de Antonina, em São Jerônimo da Serra (287 km ao norte de Curitiba), passaram a ensinar o caingangue às crianças. A língua é hoje o símbolo da resistência indígena ao desaparecimento de sua cultura. Em outubro do ano passado, os índios aprovaram normas para dificultar o casamento entre índios e brancos.

O cacique Elasmô Rael, 28, explica que o índio ou índia que se unir a brancos terá de abandonar a reserva. "Quando vier visitar parentes, sua permanência não poderá ultrapassar 15 dias". Rael afirma que a norma tende a "desestimular" os brancos que se casam com índias com a perspectiva de utilizar as terras indígenas. Em uma área onde o convívio com os brancos ultrapassa um século e muitos residentes possuem apenas

25% de sangue índio, a medida acabou sendo bem aceita pela comunidade”.

(8 de julho de 1996, Folha do E. São Paulo/  
agência em São Jeronimo da Serra PR)

Essas proibições dos casamentos com não indígenas na TI, assim como a permanência limitada de parentes não indígenas em visita, ocorrem logo após finalização do processo de regularização fundiária e a retirada total dos não indígenas da TI. São medidas tomadas no contexto da retomada das suas terras e de reorganização sociopolítica interna, que se sucede na conformação de uma *terra de índio*, que passa a ser habitada apenas por indígenas, depois de um longo e conflituoso processo de luta para retirada dos não indígenas de suas terras. Ela é uma das primeiras medidas que tomam para demarcar claramente fronteiras com não indígenas, e marcar a nova *situação histórica* (Oliveira, 1988) em que vivenciavam, de autonomia indígena dentro dos espaços que acabavam por conquistar. A divulgação da decisão em um dos principais veículos de comunicação no país, como a Folha de São Paulo, seguramente atendia ao intento de informar as novas regras, e desestimular pretendes a adentrar na terra indígena via casamento; mas certamente também tinha um caráter simbólico de propagandear que daquele momento em diante *em terra de índio eram os índios quem decidiam*.

### 2.3 ORGANIZAÇÃO POLÍTICA NA TI SÃO JERÔNIMO

Vimos anteriormente, no capítulo I, como a atuação do SPI, através dos *chefes de posto*, controlava as terras indígenas e suas populações, promovendo *transferências forçadas de grupos familiares*, incentivando a entrada de não indígenas através de *parceria*, para arrendamentos das terras. Concomitante, o SPI interferia diretamente nas suas formas de organização política, e de conformação de suas lideranças, que em geral eram cooptadas para colaborar com o projeto do órgão indigenista, ocupando inclusive cargos na “polícia indígena”, que era responsável pela “ordem” no posto, em sua maioria denominados de “capitães”.

Estas interferências na organização política dos indígenas ainda se verificava com a FUNAI nos anos 1970, porém, depois do processo de mobilização e conquista da homologação de suas terras, tornando-se oficialmente *terra de índio*, os indígenas retomam o controle de suas organizações políticas e das decisões sobre o que se sucede dentro dos

limites da TI. Uma nova reorganização política se processa, em que aqueles que ocupam postos de serviço na TI deverão estar subordinados as decisões dos caciques e suas lideranças. Novas regras são elaboradas, para reforçar e consolidar autonomia dos indígenas em suas tomadas de decisões, sejam elas coletivas, sejam através de suas representações políticas, seus caciques, que passam a ser eleitos pela comunidade. Desse modo, estes representantes, por sua vez, também se tornam sujeitos de seus eleitores e, portanto, devem atender às suas expectativas, sob risco de deposição do cargo. Isso também se refere aos cargos junto aos postos de trabalho, como escolas, secretarias de saúde, ou outros, e que tem significado remuneração financeira de seus agentes. Estes cargos também são atravessados pelas forças e articulações políticas entre os núcleos domésticos que compõem as parentelas.

Nesses novos contextos, a organização política na TI SJ é elemento agregador e orientador das mais variadas relações, sejam elas profissionais, familiares, econômicas e morais. Veremos a seguir alguns de seus aspectos mais relevantes, importantes para compreender como ela tem se configurado e dinamizado na contemporaneidade, e como informa maneiras de lembrar o passado.

\*\*\*\*\*

Os indígenas na TI SJ estão organizados em torno de caciques, que articulam vários *grupos domésticos* sob sua liderança. Atualmente, existem dois caciques, um Kaingang e outro Guarani; os Xetá têm se alinhado politicamente ao *lado* político Kaingang; porém, como vimos anteriormente na fala de Toddy, já começam a se organizar em torno de um cacique Xetá. Cada cacique possui um corpo de homens que trabalham para o cacique, chamados de *lideranças*, escolhidos pelos próprios caciques.

De modo geral, quando perguntava sobre suas histórias de vida, sobre seus territórios, era frequente os indígenas se referirem aos seus *antigos*, situando estes *antigos* como sendo *grandes caciques*, que exerciam um grande domínio e liderança sobre extensas famílias. Nestas descrições eram ressaltadas as atuações de caciques Kaingang, como de Idalécio Cândido e Koféj Fidêncio, sempre referenciados *como sendo os mais antigos, e que foram sucedidos adiante* por seus descendentes. Na década de 1980, os Guarani começaram a se mobilizar e impor um cacique só deles, tendo Lico Martins, *parente* de dona Jerônima Vargas, o primeiro cacique Guarani. Foi a partir da constituição de Lico como cacique que os indígenas dizem que passou a ocorrer a *divisão entre dois caciques na TI*. Essa *divisão entre os caciques* é apontada como um

divisor na dinâmica da política interna na TI, quando se configuraram dois grupos políticos, com representação política própria, articulados em torno de seus pertencimentos étnicos: um Kaingang, com seu próprio cacique; e um Guarani, com seu cacique.

Lico, contudo, acabou se mudando da TI, e passou o *cargo de cacique* para seu sobrinho Nelson Vargas, também Guarani, que ficou na liderança da *comunidade* por 15 anos, cuja atuação conduziu em parceria direta com seu sogro, que era cacique Kaingang.

O cacique Kaingang João explicava que a liderança política na TI SJ esteve, por muito tempo, atrelada a família dos Kaingang Fidêncio, seja por seus representantes *antigos*, Koféj, Paulinho, ou Nivaldo, como nos mais novos, como o genro de Nilvado. O cacique Nelsinho, como é chamado, embora Guarani, também fazia parte deste *grupo doméstico* Kaingang dos Fidêncio, por seu casamento com Juraci Fidêncio. O cacique Kaingang, ao explicar sua entrada como liderança indígena, também fazia referência à sucessão de caciques oriundos de seu núcleo doméstico:

“Com 15 anos eu já trabalhava como liderança dos caciques anteriores, e vim passando por todos os caciques. Desde o Nivaldo, desde ele eu comecei a trabalhar com liderança, depois eu peguei o Paulinho, depois volta Nivaldo de novo, Adriano. Só tinha um cacique que comandava toda comunidade, então já trabalhava com ele, trabalhei com o Nelsinho umas duas vezes de liderança dele. Duas vezes com o Hipólito, com o Manoel.

Muitas vezes ficava muito numa família, que mais eu vi que ficou muito tempo na família dos Fidêncio do Nivaldo, passa pro irmão que é o Paulinho, depois passa pro filho do Nivaldo, Adriano, e começa a ficar tudo no povo deles ali. Mas, sempre como liderança acompanhei todo esse processo deles ali” (junho de 2015).

Carlos Cabreira, Guarani Kaiowá, também me contou como a organização política se processava com a parceria entre caciques Kaingang e Guarani, e como, para ele, a divisão que se têm hoje em *lados* é um fenômeno de ocorrência recente, de “*agora*”:

E depois que mudou, não tinha esse pessoal. Ali onde tem aquele boteco do Sr. Jacir, ali morava o *Koféj veio*, pai do Nivaldo, e a mulher dele. Quando eu cheguei eles moravam ali, já era bem

velhinho em 1998, e era pai do Nivaldo. Ele quem me trouxe para morar aqui, até fiquei na casa dele um tempo, foi o Nivaldo que era cacique Kaingang, e o Nelsinho cacique Guarani, mas sempre era conjunto com o Kaingang, trabalhava junto. Não separado. Hoje tem trator, tem carro, tem gado, tudo separado, no nome do Guarani e as coisas no nome do Kaingang, todos os projetos. E antigamente quando vinha era tudo igual, no nome de todos, agora começo essa divisão do *lado* do cacique Guarani e cacique Kaingang, e dividiram tudo (abril de 2015).

Os Kaingang, como já foi apontado por vários estudos, principalmente por Cid Fernandes (1998; 2003), apresentam uma estrutura política altamente hierarquizada. A posição máxima desta hierarquia é ocupada pelo cacique, seguida do vice cacique. O vice cacique exerce papel importante, e esta posição além de ter prestígio recebe atribuições semelhantes à do cacique. As atribuições do cacique e do vice cacique envolvem a representação da *comunidade* junto às autoridades oficiais fora da TI, principalmente frente as mais diversas instâncias de poder, governamentais ou não. Mas, sobretudo, suas competências recaem sobre as decisões nos diversos aspectos da dinâmica interna da TI. As *comunidades* divididas em dois *lados* esperam da autoridade política de seus caciques uma boa forma de representá-los, tanto para “fora” da TI, no *mundo dos brancos*, como nas questões internas, principalmente, nas resoluções de conflitos entre os grupos domésticos, seja entre os casais ou entre famílias, nas demandas por recursos, assim como na melhoria dos serviços prestados na TI.

A participação do cacique e do vice cacique na dinâmica interna da TI está relacionada aos processos de tomada de decisões relacionadas a vários domínios, seja econômicos, políticos, jurídicos ou éticos. Estas decisões envolvem a participação de outras autoridades indígenas, as que são chamadas genericamente por *liderança*<sup>88</sup>. Cada *lado* político possui em torno de 15 *lideranças*, podendo variar de acordo com a necessidade e contexto. Nos dias de realização de festas, pode aumentar o seu número, de *efetivo*, como o cacique Kaingang me explicava, com o

---

<sup>88</sup>Ressalta-se que “liderança” é uma categoria abrangente, além das lideranças diretas dos caciques descritas acima, essa designação também pode ser atribuída a todas as pessoas que possuem algum poder político nas TIs, abarcando: cacique, vice-cacique, presidente do Conselho Indígena entre outros.

objetivo de dar conta dos possíveis desentendimentos. Os membros que compõem a liderança são indivíduos que cumprem funções específicas, como às relacionadas ao controle social, com poder de polícia, inclusive, de executar prisões. Contudo, o cacique Kaingang ressaltou que as funções da liderança vão além de “*prender os outros*”. Conforme explicava:

(...) está difícil encontrar lideranças que queiram trabalhar, em prol da comunidade. Eles percebem assim, que liderança é só para prender os outros, não está só para isso. É para pensar as ideias, fazer programa, projeto, até tentamos fazer isso no passado, de dividir; a liderança do **planejamento de projeto** que seria o Ademir, **liderança de fiscalização** de tal jeito, **liderança que cuidava do esporte, liderança para cuidar dos menores**. Mas, a própria liderança não se comportou dessa forma. A liderança não tem um número certo. Ela é criada a partir daquele momento, um entendimento que ele consegue organizar o seu povo. Por exemplo, no dia de Festa a gente está pensando em criar além das 15 lideranças, mais cinco para ficar de apoio; **liderança de apoio, não é efetivo**, mas é para apoiar, vai aumentar, pensando no número de pessoas que vai estar [na festa].

Nós queremos criar liderança mulher, mas a mulher acha que vai ter que atender os outros, mas temos lideranças mulher em outros estados surgindo, no Rio Grande, no Paraná, Santa Catarina. Então está surgindo essas mulheres, não para estarem com o cassetete nas mãos, mas para brigar na política, isso que a gente quer que aconteça, mas aqui ainda não surgiu ninguém que queira ocupar (junho de 2015).

As lideranças do *lado* Kaingang eram compostas por Kaingangs da família Cândido, Fidêncio e dos Xetá, além de um não indígena, que é casado com uma descendente da família dos *antigo* Guarani, neta de Leopoldina. A escolha dessas *lideranças* reflete a rede de alianças entre os diferentes *grupos domésticos*, abarcando Kaingang, Guarani, Xetá, e *não índio*, ao seu *lado político*. Já as lideranças do *lado* Guarani eram constituídas por indígenas Guarani descendentes de Leopoldina, e por Kaingang do *grupo familiar* de Miró Cândido, e do *grupo familiar* do

Kaingang Tapixi, cujas filhas são esposas, respectivamente, do cacique e do vice cacique Guarani.

### 2.3.1 Os *Lados* e os Pertencimentos Étnicos e Políticos

Cid Fernandes (2003), estudioso do sistema político Kaingang, assinala que a chefia Kaingang envolve o faccionalismo político, cuja dinâmica envolve grupo sociais similares que se opõem de tempos em tempos, sem, contudo, dissolver os fundamentos da unidade social<sup>89</sup>. Na TI SJ esses faccionalismos se reproduzem na dinâmica do pertencimento de um dos “*lados*”, envolvendo, nesses casos, também os núcleos domésticos Guarani. A força política dos caciques está em assegurar o maior número de *grupos familiares* ao seu *lado*. Neste sentido, Cid Fernandes (2003) assinala que a chave da organização social Kaingang se assenta na articulação entre política e parentesco. Os casamentos para os Kaingang resultam de acordos entre famílias, nos quais os externos, sejam eles “Guarani”, “Xetá”, ou “não índio”, pode ser facilmente assimilável e incorporado, a fim de manter a afinidade. Dentre os Guarani, temos pela trajetória de Nelson Vargas a presença da articulação entre política e parentesco, ao se casar com Juraci Fidêncio construiu sua aliança com o grupo doméstico Kaingang, e por fazer parte do *grupo familiar* dos *antigos* Guarani, tem também expressividade política para os Guarani. Assim como, o cacique Guarani e o vice cacique Guarani ambos casados com pessoas Kaingang, ampliando suas redes de relações. São elementos que demonstram que a articulação entre política e parentesco, no contexto da TI SJ, pode ser percebida também entre os Guarani.

As *lideranças* assim como os habitantes da TI SJ falam muito em *lados políticos*, como categoria de pertencimento. Nessa TI existem dois lados: *lado* Kaingang e o *lado* Guarani, e cada *lado* compreende um conjunto de grupos familiares afiliados. O pertencimento é atestado e controlado por meio de Atas, que contém as assinaturas dos que

---

<sup>89</sup>Segundo Cid Fernandes (2003), a unidade social Kaingang é construída por contraste por oposição aos ‘brancos’. Contudo, na TI SJ, pude perceber que este contraste ele não se dá apenas em relação aos “brancos”. Pois, em uma terra que possui divisão política entre *lados* que mobilizam etnias diferentes, o contraste pode se dar de várias formas, como Kaingang versus Guarani, Kaingang *puro* versus Kaingang mestiço, Kaingang versus Xetá. Há uma multiplicidade de rearranjos que podem atualizar o sentimento de “unidade social” Kaingang, podendo ser observadas nos seus contextos e situações específicas.



pertencem aos diferentes *lados*. As pessoas quando escolhem o *lado* ao qual pertencem assinam a Ata, que fica sob o controle dos caciques de cada *lado*.

Não obstante forte divisão entre os caciques e seus *lados*, um Kaingang e outro Guarani na TI SJ, em várias situações pode-se observar que os dois caciques reuniam em torno de si *grupos domésticos* com pertencimentos étnicos distintos dos seus, resultando em uma fronteira flutuante, pois nem sempre a diferenciação étnica e pertencimento político ocorriam simultaneamente. Ou seja, o pertencimento político não está diretamente ligado ao pertencimento étnico. Esse o caso, já apresentado, do indígena Kaingang Tapixi, que se aliou ao lado cacique Guarani, de quem é sogro. No *lado* Kaingang também encontramos pessoas Guarani, inclusive que são lideranças.

Nesse sentido, o cacique Kaingang me explicou que essa *política de número*, - para dizer quando envolve primeiro o pertencimento político, acima do pertencimento étnico -, entrou recentemente na organização política da TI SJ, pois antes do então cacique Guarani havia um acordo para que as pessoas ficassem nos respectivos *lados étnicos*, ou seja, dos *grupos familiares* atrelados ao pertencimento étnico correspondente; os Guarani do *lado* do cacique Guarani; e os Kaingang do *lado* do cacique Kaingang. E se ocorresse mudança de *lado*, estes que mudavam não poderiam ter *voz na política*, o que segundo eles, levariam a estas pessoas a retornarem para o *lado de sua cultura*. O cacique Kaingang me explicava que,

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

que estava do lado do Dilson, também não tinha voz; chego nele e falou olha preciso voltar, aqui eu não falo nada, ninguém pede minha opinião. A intenção era essa mesmo, e voltaram para nosso lado, e foi arrumando e foi dando um jeito. Mas quando entra o “*Pedro*”<sup>90</sup> não! Ele pega o “*Alan*” Kaingang como liderança, pega e vira uma confusão. Ai como que você vai mexer com um povo desce? Ai não trabalha a cultura, que poderia ser trabalhada na comunidade, dificulta o andamento dessa comunidade.

Para ele o que importa é a política de número, igual falei para ele, eu não trabalho com número de pessoas não, eu trabalho com a cultura e eu tenho meu povo Kaingang, eu vou ser cacique sim, eu trabalho com a Cultura, se vocês trabalham com a política de poder, de número. Então matei eles na conversa, e nem tiveram ação na reunião final que tivemos<sup>91</sup>. E fomos se acertando, mas agora está difícil acertar entre eles, porque a pessoa que briga aqui ele aceita e coloca como liderança (junho de 2015).

Os caciques atualmente são escolhidos mediante a realização de eleições entre os que pertencem a cada *lado* da política, da qual participam homens, mulheres e jovens a partir dos 16 anos. Para cacique Kaingang, votam os pertencentes ao lado dos Kaingang; da mesma forma para o cacique Guarani. O cacique mais votado nomeia seu vice cacique e suas lideranças, e seu mandato permanece enquanto permanecer a confiança do seu grupo, pode ocorrer também do mandato de cacique ter período definido. Um eventual descontentamento pode levar a sua destituição do cargo, e novas eleições são chamadas. As eleições para cacique que ocorrem em SJ já é prática consolidada da sua

---

<sup>90</sup> Relembrando que Pedro é um pseudônimo para nominar o então cacique Guarani, como não gravei entrevista com ele, não vou mencionar seu nome para preservar sua identidade, visto que não solicitei seu consentimento. Essa conduta se aplicará as outras pessoas, nesta mesma situação.

<sup>91</sup> Neste relato o cacique Kaingang recorda dos episódios de conflitos entre o lado Kaingang e o cacique Guarani Pedro ocorridos no ano de 2013, quando ocorreu um processo iniciado por Pedro para tirá-lo de cacique Kaingang, segundo ele, com o objetivo de ter somente um cacique a frente da TI SJ.

vida política, assim como nas demais TIs no Paraná, principalmente nas TIs Kaingang (Cid Fernandes, 2003).

As candidaturas à posição de cacique são articuladas entre os *grupos domésticos* de maior prestígio no interior das TI. Na TI SJ, como mencionado no início desse capítulo, os caciques têm se alternado entre os *grupos familiares* de Cândido, Fidêncio e Vargas. Em contraste, o então cacique Guarani Pedro pertence ao *grupo familiar* oriundo da TI Laranjinha, que chegou na TI SJ acompanhando o *grupo familiar* do seu sogro Tapixi Kaingang. As alianças políticas do cacique Guarani com famílias Kaingang são expressivas, seja pelos pertencimentos políticos dos *grupos familiares*, seja pela presença das famílias Kaingang nas reuniões do *lado político* Guarani, assim como os membros que compunham o corpo de *liderança* do *lado* Guarani. O *grupo familiar* do seu Miró Cândido, tio do cacique Kaingang, pertence ao lado político Guarani, assim como seu filho faz parte da *liderança* do *lado* Guarani.

A condução do meu trabalho de campo também enfrentou a dinâmica dos *lados políticos*, como apresentei na introdução. Minha entrada em campo foi viabilizada por pessoas pertencentes ao *lado político* Kaingang, e parte dos grupos familiares Guarani, que queriam a saída do então cacique Guarani. Ambas as casas que me abrigaram eram de pessoas pertencentes ao *lado Kaingang* e que queriam a saída do então cacique Guarani. *Em decorrência dessa* minha entrada, muitas pessoas pertencentes ao *lado político* Guarani manifestaram resistência para comigo, impondo certo distanciamento, o que dificultou a comunicação com algumas das pessoas destas famílias. Nesse sentido, ressalto que este contexto de pesquisa se reflete também nas informações aqui apresentadas, contendo um número significativo maior oriundas do “*lado Kaingang*”, e os apoiadores da saída do cacique Pedro, do que me foi possível obter junto aos apoiadores do cacique Guarani.

Os pertencimentos políticos também influenciam diretamente nas relações de trabalho e acesso aos bens e serviços na TI, e mudar de *lado político* pode ter sérias consequências. Esse foi o caso de um casal Kaingang, pertencente ao *lado político* Guarani. Segundo me explicaram, a mudança ocorreu por discordarem da forma de “governar” do cacique Kaingang, e decidiram aliar-se ao *lado* do cacique Guarani, no qual o esposo tornou-se *liderança do cacique*. Porém, como consequência dessa escolha, enfrentaram algumas dificuldades, principalmente no trabalho na escola, espaço onde a divisão política atravessa em todas as suas instâncias e tomadas de decisão. Por isso, é necessário entender melhor como os pertencimentos políticos operam e dinamizam os acessos aos postos de trabalho na TI. Contudo, antes

veremos como se processam as disputas em torno do cargo a cacique na TI SJ.

### 2.3.2 Conflitos na escolha do cacique no *lado* Guarani

Se hoje o órgão indigenista não interfere mais na indicação e decisão na escolha do cacique na TI, como ocorria antes de ser totalmente *terra de índio*, as escolhas para assumir o cargo de cacique têm se constituído verdadeiro campo de disputa entre os grupos domésticos, cujas tensões os têm levado muitas vezes a solicitar interferência da FUNAI e também do Ministério Público Federal (MPF). Essas disputas também são atravessadas pelos pertencimentos étnicos, cujas dinâmicas revelam sempre a fluidez de suas fronteiras.

Na última eleição realizada para a escolha do cacique Guarani na TI SJ, e que tive a oportunidade de acompanhar seus desdobramentos, revelou a tensão que permeia as disputas por esse cargo. O cacique Guarani Dilson, eleito em 2010, foi retirado do cargo em 2011, depois de uma mobilização empreendida pelo Guarani Pedro junto à algumas famílias insatisfeitas com a sua condução política. O Guarani Pedro descontente empenhou-se, nas palavras dos indígenas, em uma “*campanha*” em que fazia visitas nas casas, a fim de coletar assinaturas das pessoas que estavam insatisfeitas, para pedir novas eleições para cacique.

Assim, através dessa *campanha* Pedro conseguiu um número expressivo de assinaturas, e, então, chamou a *comunidade* Guarani, e reivindicou que fosse realizada nova eleição para escolher outro cacique. Com nova eleição, ele saiu vitorioso e assumiu o posto de cacique *do lado* Guarani. Contudo, as tensões políticas não se encerraram com a sua posse, com forte clima de disputa, de um lado, por parte de pessoas do *lado* Guarani descontentes com o novo cacique, começaram a apoiar o retorno de Nelson Vargas, para ocupar novamente o lugar de cacique dos Guarani.

Nas visitas que eu fazia nas casas das famílias as pessoas só falavam sobre as tensões políticas, ou como dona Idalina dizia, a *tal da revolução*, no interior do *lado* Guarani. Digo, tensão política pois os envolvidos na disputa pelo lugar de cacique e lideranças do *lado* Guarani, viviam em estado de iminente confronto, e ameaças entre os grupos. O cacique e as lideranças do *lado* Kaingang buscavam não se envolver na disputa dentro do *lado* Guarani, mas muitas das famílias Guarani do *lado* Kaingang *apoiavam* a volta de Nelson Vargas como

cacique Guarani, e até justificavam a passagem para o *lado* Kaingang devido a insatisfação com Pedro cacique Guarani.

As pessoas do *lado* Guarani, que permaneciam no *lado* Guarani que estavam descontentes com o cacique recém-eleito, procuraram Nelson Vargas que é pertencente à família dos *antigos* Guarani de SJS, juntamente com Carlos Cabreira, Guarani Kaiowá que é professor da língua Guarani na escola, para representá-los. Ambos são tidos pelos indígenas desta TI, assim como pelos não indígenas, como sendo os mais representativos “*da identidade Guarani*”, um por pertencer a família dos *antigos* e o outro por ser professor da língua Guarani. Eles estavam a frente dos *grupos familiares* querendo a saída de Pedro, cacique Guarani. As justificativas iniciais para a sua saída giravam em torno de supostas irregularidades no repasse dos recursos da TI para a *comunidade Guarani*. Além dessa queixa, as reclamações se desdobravam em outros níveis, até chegar na grande presença de Kaingang no *lado* Guarani, inclusive nas *questões culturais* da escola. Os Kaingang do *lado* Guarani apoiavam a permanência de Pedro como cacique, eleito na última eleição.

Em sua mobilização, Nelson Vargas conseguiu promover nova eleição no mês de maio de 2015, para a qual estabeleceram uma norma, de que apenas os Guarani participariam. Muitos *grupos familiares* se mobilizaram, inclusive os Guarani que estavam no *lado* Kaingang, que votaram pelo retorno de Nelson Vargas, que acabou vencendo as eleições. Contudo, as lideranças de Pedro não compareceram as eleições, e ambos cacique e lideranças se recusaram a aceitar o resultado dessa nova eleição, e como represália também não compareceram à reunião convocada por Nelson e o restante da comunidade, para que fosse acertada a transição do cargo.

Por conta desse impasse no interior da TI em relação ao cacique do *lado* Guarani, ambos os grupos elaboravam e mandaram vários *documentos* para o Conselho Indígena, FUNAI e para o MPF em busca de apoio e legitimidade política *fora da aldeia*. Um deles foi o *documento* que informava o resultado da *eleição* realizada para a *troca de cacique Guarani*, e que Nelson passaria, então, a assumir como cacique Guarani, e Carlos Cabreira como vice cacique Guarani, e que passavam a se responsabilizar pelos assuntos referentes a *comunidade Guarani*. Informava também a saída de duas professoras Kaingang das atuações referentes a *cultura Guarani* na escola, cujas atribuições entendiam deveriam estar a cargo dos próprios Guarani. Segundo documento:

“Ofício 06/2015 Terra Indígena São Jerônimo  
20/05/2015:

Vimos através deste informar as instituições que atuam em conjunto com os indígenas desta TERRA INDÍGENA DE SÃO JERÔNIMO, de que a partir desta data de 08/05/2015, foi realizada uma eleição de troca de cacique Guarani onde somente a comunidade guarani pode participar DE ACORDO COM documento enviado ao Conselho Indígena Estadual e CTL de Londrina, que ficou claro que o não comparecimento das pessoas CONVIDADAS no documento ficaria oficializado como atual cacique Guarani desta Terra Indígena o senhor Nelson Vargas. Portanto todos os assuntos referentes à comunidade guarani DESTA TERRA INDÍGENA fica na responsabilidade do atual cacique guarani Nelson Vargas e suas lideranças.

Inclusive os assuntos referentes ao Colégio Estadual Indígena Cacique Koféj, que não serão mais responsabilidade das professoras “L” e “G”, pois não são da etnia Guarani, portanto não tem o direito de decidir qualquer assunto referente a cultura guarani neste ou qualquer outro estabelecimento. Sendo que o Colégio Estadual Indígena Cacique Koféj possui uma equipe pedagógica, Diretora e vice diretora de grande competência e não precisa de interferência de outras pessoas em suas ações pedagógicas, somente terá a interferência do cacique guarani Nelson Vargas na instituição quando solicitada pela equipe.

Sem mais nada para o momento assinamos este.

Terra Indígena São Jerônimo, 20 de maio de 2015.

Nelson Vargas

Cacique Guarani

Carlos Cabreira

Vice Cacique Guarani

Esse *documento* foi levado por Nelson Vargas e suas lideranças para a escola e entregue em mãos para a Diretora da escola indígena, no dia 02 de junho de 2015. Era noite, eu estava acompanhando as

*atividades culturais* na escola, quando vi Nelson chegar com suas lideranças para entregar o papel para diretora, e se retirou. Assistindo a esse movimento, o cacique Guarani Pedro estava no pátio do colégio esperando a hora de sua aula. Quando Nelson e suas lideranças saíram, ele foi então, até a sala da diretora, pegou a cópia do *documento* e avisou: “isso não vai ficar assim”, e se retirou em seguida e começou a conversar com suas lideranças que também eram professores na escola.

Como o presidente do Conselho Indígena, a FUNAI e o MPF não aceitaram intervir no conflito pela eleição do cacique do lado Guarani, o impasse se manteve, com as lideranças do cacique Pedro, com forte representatividade de Kaingang, que seguiram o apoiando, contribuindo para mantê-lo a frente dos Guarani, pois tratava-se de representantes de *grupos domésticos* com expressividade política nesta TI, assim como o não envolvimento do Presidente do Conselho Indígena.

Esse conflito no interior do *lado* Guarani se seguirá até o final de 2015, quando eclodiu um grande confronto entre as lideranças políticas do *lado* Guarani de Nelson junto com as lideranças do *lado* Kaingang, contra Pedro e suas lideranças, e vários saíram feridos. Os Guarani do *lado* Kaingang continuavam apoiando Nelson, e, segundo os relatos, eles esperavam por uma negociação mediada pelo Presidente do Conselho Indígena, ou uma intervenção do MPF para legitimar a decisão da comunidade tanto para dentro da TI, que levasse a saída do cacique Pedro que se recusava a passar o cargo para Nelson. O desfecho desse conflito político no interior do *lado* Guarani será apresentado no capítulo III.

### **2.3.3 Os Postos de Trabalho**

Nos últimos anos tem se constituído vários postos de trabalho no âmbito da TI SJ, decorrentes da implantação de políticas públicas que estão direcionadas principalmente à educação e saúde, as quais incorporaram os profissionais e agentes indígenas para execução de suas funções. Estes postos de trabalhos, que são remunerados em forma de salários, estão localizados, no âmbito da educação, nas escolas, como professores, pedagogos e agentes educacionais; e na área da saúde, junto ao posto de saúde da *aldeia*, nas vagas de técnicos de saúde, agente de saúde, dentista e motorista. A designação das vagas a esses postos de trabalho constitui espaços de disputas por sua distribuição entre os *lados políticos* “Kaingang e Guarani”, que tendem a distribuir equitativamente. Para assumir os postos de trabalho as pessoas precisam de carta de anuência assinada pelo cacique do *lado* ao qual eles pertencem.

Há também postos de representação político-étnico, como *Presidente da Saúde da Comunidade Guarani*, e *Presidente da Saúde da Comunidade Kaingang*, que acompanham os assuntos relacionados a saúde na TI. Na escola há também postos de trabalho para as “*questões culturais*” que devem atender ambas as etnias, e a ocupação destes cargos era informada pelo pertencimento político, e não necessariamente pela etnia. Enquanto eu estava em campo, por exemplo, havia profissionais Kaingang pertencentes ao *lado* político Guarani, que eram responsáveis pela parte “cultural dos Guarani” na escola.

De um modo geral, os profissionais indígenas, tanto na escola como no posto de saúde, reproduzem a divisão política dos lados na condução de suas atividades. A título de exemplo, menciono as *atividades culturais* para a Festa do Índio, que foram organizadas e conduzidas pelos professores indígenas que pertenciam ao *lado político* Kaingang, que estava ofertando a festa. A maioria dos professores pertencentes ao *lado Guarani*, por sua vez, preferiram não participar dessas atividades. O mesmo se verificava quando atividades eram conduzidas por pessoas do *lado* Guarani, nas quais as pessoas do *lado* Kaingang também evitavam participar.

Em função da escola se constituir em um espaço significativo de disputas entre os dois *lados* políticos da TI SJ, não só por postos de trabalho, mas também na condução das formas e conteúdos educacionais-pedagógicos e utilização de seu espaço físico, focalizarei com mais detalhes no item seguinte as relações que dinamizam o funcionamento da escola. Por ela também se atravessam fortemente as disputas que se configuram em torno dos pertencimentos étnicos, assim como de suas noções de “pureza e mistura” étnicas.



## 2.4 O LUGAR DA VEZ: A ESCOLA E SEUS CAMPOS<sup>92</sup> DE DISPUTAS

A Escola Estadual de Educação Infantil e Ensino Fundamental Indígena Cacique Koféj EEEIEF, chamado rotineiramente de *Colégio Cacique Koféj*, têm suas instalações divididas em dois prédios. O prédio mais antigo, que segundo informações data do ano de 1984 quando a primeira professora Nilza Fernandes Batista da Silva, mulher de Gilmar que era servidor da FUNAI na TI, chegou para dar aula em SJS. Ela explica que a escola não era reconhecida pelo aspecto legal naquele tempo, e a responsabilidade da educação dos indígenas era da FUNAI, e atendia os indígenas em regime multiseriado.

A escola antiga localiza-se na região central da *aldeia* próximo ao posto de saúde, escritório da FUNAI, cadeia, e o antigo barracão que abrigava festas, este prédio atende a pré-escolas de meio período. Ressalta-se, assim como exposto na introdução, que além das funções escolares, o espaço da escola antiga é utilizado também para os funerais, assim como para as reuniões das lideranças políticas da TI SJ. O novo prédio, foi entregue em 2013 localizado na parte alta da *aldeia*, atendendo o ensino regular fundamental, anos iniciais, meio período; ensino regular fundamental, anos finais, meio período e o ensino médio regular. A educação infantil possui duas turmas com 31 alunos, o ensino fundamental 11 turmas, com 170 alunos, e o ensino médio possui quatro turmas com 80 alunos. O total de pessoas matriculados estava em torno de 451<sup>93</sup>.

Realizei um levantamento a respeito dos profissionais que trabalhavam no *Colégio Cacique Koféj*, em 2015, as estimativas são de

---

<sup>92</sup>Como postulado por Bourdieu (1983), a noção de campo caracteriza a autonomia de certo domínio de concorrência e disputa interna. Serve de instrumento ao método relacional de análise das dominações e práticas específicas de um determinado espaço social. Cada espaço corresponde assim, a um campo específico – cultural, econômico, educacional, científico, etc. – no qual são determinados a posição social dos agentes e onde se revelam, por exemplo, as figuras de ‘autoridade’, detentoras de maior volume de capital. Neste caso, utilizo este termo para pensar a Escola como um *campo* nos termos de Bourdieu, além de ser um campo educacional, se configura como um campo político, em que há a concorrência e disputa interna entre *lados* políticos, e profissionais.

<sup>93</sup>Dados coletados no site da Secretaria de Educação do estado do Paraná. <http://www.consultaescolas.pr.gov.br/consultaescolas/f/fcls/escola/consultasProfissionais.xhtml?cid=2>

um total de 34 profissionais destes, 17 são indígenas, 24 professores, sendo 8 indígenas (4 Kaingang e 4 Guarani). A equipe pedagógica contava com quatro pedagogas, duas indígenas (2 Kaingang, 1 pertencente ao *lado* Kaingang, e a outra pertencente ao *lado* Guarani). Diretora desde 2013 Alline Gonçalves, não indígena, seguida da vice-diretora Kaingang Ângela. Os agentes de educação e serviços gerais eram compostos por oito funcionários, dentre estes sete indígenas.

A implementação do ensino médio dentro da TI ocorreu em 2013, e segundo me informaram, houve muita dificuldade em trazer os estudantes das escolas da cidade para a *aldeia*, pois eles achavam que a escola por ser dentro da *aldeia*, para os índios, não seria tão boa como as que estavam frequentando, que era *dos* e para os *brancos*. O cacique e suas lideranças tiveram que intervir para que os pais trouxessem os estudantes para a escola da *aldeia*. Tanto professores indígenas quanto não indígenas me contaram que demorou um tempo para cativarem os estudantes.

Os indígenas se referem a escola como sendo “*o lugar da vez*”. Além de ser o espaço que reúne a maioria dos postos de trabalho indígena, a escola se caracterizou como locus de construção e reconstrução, tanto a respeito da história da TI, destes grupos, como também é construtora e promotora dos eventos culturais, mas principalmente de reafirmação de suas origens e pertencimentos étnicos. Nas atividades que envolvem as “*questões culturais*”, a *identidade indígena* é tema recorrente, exigida inclusive pelo cacique, para ser pensada, escolhida, trabalhada e fortalecida neste espaço. A escola, também é o espaço de disputas para legitimação do poder dos caciques e suas lideranças desta TI, como exemplo quando cacique Kaingang e suas lideranças chegam até a Diretora e professores e solicitam que as aulas regulares sejam suspensas, para que seja trabalhado “a cultura indígena” para ser apresentada na Festa do Índio. Ou quando cacique Guarani e suas lideranças utilizam o espaço da escola para ensaiar o grupo de dança e canto Guarani. Muitos dos professores indígenas também fazem parte do corpo de lideranças política dos caciques.

O cacique Kaingang já foi professor da escola, formado pelo Magistério Indígena e cursa História na Universidade Estadual de Maringá (UEM). Ele mencionou várias vezes que está muito preocupado em “resgatar a identidade indígena”, sobretudo Kaingang, Guarani e Xetá na *aldeia*, pois ele entendia que as crianças não estavam tendo referenciais culturais indígenas, e acreditava este “resgate” poderia ser feito na escola através de disciplinas específicas. Ele manifestava sua preocupação para com as crianças por conta da atual configuração

política, que, segundo ele, estava fazendo om que o *pertencimento político* definisse o *pertencimento étnico*. Para ele, esta situação estaria se caracterizando no que ele chamou de “*política de número*”, levando que as crianças não soubessem quais eram suas etnias. Segundo ele, essa situação devia-se a constituição do cacique Guarani Pedro, pois, como me explicava:

Isso vem atrapalhar um pouco recentemente; ela não faz nem três anos que envolveu essa questão. Essa questão que eu estou falando, que envolveu essa **política de número** porque: “Vou ser Kaingang, porque minha mãe está do **lado** político Kaingang”, “Vou ser Guarani porque meu pai está defendendo a política do lado Guarani”. Então ela é recente, não faz nem três anos. É devido esse outro Cacique que está aí agora. Então é recente isso aí, ela não tinha antigamente. Antigamente a turma se identificava mais enquanto sua etnia mesmo (junho de 2015).

Ao me explicar a necessidade de se trabalhar a identidade étnica na escola, e como a confusão nos alunos se apresenta, o cacique Kaingang me falou também como foi observando a dificuldade dos indígenas em saberem realmente qual era sua etnia, quando ainda era professor, e o que se propôs a fazer. Segundo ele:

“Olha quando eu fui professor eu fiz um teste com eles. A gente colocou no quadro, porque o segmento é assim, muitos confundem pelo fato de ser politicamente Guarani vai colocar Guarani, Kaingang e Xetá. Mas não tem, porque a terra é Kaingang, então tem que começar Kaingang, depois veio os Guarani e, por último os Xetá, da forma que eles foram aparecendo [na TI SJ].

Eu coloquei no quadro lá para as crianças, e falei da cultura, falei que temos as três etnias, e falei: “Nós aqui pertencemos a uma dessas etnias, então agora eu gostaria que vocês se identificassem, vocês são Kaingang? São Guarani? ou são Xetá?”. Então eu gostaria que as crianças se levantassem e colocasse o nome na parte da etnia que correspondesse”. Ai tudo bem, e eles gostavam muito de mim, as crianças. Ai eles pegaram e encheram o quadro de Kaingang. Eu vi, porque a gente fazia muita pesquisa com a turma aqui na

comunidade. Eu para me tornar professor fazia muita pesquisa, todo dia, essas coisas. Olhei aquele bando de Kaingang, ué mas tem Guarani ai. Mas olhei para eles e fiquei quieto.

Aí falei: “Ah então todos nós somos Kaingang? Tudo bem”. Ai, no outro dia, eu entrei na sala e fiz novamente aquele quadro, e fui explicando melhor: “olha, conheço sua mãe, pertence a tal etnia, assim, e fui explicando”. Os Kaingang foram os primeiros daqui mas tem também os outros, que são os Guarani também são indígenas, respeito por eles; a vó é isso, tal, e fui explicando para eles. Bom, que já começou a aparecer os Guarani, e apareceu um Xetá, e a turma deu muita risada. E eu expliquei, “não pode dar risada, são etnias”. E um xetá se identificou Xetá, e a turma dava risada pelo nome Xetá.

No terceiro dia já foi aumentando o quadro, alguns em dúvida ainda, mas foi enchendo o quadro da forma que eles queriam. Aí comecei a explicar para eles é Guarani, devido o pai esse ai; é Kaingang, ou se pertence as duas etnias, e fui explicando.

Aí você vê essa falta dos próprios professores ensinar o que realmente poderia ser ensinado, a identidade da própria criança, porque elas não sabiam. Então, fiquei pensando e até cobrei os outros professores, a gente precisa trabalhar mais com a própria identidade das crianças, porque ela vem na escola, sabe que é índio, mas não sabe que etnia que é. Ela precisa saber, porque lá na frente isso dá problema. Ela tem que saber: Sou Kaingang, devido meu pai ser Kaingang”, ela tem que saber explicar sua própria história. E fomos trabalhando com eles, e a gente viu a falta de saber a própria identidade, devido um conflito de etnias juntas com a outra ali, e não sabe se identificar quem é o que”.

E isso foi muito bom, porque começaram a analisar, “Ah nós somos índios”, foram se valorizando, porque muitas vezes é preciso trabalhar a valorização da própria cultura, com o próprio povo, porque muitas vezes não valoriza,

eles vão falar do outro. Mas eles são os índios. Então o trabalho foi muito bom, voltado a eles, e muitas vezes a gente cobra os próprios professores para trabalhar esse lado (junho de 2015).

Assim, ao perceber o que chamou de “*confusão das crianças*” em relação a suas etnias, de não saberem a própria história, nem a etnia a qual pertencem, o cacique Kaingang decidiu fazer uma atividade trabalhando a *valorização do “indígena”* com as crianças em sala de aula. E para isso iniciou com a seguinte pergunta:

**“O que é ser índio para vocês?”**. Aí eu coloquei no quadro:

“O que é ser índio?”. Você já viu algum índio?  
“Como o índio é?”, “O que o índio come?”,  
“Onde o índio vive?”. Essas coisas simples assim, coloquei no quadro e eles foram colocando:

Crianças: “Eu já vi índio na televisão, o índio vive pelado, vive no mato, o índio come, ” aí falaram um punhado de coisa.

Prof.º J.: “E onde esse índio está, hoje? Onde esse índio vive hoje?”

Crianças: “Ah o índio vive no mato”.

Prof.º J.: Mas vocês já viram algum índio?

Crianças: “Ah já vi o Miró, o Miró é índio”.

E foram falando as coisas, eu falei para eles assim:

Prof.º J.: “Tudo bem, o que a gente quer entender, é sobre nós mesmos. Vocês já viram algum índio?”. Quem é o índio?

E falei para eles: “O índio é Eu, o índio é você, o índio é seu coleguinha do lado, nós somos índios. Então, a realidade é essa, nós somos índios” A razão da gente estar numa Escola Indígena é pela razão nossa mesmo, por sermos índios. Tratando de nós mesmos o índio não vive pelado. O índio é nós, nós estamos pelados? Não! Não estamos pelados. Então, comecei a explicar para eles o hoje (junho de 2015).

O Xetá Toddy também falava que muitos jovens têm vergonha de se identificar enquanto indígenas:

Hoje é muito preocupante, muito jovens de hoje tem vergonha de se identificar enquanto indígena. Você sabia dessa? Eles saem fora da aldeia, e não querem ser indígenas lá fora, só aqui dentro (maio de 2015).

Nas conversas que tive com pessoas que vivem na cidade, elas nunca se referem as etnias, ou seja, aos Kaingang, aos Guarani ou aos Xetá. As pessoas da cidade quando querem se referir aos indígenas da TI falam em: ‘*os índios*’ no sentido genérico. No contraponto para firmar suas identidades étnicas, na TI se observa esforços contínuos dos líderes políticos pertencentes aos troncos velhos em resgatar a história e cultura Kaingang, Guarani, Xetá, se opondo a identidade genérica de “índio” acionada pelos não indígenas, mesmo aqueles que trabalham dentro da aldeia.

Joana Marques, Kaingang, formada em pedagogia fez seu trabalho de conclusão de curso sobre o ensino da língua Kaingang na escola da TI. Para ela, na TI SJ o trabalho que deveria ser feito, seria de “resgate da cultura”, de forma diferente do que entendia que deveria ser feito na TI Barão de Antonina, que seria um trabalho de revitalização. Segundo Joana, na TI Barão, há muitos Kaingang que são falantes do *idioma*, em contraponto a TI SJ, onde a maioria é monolíngues no português. Ela diferencia o “resgate” da “revitalização” da língua e cultura Kaingang.

O cacique Kaingang da TI SJ, contudo, entendia que:

“A língua portuguesa nunca se tornará oficial e nem social dentro das comunidades indígenas, pois temos nossa maneira de se comunicar, de viver. Dizem que estamos perdendo nossa cultura isso é mentira nós apenas acrescentamos uma outra cultura estrangeira, a portuguesa, a brasileira. Mas, apenas adquirimos outra, sem deixar da nossa” (junho de 2015).

Assim, entende a necessidade da escola hoje para os indígenas:

“(…) hoje os índios precisam escrever, e a educação veio matando um pouco dessa cultura, porque ela vem ensinando do modo dele. E o professor falou: “a escola não é do índio”. E não é mesmo, porque o governo criou a escola para poder formar seu povo do jeito dele. Vê o que está acontecendo hoje, um engolindo o outro. Então, a escola de branco foi formada assim como vemos

hoje, formaram voltada para a cultura não indígena. Mas agora o índio precisa criar uma escola voltada para a cultura dele, para formar o índio (junho de 2015).

A busca por “resgatar ou revitalizar” a língua indígena na TI SJ fez os indígenas buscarem também alianças externas, com as universidades, como foi o caso do projeto de um grupo de pesquisadores envolvendo professores da Universidade Estadual de Londrina (UEL) e os Kaingang no norte do Paraná, direcionado para formar professores bilíngues, o qual era coordenador por Wagner Amaral. O cacique Kaingang, junto com outros Kaingang, fizeram parte deste grupo de pesquisa. Ele me contou como elaborou um símbolo que representasse o grupo de pesquisa, que inicialmente era chamado de PEART e depois passou a chamar “Peri”. O símbolo que ele criou era o seguinte:

“O desenho de um índio lançando a primeira ideia. E para isso desenhei um índio lançando a flecha, mas no lugar da flecha desenhei uma caneta, e jogando uma caneta. E explicava porquê da caneta no lugar da flecha, a gente explicava para eles essa mudança, que o índio antigamente, para ter seu ganha pão, ele caçava essas coisas, a lança pescava para ter o que comer. E, hoje não, o índio caça através da caneta, é ela que vai fazer que ele tenha uma vida melhor, um futuro melhor, para ter seu ganha pão. E nós não temos o que caçar hoje. Então temos que estudar para se manter. Então a caneta simbolizava, como diz, a ferramenta que poderia trazer a mudança” (junho de 2015).

Uma dessas mudanças que pretendem ajudar a acontecer refere-se ao resgate das línguas indígenas, do *idioma* indígena. Pois várias crianças de ambas as etnias não as dominam. E para esse trabalho ser desenvolvido, os indígenas apostam nas aulas bilíngues tanto na língua Kaingang, quanto Guarani, que se realizam na escola; e na língua Xetá; realizada no espaço que os Xetá estão construindo para atender seu grupo, próximo da casa de sua matriarca. A recuperação das línguas indígenas também faz parte das suas estratégias para o fortalecimento do que eles têm chamado de *identidade do índio*, avivadas principalmente nos *eventos culturais*, especialmente pelos cantos que apresentam em seus corais, cujas letras enfatizam e demarcam suas fronteiras para com os não indígenas da sociedade envolvente.

Nos dois colégios da TI SJ há disciplinas da língua Kaingang e da língua Guarani, que são obrigatórias para as crianças, e optativas quando chegam ao ensino médio. Nelson Vargas me explicava como as disciplinas das línguas Kaingang e Guarani são trabalhadas na escola, e do papel do cacique e lideranças para a implementação dessas disciplinas:

Tem um período que é obrigatório estudar a língua Guarani, e tem um período que é obrigatório estudar a língua Kaingang. Mas cada um trabalha no sentido do seu lado. Por exemplo, o cacique Guarani, ele trabalha mais com o professor bilíngue Guarani, para passar o ensino para as crianças Guarani. E o cacique Kaingang, mais com o professor Kaingang, para passar a língua para as crianças Kaingang. Mas, essa é a responsabilidade de cada um. Responsabilidade do cacique Guarani, responsabilidade do cacique Kaingang, mas nada demais aprende mais uma língua. Então, se a criança Guarani quer aprender Kaingang aprende Kaingang e vice-versa. Mas, já não é obrigatório. É obrigatório aprender a língua dele, como cultura. Porque o professor ele tanto ensina a língua como a tradição, cultura Guarani mesmo. A escola é muito importante, muito importante (junho de 2015).

São os pais que decidem em qual língua o filho vai participar das aulas, embora a orientação é para que a participação nas aulas de língua indígena seja nas de suas respectivas etnias, foi possível observar a predominância do pertencimento político nas escolhas das disciplinas. Os filhos de famílias pertencentes ao lado político Kaingang estavam frequentando as aulas de língua Guarani, e os pertencentes ao lado político Guarani, as aulas de língua Kaingang, independente das suas filiações étnicas. A fluidez das atribuições étnicas, se manifestam na escola através do viés político-étnico.

Durante minha permanência na TI, eu acordava cedo para acompanhar as aulas de Tamires, que estava no 6º ano. Em uma dessas manhãs acompanhei as aulas das línguas Kaingang e Guarani na escola e, assim, presenciei quando o professor veio buscar os alunos que e teriam aula de Guarani, e os demais, que eram a maioria, deveriam ficara na sala para ter aula de Kaingang. Primeiramente eu acompanhei as estudantes com o professor de Guarani, que somavam-se quatro alunas,



cuja aula foi na biblioteca, pois não havia sala de aula disponível. Depois desta aula, o professor me falou das dificuldades em ministrar as aulas de Guarani na TI SJ, e as atribuía ao que entendia como muita “mistura entre as etnias” e à “política interna”, assim como à ausência de materiais específicos para as aulas da língua Guarani. Ele me falou que entre as suas alunas encontravam-se também “*Kaingangs puras, mas fazem aula de Guarani*”. Com isso, ele me mostrava que esta era uma decisão tomada pelo “*pertencimento político*”, e não pelo étnico. Em outros momentos pude observar essas alunas participando dos ensaios do grupo de dança e canto Guarani, juntamente com as lideranças Guarani. Além dessas situações, também observei crianças dos *grupos familiares* Guarani participando de aula da língua Kaingang, e fazendo parte das “atividades culturais” Kaingang. Essas disputas de *lados*, contudo, também se manifestam entre os professores indígenas, como pude observar em outra situação, quando o professor de Guarani foi buscar os alunos que o aguardavam na sala, e ao chegar ordenou: “*sigam-me os bons*”.

Depois da aula da língua Guarani fui acompanhar as aulas da língua Kaingang, cujo professor é também liderança do *lado político* Kaingang. Nesta aula havia mais alunos e melhor infraestrutura, como sala de aula adequada, dicionário Kaingang e outros materiais didáticos específicos. Ao final da aula pude conversar com o professor, que também se queixou da dificuldade de lecionar a língua Kaingang na TI SJ, por conta do que chamou de “*disputas políticas*” entre os *lados*. Ele também me explicava que o *lado político* teria bastante influência nas escolhas dos pais para a aula de língua que os filhos deveriam frequentar. Mais recentemente, soube que havia iniciado também aulas na língua Xetá, para as crianças, na escola. Contudo, ocorreu um desentendimento entre lideranças Xetá e lideranças do *lado* Guarani<sup>94</sup>, o que ocasionou que os Xetá quisessem se retirarem das aulas específicas na escola. Atualmente, os Xetá fazem seus encontros e realizam as aulas da história e da língua Xetá, ministradas pelos pesquisadores Xetá que estão se formando, em um espaço próximo da casa da matriarca, dona Conceição, viúva do falecido Tikuein. Eles me destacaram que possuem apoio de pesquisadores da UEM, os quais ficaram de providenciar para os Xetá a estrutura necessária para o prosseguimento mais adequado das aulas, como: carteiras, lousa, giz, material didático específico.

---

<sup>94</sup> Neste momento o interlocutor Xetá não quis entrar em detalhes, mas passado um tempo soube que os Xetas sofreram episódios de racismo, o que os deixaram com sentimento de humilhação fazendo com que se retirassem.

O professor de Kaingang também me expressava preocupação com o que entendia que entre os alunos “a *mistura*” era grande, e comprometendo as suas culturas. Para ele, “*a cultura vem se perdendo por conta da mistura*”, e me apontou para seu filho que descrevia como tendo “*cara de índio, igual a ele, pois são puros*”. Essas noções de “pureza ou mistura étnica” atravessava, como já tenho assinalado, grande parte de suas discursividades cotidianas sobre as suas condições como indígenas, e a escola, principalmente, tem se constituído espaço por excelência desse debate na TI, mas não é o único. Em vários outros momentos e eventos elas são acionadas. A seguir algumas de suas percepções sobre essas noções.

#### 2.4.1 Conversando sobre noções de “pureza e mistura étnica”

A preocupação em reafirmar as respectivas línguas indígenas Guarani e Kaingang tem trazido também questões para aquelas crianças que apresentam múltiplos pertencimentos. Em uma ocasião, quando acompanhei uma aula de reforço na escola antiga, na qual a professora passou uma atividade que consistia em escolher um livro de gibi e reproduzir a história que estava escrita na língua portuguesa, para depois passar para a língua indígena da etnia a qual a criança pertencia. A professora orientou as crianças e disse: “*Quem é Kaingang escreve no Kaingang, e quem é Guarani escreve no Guarani*”. Ao ouvir a explicação da atividade, em dúvida, a aluna Tamires perguntou: “*E eu professora, que sou misturada? Faço em qual língua?* ”. A professora pensou um pouco e, logo em seguida, respondeu: “Ah, mas tem uma que você se simpatiza mais não tem? Faz esta”.

São várias as pessoas que vivem essa ambivalência de ser consideradas “misturadas” na TI SJ, e que muitas vezes traz muitas dificuldades na convivialidade com os demais, assim como no acesso e distribuição de bens e recursos. Esse é o caso também de um homem, que se declara “mestiço Kaingang”, com quem conversei e que me falou dessa difícil condição étnica ambivalente que ele experiencia nas diferentes situações e contextos tanto no interior da TI quanto na relação com os órgãos governamentais. Segundo ele me explicava:

“Mário”<sup>95</sup>: Porque eu tenho uma cultura diferente, muitas vezes porque assim eu não sou índio puro, já sou mestiço, vamos dizer assim.

---

<sup>95</sup>Mário é um pseudônimo, este interlocutor preferiu que não fosse identificado.

Géssia: O que é o mestiço?

“Mário”: O mestiço é a mistura de não indígena com indígena. Então é que minha mãe, ela é mestiça Kaingang, ela é índia com Baiano. Mestiça Kaingang. Já meu pai é índio puro. Kaingang com Kaingang. Eu sou na verdade, o mais massacrado. Sabe por que? Porque o índio puro ele não gosta do branco, vamos dizer assim. Ai o mestiço é o que fica no meio. Se ele vai no índio puro, ele é branco. Se ele vai no branco, ele é índio. Ele é o patinho feio. E, tem bastante aqui nessa situação. O mestiço ele vem para somar com todo esse preconceito que o mestiço tem, dentro do índio puro, ele vem para somar. Por exemplo, em uma reunião quem que fala mais? O mestiço. Para elaborar o projeto, quem ajuda? O mestiço. Só que o índio puro está para sustentação de uma cultura ele tá ali, para dar a base, para sustentar sua cultura, quando vai pedir. O mestiço tá lá no meio, é ele que vai falar do projeto, é ele que vai elaborar o projeto. Mas é a carona do índio que vai sustentar. Porque se for bem elaborado os não índio vão falar: “Não. Vocês são brancos, como que o índio fez isso? Então tem que ter o índio ali, é uma soma. Aquilo que eu disse, se eu vou no meio do índio vão falar que eu sou branco. Se eu for no meio dos brancos vão falar que sou índio (maio de 2015).

Também conversei longamente sobre essas noções de “mistura e pureza” étnica com Tapixi, que se identifica como sendo o *primeiro mestiço Kaingang* a nascer no Barão de Antonina. Tapixi, como já mencionamos anteriormente, foi uma das grandes lideranças atuantes na mobilização pela reintegração de posse, regularização das TI SJ e Barão de Antonina e retirada dos não indígenas na década de 1980-90, quando também era liderança membro do Conselho Indígena. Por sua representatividade e conhecimentos foi convocado para testemunhar, no ano de 2014, na Comissão Nacional da Verdade, sobre as violências sofridas pelos indígenas. Na TI ele é também reconhecido como um grande *conhecedor da cultura Kaingang*, pois *fala no idioma, e grande conhecedor das plantas*, qualidades que fazem com que ele seja frequentemente chamado para dar palestras na escola. Contudo, ao narrar sua trajetória e a relação com sua avó, mencionava a difícil

situação de estar, como dizia, *entre dois sangues*. Segundo ele, havia sido alertado pela avó, *grande conhecedora Kaingang* que lhe ensinou tudo o que sabe, de que ele tanto seria um grande representante do seu povo, quanto do que poderia sofrer por reunir os *dois sangues*:

“Olha, muita gente fala que não existe mestiço, mas eu me considero índio mestiço, porque meu pai não era índio. Eu não posso ser uma etnia só de índio. A gente fala mestiço porque nasceu de pai que não era índio. Mas é índio. Eu falo o idioma (Kaingang) de ponta a ponta. Por isso eu falo a identidade do índio é a cultura e a língua. A língua é cultura. E, tem a cultura da comida do índio, o remédio do índio. A cultura do índio é a cantiga do índio. Tudo é cultura. Tudo é a identidade”.

“Eu me reconheci, assim que eu consegui gravar as coisas na minha cabeça, quando eu tinha 7 anos. Sou o primeiro mestiço que nasceu em Barão de Antonina, nas Pedrinhas. Fui criado junto com minha avó e meu avô; minha avó me ensinou muita coisa, Conceição Zacarias Felipe. Ela nem conseguia falar direito o não índio, morreu com 120 anos. Ela foi a minha professora, porque eu não sei ler, não sei escrever, mas através dela eu aprendi muita coisa. Conheço 46 ervas medicinais do mato através dela; ela me ensinou a respeitar os outros, falou para mim que um dia eu ia ser líder para defender meu povo. Ela falou para mim também que ia chegar um tempo que meu povo ia vir contra mim, tanto fazia o não índio, com o índio. E tudo isso aconteceu na minha vida. Ela falava pra mim que nunca era pra mim abusar dos outros, nunca era pra mim desfazer dos outros, e eu falava para ela assim, por que eu perguntava pra ela. Porque assim, ela falava, eu vim de um gênio, meio esquisito sabe. Eu falei para ela, porque a senhora fala assim para mim? E ela falou: Porque você tem dois sangues, porque um quando encontra com o outro dá choque. Ela não falava essa palavra, não falou choque, ela falava comigo tudo em Kaingang, ela não falava em outra língua pra mim. E falava que quando reúne dois sangues do índio com o sangue do branco,

ficava muito brabo, e eu podia perder a paciência a qualquer momento (junho de 2015).

Em outro momento ele ponderava sobre a difícil relação com “índio puro”:

“Eu sou descendente de índio, se abusar, eu sei mais do índio, do que o índio puro. Mas eu vou morrer de velho no meio deles, porque não tem outro lugar pra eu morrer. Deus, quem sabe, eu posso até vir a morrer em outro canto por ai. Mas eu vou morrer de velho e não vou entender o índio puro, não vou entender não”.

Tapixi possui forte domínio dos códigos e leis *do mundo dos brancos*, e excelente negociador, razão, como apresentado no primeiro capítulo, pela qual nomeado o *cacique guerreiro* para realizar a negociação com os não indígenas na mobilização pela retomada de posse de suas terras. Ele também entrou na justiça processando ações arbitrárias praticadas por funcionários da FUNAI. Esse conhecimento e proximidade com o mundo dos *brancos* também lhe traz reflexões também da difícil relação com esse contraditório mundo, que segundo ele, proíbe eles de trabalharem para lhes chamar de “vagabundos”, conforme fragmento da entrevista de Tapixi em 1996, publicada no jornal Folha de São Paulo, em São Jerônimo, que reproduzo abaixo:

“O índio puro produz para subsistência. Temos pastagens sobrando, arrendamos elas e iremos aumentar nosso rebanho. Estamos fazendo o que os brancos fazem, buscando lucro. Aí eles criticam. Assim como criticam o índio ter trator, buscar melhores condições de vida. O *branco* quer o índio bêbado, perambulando pelas cidades, vivendo de suas esmolas para falar: "São vagabundos, para que dar terra para eles?"

Ao mesmo tempo possui também o *domínio do mundo indígena*, ao ser criado por sua avó, que me foi descrita como uma grande kujá, *bem antiga*. Foi ela quem ensinou a Tapixi a língua Kaingang, a *comida de índio*, a *cantiga de índio* e transmitiu o conhecimento das *ervas do mato*, como ele mesmo dizia, *foi sua professora*. Contudo, foram estas vivências e trânsitos no mundo dos índios e dos *brancos* contribuíram para que Tapixi se consolidasse uma grande liderança indígena, permanecendo enquanto cacique durante muitos anos, até ser afastado da *liderança indígena* no início da década de 1990.

\*\*\*\*\*

Na TI SJ a atribuição *branco* serve para nomear qualquer pessoa que não seja indígena. A categoria *branco* tende a ser a alteridade radical, o não indígena. Uma parte expressiva das pessoas das *famílias das antiga* Guarani se casou com *brancos*, o que levou a uma incorporação do *branco* no interior dessas relações. São sobre os filhos dessas uniões de indígenas com *brancos*, que a categoria “*mestiço*” tem recaído.

O contato de indígenas com *os não indígenas*, conforme demonstrado pelo capítulo I, não é algo recente entre os indígenas da TI SJ, e que as relações foram das mais variadas. O longo tempo de convivência entre os indígenas e os pequenos agricultores não indígenas levaram inclusive a estabelecerem várias relações de amizade e compadrio. Contudo, havia também forte exploração de grandes proprietários que foram tomando as terras dos indígenas, o que culminou na luta indígena pela retomada de suas terras na década de 1970 até meados da década de 1990. As sucessivas tentativas de invasões contribuíram para que as lideranças indígenas elaborassem e adotassem normas para defender suas terras, já tão fragmentadas. Como exemplo, a proibição do casamento com *branco*, como forma de coibir a entrada de não indígenas que estivesse interessado nas *terras dos índios*. Esse processo levou a reforçar fronteiras entre *índios e brancos*, mas que internamente a TI trouxe forte complicadores para aqueles com descendência de *brancos*.

Entre os filhos frutos da união entre Kaingang com Guarani, Kaingang com Xetá, de Guarani com Xetá, ou seja, a união entre etnias indígenas diferentes, por sua vez, é acionada a categoria “*misturado*”. O índio “*puro*” emerge no contraponto da “*mistura*”, *em geral* caracterizando-se pelo resultado de uniões entre a mesma etnia, ou seja, Kaingang com Kaingang, Guarani com Guarani. Todavia, há muitas gradações entre a “*pureza*” e a “*mistura*”, as quais constituem categorias abertas e flexíveis, acionadas situacionalmente. Em outros momentos, o elemento “*puro*” é atribuído ao falante do idioma, ou aquele que come *a comida do índio, que vive a tradição, a cultura, o conhecedor da história dos antigos*. A categoria “*puro*” pode ser acionada, ainda, para designar o indivíduo que possui traços fenotípicos, descritos como sendo portador de “*cara de índio*”. Alguns fragmentos de falas que reproduzo abaixo são representativos das reflexões dos indígenas sobre suas configurações étnicas no contexto da TI SJ:

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

Géssia: O que é o puro?

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

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

(Joana Marques, março de 2015).

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

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

mãe pode não ser, mas ele aprendeu a falar a língua em outro lugar, em outra aldeia, com o pai

dele, em outras aldeias, e aprendeu a escrever. Pode ser mestiço, mas se aprende a falar o Guarani, você tem conhecimento da realidade indígena. Ai então não tem o que questionar. É isso que a gente tem que entender.

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

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

(Carlos Cabreira, março de 2015)

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

Géssia: O que é ser índio puro?

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

(Gerson Krekón, junho de 2015)

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

(Maria, maio de 2015).

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

(Julia, abril de 2015).

Essas falas nos dão a dimensão das discursividades que permeiam as gradações entre a “pureza” e a “mistura” que podemos encontrar entre os indígenas da TI SJ, e como se configuram categorias abertas, flexíveis, contextuais, que transitam por largo espectro. Ora elas podem ser acionadas para legitimar a condição indígena, ora pode ser acionada para legitimar a condição civilizada se aproximando do *branco*, pela categoria *mestiço*. As pessoas do primeiro *grupo familiar* que me



acolheu na TI se diziam “*misturados*”, contudo, ao acompanhá-las à cidade, logo ao cruzar a ponte que separa *aldeia* e cidade, eles eram imediatamente considerados pelos não indígenas como *índios puros*.

\*\*\*\*\*

Este capítulo teve o objetivo de demonstrar como os indígenas da TI SJ estão se organizando social e politicamente, a partir dos *grupos domésticos* dos *antigos*. Apresentou-se os intercassamentos, as regras para o casamento na *terra de índio*. A organização política centralizada pelo *lugar* de cacique, vice cacique, e suas lideranças. A lógica estruturada na dinâmica dos *lados* políticos, *lado* Kaingang e *lado* Guarani, as disputas políticas manifestadas no *campo* da Escola, nos postos de trabalho. E permeando os espaços acima, revelaram-se as diversas discursividades, que circundam os indígenas.

Todos estes aspectos demonstram uma nova *situação histórica* para os Kaingang, Guarani e Xetá na TI SJ, resultantes desse quarto processo de territorialização, que não é mais o SPI, o *chefe de posto*, os posseiros, ou a FUNAI, que decidem quem devem ser suas chefias, o que devem fazer, ou como a Terra Indígena vai funcionar. Nessa nova situação histórica os indígenas têm buscado assegurar por eles mesmos o controle e domínio dos caminhos e descaminhos da *terra de índio*.



### CAPÍTULO III. NO SUL TEM ÍNDIO SIM: IDENTIDADE, CULTURA E POLÍTICA

Nesse último capítulo apresento dois eventos a Festa do Índio, promovida pelo *lado* Kaingang, e a reunião local preparatória para a Conferência Nacional de Política Indigenista, Etapa Local- Norte do Paraná, Região Sul, que ocorreu na TI São Jerônimo. Estes dois eventos foram escolhidos para pensar as discursividades que apareceram nestes contextos sobre noções “*de índio*”, da “*cultura de índio*”, assim como seus pertencimentos e suas diferenças étnicas. O capítulo tem também como objetivo compreender suas formas de resoluções dos conflitos, especialmente, em relação as representações políticas entre as diferentes etnias nessa TI. A escola —o *lugar da vez*— torna a ser abordada, pois, assim como já apontado no capítulo anterior, o espaço da escola tem se revelado de extrema importância para a realização de ambos os eventos, assim como para as tomadas de decisão e os modos de resolução dos conflitos entre os *lados* políticos. Utilizo o termo *evento* em referência ao trabalho de Gluckman (1987), no qual abordou a noção como sendo uma *situação social* cuja análise revela um sistema de relações.

#### 3.1 A FESTA DO ÍNDIO DO LADO KAINGANG

Há pelo menos 36 anos, na maioria das TIs situadas no estado do Paraná, realiza-se a festa do “Dia do Índio”, que ocorre não necessariamente no dia 19 de abril, mas quando o cacique da comunidade e suas lideranças tiverem conseguido captar a quantidade de recursos necessários para sua execução. Ela é ofertada para a comunidade em nome da liderança, e costuma ter duração de três dias, ao longo dos quais acontecem apresentações culturais, torneios de futebol, bailes, churrasco e, mais recentemente, rodeios e parques de diversão. O encerramento, ponto alto da festa, acontece com a realização do churrasco, distribuído gratuitamente para todos da comunidade, além daqueles das terras indígenas convidadas, e das pessoas da cidade, principalmente, autoridades do município. Enquanto estava em campo pude acompanhar e participar de uma destas festas, primeiramente na TI Barão de Antonina, no mês de maio e, depois, no início do mês de junho, na TI São Jerônimo, que será descrita neste Capítulo.

Como existem dois caciques na TI São Jerônimo, um de cada etnia, eles decidiram que cada um deveria promover a sua festa. Eu participei da “Festa do Dia do Índio” do *lado* Kaingang, e nela pude presenciar como estas festas tinham um sentido agonístico entre os dois

caciques. Através destas festas eles disputam força e prestígio. Enquanto acontecia a festa do *lado* Kaingang, já ouvia comentários que haveria a festa do *lado* Guarani. Uma pessoa, que pertence ao *lado* Guarani, me explicava a diferença entre as festas de acordo com o perfil dos caciques. Segundo ele, o cacique Kaingang trabalha bastante a “*questão da cultura*”, e exemplificava com a construção do “Centro de Eventos Kaingang”, espaço que foi construído através dos recursos do PBA-UHE Mauá<sup>96</sup> sob seu comando, para abrigar as festas e as reuniões do cacique e das lideranças do *lado* Kaingang. O Centro de Eventos é composto por várias pequenas ocas, com bancos e arquibancadas que desembocam em frente à um grande palco. Foi no Centro de Eventos Kaingang que a Festa do Índio foi realizada. Já em relação ao cacique Guarani, essa pessoa disse que uma das qualidades dele é ser muito bom em realizar grandes festas de rodeio, com parque de diversão. Ao comentar as diferenças entre os caciques, esse indígena também ressaltava as rivalidades entre ambos, e que, em sua opinião, era muito prejudicial para o desenvolvimento dos trabalhos na aldeia. Para ele, “*seria muito melhor se acontecesse um acordo entre os caciques, pois os trabalhos dentro da aldeia seriam melhores. Um poderia complementar o outro*”.

A realização da Festa do Dia do Índio mobiliza a comunidade como um todo, principalmente, as famílias do *lado* político envolvido. Todas as atividades realizadas estão voltadas para os preparativos da Festa, sendo o espaço da Escola lugar por excelência onde decidem as atividades que serão realizadas e conduzem os seus preparativos. Em meados do mês de maio, no dia 18, o cacique Kaingang e suas lideranças foram até a escola para falarem com a diretora sobre a realização da Festa. Nesse encontro eles solicitaram a suspensão das aulas regulares para que os professores pudessem trabalhar com os estudantes “*aspectos da cultura Kaingang*”, como o território, a história da TI, identidade indígena, costumes e tradição e a respeito da educação escolar e a educação indígena. Com base nestes temas, eles queriam que fossem produzidos materiais áudio visuais, cartazes, cantos e danças, para serem apresentados nos dias da Festa. Dessa forma, a diretora conversou com os professores e, em seguida, eles começaram a se organizar para desenvolver, em curto espaço de tempo, pesquisas e atividades extracurriculares sobre a *cultura indígena*. A Festa já tinha data

---

<sup>96</sup>Relembrando, que PBA significa Projeto Básico Ambiental- Componente Indígena, resultado das compensações, geradas pela construção da UHE Mauá em 2013, recebidas pelas populações indígenas das TIs impactadas na bacia do rio Tibagi.

marcada, e aconteceria dentro de três semanas, nos dias 05,06 e 07 de junho de 2015. Os preparativos para a Festa nos dizem muito das disputas internas entre os *lad*os políticos na TI SJ.

### 3.1.1 Os Preparativos para a Festa

Conforme solicitado pelo cacique e lideranças Kaingang, a grade de aulas regulares foi suspensa para a realização das *pesquisas culturais* a serem apresentadas durante a Festa, dando espaço para o chamado *trabalho cultural* na escola. Diretora e professores não indígenas e indígenas se dividiram entre as seguintes temáticas: Território, Identidade, Educação Escolar Indígena, Costumes e Tradições. Assim, nas três semanas seguintes os professores indígenas e não indígenas se mobilizaram de manhã, tarde e noite, em uma intensa agenda de trabalho, que incluía seminários, palestras, rodas de conversas, e saídas “a campo”. Eles levavam os estudantes até a casa dos “*mais velhos*” dos “*antigos*”, entrevistando-os, e/ou levando esses anciões para a escola. Estas entrevistas foram realizadas com José Vargas (Zé Guarani), Tapixi Kaingang e Teresa Kaingang, Idalina Marques dos Santos (Guarani), Gerson (filho de Zé Guarani e Enerstina Kaingang) e Waldomiro “Miró” (Kaingang). São eles que sempre são acionados tanto por professores indígenas, quanto não indígenas, quando precisam saber sobre a *história da terra indígena, a história dos índios e sua cultura*. Os professores também ensaiaram com os alunos coreografias de danças e cantos na língua Kaingang e no Guarani. O professor Isael (Guarani), junto com o professor Carlinhos Cabreira e a professora não indígena Lúvia montaram com algumas turmas uma peça de teatro, retratando a chegada dos não indígenas a região que hoje é a TI SJ.

Figura 2 - Professores e Alunos ensaiando "Índios do Brasil", maio de 2015.



Uma das atividades que acompanhei, e que muito me chamou atenção, foi a elaboração do Teatro pelo professor Guarani, Isael, cuja atividade pertencia ao eixo que ficou responsável em trabalhar “Território”. Esse professor é formado em Geografia e faz especialização em Educação. Ele, juntamente com outros dois professores, apresentou para os alunos a entrevista gravada com o *antigo* Zé Guarani, contando como era no passado na TI SJ. Depois o professor apresentou o texto que escreveu baseado em suas pesquisas, e que seria utilizado para narrar a história da TI SJ no Teatro. O professor preparou as falas e distribuiu entre os personagens. Os estudantes, por sua vez, estavam muito animados e empolgados em participar. Os personagens dividiam-se entre: imperador, Barão de Antonina, o explorador da época, o norte americano Elliot, frades, índios e brancos. A distribuição dos personagens se dava pela escolha dos alunos. Eles se classificavam entre quem tinha “*mais cara de índio*” para fazer o papel dos “índios”, e quem “*tinha mais cara de branco*”, para fazer os personagens *brancos*. Os ensaios foram acontecendo em meio a certa descontração e grande participação dos estudantes. Mas, ao aproximar dos dias da realização da Festa do Índio, os ânimos entre os participantes foram se tencionando. Eles se mostravam nervosos com a possibilidade de não poderem participar da apresentação durante a Festa do Índio.

Durante a preparação desta atividade ocorreram alguns impasses, pois havia filhos de lideranças do *lado* Guarani envolvidos no teatro, que seria apresentado na Festa do Índio do *lado* Kaingang. Alguns começaram a cogitar que não poderiam mais participar, mesmo tendo interesse em fazê-lo. Também percebi que entre os professores indígenas, alguns pertencentes ao *lado* Guarani, não se envolviam nas atividades culturais, que estavam sendo construídas para serem apresentadas durante a Festa do Índio do *lado* Kaingang. Alguns chegavam a auxiliar na preparação das atividades, mas não participaram no dia da festa.

O eixo temático “Costumes e Tradições” teve como atividades palestras e conversas com os *antigos*. Seu Miró, que é Kaingang pertencente ao *lado* político Guarani, havia sido convidado para falar da *comida tradicional* dos Kaingang; contudo ele não apareceu na escola no dia combinado. Com isso, a professora Kaingang Joana o substituiu. Ela é uma das primeiras indígenas a fazer curso superior e se tornar professora na escola da TI SJ, e nesse dia contou sua trajetória escolar, como foi entrar na universidade dos *fóg* (branco), as dificuldades que passou, e os preconceitos que teve que enfrentar. Joana nos disse que em seu trabalho de conclusão de curso, ela terminou com a seguinte frase: “*Posso ter tudo do branco, sem deixar de ser índia*”. Ela destacou que aprendeu muitas coisas dos não indígenas, mas não deixou de ser índia, e falou do orgulho que sente em ser índia. Após seus relatos, ela ensinou aos estudantes a preparar o *pixé* que, segundo explicava, é uma comida típica que os *antigos* costumavam comer. O *pixé* é composto por uma farofa feita do milho debulhado e depois torrado, come-se com peixe cozido.

Figura 3 - Joana Marques ensinando a fazer o Pixé, maio de 2015.



Entre as atividades no eixo temático “Costumes e Tradições” ocorreu também a palestra sobre artesanato, proferida por Gerson Krekón Vargas, filho de Zé Guarani com a Kaingang Enerstina David. Gerson disse que foi criado no meio dos Kaingang e aprendeu o trançado do balaio e da peneira ainda quando pequeno, olhando sua mãe. Gerson é conhecido pelo seu capricho na confecção de balaio e peneiras. Os indígenas dizem que seu balaio é diferente dos balaio Kaingang da *aldeia*, e ele atribui essa diferença à paciência com a qual realiza o artesanato.

Outra atividade neste eixo foi promovida pelo professor da língua Kaingang, que preparou um coral para os alunos cantarem músicas na língua Kaingang no dia da festa, como a música “Kakrekin Venhgrén” - A festa do tamanduá. Durante os ensaios, o professor de língua Kaingang explicava para os alunos que a dança e a festa representam para o povo Kaingang uma crença ritual dedicada ao tamanduá, animal considerado pelos Kaingang como aquele que possui força espiritual existente na floresta, e transmite a força para os meninos de 10 a 12 anos, que dançam em forma de círculo, imitando o tamanduá. Contava para os alunos que no *tempo dos antigos* os meninos eram pintados nas articulações com tinta preta, feita pelos velhos com as patas queimadas do animal, para que, assim, seus filhos crescessem fortes e robustos e, quando adultos, tornarem-se grandes guerreiros. Os professores tanto de língua Kaingang, como da língua Guarani e da língua inglesa, ensaiaram



também com os estudantes a música Imagine, de Jonh Lennon traduzida, e ensaiada nestas três línguas.

Figura 4 - Professores e Alunos ensaiando a Música Imagine na Língua Guarani, maio de 2015.



O professor da língua Kaingang, que é considerado pelos indígenas e não indígenas como *índio puro*, também coordenou o grupo de pesquisa que trabalhou a temática da “Identidade Indígena”, juntamente com os professores não indígena Augusto, de História, e Kelly, professora de Inglês. Este grupo organizou uma série de palestras para abordar o tema da “Identidade indígena” com os estudantes. As palestras foram ministradas inicialmente pelo professor da língua Kaingang e depois pela professora não indígena. Na primeira palestra, o professor da língua Kaingang começou a atividade perguntando aos estudantes: “Qual é a sua etnia?” Os estudantes, aparentemente, envergonhados, apresentaram dificuldade em responder, quais eram as suas etnias.

Primeiramente, enquanto observava a aparente dificuldade dos alunos em responderem sobre suas etnias, pensei que poderia ser devido aos muitos intercassamentos entre etnias indígenas diferentes. Mas, com o decorrer das atividades pude perceber que as respostas dos estudantes estavam em conformidade com a escolha do *lado* político da família que, por vezes, contrastava com a etnia que era diferente. Muitas das vezes a etnia é uma, mas o pertencimento ao *lado* político é outro. Os pais podem se identificar como Guarani, porém seus pertencimentos políticos podem estar associados ao lado Kaingang, e vice-versa. Assim, ao serem indagados, os estudantes respondiam o *lado* político de sua

família, e não necessariamente a etnia. Acompanhando os trabalhos dessa atividade, pude perceber a preocupação do professor indígena e dos não indígenas em definir de forma precisa o “pertencimento étnico”. Após uma primeira rodada, e as respostas não aparecendo, o professor Kaingang iniciou uma narrativa, contando aos estudantes como era no passado, falando dos Kaingang, e como se dava antigamente, a descendência Kaingang, que era passada de pai para filho.

Em outra sala a professora Kelly, de inglês, deu prosseguimento a essas atividades iniciadas pelo professor Kaingang, que também iniciou os trabalhos perguntando aos alunos pelo nome, etnia, e se os alunos se consideravam indígena, e por que se consideravam ou não.

Reproduzo abaixo trechos da gravação desta atividade com alguns alunos:

Aluna 1:

Professora: Qual seu nome?

Estudante: Juscelina

Professora: Qual sua etnia?

Estudante: Kaingang

Professora: Você se considera indígena? Por que?

Estudante: Sim. Porque minha mãe é indígena.

Professora: Todos são da etnia Kaingang?

Estudante: **Não, minha mãe é Kaingang e meu pai é Guarani. Meu pai é mestiço Guarani mais pra não índio, e minha mãe é Kaingang pura.**

Aluna 2:

Professora: Qual seu nome?

Estudante: Franciely

Professora: Qual sua etnia?

Franciely: Kaingang e Xetá

Professora: Você se considera indígena?

Franciely: Sim. Porque a maioria dos meus familiares são também Kaingang e Xetá.

Professora: e você se considera das duas etnias?

Franciely: Não. Eu me considero mais Xetá. Por causa dos meus parentes.

Professora: Quem é Xetá? É seu pai?

Franciely: Não. Minha mãe é Xetá. E meu pai é Kaingang.

Aluno 3:

Professora: Qual seu nome?

Estudante: Laércio.

Professora: Laércio, qual sua etnia

Laércio: Guarani.

Professora: Você se considera indígena?

Laércio: Me considero.

Professora: E o que seria indígena para você?

Laércio: Essa pergunta eu não sei responder, não.

Professora: Porque você é Guarani?

Laércio: Ah, porque minha vó foi Guarani, a mãe da minha avó também Guarani, e isso foi passando de geração em geração. E agora houve uma **misturança** entre as famílias Guarani. Mas eu me considero Guarani. Minha mãe foi Guarani, meu pai foi Guarani também. Mas eu me considero mais Guarani porque vivo no meio dos Guarani. Entendo um pouco o Guarani, e tenho orgulho de ser Guarani.

Professora: Laércio, na sua casa está **presente a cultura**?

Laércio: Não, de nenhuma forma. Porque a tecnologia entrou, há muito entretenimento. Eles ficam muito na televisão, aí não tem tempo para conversar com os pais, sobre a cultura, **sobre a linguagem, sobre o alimento, sobre a história dessa comunidade**. A história dessa comunidade com o Barão, houve um tempo que era uma só, mas houve a invasão, aí teve que separar.

Professora: E você sente falta?

Laércio: Sim. Eu sinto, porque eu quero ser, **vamos dizer assim, eu sou índio, mas eu quero ser mais índio ainda. Sabendo da minha cultura, sabendo da minha tradição. Sabendo que eu fui alguém nessa comunidade, que eles lembrem de mim como, tipo os caciques atualmente. Esse colégio aqui, foi uma luta dos caciques, esse terreno foi a luta dos caciques, e assim eu quero ser lembrado, um cacique, uma liderança, que foi boa para a comunidade. Bom para a comunidade, bom para cada pessoa, bom para cada jovem que está aqui hoje. Eu quero ser mais índio, mais índio. Eu quero passar meu conhecimento para meus filhos, meus netos, e eles vão passando para frente.**

Professora: E você busca esse conhecimento onde? Já que você disse que não tem na sua casa.

Laércio: Foi o tempo que o João da Silva (cacique Kaingang) e o Carlinhos (Guarani) davam aula, e

eles explicavam, e eu fui entendendo, e capitando mais e mais.

Elenquei três das entrevistas para demonstrar alguns dos elementos presentes em suas *noções de índio* que são recorrentes em contextos de apresentações e reflexões sobre seus pertencimentos, e que demonstram como atravessam fronteiras, apresentam múltiplos pertencimentos, que não podem ser pensados como homogêneos ou essencializados. Na primeira entrevista a estudante diz que sua etnia é Kaingang, porém, a frente diz que seu pai é *mestiço Guarani* e sua mãe *Kaingang pura*, e justifica que é Kaingang porque sua mãe é Kaingang. Na segunda, a indígena enfatiza seu duplo pertencimento quando enfatiza que sua etnia é Kaingang e Xetá, mas ao final diz que se identifica mais enquanto Xetá, porque seus parentes são Xetá. O terceiro aluno, diante da pergunta da professora se “Na sua casa está *presente a cultura?*”, ele responde que “*sou índio, mas quero ser mais índio*” e, segundo ele para se sentir “*mais índio*” ele precisa saber mais de sua *cultura*, de sua *tradição*, até chegar a ser alguém que foi importante na comunidade, *como um cacique*.

Outro eixo de pesquisa que os professores também tinham que trabalhar com os estudantes para a Festa do Índio era sobre “Educação Indígena e Educação Escolar”, em maio de 2015. Uma das atividades deste tema foi pensada pela Diretora não indígena, em que realizou entrevista com o cacique Kaingang e suas lideranças para falarem sobre a educação indígena e a educação escolar. Esta entrevista foi realizada pela Diretora na escola, no período da noite, na qual participaram também mais três professores, dentre eles, dois não indígenas e uma indígena Guarani, pertencente ao *lado* Kaingang, e eu. Foi uma oportunidade bem interessante que tive para conhecer a relação entre os professores indígenas e não indígenas no contexto interno da TI, sobretudo, nas relações com as suas lideranças políticas e de como os indígenas investem na escola como um projeto político. Eles conversaram sobre vários pontos relativos à educação indígena, oriunda de sua família e cultura, e da educação escolar indígena. O cacique Kaingang explicava para a Diretora como a educação se dava antes da chegada da escola formal dentro da TI, e sobre a importância dos kujás e dos caciques na transmissão dos ensinamentos, pois, “*eram eles que ocupavam o papel de professor*”.

Figura 5- Entrevista com as Lideranças Kaingang, maio de 2015.



Figura 6 - Professores e Diretora, maio de 2015.



Em seguida, a Diretora perguntou ao cacique o que precisaria ser realizado, ser melhorado, quais eram os avanços e as dificuldades na educação escolar. Abaixo reproduzo trechos da resposta do cacique Kaingang:

A escola tem que trazer essas três instâncias: **tanto a família, tanto a escola, quanto as autoridades**. Elas têm que estar juntas, planejando um rumo, para encontrar. Achar um novo caminho ou atualizar esse caminho. Porque, de repente, quando eu falei lá no passado, quando a família dependia do cacique como professor que ensinava seus filhos, o horário para caçar, horário para tomar banho, para pescar, e outros para colher alguma fruta, hoje ele não tem mais como ensinar isso. O que ele tem que ensinar hoje? Um novo caminho. É uma parceria com essa nova educação que é a escola. Os dois tem que estar juntos. Porque, se de repente, a escola puxa de um lado, e o cacique (por outro), também tem o papel de organização dentro da comunidade. A escola, como muitos acreditam, ela pode ser um caminho para liberdade. Ela tem que estar achando soluções também para buscar as outras organizações, como se fosse nos próprios caciques e dos próprios pais. Tem que buscar a parceria, e a parceria tem que ser buscada na organização que seria nós os caciques, e a organização da família. Acho que o encontro dessas três ideias, vamos supor assim, ela tem que ocorrer.

A escola hoje é o centro das atenções. Teria que mudar o calendário, colocar mais alguma coisa, ou dentro de um cronograma, que essas autoridades tivesse uma participação dentro da escola, como se fosse dar aula, vamos supor. Que as crianças crescessem sabendo como é o trabalho do cacique, como é o trabalho da liderança. Porque muita gente pensa que o cacique só está para prender pessoas, ou só está quando tem briga na escola. Então não é isso. Nós os caciques estamos também para poder ensinar, para poder ter um respeito um com outro. Mas como nós, estamos perdendo um pouco esse jeito, de ter a atenção do pessoal todos os dias. Porque escola é todo dia, de segunda a

sexta ela está ensinando. Nós não, nós temos uma data, vamos fazer reunião sábado? Vamos. Então vamos chamar o pessoal. Mas é só aquilo ali. Nós não temos assim todo sábado, ensinando o pessoal. Então, não passa como ensinamentos, passa mais uma conversa, mais uma reunião. Diferente da escola, porque ela tem um compromisso de estar ali, bem dizer ensinando, e totalmente tomando essas crianças um rumo diferente totalmente do cacique. Então, eu acho se todas as escolas começassem a chamar as autoridades, grupos de autoridade. Todos eles. Hoje vai ter uma palestra, vamos ter uma conversa com os alunos, vamos ensinar como podemos dar valorização para nossa cultura, fortalecimento dela, do respeito com as crianças com as autoridades, acho que ensinar isso, sempre como a educação faz toda vez a educação vai lá isso aqui é A, isso aqui é B. sempre fazer isso, é um processo.

A escola, por mais que não seja uma escola totalmente voltada para organização daquela cultura, ela ainda é vista como se fosse o dono do conhecimento de cada grupo, e como o cacique não faz, vai perdendo isso. Coisas que estou pedindo, assim, para ver se pudesse ter um local, uma hora para que a própria liderança chegasse e conversasse, como que seria organizado. É um jeito das crianças verem onde é que tem uma parceria. Eu estou falando isso, no passado quando a gente foi resolver um problema, a mãe jogava para a escola; quando a escola não resolvia ela jogava para o cacique. Por isso fazer a parceria é importante.

A Diretora, complementando as demandas do cacique e lideranças, lançou a ideia de criar o “Dia do Cacique”, pois, segundo ela:

Eu disse aquele dia de estar incluindo {essas temáticas} nas aulas de Sociologia, Filosofia, História até o final do ano. Montar alguns dias, apresentar para vocês os dias que são interessantes, que vocês estão disponíveis para estar conversando com o ensino médio. Aí eu fiquei pensando de que forma trazer isso para as crianças. Eu pensei assim, ainda não passei para

ninguém, só estou pensando, que um dia do mês, a primeira segunda-feira ou qualquer outro dia da semana, é dia de cacique: “Hoje é dia de Cacique”. Então, eles vão saber que aquele dia vai ser direcionado. Lógico que tem uma organização, como você gosta de sempre falar, um cronograma, mas apresentar para eles essa questão de cacique; aproximar cacique, lideranças das crianças.

A partir da proposta da Diretora, o cacique Kaingang e lideranças enfatizaram a necessidade de se trabalhar mais sobre a *cultura*, não apenas para a Festa do Índio ou durante a Mostra Cultural Pedagógica<sup>97</sup>. Acolhendo a ideia da Diretora para que tivessem uma disciplina regular que trabalhasse aspectos sobre a *cultura e a organização das lideranças indígenas*, o cacique e suas lideranças enfatizavam que assim a escola seria realmente específica e diferenciada para que *formasse índios*. O cacique ressaltou também a necessidade de construir o Projeto Político Pedagógico (PPP) que atendesse as especificidades da TI SJ, pois, segundo ele, o último PPP teria se pautado muito no PPP da escola da TI Barão de Antonina.

Frente às demandas do cacique e lideranças, a professora não indígena reclamou da ausência de materiais para trabalhar os temas indicados. Ela apontava as dificuldades que enfrentavam para compreenderem e se instrumentalizarem para promoverem atividades que atendessem as especificidades de uma “escola indígena”. A professora questionava que:

Então, João você falou um ponto bem interessante sobre os materiais né, para trabalhar no Dia do Índio mesmo. Não tem nada registrado. Até para gente trabalhar. A gente entrou aqui em uma escola diferenciada. Como trabalhar a cultura, o conteúdo, como a gente vai fazer? Não tem material. Nós conhecemos um pouquinho, tem muito que aprender ainda, e onde buscar? Quando você estava na escola, vou citar você, porque você foi professor, era tudo mais fácil. Faz falta. Por que de onde a gente busca esse conhecimento? O

---

<sup>97</sup>Desde o ano de 2013 o Colégio Estadual Indígena Cacique Koféj promove a Mostra Cultural Pedagógica, em que a escola recebe a comunidade e as escolas da cidade, com apresentações culturais dos Kaingang, Guarani e Xetá. No ano de 2015 a V Mostra Cultural Pedagógica foi realizada no mês de outubro, e naquele ano na Mostra foi realizado os Jogos Indígenas.



pouco conhecimento que a gente tem, a gente vai buscar com vocês. Porque quando a gente vai na biblioteca e pesquisa, como é a cultura de vocês **A gente fala indígena, mas quantas etnias diferentes tem? Os livros tratam do indígena geral, mas cada lugar tem sua realidade e seus costumes, e como trabalhar aqui nessa escola com a cultura?** Então, é de vocês que aprendemos. Então, quando João estava lá, a gente tinha um norte, e perguntava. Você tinha umas ideias diferentes, faz a gente pensar, instiga a gente a buscar melhorar. Isso que vocês estão colocando de trazer cacique, as lideranças aqui, tanto com os alunos e professores.

Os professores também recordaram de quando chegaram a TI para iniciar os trabalhos com o ensino médio, além de cacique Kaingang, João era também professor. A Diretora comentou que ficava impressionada de como ele dividia os papéis, que o João “professor” tinha uma postura, e quando assumia o lugar de “cacique”, a postura mudava. E ele explicava para ela que a autoridade possuía diferenças, que quando se é professor ocupa o lugar de professor; mas quando está no lugar de cacique, a autoridade e a postura tem que ser outra, mais rígida. A forma de ocupar os diferentes papéis pode ser observada nos dias da festa, em que muitos dos professores, que são também lideranças, desempenhavam essa alternância de papéis.

A entrevista com cacique e lideranças me pareceu que transcorria de uma forma bastante dialógica sobre o espaço da escola, e a interação entre profissionais indígenas e não indígenas e a comunidade. A Diretora ouvia com atenção e solicitava ao cacique que indicasse como achava que a escola devia ser conduzida. Essa atitude demonstra como os indígenas, suas *autoridades* e comunidade da TI SJ têm se apropriado da escola para impor seu modo de entender como ela deve funcionar e operar, e o espaço político que buscam assegurar. Eles propuseram várias formas de *organização* da escola e de suas atividades, como a implementação de novas disciplinas, com o objetivo de estreitar a relação entre *escola, autoridades (lideranças) e comunidade*.

Dos trabalhos desenvolvidos durante as duas semanas e meia de atividades de preparação para a Festa do Índio resultou um amplo material áudio visual, gravações de entrevistas, das danças, e de cantos, principalmente, com a música Imagine, de John Lennon, cantada nas três línguas (Kaingang, Guarani e Inglês), bem como a apresentação da peça

de teatro. Os professores realizaram uma síntese de todas as atividades produzidas e as reuniram em um livro, juntamente com os relatos dos professores indígenas. Organizaram os cartazes que foram fixados nas oquinhas espalhadas pelo Centro de Eventos, montaram uma maquete com o mapa da TI; colaram os desenhos e pinturas nas paredes; os *trabalhos culturais* estavam prontos para a festa.

No interior das famílias, a realização da Festa do Índio é muito aguardada por todos, como a família de Lídia, dona de minha primeira morada. Assim como ela, seus filhos também estavam animados e ansiosos com a chegada do dia da Festa. Eles que trabalharam na colheita de feijão (plantado e colhido nas roças do PBA-UHE Mauá, em que cada família tinha direito a um tanto de área plantada) guardaram o dinheiro recebido da venda, para ir até o *centro* da cidade comprar roupas novas para serem usadas nos dias da Festa.

Longe da escola, no Centro de Eventos Kaingang, os homens que compunham o corpo de liderança se reuniram com pessoas próximas a seus *grupos familiares*, e estavam organizando o espaço do Centro de Eventos. Além dos preparativos para o churrasco era preciso cortar as árvores de eucalipto necessárias para confecção dos espetos para o churrasco, realizar a adequação do solo, e a limpeza do terreno para receber os convidados. As lideranças também estavam organizando as pessoas para trabalhar nos bares que funcionariam durante o baile. Além das lideranças, o casal Santília e Jacir, que possuem um bar localizado no centro da *aldeia*, também estavam preparando a alimentação que seria vendida durante a Festa, como: pastéis, coxinha, salgadinhos, doces e as bebidas. Concluído estes últimos preparativos, o *lado* Kaingang estava pronto para a Festa do Índio.

### 3.1.2 O Dia da Festa:

*Kamu Há Han Rã,  
Peju Pohã Ke Kotek Hápe,  
Nme Txu Djure*<sup>98</sup>

---

<sup>98</sup> Significa “Sejam Bem Vindos” escrito primeiramente na língua Kaingang, depois em Guarani e, em seguida, Xetá. Esta saudação, nas três línguas, estava escrita em uma faixa colocada na entrada do Centro de Eventos.

Figura 7 - Centro de Eventos Kaingang, junho de 2015.



No dia 05 de junho, dia da abertura da Festa do Índio do lado Kaingang, geralmente referenciada como a “Festa Kaingang”, acordei na casa de dona Idalina, onde todos da família já estavam acordados e animados para participar de suas atividades. Nós nos arrumamos e descemos em seguida para o Centro de Eventos Kaingang, localizado no centro da aldeia. Lá encontramos logo as professoras que estavam trajavam um colete amarelo, fornecido pelas lideranças, no qual estava escrito “Apoio”. Elas ainda auxiliavam nos últimos preparativos da Festa. Eu, juntamente com dona Idalina e sua filha, chegamos ao Centro de Eventos e fomos ver o material que os alunos tinham feito, e que estavam afixados nas paredes das *oquinhas*. Havia desenhos que retratavam como eles [estudantes] viam sua história, os indígenas do passado e os indígenas de hoje, e a Terra Indígena.

Encontrei um grupo de meninas que estavam animadas, ao mesmo tempo envergonhadas, pois apresentariam uma dança e o canto da música “Índios do Brasil”<sup>99</sup>, que ensaiaram por semanas. Depois disso, dona Idalina, sua filha e eu, sentamos nas arquibancadas para

---

<sup>99</sup> Música de David Assayag.

esperar a abertura. Nesse tempo de espera vimos chegar os *parentes* Guarani da TI Ywy Porã Posto Velho, juntamente com suas lideranças e o grupo de dança e canto na língua Guarani, que também iria fazer uma apresentação. Chegaram também indígenas Kaingang vindos da TI Barão de Antonina, também com um grupo de canto e dança Kaingang da Igreja Batista. Eles, em conjunto com os seguidores da Igreja Evangélica Assembleia de Deus, costumam organizar grupos de apresentação tanto na TI SJ quanto na TI Barão de Antonina, onde cantam músicas evangélicas (hinos) na língua Kaingang. Sob um sol forte, aos poucos, as pessoas da comunidade chegavam e se acomodavam nas arquibancadas. Havia a presença de muitas crianças e jovens curiosos procuravam seus desenhos que estavam espalhados pelas oquinhas.

Figura 8 - Festa do Índio, junho de 2015.



Figura 9 - Festa do Índio, junho de 2015.



Figura 10 - Festa do Índio, junho de 2015.

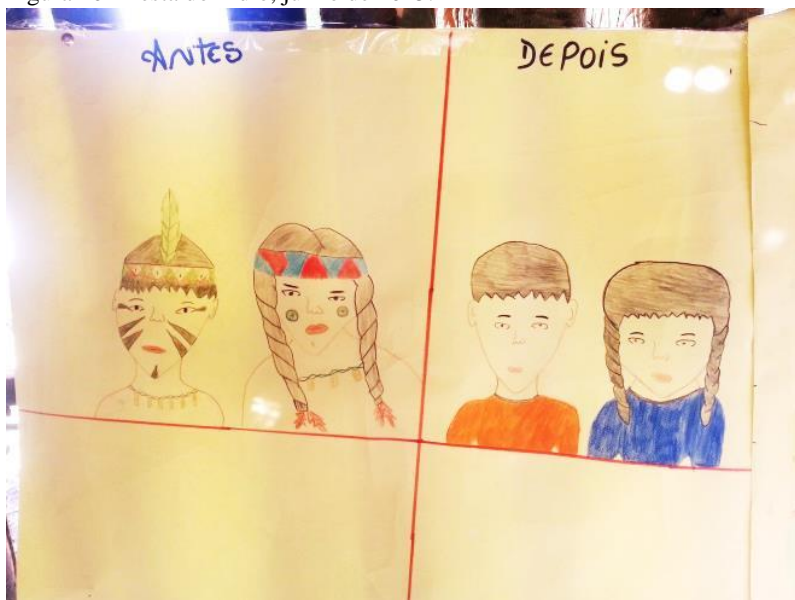


Figura 11 - Festa do Índio, junho de 2015.



Figura 12 - Festa do Índio, junho de 2015.



Figura 13 - Festa do Índio, junho de 2015.



O cacique Kaingang demorou a chegar, pois estava na cidade em busca dos últimos ingredientes para o churrasco, que aconteceria no domingo. Após sua chegada, ele deu início a abertura do evento, na qual começou ressaltando:

Hoje, como dizem muitos índios, todo dia é dia de índio! Mas nós temos sempre uma data, para que a gente possa fazer um evento na medida da própria comunidade. Depois de muita discussão da nossa liderança, entramos em um acordo entre nossa liderança, para poder mostrar um pouco do que é nosso. Nós acabamos muitas vezes deixar por esquecido. Então, a própria liderança provocou o pessoal da escola, para que eles viessem também mostrar para a comunidade junto com a liderança, para que eles possam estar mostrando um pouco da nossa realidade, que é da **cultura indígena, que temos aqui**, as três etnias, do que é do Kaingang, do Guarani e do Xetá. Embora vivem no mesmo território, **mas tem suas**

**peculiaridades**, seus costumes, suas línguas também. Nós provocamos a própria escola, junto com as crianças e as lideranças, para trazer para a comunidade durante hoje e amanhã, para poder trazer um pouco da nossa realidade, que muitas vezes nós esquecemos isso. Diante de muita tecnologia a gente acaba esquecendo o que é nosso. Então, **o evento** é mais para isso, **para mostrar um pouco de nós** e, logo em seguida do nosso evento, vamos dar início ao baile no salão novo. Vai ter dois dias de baile, onde a liderança vai estar lá também.

Eu só peço para um passar para o outro, porque muitas vezes o pessoal não sabe qual é o papel da liderança. **O papel da liderança é para estar organizando, colocando a mão nas coisas erradas.** Então gente, eu peço, por favor, se alguma coisa acontecer no evento, ou lá no salão do baile, lá em cima, procura a liderança. **A liderança vai estar de colete, identificando que é liderança. Vamos estar com crachás também para poder identificar. Não tentem resolver por conta própria, deixem a liderança fazer o papel dela.** O pessoal aqui da cidade que estão presente, quando a gente sai em um lugar desconhecido, a gente não gosta de certas coisas, procura a liderança, procura o cacique, procura o vice-cacique, que é o Ademir, e vão estar presente. Então, procura nós para resolvermos de uma maneira que seja bom para os dois lados, tá bom? (maio de 2015).

Em seguida as lideranças indígenas do *lado* Kaingang subiram ao palco, portando os coletes de liderança, pretos grafados nas costas em amarelo: “Liderança Kaingang”, “Cacique Kaingang” e “Vice-cacique Kaingang”. Alguns que fazem parte da liderança são também professores e, quando apresentavam os grupos de dança, ou de canto na língua, tiravam o colete, e, ao terminar, tornavam a colocar os coletes que os identificavam enquanto liderança Kaingang.

O cacique Kaingang, dando encaminhamento para festa, passou a palavra para a Diretora da escola, Alline, que iniciou informando sobre as apresentações que se sucederiam:



Vamos começar com as apresentações pedagógicas com os quatro eixos de pesquisa envolvendo os anos finais do ensino básico, do primeiro ao nono ano, e o ensino médio. A gente falou **de Território, Cultura, Identidade e Educação Escolar Indígena, e Educação Indígena**. Esses temas foram explorados e continuarão a serem explorados no decorrer desse ano. Imagino que vai levantar muito material ainda, então são vídeos, relatos, são conversas, são músicas, cantos, tudo que enfim, os alunos se propuseram a fazer. A comunidade participou muito. Agradeço a todos que nos receberam que receberam a escola, alunos, professores, porque sem a comunidade, sem a oportunidade para conversar com vocês, a gente não teria feito esse material. Então, neste primeiro momento nós vamos ver o primeiro vídeo Histórias da Terra Indígena São Jerônimo (maio de 2015).

Dando início às apresentações pedagógicas, foi projetado um filme trazendo uma síntese dos trabalhos realizados nas semanas que antecederam a festa. Desde as pesquisas, as visitas aos *antigos*, as palestras ensinando fazer a comida tradicional Kaingang “*pixé*”<sup>100</sup> produzido em sala de aula pela professora Kaingang Joana; os ensaios dos grupos de dança da música ‘Índios do Brasil’, da música Imagine nas 3 línguas; e os ensaios para apresentação do teatro. Estas imagens foram reunidas pelos professores que compuseram a equipe de áudio visual, e foram apresentadas no primeiro dia da festa para a comunidade, no momento em que já somava uma expressiva quantidade de crianças, jovens, professores, e alguns visitantes.

Após a exibição deste filme, a atividade seguinte ficou a cargo do grupo de canto e dança Guarani Ñandevá “*Kwyray Tsape*” (Ao Pôr do Sol) da TI Ywy Porã- Posto Velho. Nesta, homens, jovens e crianças pintados, usando colares e cocares, dançavam de forma circular ao som do violão e do maracá, cantavam na língua Guarani. Ao final, o cacique que também fazia parte do grupo convidou a todos para a Semana Cultural a ser realizada na TI deles, no mês de novembro daquele ano. Em seguida, foi a vez da apresentação de dança e canto em Kaingang, com os alunos do 4º ano e 5º ano da TI SJ. As crianças estavam vestidas com roupas que tinham grafismo indígena, os rostos estavam pintados, e

---

<sup>100</sup> Pixé: Farinha de milho torrado, que acompanha um peixe cozido.

na cabeça apresentavam pequenos cocares com penas. Eles dançaram e cantaram na língua Kaingang.

Figura 14 - Grupo de Canto e Dança Guarani Ñandevá Kwyray Tsape da TI Ywy Porã- Posto Velho. Festa do Índio, junho de 2015.



Figura 15 - Canto e Dança Kaingang, Festa do Índio, junho de 2015.



Figura 16 - Dona Idalina. Festa do Índio, junho de 2015.



Figura 17 - Bingo. Festa do Índio, junho de 2015.



O sol começava a se pôr quando chegava o momento muito esperado do dia, por todos os participantes, o momento do Bingo. Ao cair da noite, as arquibancadas estavam todas ocupadas. As prendas disputadas foram conseguidas por meio de parcerias entre lideranças Kaingang, professores, donos de comércio e autoridades da cidade de São Jerônimo. Uma das professoras que estava trajando o colete “Apoio”, deu seguimento cantando os números sorteados. Foram

sorteados três prêmios: 1 Fogão; 1 Celular; e 1 kit de beleza. Conforme o sol se escondia por trás da serra ficava difícil de ver os números nas cartelas, e rapidamente as lideranças providenciaram algumas lâmpadas para iluminar o palco. Dessa forma, os presentes se reuniram em torno do palco, onde havia iluminação, e acompanharam atentos quem iria ganhar os prêmios. Gino, que além de ser professor da língua Kaingang na TI Barão, também é pastor e coordena o grupo de coral naquela TI, ganhou o prêmio mais disputado, o fogão. Terminado o Bingo, a professora que estava apresentando as atrações juntamente com uma liderança Kaingang avisava que a Festa ainda não tinha terminado, e que o andamento se daria no salão novo, onde aconteceria o baile, que naquele ano aconteceu no barracão recém-construído<sup>101</sup>.

No dia seguinte, no sábado, pela tarde as atividades foram retomadas. Elas iniciaram com o “show de talentos”, no qual apresentavam-se algumas duplas cantando músicas sertanejas, e outra de professoras e pessoas da comunidade, cantando os chamados *hinos*, que são cantos devocionais das religiões evangélicas. Alguns *hinos* eram cantados na língua Kaingang. Havia um corpo de jurados para dar notas, cujo resultado seria divulgado no domingo, e o melhor colocado ganharia certo valor em dinheiro.

A última atividade cultural no sábado foi a apresentação da peça de teatro. Momentos antes da apresentação os professores estavam receosos de que os alunos, que pertencem ao grupo familiar do *lado político* Guarani, pudessem não aparecer para participar. Os alunos, no entanto, chegaram no momento de iniciar a peça, encenaram as falas ensaiadas, tiraram fotos, e, logo em seguida, foram embora da festa. Até então, o momento da apresentação do Teatro tinha sido o único momento que indígenas do *lado político* Guarani haviam aparecido na festa. Alguns indígenas comentaram que *parentes* das outras TIs, não teriam vindo, como costumavam, devido aos conflitos políticos entre os caciques do lado Guarani estarem bem acirrado. Quando fui à *cidade*, acompanhando uma indígena nas compras de roupas para a festa, também pude ouvir entre as pessoas de lá, que costumam frequentar as festas na *terra de índio* que estavam com medo de participar do baile por causa desses conflitos pelo posto de cacique Guarani.

---

<sup>101</sup>Outro projeto elaborado através do PBA Componente Indígena da UHE Mauá.

Figura 18 - Show de Talentos. Festa do Índio, junho de 2015.



Figura 19 - Apresentação do Teatro. Festa do Índio, junho de 2015.



Com a chegada da noite era também esperado o momento do baile. Os bailes são muito apreciados pelos indígenas, momento de confraternização com os *parentes* de outras TIs e também com os *brancos*, moradores das cidades do entorno. Os indígenas me explicaram que nos bailes não há espaço para discriminação, todos têm que aceitar os pedidos para dançar. Eles enfatizavam que se aceitar dançar com um, tem que dançar com todos. Dona Idalina me explicava que essa era uma regra para ser uma boa *bailista*.

Os bailes são oportunidades de socialização entre indígenas dos dois *lados* políticos. Nesses momentos, ainda que momentaneamente, as rivalidades entre os *lados* políticos tendem a se amenizar. No baile daquele ano, contudo, as tensões entre os *lados* políticos não se dissipavam, e mesmo durante o baile as tensões manifestavam-se com frequência. Com as tensões exaltadas, e a festa, em seu próprio caráter agonístico, reforçava a animosidade. Nem o cacique Guarani Pedro nem as suas lideranças compareceram em nenhum dia da festa. O não comparecimento deles era rotineiramente fiscalizado, com perguntas “e fulano veio?”.

No domingo, último dia da festa, era muito esperado pelos indígenas. Cheguei a tempo para ver as últimas apresentações do show de talentos, que antecederam a distribuição do churrasco. Todos os membros da liderança Kaingang estavam trabalhando para finalizar o churrasco, que estava sendo assado próximo ao barracão, feito de madeira e sapê, onde estavam terminando os últimos preparativos. A área acima, compreendida por um barracão menor, era o local onde foram armazenando a carne assada e preparando os espetos de eucalipto, para espetar os pedaços de carne de boi e porco. A carne de porco é a mais apreciada pelos indígenas, tanto Kaingang quanto Guarani. Do barracão menor há uma passagem para um espaço maior, onde tem a área para assar as carnes, constituída por vários buracos no chão, nos quais eram colocadas as brasas e estruturas feitas de pau de eucalipto para firmar os espetos com a carne. Dessa forma, grandes estruturas foram montadas para dar conta de assar a quantidade necessária de carne para distribuir a toda comunidade e os visitantes. Enquanto isso o cacique Kaingang, vice-cacique e outras lideranças assistiam as últimas apresentações na arquibancada.

Figura 20 - Churrasco. Festa do Índio, junho de 2015.



Figura 21 - Churrasco. Festa do Índio, junho de 2015.



Figura 22 - Churrasco. Festa do Índio, junho de 2015.



Figura 23 - Professoras na Organização do Churrasco, junho de 2015.



O momento de distribuição do churrasco foi o que reuniu maior número de pessoas da comunidade, incluindo algumas pessoas pertencentes ao *lado político* Guarani, além daqueles da cidade, e de outras TIs. As professoras haviam sido designadas para preparar a maionese e a farofa, que traziam quando o churrasco ficava pronto. As filas de pessoas para pegar o churrasco começaram a se formar às 16h00, dando volta em torno das oquinhas até o palco do Centro de Eventos. A Festa do Índio do lado Kaingang terminou com a distribuição do churrasco, maionese, farofa e refrigerante. Enquanto o sol iluminava o



“Centro de Eventos”, ainda havia pessoas entre as oquinhas comendo e conversando.

Durante a distribuição do churrasco pude observar pessoas vindas da cidade, de outras TIs, e famílias do *lado* Guarani, mas nenhuma das suas lideranças compareceram. Algumas lideranças do *lado* político Guarani só apareceram no local da Festa no domingo pela tarde, com a justificativa de buscar as chaves do prédio do posto de saúde<sup>102</sup>, pois estavam preparando o alojamento para receber os participantes, que chegariam para a reunião preparatória da “Conferência Nacional de Política Indigenista- Regional Sul/ Etapa Local Norte do Paraná”, que teria início na segunda-feira, dia seguinte a finalização da Festa do Índio do *lado* Kaingang. As lideranças Guarani se apressaram para estar a frente dos preparativos da reunião e receber os participantes e autoridades que estavam para chegar. Esta situação aumentou as tensões, já que as lideranças do *lado* Kaingang, incomodadas por não poderem participar dos preparativos da Conferência, pois estavam envolvidos com o encerramento da Festa, e também pela não participação e comparecimento das lideranças do *lado* Guarani, o que foi entendido como um propósito de “estragar a Festa”.

---

<sup>102</sup>Prédio recém construído para abrigar o Posto de Saúde, mas devido a problemas em sua infraestrutura, não pode funcionar para tal objetivo, o cacique Guarani permaneceu vivendo com sua família por dois anos. Durante minha primeira visita a SJS em 2014, eles ainda estavam morando no posto. No entanto, em 2015 já haviam saído.

Figura 24 - Lideranças Xetá e Márcio Kokoy, membro da Arpin-Sul. Conferência Nacional de Política Indigenista, TI SJ, junho de 2015.



## 3.2 A CONFERÊNCIA NACIONAL DE POLÍTICA INDIGENISTA: ETAPA LOCAL, NORTE DO PARANÁ

### 3.2.1 Disputas também por “Índios puros” e “misturados”

Outro evento que mobilizou discursividades dos indígenas envolvendo suas “noções de índio”, seus pertencimentos e distanciamentos étnicos, assim como as disputas entre caciques e lideranças de ambos os *lados* políticos, foi a realização da etapa local de preparação da “Conferência Nacional de Política Indigenista-Regional Sul/ Etapa Local - Norte do Paraná”, que ocorreu nos dias 08 a 11 de junho de 2015, na TI São Jerônimo. O evento era comumente identificado como “Conferência” ou “Conferência Indígena”.

A etapa local da Conferência que pude acompanhar na TI SJ constituiu parte da Conferência Nacional, que foi realizada nos dias 14 a 17 de dezembro de 2015. Para chegar a etapa Nacional, foi promovido entre maio a novembro de 2015, um amplo trabalho por todo o país, quando foram realizadas 142 reuniões das etapas locais e 26 regionais, com o apoio de 30 mil pessoas envolvidas, que resultaram em 5 mil propostas norteadoras do debate sobre a ação indigenista do Estado brasileiro, a manutenção das garantias conquistadas e a consolidação de política nacional. Em todas as etapas, inclusive a realizada na TI SJ, os

indígenas tiveram como o tema central: “A Relação do Estado brasileiro com os povos indígenas no Brasil sob o paradigma da Constituição de 1988”. Segundo João Pedro, então Presidente da FUNAI em 2015, a Conferência Nacional foi “um momento de reflexão para avaliação do passado do indigenismo nacional e do que está sendo feito no presente, com o objetivo de apontarmos políticas públicas para o futuro”<sup>103</sup>.

A reunião que ocorreu na TI SJ, no mês de junho de 2015, configurando a Etapa Local- Norte do Paraná Kaingang, Guarani e Xetá, foi um momento em que reuniram-se representantes indígenas das TIs do norte do Paraná, como de Barão de Antonina, Apucarantina, Serrinha (área de retomada), Mangueirinha, Ywy Porã -Posto Velho, Laranjinha e Pinhalzinho; representantes da FUNAI de Curitiba, CTL em Londrina, CTR em Chapecó, ONG Centro de Trabalho Indigenista (CTI) de São Paulo, além dos membros da Arpin-Sul<sup>104</sup>. O objetivo da Conferência, como destacado, foi reunir os representantes das TIs participantes, o movimento indígena, a comunidade e representantes de organismos governamentais e não governamentais que trabalham com as populações indígenas, para discutir sobre as políticas indigenistas e a situação das populações indígenas perante o Estado brasileiro. Além das palestras e rodas de discussão, ocorreram algumas atrações culturais, como a apresentação do recém-formado grupo de dança Guarani da TI São Jerônimo, “Kwaray Ambá”, do grupo cultural Kaingang da TI Apucarantina Nen Gá, e o grupo Guarani Kwyray Tsape da TI Ywy Porã-Posto Velho.

Como já mencionado, a Festa do Índio promovida pelo *lado* Kaingang antecedeu a realização da Conferência, muitas das pessoas pertencentes ao corpo de lideranças do *lado* Kaingang conduziam as atividades de encerramento da Festa do Índio, enquanto as lideranças do *lado* Guarani começavam a organizar as instalações para receber a Comissão organizadora da Conferência. Entre as pessoas da *comunidade* em geral, principalmente aquelas que não faziam parte das lideranças de nenhum dos *lados*, parecia que não faziam ideia de que teria uma

---

<sup>103</sup> Acesso 30/12/2016: <https://www.brasil.gov.br/cidadania-e-justica/2015/12/brasil-recebe-etapa-nacional-da-1a-conferencia-nacional-de-politica-indigenista>.

<sup>104</sup> Articulação dos Povos Indígenas da Região Sul: a Arpin-Sul surgiu com o objetivo de articular os povos indígenas Kaingang, Guarani, Xokleng e Xetá, a fim de fortalecer a autonomia desses povos nos estados do Sul do Brasil (PR, SC e RS), formular parcerias de cooperação financeira, política e jurídica e lutar pelo respeito aos direitos dos povos indígenas.

Conferência na *terra de índio*. No dia seguinte, eles foram tomando conhecimento da Conferência, à medida que os indígenas das outras TIs começaram a chegar na TI SJ. A partir de então, observei que os indígenas começaram a especular a respeito da vinda de lideranças de outras TIs, e das autoridades. Em seus comentários eles associavam com a possibilidade de resolução das disputas pelo cargo de cacique do *lado* Guarani, entre Pedro e Nelson. Alguns apostavam que finalmente, com a vinda deles, para Conferência, haveria uma definição na disputa de quem seria o cacique no *lado* Guarani.

Contudo, outras disputas ainda se manifestariam, como para mostrar quem seriam mais índio, ou mais “puro” etnicamente. Na segunda-feira, 08 de junho de 2015, no final da tarde, os responsáveis pela Conferência, assim como os participantes oriundos das outras TIs começaram a chegar. Um dos integrantes responsáveis pela Conferência nesta etapa, pertencente a TI Apucarantina, chegou portando um longo cocar de penas, que estendia até sua cintura. Ao encontrar a diretora da escola, que estava ajudando nos preparativos para a Conferência, esse indígena, disse a ela: “*você está acostumada com esses índios daqui [TI SJ]. Hoje você vai conhecer o que é índio de verdade, com os Kaingang puros TI Apucarantina*”. Ela, espantada com tal afirmação, veio me contar o que acabara de ouvir.

As disputas pelas noções de “pureza étnica” também se reproduziram na preparação da alimentação para os participantes da Conferência. Os indígenas que foram designados para ajudar na realização da Conferência haviam decidido que os agentes educacionais da TI SJ iriam trabalhar na parte da alimentação do evento. Nesse sentido, foi traçado um cronograma de atividades e escalas de horários. Contudo, quando o representante da TI Apucarantina chegou, ele informou que havia indígenas Kaingang da TI Apucarantina e Guarani da TI Laranjinha designados para ficarem responsáveis pela alimentação do evento. Ele justificou a designação delas, pois elas saberiam preparar *comida tradicional*, porque, segundo argumentava: “*os índios da TI Apucarantina são índios puros*” e acostumados “*a comer comida de índio*”. Um dos indicativos da “comida de índio” era a de que teria que ser feita somente na banha suína, e não com óleo. A imposição da troca de cozinheiras resultou em controvérsia e revolta entre os agentes educacionais indígenas da TI SJ, principalmente pelas justificativas. Os agentes educacionais sentiram-se ofendidos, pois entenderam que foram considerados menos índios, que não saberiam cozinhar a “*comida de índio*”, além de considerados “*índios misturados*”.

Ao longo do evento, os funcionários indígenas da TI SJ ficaram atentos ao preparo e a qualidade da comida oferecida, já que se sentiram desqualificados pelo trabalho e menosprezados, por serem considerados “*índios misturados*”.

Enquanto ainda acontecia a festa Kaingang, as lideranças do *lado* Guarani já estavam às voltas com a organização da Conferência, o que resultava em certo mal-estar entre parte das lideranças Kaingang, que se sentiam excluídos das atividades. O mal-estar piorou quando as lideranças do *lado* Guarani não aceitaram que a Conferência fosse realizada no Centro de Eventos Kaingang, pois argumentavam que esta deveria ser realizada “*em um lugar neutro*”. Dessa maneira, desde o domingo percebia-se os ânimos se alterando de ambos os lados, cujas hostilidades moviam trincheiras, que iam sendo erguidas: por parte do *lado* Guarani, as lideranças associadas ao cacique Pedro, articulavam-se e procuravam tomar a frente da organização da Conferência. Era claramente observável as atenções do cacique Guarani e de suas lideranças com as autoridades e representantes das outras TIs; enquanto o cacique Kaingang e suas lideranças reservavam distâncias, acompanhando de longe o desenrolar da Conferência.

Como os indígenas do *lado* Guarani não queriam que a Conferência ocorresse no Centro Eventos Kaingang, pois entendiam que este era um espaço do *lado* Kaingang, a solução encontrada entre lideranças Guarani e Kaingang junto aos representantes da Conferência, foi a de realizá-la no prédio da *Escola*. Assim, a Conferência foi iniciada na noite de terça-feira, dia 09/06, depois que lideranças indígenas Kaingang, Guarani e Xetá das Terras Indígenas da bacia do rio Tibagi chegaram e se acomodaram nos bancos, que foram instalados ao lado das salas de aula, numa área de campo de mato, onde foi instalado também um telão. Durante o dia havia tido intensa atividade para organizar toda a estrutura e a programação do evento. Os professores indígenas e não indígenas foram designados para auxiliar na organização da escola para a Conferência.

Neste contexto preparatório, lideranças e representantes Kaingang, Guarani, das Terras Indígenas no norte do Paraná, chegavam para a abertura da Conferência, adornados com grandes e longos cocares de penas, colares de sementes e pinturas corporais. Entre eles, encontrava-se o cacique Guarani da TI Laranjinha, o Presidente Guarani do Conselho Indígena Estadual Norte do Paraná, a representante do movimento de mulheres indígenas Gilda Cuitá, o cacique Kaingang da TI Barão de Antonina, o cacique Guarani da TI Ywy Porã Posto Velho, cacique Kaingang da TI Apucarantina, cacique Kaingang da área de

retomada Serrinha, e Márcio Kokoy Kaingang da TI Mangueirinha, liderança que representa a juventude indígena.

Além deles, chegaram também os Kaingang da TI Apucarantina, que foram em um ônibus fretado. Essa TI é tida pelos indígenas em geral como a que possui maior número de falantes do idioma Kaingang no norte do Paraná, entre suas crianças, jovens e idosos. Essa TI é contrastada com a de São Jerônimo, que é tida pelos indígenas como sendo a “*terra dos misturados*” e poucos falantes da língua indígena. As várias designações presentes em suas narrativas, discursos ou comentários de como ser “*índio falante do idioma*”; “*índio que não fala o idioma*”; “*índio puro*”: “*índio misturado*”; “*comida de índio*”; “*comida de branco*”; eram expressões que se ouvia com frequência durante a Conferência, e forte espaço de disputas entre indígenas das várias Terras Indígenas do norte do Paraná. Depois de longos e sucessivos *processos de territorialização* que os indígenas desta região vivenciaram nos últimos dois séculos, com ostensivas políticas de miscigenação, eles parecem reforçar estereótipos e estigmas de “pureza” étnica que não nada mais são do que produto do encontro colonial, que não só lhes reduziu drasticamente seus domínios territoriais, como também impôs modos de identificação e percepção sobre si mesmo e sobre seus pares. Mas é também através dessas manifestações que eles *resistem, lutam e brigam*, e lançam voz contra uma sociedade nacional autoritária, que não se contenta em ter reduzido suas bases territoriais a meras e diminutas reservas, mas ainda insiste em negar seus direitos, assim como a sua existência no Sul do país.

### **3.2.2 No Sul Têm Índio Sim: A abertura da Conferência**

Na noite de abertura, a funcionária da FUNAI em Curitiba, Genilda, que é filha de Tapixi, iniciou a cerimônia, esclarecendo os objetivos da Conferência, e apresentando as pessoas envolvidas, e as lideranças presentes. Seguido a apresentação, as lideranças fizeram breves falas sobre as expectativas para o evento. O tema mais frisado nas falas das lideranças Kaingang e Guarani<sup>105</sup> foi o “*ser índio no sul do Brasil*”. Em suas falas eles criticavam a postura da sociedade nacional, que afirma que “*na região sul não têm índios*”. Eles destacavam as

---

<sup>105</sup>Os Xetá não estavam presentes na cerimônia de abertura, chegaram quando já estava sendo exibido o filme, mas participaram do restante da programação, como nos Grupos de Trabalho e na realização do documento final da Conferência.

*apresentações culturais* de seus grupos de canto e dança na língua indígena tanto Kaingang, quanto Guarani, como sendo símbolos *de resistência e fortalecimento cultural*. Abaixo reproduzo as falas que gravei das lideranças, em que explicaram a importância de ter uma Conferência de amplitude nacional, constituída por indígenas e para indígenas dentro de uma Terra Indígena.

A primeira fala que reproduzo é a de uma liderança Kaingang da TI Apucarantina, formado em Direito pela UEL, e membro da Comissão organizadora da Conferência, etapa local região norte do Paraná. Em sua fala, ele destacava que:

Boa noite pessoal! É com grande alegria que nós estamos aqui sendo recepcionados pelas lideranças, pelos caciques da TI SJ, como bem falou nosso representante do grupo Nen Gá. É uma forma de resistência a gente trabalhar a militância, trazendo a juventude para compor, porque eles serão as futuras lideranças da nossa região. Agradeço a todos que estão ajudando a construir esse momento da I Etapa da Conferência Regional Sul (...). E dizer que a gente está aqui na Comissão Regional junto trabalhando, e foi uma conquista trazer essa consulta para as bases, que a gente sempre discutia isso no movimento nacional, nos Acampamentos Terra Livre, do pessoal vir para cá. E no ano passado o cacique João da Silva estava presente, juntamente com o grupo Nen Gá, para que a gente tivesse um momento histórico como esse, de consulta. Para que as pessoas pudessem discutir as dificuldades e as demandas que vão ser levadas no documento para a Conferência Regional, para depois ser discutido na Conferência Nacional a ser realizada no final do ano. Quando será entregue para a presidenta Dilma, e vai ser encaminhado pro Congresso Nacional. Importante a gente poder contar com mais gente da comunidade, e lutar.

A gente passa por um momento em que passamos por várias dificuldades. É muito grande o ataque de vários órgãos e instituições, do Congresso Nacional. Então a gente tem que estar aqui, mostrar nossa unidade. Elaborar um bom **documento**, para que a gente consiga debater e levar ao conhecimento de todos. Eles até sabem.

Mas a gente documentando, e dizendo assim essa é a nossa problemática, mostrar **o** que a gente pensa para nossa juventude, as mulheres, os velhos, para todos os segmentos na área da educação, na área da saúde. Então é isso, **os grupos culturais** estão aqui para ajudar a fortalecer a nós, a nossa demanda, e é essa a grande importância.

Ter essa experiência, trazer esse debate, e a **apresentação cultural** é uma forma de resistência nossa. A apresentação Guarani que teve aqui, o Kaingang.

**Muitas pessoas questionam que na região sul não tem índio. Então, a gente tem que apresentar nosso evento cultural, e mostrar pra eles, e levar nossas demandas a eles, e levar isso ao conhecimento dos governantes (junho de 2015).**

Ele continuou, e destacou por sua vez, a importância das apresentações culturais para as populações indígenas no Sul do país:

Nossa Apresentação Cultural é forma de fortalecer a nós, e mostrar que aqui temos índios, e que esse preconceito, entre aspas, que **\_no sul não tem índios**, a gente tem que quebrar esse paradigma. E dizer: **Olha pessoal temos índios sim! Lá se fala uma língua indígena sim! Se fala o Kaingang, se fala o Guarani, que se fala o Xetá, que se fala Charrua! Temos índio sim!** Mostrar isso para nossos governantes. Temos índios sim! E vamos trabalhar com a unidade na formulação do documento. Para que esse documento chegue ao conhecimento do nosso governo (junho de 2015).

A liderança Kaingang também ressaltava a importância da Conferência estar sendo realizada dentro da TI, pelos indígenas, e destacou como esse momento deveria ser aproveitado pelas lideranças e comunidades para a realização de um *documento* que devia conter as demandas da região:

Fazer um trabalho que vai ser o diferencial para a formulação das políticas públicas e aplicação de recurso na **nossa região, nas nossas comunidades, nas nossas Terras Indígenas.** Tem



aqui os nossos caciques que vão ajudar a realizar nosso documento. A gente tem que pensar com muito carinho, porque nossas realidades são muito diferentes. Cada região é uma realidade, por exemplo, nossa região é uma realidade, a região de Guarapuava é outra. Assim como a região Norte do Brasil e a região Nordeste, é uma consulta bem ampliada que a gente solicitava a muito tempo junto ao movimento nacional, e quem participa do movimento nacional sabe disso, que é uma reivindicação de muito tempo. Existem situação de parentes indígenas em várias regiões complicadíssimas, de assassinato indígena, morrendo por falta de assistência de saúde. A gente não pode pensar só no nosso umbigo, não é desse jeito. Vamos elaborar uma proposta, pensando todos os povos indígenas. Porque nós somos uma nação, um povo, estamos em todos os estados do Brasil. [...] é o nosso momento. Com muito sacrifício, a equipe de Mangueirinha sabe disso, a importância de trazer esse debate aqui pro São Jerônimo. E trazer todas as nossas comunidades da região, que estão aqui representadas pelos caciques que a gente conseguiu trazer. **Esse é o momento único, momento histórico**, em 515 anos a gente tá conseguindo debater, e a gente escrever. **Sempre só o branco escrevia: “Ah, precisa disso e daquilo”.** Agora é nós que vamos escrever. Então a gente tem que pensar bem o que vai colocar. E isso vai refletir no nosso povo, a 20, 30 anos (junho 2015).

Nesse mesmo sentido, temos a fala de Marciano que é Guarani Ñandeva, nascido na TI Laranjinha, membro da Arpin-Sul, e estava também compondo a Comissão organizadora da Conferência. Ele destacou a importância das apresentações culturais:

Bem lembrado! A gente viu o pessoal mobilizando hoje para fazer essa apresentação hoje na UEL [Grupo Kwaray Ambá da TI SJ], em um encontro internacional. Para vocês ver o quanto é importante esse **fortalecimento cultural**. A gente sabe que isso fortalece mais nossa luta, então isso é muito importante também. A gente fica muito

contente, estamos aqui realizando esse trabalho, e outro grupo daqui também está lá, representando nós, os povos indígenas. E dando sequência, o outro grupo está lá. Meditar o que é nossa luta mesmo. Qual o nosso papel enquanto liderança? Para entendermos qual é a nossa luta (junho de 2015).

O cacique Lourival da *aldeia* Serrinha, que está com 60 anos, teve uma vida dedicada a *cacicância*. Ele está há seis anos à frente da retomada das terras de Serrinha, e tem vivenciado e sofrido momentos de violência e embates com os fazendeiros. A fala de Lourival foi enfática e emocionada:

Mataram nossos avôs, no tiro, queimaram nossas casas. E agora, o resto, tão matando com papel, com documento, com barragem, com as usinas. Hoje com os projetos, não dá sustento para ninguém, e não dá futuro para nada. Só estraga a cultura do índio. Isso que eu quero dizer para vocês, eles usam nosso índio de qualquer jeito. Acham que a gente é bicho, mas somos gente, e temos que ser respeitados. Cada índio, cada jovem, tem que aprender a debater, a contestar, dentro da assembleia legislativa do Paraná, dentro do Congresso Nacional. Nós temos que aprender a política dos brancos. Não deixa esses brancos pisar na nossa raça. Isso eu não concordo. Se tem algum branco que está me ouvindo, me desculpa. É que tens uns branco que acha que o índio suja a cidade, porque fizeram isso com nós, quiseram acaba com nossa terra. Depois quando o índio quer algum direito dele, fala que o índio tá invadindo. O índio quer a terra dele de volta. Essa é a realidade. Nós vamos fazer proposta entre comunidade, entre Funai, entre governo do estado e governo federal. Defender a gente. **Eles acham que no sul não tem índio, por isso nós estamos aqui hoje. Quero que saia um documento bem elaborado, para que exista justiça aqui no sul** (junho de 2015).

Outra fala que destaco foi a da “*lutadora indígena mulher*”, como se identificou Gilda Cuitá, da TI Apucarantina. Ela é Kaingang, mas

também se identifica como parte Xokleng, e em sua fala pediu aos caciques oportunidade às mulheres para entrarem também na *cacicância*:

Boa noite a todos! Eu quero falar bem rapidinho. Eu quero agradecer primeiramente a Deus, que nos deu essa oportunidade, à Funai e todos àqueles que fizeram com que isso viesse a acontecer. Eu acho que é um momento muito importante. Vamos fazer as propostas nossas. Eu acho que é o momento pra gente se abraçar e ver o que nós realmente precisamos, as nossas famílias, as nossas aldeias. O que nós precisamos na saúde, na educação, em tudo, nas políticas mesmo. E, aproveitando, eu quero fazer um pedido aos nossos líderes, caciques, porque, por enquanto, como vimos, nossos líderes são todos homens. **Eu como lutadora indígena mulher, eu luto para que um dia todas as mulheres também consigam estar nessa cacicância.** E quero pedir aos líderes que deem oportunidade para as mulheres. Porque nós precisamos tomar as decisões, e porque as mulheres devem ocupar esse momento também. Porque, na verdade, quem vê mais as famílias, e que estão sempre presente nas famílias são as mulheres mesmo. As mulheres vê melhor o que a família precisa, na saúde, na educação, o filho, o neto, o que ela quer que o filho seja, como ela quer que a saúde seja. Então, eu acho que a gente tem também que estar se enfiando no meio dos homens. A gente tem que estar falando. Porque se a gente não fala, é como se diz, “quem não chora, não mama”.

Então, eu quero fazer esse apelo para nossos líderes, para dar oportunidade para as mulheres. Talvez vocês não confiam muito no início, mas dê a oportunidade para ver o que vai acontecer. Mal elas não vão fazer! Mas queremos ser parceiros, ajudar, somar a ajudar a decidir as coisas, decidir o que é bom para as famílias. Nós não queremos tomar o lugar de ninguém. Nós só queremos ajudar a política indigenista, a política indígena, as decisões das comunidades. Eu venho falar isso para que as mulheres também vão buscar isso. Porque não adianta eu ficar falando aqui, e as mulheres não irem atrás, eu sei que as mulheres

sabem buscar as coisas quando querem. Nós sabemos muito bem ir atrás. Então eu agradeço esse momento.

Eu acho que nós vivemos um momento histórico, porque a gente sempre estivemos em Conferência, mas só feito pelos não índios, na cidade. Hoje nós estamos juntos aqui. Hoje é um dia muito importante (junho de 2015).

Terminado a abertura da Conferência, e as falas das lideranças, o grupo cultural Kaingang, da TI Apucarantina “Nen Gá”, fez uma apresentação. Os meninos vestiam shorts vermelho e as meninas saias feitas de fibra de bambu, com os corpos pintados, alguns com traços e outros com círculos, fazendo referência as suas metades míticas “kamé e kairu”<sup>106</sup>. Adornados com grandes cocares e colares de sementes dançavam em forma circular e cantavam na língua Kaingang. Depois das apresentações de danças e cantos, foi realizada a exibição do filme “O índio cidadão”<sup>107</sup>.

Reforçando a importância dos grupos de dança e canto para fortalecimento da “identidade indígena”, Gilda Cuitá da TI Apucarana também recordou como no início os jovens tinham vergonha de cantar na língua e fazer suas danças. Atualmente, segundo ela, o grupo está “perdendo a vergonha de serem índios”. Ela destacou também o

---

<sup>106</sup>“No mito de origem [dos Kaingang] coletado por Telêmaco Borba (em 1882), encontra-se uma versão resumida da cosmologia dualista kaingang. Neste mito os heróis culturais *Kamé* e *Kairu* produzem não apenas as divisões entre os homens, mas também a divisão entre os seres da natureza. Desta forma, segundo a tradição kaingang, o Sol é *Kamé* e a Lua é *Kairu*, o pinheiro é *Kamé* e o cedro é *Kairu*, o lagarto é *Kamé* e o macaco é *Kairu*, e assim por diante. A expressão sociológica mais forte desta concepção dualista é o princípio da exogamia entre as metades. Segundo a tradição kaingang os casamentos devem ser realizados entre indivíduos de metades opostas; os *Kamé* devem casar-se com os *Kairu* e vice-versa” (Cid Fernandes, 2003, p.33-44, p.55; site ISA).

<sup>107</sup>Filme “Índio Cidadão?” produzido por Rodrigo Siqueira e lançado em 2014. [Sinopse] O filme retrata “a luta das nações indígenas para conquistar - e manter - os direitos garantidos pela lei. Contando com depoimentos de ativistas e importantes lideranças, o documentário aborda momentos marcantes desta jornada, que segue até hoje, como a ocupação da Câmara dos Deputados em 2013 e a Mobilização Nacional em Defesa dos Direitos Constitucionais, ameaçados pelo próprio Congresso Nacional. Uma batalha para impedir que continue o extermínio de lideranças e grupos indígenas, uma batalha para garantir o direito do ser humano”.

trabalho de valorização da autoestima indígena que a TI Apucarantina vem fazendo com os jovens Kaingangs. Segundo ela,

“Ser índio é um sentimento. As danças e as rezas é um sentimento que vem do além. No início os jovens não sentiam, e hoje sentem. Estão a vontade para expressar a identidade indígena.

E vamos continuar a ajudar os jovens, fazer com que os jovens busquem sua identidade, e acabe essa vergonha dos nossos filhos de serem índios. Porque essa é a nossa força, fortalecer a nossa cultura, o nosso costume. A nossa vida é diferente e vamos fortalecer isso” (junho de 2015).

### 3.2.3 As Apresentações Culturais

*Mas como diz, nós temos que se mostrar indígenas para fora da reserva. Aqui todo mundo sabe que é índio. Aqui você não precisa se mostrar que é indígena, tem que se mostrar lá fora. Dá valor na cultura, na língua. Falar a verdade, eu tenho orgulho de dizer que eu sou indígena, em qualquer lugar. Nunca tive vergonha de me autoidentificar enquanto indígena. Nunca tive. Se mostrar, é modo de dizer. Eu penso. Para minha pessoa, ser indígena é contar história da cultura, cantar na sua língua, falar na sua língua, isso para mim é mostrar que você é um indígena.*

(Toddy, maio de 2015)

A abertura da Conferência coincidiu com a apresentação do grupo de dança e canto Guarani “Kwaray Ambá” (Altar do Sol) da TI SJ em Londrina, na Universidade Estadual de Londrina, no Congresso Internacional de Serviço Social. As lideranças Guarani e os indígenas que compõem esse grupo de dança e canto estavam muito animados com essa apresentação na Universidade, e o fortalecimento do grupo recém-formado. No penúltimo dia da Conferência, este grupo da TI SJ, também fez sua apresentação na TI. O professor Claudinho Guarani, antes de iniciar a apresentação destacou que “a formação do grupo vem para revitalizar novamente a cultura Guarani”, e também que as apresentações que seriam realizadas eram uma forma de agradecer o Evento, agradecer a presença de todos. Os indígenas estavam tão envolvidos que nem se importaram com o vento gelado e o frio da serração que permeava a noite da apresentação. Os meninos estavam

vestindo saias feitas com fibras de bambu, as meninas com saias e blusas brancas pintadas com grafismos. O grupo apresentou, primeiro, um canto Guarani, juntamente com dança, ao som do toque Guarani no violão, e os maracás. Logo em seguida, eles realizaram o Xondaro<sup>108</sup>, que é a representação da dança de guerra dos Guarani, cuja apresentação foi realizada por homens e meninos.

Figura 25 - Grupo Nen Gá da TI Apucarana, Conferência Nacional de Política Indigenista, junho de 2015.



---

<sup>108</sup>O Xondaro (pronuncia-se *xondáro*) é uma técnica de luta dos guaranis, que tem sido atualmente apresentada nos eventos culturais, está técnica lembra aspectos das práticas orientais, como a ênfase no equilíbrio, gestos baseados nos movimentos de animais e a atitude de “desviar-se” — preferindo não se contrapor ao oponente, deixando-o gastar suas energias.

Figura 26 – Grupo de Dança “Kwaray Amba” da TI São Jerônimo, Conferência Nacional de Política Indigenista, junho de 2015.



Figura 27 - Grupo Nen Gá da TI Apucarana, Conferência Nacional de Política Indigenista, junho de 2015.



Figura 28 - Grupo de Dança Guarani “Kwaray Amba” da TI São Jerônimo. I Conferência Nacional de Política Indigenista. Junho 2015.



Figura 29 - Grupo de Dança Guarani “Kwaray Amba” da TI São Jerônimo. I Conferência Nacional de Política Indigenista, junho 2015.





Os Grupos Culturais como o Kaingang Nen Gá da TI Apucarantina, e o grupo Guarani Kwaray Ambá, da TI SJ, têm sido um forte símbolo de afirmação e difusão da “cultura indígena”. O seu investimento, os seus esforços em fazer apresentações culturais que visibilize a sua existência, e de sua cultura, indicam a forte pressão que sofrem da sociedade regional e nacional que ainda afirma que “*no sul do país não tem índios*”. Vimos anteriormente nas falas de abertura da Conferência, as lideranças reclamando as sucessivas falsas acusações de que no Sul não teria mais índios.

É através da valorização e revitalização da língua indígena, das pinturas corporais, dos longos cocares adornados de penas e sementes, que os Kaingang, Guarani e Xetá demonstram sua existência e sua diversidade frente a sociedade nacional. Nesse sentido, os indígenas têm que mostrar não só que ainda existem, mas também se distanciar do que lhes parece o estigma de serem considerados “mestiços”. Como descrito pelas lideranças, as apresentações culturais buscam enfatizar a resistência e o fortalecimento das populações indígenas Kaingang, Guarani, Xetá, Xokleng e Charruá, na região Sul, e ressaltar que são sujeitos etnicamente distintos e com direitos específicos, que devem ser respeitados e reconhecidos pelos *governantes*.

Vimos no Capítulo I que o discurso de que “*no sul não tem índios*” não é novidade, e decorre de um longo processo histórico vivenciado por estas populações a partir do encontro com as frentes colonizadoras. As políticas oficiais promoveram ações ligadas diretamente à rápida integração destas populações à sociedade nacional, com ênfase no controle de suas terras, na diluição de suas distintividades étnicas, e na sua preparação como trabalhadores nacionais. O desenvolvimento dessas políticas levou com que na década de 1960 fosse afirmado a extinção dos grupos indígenas no Sul do país, em decorrência da possível *aculturação* dos grupos. Até a antropologia chegou a pensar que os grupos indígenas estivessem extintos, como exemplo, no âmbito dos estudos antropológicos temos que na década de 1960, o Harvard Central-Brazil Project (HCBP), desenvolvido em parceria com o Museu Nacional/RJ e a Universidade de Harvard, com o objetivo de estudar os grupos Jê no Brasil. Contudo, segundo o coordenador do Projeto David-Maybury Lewis<sup>109</sup>, os Jê meridionais (Kaingang e Xoklengs) foram excluídos por crer que já estivessem extintos, conforme apontavam as pesquisas anteriores acerca dos grupos

---

<sup>109</sup>Maybury-Lewis. *Dialectical Societies*, 1979, p.6.

Kaingang e Xokleng no sul do Brasil (Santos, 1973; Maybury Lewis, 1973; Silva, T. 2015; Silva, E. N. 2017).

Mais à frente, com o Estatuto do Índio de 1973, o órgão indigenista (FUNAI) classificou as populações indígenas tendo em vista o grau de contato com a sociedade nacional, embasados nos critérios elaborados por Darcy Ribeiro (1970), oriundos dos tempos do SPI. Para a FUNAI os Kaingang e Guarani da região Sul estariam situados no grau de *aculturados*. No período que passei trabalhando com os indígenas na Universidade (UEL) presenciei muitas falas de professores caracterizando os estudantes indígenas também como *aculturados*. Eles diziam frases como: “*mas esses indígenas já estão todos aculturados*”. Os professores justificavam tal afirmação, ao questionar a presença dos indígenas na universidade, por alguns deles não serem falantes da língua indígena, ou por terem acesso às tecnologias, como uso de celulares, notebooks, roupas de marca. Para esses professores da UEL, tais elementos seriam exteriores *a noção de índio*.

Estes dados demonstram como a sociedade circundante vem se relacionando com as populações indígenas, sobretudo as localizadas no Sul do país, ao classificarem ora como aculturados, integrados ou extintos. Também podemos observar estas manifestações presente nas mídias sociais, televisivas, jornalística, etc, no Congresso Nacional, assim como no dia a dia da universidade. A esses ataques, acusações de *aculturados*, os indígenas têm buscado responder com grandes festas, com muitas e criativas manifestações culturais, que reafirmam um modo indígena próprio de viver e compreender o mundo, assim como em intensivas participações em organizações e articulações políticas locais, regionais e nacionais. Em todos esses eventos eles têm portado grandes e coloridos cocares, produzem suas performances com as apresentações culturais, cantando suas línguas maternas, fazendo suas danças e rezos. Esses momentos das “apresentações culturais” na Festa do Índio, seja na Conferência, na Universidade, ou qualquer outro espaço, cumprem um papel de divulgar e reafirmar suas condições de indígenas; como também, uma forma de suportar esses embates que cotidianamente sofrem contra suas formas de organização sociopolíticas e domínios territoriais.

### 3.3 O OUTRO LADO DA CONFERÊNCIA: AS BRIGAS ENTRE OS LADOS POLÍTICOS.

Como já apresentei anteriormente, depois que os não indígenas foram retirados da TI SJ, os Kaingang, Guarani e Xetá passaram a

desenvolver novas formas de organização política, com cada etnia tendo o seu cacique; e os Xetá em parceria com os Kaingang, que começam a esboçar a conformação de um cacique próprio. Essa separação tem significado aumento das disputas entre caciques do *lado* Guarani, e entre *lados políticos* Kaingang e Guarani. Enquanto a Conferência ocorria, através das discussões nos Grupos de Trabalhos, com a reunião dos caciques das TIs situadas na bacia do rio Tibagi, contando com a presença dos intelectuais indígenas, e com os representantes dos órgãos indigenistas, outro movimento paralelo acompanhava estas atividades. As pessoas da comunidade da TI SJ acompanhavam atentas a Conferência, porém na expectativa do desfecho da disputa no interior do *lado* Guarani, cujas famílias ainda disputavam quem seria o cacique Guarani.

Como descrito no capítulo II, Nelson já havia realizado eleição em que a comunidade havia decidido pela saída do cacique Pedro. Assim, Nelson e suas lideranças buscavam assumir o lugar de cacique. Contudo, Pedro permanecia como cacique Guarani, sustentado pelas suas alianças políticas. Durante a Conferência, Pedro e lideranças buscavam estar sempre a frente da organização, e em contato direto com as autoridades, procurando demonstrar e assegurar de que era ele o cacique da comunidade do *lado* Guarani da TI SJ.

Os demais indígenas da comunidade estavam na expectativa que durante a Conferência, que contava com *autoridades* indígenas de vários locais, como o Presidente do Conselho Indígena, caciques das outras TIs e *autoridades* não indígenas, este impasse chegaria a uma solução, e que a decisão da comunidade Guarani que estava insatisfeita com a permanência de Pedro fosse legitimada, tirando definitivamente como cacique do *lado* Guarani. Contudo, o Presidente do Conselho, que era pertencente ao *grupo doméstico* de Pedro, preferia não se envolver com o problema, e não tomar posição nem por um lado ou por outro. O que, na prática, era posição por um lado da disputa.

Durante a cerimônia de abertura da Conferência observei que o cacique Kaingang da TI SJ, estava presente. Ele ficou sentado ao fundo, na última fileira de cadeiras, e não quis se apresentar durante as falas de abertura, delegando esta tarefa para seu vice cacique. Sua atitude demonstrava seu incômodo com a projeção do *lado* Guarani, ainda que estes estivessem sofrendo sérios conflitos internos.

No dia seguinte a Abertura, ocorreu a separação dos participantes em Grupos de Trabalhos, que discutiram as seguintes temáticas: I) Territorialidade e o Direito Territorial dos Povos Indígenas; II) Autodeterminação, Participação Social e Direito à Consulta; III)

Desenvolvimento Sustentável de Terras e Povos Indígenas, V) Direitos Individuais e Coletivos; VI) Direito à Memória e à Verdade<sup>110</sup>. Observando a tensão entre os *lados* políticos, decidi acompanhar a escolha dos caciques, que decidiram participar do Grupo I (Territorialidade e o Direito Territorial dos Povos Indígenas), que ficou com a responsabilidade de discutir e formular o *documento* referente às demandas territoriais. A maioria dos caciques presentes na Conferência foi para esse GT. Na sala onde as discussões desse GT ocorriam estavam presentes, de um lado da sala, o cacique Guarani, acompanhado do seu vice cacique e algumas lideranças; do outro lado da sala, estava o cacique Kaingang, juntamente com suas lideranças, e os representantes Xetá ao seu lado, portando seus coletes de identificação. O restante da sala estava composto pelos caciques da TI Barão de Antonina, TI Ywy Porã Posto Velho, cacique da retomada da *aldeia* Serrinha, cacique da TI Laranjinha e intelectuais indígenas. Durante a fala do cacique da TI Barão, ele destacou por vezes o problema das brigas internas como prejudiciais as causas indígenas. Alertou contra a desunião das diferentes etnias, e o preconceito que não pode existir dentro das comunidades indígenas e entre os *brancos* e outras etnias. Este cacique por vezes foi solicitado pelo *lado* Kaingang a ajudar no impasse entre caciques Guarani na TI SJ.

Durante os trabalhos iniciais da Conferência, as lideranças do *lado* Kaingang estavam portando seus coletes de identificação; já as do *lado* Guarani estavam sem identificação. No último dia da Conferência as lideranças do *lado* Guarani apareceram com camiseta escrita Guarani na frente. Uma indígena Guarani, pertencente ao *lado* político Kaingang, chamou minha atenção para o fato de que, segundo ela, a grande maioria das indígenas vestindo as camisetas Guarani eram Kaingang. Segundo ela, “*são Kaingang purinhas, e estão lá com a camisa escrita Guarani no peito, pode isso?*”. Ela me explicou: “*sou Guarani e pertencço ao lado Kaingang, mas não dou pitaco nas questões culturais dos Kaingang, pois sou Guarani*”. Esta Guarani me lembrou que na noite anterior, quando o grupo Guarani de dança e canto “Kwaray Ambá”, da TI SJ, se apresentou, os indígenas que faziam parte eram “*todos Kaingangs. Você não viu? Tudo Kaingang, cantando e dançando Guarani*”. Esse comentário era direcionado aos filhos e filhas das uniões entre mulheres Kaingang com homens Guarani, como o caso dos filhos do cacique Guarani e do vice cacique Guarani. Estas manifestações afloraram no momento em que ela aguardava um desfecho para a disputa

---

política, que ao contrário do que ansiava, não chegava a um resultado. Em contrapartida, o *lado* Guarani do cacique Pedro, a cada dia da Conferência se fortalecia, ao tomar a frente das articulações e falas.

Figura 30 - Lideranças Kaingang. Conferência Nacional de Política Indigenista, junho 2015.



Ainda durante a Conferência, os indígenas da TI SJ estavam achando que as autoridades indígenas e não indígenas ali presentes iriam decidir, definitivamente, quem ficaria no posto de cacique Guarani. Havia comentários de que as lideranças a favor da saída do cacique Pedro iriam prender ele e o presidente do Conselho Indígena, com o objetivo de destituí-lo do cargo de cacique Guarani e entregar o posto para Nelson, conforme o resultado da eleição, que havia sido realizada pela comunidade em maio. Contudo, não foi o que ocorreu. Os participantes da Conferência não tomaram nenhuma posição em relação aos conflitos entre os dois disputantes para o cargo de cacique Guarani. Sem a solução esperada pela Conferência, as lideranças e núcleos domésticos Guarani que apoiavam Nelson, juntamente com as lideranças Kaingang, que também o apoiavam. Articularam-se e, primeiramente, marcaram uma reunião que deveria ser realizada na TI Barão de Antonina, para discutir o impasse político do *lado* Guarani da TI SJ, e firmar uma solução.

A urgência por uma resolução na disputa ao cargo de cacique do *lado* Guarani foi ainda mais acentuada com o desfecho de uma briga

entre jovens lideranças do *lado* Kaingang e do *lado* Guarani, respectivamente, uma liderança Xetá do *lado* Kaingang, com uma liderança Kaingang do *lado* Guarani, que marcou o final da Conferência, demonstrando o aumento dos tensionamentos entre os *lados* políticos. Desta briga resultou em uma reunião entre as lideranças de ambos os *lados*, Kaingang e Guarani, que foi realizada na Escola. O cacique Kaingang iniciou sua fala dizendo para o cacique Guarani Pedro que os problemas que ele estava enfrentando eram por conta de suas lideranças Kaingang, que ele não conseguia dominar. Uma liderança do *lado* Guarani, apoiador de Pedro, por sua vez, acusou uma liderança Kaingang do *lado* do cacique Kaingang, de que ele “*nem índio é*”. Não foi possível acompanhar todos os argumentos apresentados, mas grande parte das tentativas de conversações que pude observar resultou em acusações de ambos os lados de serem mais um menos índios, que tentavam deslegitimar suas posições e nenhuma solução foi alcançada.

Eu estava sentada com as mulheres das lideranças Guarani, e Kaingang, no lado de fora, de onde tentava acompanhar as discussões. Nesse momento, uma indígena Guarani, casada com uma das lideranças do *lado* Kaingang, que foi acusado de “*não ser índio*”, conversava com uma mulher Kaingang, casada com a liderança Guarani que fez a acusação. A Guarani comentava que chegou aos seus ouvidos que o marido da Kaingang estaria dizendo que seu marido “*não é liderança porque é branco*”. A Kaingang, então, se defendia para amiga, dizendo que estava *brigando* junto com seu marido por causas destas conversas, sobre as quais, parecia ter bastante ciência de como podiam ser manipuladas para legitimar ou não as posições que defendia no interior da TI. Ela, então, nos disse: “*a avó dele era purinha, mas casou com branco. Sua mãe que já era mestiça termina de acaba com tudo e se casa com um fóg (branco), bem fóg (branco). Falei pra ele, você não deve ter nem 5% de sangue índio, e fica aí falando estas coisas*”.

Intrigada ao presenciar a briga entre as lideranças, e depois as diversas discussão entre os caciques, além de outros embates, perguntei para as mulheres que estavam ali comigo, como as lideranças costumavam resolver seus conflitos. Elas, juntas, quase parecendo um jogral, me respondem rapidamente “*com mais briga!*” Foi, então, que compreendi que os conflitos que acompanhava, que me assustavam, e me davam a impressão que as suas organizações sociopolíticas iriam implodir, contudo aqueles conflitos, aquelas brigas, eram fator dinâmico na organização social daqueles indígenas. Foi *brigando em muitas frentes de batalha* que retiraram os não indígenas de suas terras, e tem sido *brigando* que, depois da retomada de suas terras, eles vêm

marcando suas diferenças não só com a sociedade local, mas internamente também. Tem sido com *briga* que os Guarani também têm disputado um espaço próprio, em território que historicamente pretendeu-se ser Kaingang. Essas *brigas* para defender um lado Guarani, contudo, podem também significar fortes e articuladas alianças com grupos domésticos Kaingang.

### 3.3.1 A Escola como espaço de conflitos e resoluções

Como apontado no capítulo II, o conflito político no interior do *lado* Guarani seguiu-se até o final de 2015, meses antes de serem abertas as vagas para preenchimento dos postos de trabalho dentro da *aldeia*. Eu já havia saído da TI e escrevia minha dissertação quando o conflito chegou a um término, resultando na volta de Nelson para o cargo de cacique, e na expulsão da TI SJ do cacique Pedro e algumas lideranças que o apoiavam. Em conversa com uma indígena Guarani que pertencia ao *lado* político Kaingang, e apoiava o retorno de Nelson como cacique Guarani, ela me informou dos acontecimentos que levaram a troca de caciques, e a resolução do conflito que já perdurara a meses. O desfecho do conflito se deu no final do ano de 2015, período que já não estava mais em campo, reproduzo aqui o que me foi relatado por esta indígena, em ligações que realizei a ela, e conversas por correio eletrônico. Ela presenciou todo o processo de perto, pois era e segue sendo pessoa de confiança da liderança Kaingang e dos apoiadores do retorno de Nelson na *cacicância*. Ela também era responsável pela elaboração dos *documentos*<sup>111</sup>, que foram de grande importância para todo processo conflitivo. Foi através dos *documentos* que a comunidade Guarani informava o Conselho Indígena os órgãos governamentais (MPF, FUNAI) a respeito do andamento do conflito, além de solicitar ajuda e convocar autoridades indígenas e não indígenas para virem a TI SJ.

De junho a setembro o conflito envolvendo lideranças Guarani prosseguiu, até que, em setembro, a *comunidade Guarani* que apoiava o retorno de Nelson, marcou nova reunião para que fosse realizada mais uma eleição para cacique do lado Guarani. Contudo, um dia precedendo a reunião, chegou para a comunidade e lideranças um *documento* em nome do Presidente do Conselho Indígena, afirmando que o cacique Guarani da TI SJ seguia sendo o Pedro, até que seu mandato fosse concluído, que, segundo o documento, seria até 2016. A *comunidade*

---

<sup>111</sup> A pedido desta Guarani estes documentos não foram anexados nem reproduzidos em sua íntegra, trago apenas trechos e fragmentos deles.

*Guarani* que estava insatisfeita, representada por Nelson, realizou nova reunião em que foi lido este documento. As pessoas que já estavam revoltadas com o impasse decidiram, então, que fariam nova eleição mesmo com o Presidente do Conselho não aceitando. Como produto desta reunião, elaboraram um *documento* solicitando a presença dos caciques das Terras Indígenas do norte do Paraná, que compõem a Conselho Indígena, e a presença do Presidente deste Conselho, para uma reunião a se realizar na TI Barão de Antonina. O objetivo era discutir a declaração enviada pelo Conselho a TI SJ, com a explicação que o Presidente estaria “*bloqueando a decisão da comunidade Guarani*” sobre a “*troca de representante da etnia Guarani*”. Neste documento, a *comunidade Guarani* explicava que é “*a comunidade que vota e está avaliando o trabalho do cacique dentro desta TI*”, e explicitava que “*a maioria da comunidade quer que realize eleição para a troca de cacique, e proíbe a participação do atual cacique e de seus familiares*”.

Neste documento foi ainda ressaltado que a escolha se daria “*pela própria etnia Guarani*”, e que a “*etnia Kaingang já tem cacique, e mesmo que tenha pessoas Kaingang no grupo Guarani jamais poderá ter participação na troca de cacique do grupo de acordo com os costumes e tradições culturais Guarani*”. E, categoricamente, afirmava que “*somente a comunidade Guarani poderá votar*”. Estava escrito também que a demora na resolução desse impasse devia “*ao presidente do Conselho possuir um grau de parentesco muito próximo com o cacique*” e “*exigem que o Presidente respeite a decisão da maioria, pede o afastamento imediato de Pedro e seus líderes*”. O documento complementa: “*o grupo de famílias que estão apoiando o senhor Pedro como cacique e formam suas lideranças não são da etnia Guarani, mas sim da etnia Kaingang. Portanto não tem o direito de responder por outra cultura a não ser aquela em que lhes pertence*”.

Além deste documento assinado em nome de Nelson Vargas, havia também um abaixo-assinado da *comunidade Guarani repudiando* o documento do Conselho Indígena, declarando que ele não possuía validade perante a comunidade Guarani, pois, afirmavam que a decisão é da etnia Guarani, e que os Kaingang não poderiam “*interferir, pois a comunidade está preocupada com a preservação da história, cultura e língua materna do povo Guarani e não fazendo disputa política contra a etnia Kaingang*”. O documento e o abaixo-assinado foram enviados ao MPF lotado em Londrina, para a CTL da FUNAI em Londrina e para os caciques das TIs: Pinhalzinho, Posto Velho, Laranjinha, Mococa, Barão de Antonina, Apucarantina membros do Conselho Indígena e para o Presidente do Conselho.



Segundo relatos da Guarani, uma nova eleição foi marcada pela comunidade Guarani, apoiadora do cacique Nelson, que seria decidida através de uma reunião, em que todos votam, conforme vimos anteriormente. Ela não se recordava da data, mas disse que poderia ter sido em outubro de 2015. Esta eleição foi marcada, pois apesar das reuniões da comunidade Guarani, de suas eleições realizadas e dos documentos enviados para MPF e FUNAI, Pedro permanecia resistindo em deixar o cargo de cacique. Neste dia, no momento em que os membros da *comunidade Guarani* apoiadora de Nelson chegaram ao antigo prédio da escola (situado no *centro* da TI, local onde as reuniões acontecem), já estavam o então cacique Pedro e suas lideranças. Logo depois o cacique Kaingang e suas lideranças também chegaram. Segundo me foi informado, todas as pessoas esperavam e estavam preparadas para que o pior acontecesse, ou seja, um confronto direto entre os membros de ambos os lados políticos. Com tais preocupações, as lideranças encaminharam previamente *documentos* solicitando a vinda dos caciques das Terras Indígenas do norte do Paraná, que compõem o Conselho Indígena, o MPF, a FUNAI, até mesmo a polícia da cidade de São Jerônimo foi chamada, para acompanhar a eleição.

Caciques daquelas TIs e representantes dos órgãos governamentais estavam receosos, mas acabaram comparecendo à TI SJ tanto os caciques membros do Conselho Indígena, o presidente e um funcionário da CTL da FUNAI. Contudo, ainda assim, um forte confronto entre lideranças políticas do *lado* Guarani de Nelson e lideranças de Pedro, assim como lideranças do *lado* Kaingang que estavam apoiando Nelson, se sucedeu, resultando em vários feridos. Uma briga das grandes. Dentre caciques e lideranças, muitos foram hospitalizados. Minha interlocutora Guarani seguiu me explicando que, após o confronto, e os encaminhamentos para o cuidado dos feridos, “*a comunidade presente não deixou que os caciques e autoridades fossem embora*”, até que o impasse fosse resolvido, dessa maneira todos retornaram até a Escola, e lá:

O cacique Kaingang retornou à escola onde se encontravam os caciques e a comunidade. Pediu que retirassem a família de Pedro desta comunidade ainda naquela noite. Aí os caciques foram ao encontro de Pedro e seu povo para que saíssem imediatamente. Mas eles queriam resistir mesmo feridos.

Após muita conversa entre os caciques e o presidente do Conselho Indígena, a família de

Pedro concordou em sair da comunidade. O cacique do Apucarana decidiu levar eles para sua terra indígena. No dia seguinte vários caminhões entraram na comunidade e levaram várias famílias com destino a terra indígena Apucarantina.

Difícil de esquecer as cenas de terror que vivenciamos. Muitas pessoas não quiseram ficar e foram embora com eles. Me emocionou muito quando falo sobre isso porque não foi fácil.

Depois do confronto, caciques membros do Conselho Indígena, o Presidente do Conselho Indígena, representantes da comunidade indígena e o funcionário da FUNAI, reuniram-se na Escola, para decidir que decisões tomariam. Nesta reunião, o cacique Kaingang decidiu então que deveriam aplicar a pena de expulsão para *o grupo familiar* de Pedro, o então cacique Guarani. A expulsão estendeu-se também as suas lideranças Guarani e Kaingang. Como exposto acima, o cacique Kaingang da TI Apucarantina se prontificou em acolher as famílias expulsas. Apesar de terem sido expulsas somente algumas famílias ligadas diretamente à liderança Guarani, outras que possuíam parentesco com estas decidiram sair também da TI SJ. Após a expulsão destas famílias, Nelson Vargas e suas lideranças tomaram posse de cacique a frente da comunidade Guarani, e seguem até o momento presente. Muitos dos Guarani que pertenciam ao *lado* Kaingang voltaram a fazer parte do *lado* político Guarani, e alguns dos Kaingang que faziam parte do *lado* Guarani saíram da TI SJ e foram morar na TI Apucarantina, alguns expulsos e outros assim decidiram.

A Escola, assim como exposto no Capítulo II, demonstrou mais uma vez constituir-se um espaço crucial no *campo* de disputas, em que reúne diferentes grupos de interesses e *lados* políticos. Tanto nos preparativos para a Festa do Índio como na realização da Conferência, ela abrigou não só os espaços nas práticas de reafirmação étnicas e culturais dos indígenas da TI SJ, mas também para a resolução dos conflitos. Ao invés dos órgãos governamentais, do SPI, da FUNAI, as tomadas de decisões passaram pelo espaço da Escola, e foi neste espaço que caciques, lideranças e comunidade se reuniram. No confronto destacado apontou-se que antes de chegarem ao confronto físico, lideranças e comunidade buscaram resolver o impasse, por meio da realização de novas eleições, de reuniões, da elaboração de *documentos* para órgãos governamentais, recorreram ao Conselho Indígena, buscaram ainda o acompanhamento do Ministério Público, da FUNAI. Contudo, como não obtiveram retorno, tiveram que chegar as *vias de*

*fato*, tiveram que partir para a *briga* direta, para conseguirem resolver o impasse entre grupos domésticos e políticos. A Escola, então, revelou-se o espaço por onde se trabalham as disputas, mas também um espaço em que foi possível reunir os diferentes grupos e as autoridades indígenas e não indígenas no mesmo local, a fim de deliberarem sobre o futuro da *comunidade Guarani*.

A estrutura de *lados* políticos dinamiza a organização da vida política nesta TI, através da atuação dos Kaingang no *lado* político Guarani, formando uma oposição faccional com o *lado* Kaingang. Estes *lados* políticos englobavam grupos domésticos que tanto poderiam pertencer a uma etnia quanto a outra, dependendo das circunstâncias e situações e interesses. Os *lados políticos* englobam grupos domésticos com diferentes e muitas vezes múltiplos pertencimentos étnicos, atualizados e mantidos pela construção de suas fronteiras, que reforçam suas diferenças étnicas, a partir do que elegem como substanciais para marcar as diferenças. Elas também se manifestam nos seus coletes que vestem, nas festas, nas atuações e performances na Conferência, ou outros eventos. Apesar do massacrante contato com as frentes colonizadoras, das políticas oficiais, dos arrendamentos e as invasões de suas terras, os indígenas têm mostrado que *com mais briga*, têm conseguido não só a recuperação de parte de seus domínios territoriais, mas também marcar suas diferenças, ressaltar seus pertencimentos, assim como para a resolução de seus conflitos. Ao longo do trabalho de campo, vivenciando as disputas entre os grupos familiares, o que sob minhas lentes parecia uma “instabilidade política”, quase colapso de suas organizações institucionais, na realidade se tratava de modos organizacionais e de ação que promovem a própria dinamização política na TI SJ, que fazem alternar os grupos faccionais de tempos em tempos, reatualizando suas fronteiras internas entre grupos domésticos.



## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Apresentou-se no Capítulo I os *quatro processos de territorialização* experienciados pelos indígenas no norte do Paraná. A escolha por trabalhar com a noção de territorialização possibilitou ter em vista os distintos processos históricos que se configuraram em torno das populações Kaingang, Guarani e Xetá, desencadeados a partir da constituição das políticas oficiais. Para compreender a realidade atual destas populações que habitam a TI SJ seus pertencimentos, suas noções de “pureza” e “mistura” étnica foi preciso ter em vista os processos sociais mais amplos, aliando às descrições das situações atuais vivenciadas em campo. Nesse sentido, o diálogo da antropologia com a história se mostrou uma importante ferramenta que possibilitou compreender a conformação destes grupos no norte do Paraná, assim como suas reações e estratégias perante as mudanças e reestruturações advindas dos processos de territorialização vivenciados.

Nos Capítulos II e III foram apresentados aspectos contemporâneos da organização sociopolítica e cultural dos Kaingang, Guarani e Xetá na TI SJ, cuja principal forma de organização e articulação política configura-se através dos “*lados*” políticos dos Kaingang e dos Guarani, liderados por um cacique de cada *lado*, eleito por suas comunidades étnicas de referência. Esses “*lados*” políticos, todavia, não são constituídos unicamente por grupos domésticos da etnia de referência. Grupos domésticos Kaingang ou Guarani podem aliar-se com cacique da etnia oposta; assim como os próprios grupos domésticos são constituídos por etnias diversas, que levam a alianças políticas distintas. Nestes contextos, em que se entrelaçam parentesco, etnia e política, podemos encontrar, pelo *lado* Guarani, um cacique Guarani casado com mulher Kaingang, e este escolher a maioria de seu corpo de lideranças entre os Kaingang; e, assim, apesar do *lado* político ser Guarani, a maioria das lideranças que controlavam a política era Kaingang. Em reação, núcleos domésticos Guarani aliando-se ao cacique do *lado* Kaingang, ou vice-versa.

No campo das discussões sobre cultura e suas manifestações, as fronteiras tendem novamente a se sobreporem, como quando os professores —indígenas e não indígenas— não hesitam em realizar pesquisas sobre a história e cultura Kaingang e procuram os contadores de histórias que pertencem tanto ao *lado* Guarani, como o Sr. Miró Kaingang, como Tapixi Kaingang. Suas histórias são tão entrelaçadas, que ambas abarcam também suas particularidades. Do mesmo modo, a formação do grupo de canto e dança em Guarani “Kwaray Amba”,

composto principalmente por filhos das lideranças que compõem o *lado* Guaraní, muitas das quais pertencem à famílias dos *antigos* Kaingang.

São também através destas manifestações artístico-culturais que os indígenas preocupam-se em “fortalecer a cultura”, e demonstrar que sua existência permanece firme no Sul do país, apesar do dramático contato com a sociedade regional que a história está farta em demonstrar, e de toda uma mídia propagandista atual, que continua a afirmar e veicular que não existiriam mais indígenas no Sul do país. A Abertura da Conferência Nacional de Política Indigenista mostrou a grande preocupação, não só dos indígenas da TI SJ, mas também das demais TIs no norte do Paraná, em afirmar e divulgar que sua existência persiste, e os indígenas resistem no Sul do país.

Do mesmo modo, ao se depararem com situações tanto de disputas internas quanto de ameaças externas aos seus direitos, as *autoridades indígenas* procuram responder com o *fortalecimento cultural*, com a formação de *grupos culturais* nas TIs, com o resgate do *idioma indígena*, na promoção de eventos com a participação de autoridades externas, e, principalmente, fazendo da Escola um espaço articulado com as decisões políticas e culturais da comunidade indígena na TI, além de fonte de renda para muitos indígenas que são professores ou técnicos. A Escola tem se constituído um espaço essencialmente de domínio dos indígenas, que determinando inclusive sua grade curricular e temática. Não por menos se revela o principal espaço de disputa na TI, mas também por onde se constroem e definem-se resoluções dos conflitos. A Escola, como os indígenas repetiam com frequência, era *o lugar da vez!*

O crescente número de intercasamentos entre etnias indígenas diferentes, e as subsequentes alianças políticas, resultam em múltiplos pertencimentos e identidades, de grande complexidade, que precisam ser compreendidos em seus contextos e relações históricas específicas. As identidades étnicas, como Barth (1969) já nos mostrou há bastante tempo, não são pressupostos, anteriores, mas sim são constitutivas das relações, sendo, portanto, relacionais e situacionais, e suas construções devem ser historicamente compreendidas. Nesse sentido, as identidades, os pertencimentos, assim como noções de “pureza” e “mistura” étnica entre os indígenas na TI SJ, só podem ser compreendidos nos contextos dos processos de territorialização vivenciados por esses povos. A complexidade que envolve a construção das relações e identidades étnicas entre os indígenas nessa TI, assim como de seus pertencimentos, revela o perigo das essencializações prévias das categorias identitárias, que não levam em consideração a fluidez situacional e relacional das

suas formulações. A sua compreensão não poderá ser apreendida com definições que asensem como categorias fechadas e estanques, ou que pretendam explicar sua elaboração de modo ontológico, descontextualizando histórica ou politicamente a sua construção. Essa dissertação nos mostra que noções de pertencimento, “mistura” e “pureza” étnica entre os Kaingang, Guaraní e Xetá no contexto da TI São Jerônimo são elaborações complexas, construídas historicamente, e que envolvem múltiplas relações. Elaboraões que devem ser apreendidas a partir de suas situações históricas (Oliveira 1988) específicas.





## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AGOSTINHO, Pedro. Cap. 06 Incapacidade Civil Relativa e Tutela do Índio. In: (Org.) Santos, Sílvio Coelho. O Índio Perante o Direito. Editora UFSC, 1982 (61 -88).

ALMEIDA, A.W. B. de. Terras tradicionalmente ocupadas: processos de territorialização e movimentos sociais. Revista Brasileira de Estudos Urbanos e Regionais. Vol. 6, nº 1. ANPUR, maio de 2004. p. 9-32.

ALMEIDA, Juliano F. & ZANINI, Maria C. Ch. Para além de uma antropologia das perdas: identidades polonesas e memórias. Antares: Letras e Humanidades | vol.5 | nº10 | jul-dez 2013.

AMOROSO, M. R. Catequese e Evasão: Etnografia do Aldeamento Indígena de São Pedro de Alcântara, Paraná (1855-1895). Tese de doutoramento. São Paulo: USP, 1998.

AMOROSO, Marta. Terra de Índio. Imagens em Aldeamentos do Império/ Marta Amoroso. – São Paulo: Terceiro Nome, 2014. 244 p.: il; 21cm – (Antropologia hoje).

BARROS, Valéria E. N. Da Casa de Reza à Congregação Cristã no Brasil: O Pentecostalismo Guarani na Terra Indígena Laranjinha/ PR. Dissertação de Mestrado/ PPGAS/UFSC, 2003.

BARROS, Valéria E. N. Mito e História nas Narrativas dos Guaranis da Bacia do Paranapanema. Tese, PPGAS/ UFSC, 2011.

BARTH, Fredrik. Grupos Étnicos e suas Fronteiras. The social organization of culture difference. Boston, Little, Brown and Company. 1969.

BARTH, Fredrik. Balinese Worlds. Chicago: The University of Chicago Press. 1993.

BARTH, Fredrik. O Guru e o Iniciador: Transações de Conhecimento e Moldagem da Cultura no Sudeste da Ásia e na Melanésia. In: O Guru e o Iniciador e Outras Variações Antropológicas (organização de Tomke Lask). Rio de Janeiro: Contracapa Livraria, 2000. P.141-166.

BARTH, Fredrik. Cosmologies in the Making: A Generative approach to cultural variation in inner New Guinea. Cambridge: Cambridge University Press. 2001.

BEVILACQUA, Clóvis. Comentários ao Código Civil. Rio de Janeiro: Ed. Rio, 1977.

BORBA, Telêmaco. Actualidade Indígena. Curitiba: Tip. e Lit. A Vapor Impressora Paranaense, 1908.

BOUTIN, Leônidas. Colônias indígenas na província do Paraná. In: Boletim do Instituto Histórico, Geográfico e Etnográfico Paranaense, v.36, pp. 49-112, 1979.

BOURDIEU, Pierre. A Economia das Trocas Simbólicas. São Paulo: Perspectiva, 2005. p. 191.

BOURDIEU, Pierre. O Poder Simbólico. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2003, p.60.

BROTERO, Francisco Brotero. s/d. Barão de Antonina. Apontamentos genealógicos. São Paulo: Escolas Profissionais Salesianas.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. O índio e o mundo dos brancos. 2 ed. SP: Literatura Pioneira Editora, 1972/ 4 Ed. UNICAMP, 1964.

CARDOSO DE OLIVEIRA. A Sociologia do Brasil indígena. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro; São Paulo: EDUSP, 1972.

CARDOSO DE OLIVEIRA. Identidade, Etnia e Estrutura Social. São Paulo: Ed. Pioneira, 1976.

CARDOSO DE OLIVEIRA. Sobre o Pensamento Antropológico. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1995.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela (Org.). Os Direitos do Índio: ensaios e documentos. São Paulo: Editora Brasiliense, 1987.

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

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. Legislação Indigenista no século XIX: uma compilação, 1808-1889. São Paulo: Edusp; CPI-SP, 1992.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. *Cultura com Aspas* e outros ensaios. São Paulo: Cosac Naify, 2009.

CASIMIR, Micheal J. "The dimensions of territoriality: An introduction". In Mobility and territoriality. M. J. Casimir and A. Rao, eds., 1-26. New York: Berg, 1992.

CASTRO, Paulo Afonso de Souza. ÂNGELO CRETÃ E A RETOMADA DAS TERRAS INDÍGENAS NO SUL DO BRASIL. Dissertação de Mestrado, Departamento de Antropologia Social, UFPR, 2011.

CIMITILLE, (OFM. CAP.) Luís de. Memória dos costumes e religião numerosa tribo dos Camés que habitam a província do Paraná. In: TAUNAY, Visconde de, Entre os nossos índios. São Paulo: Melhoramentos, 1931.

CID FERNANDES, Ricardo. Autoridade Política Kaingang: A Construção da Legitimidade Política entre os Kaingang de Palmas, Paraná. Florianópolis: Dissertação de Mestrado: PPGAS, UFSC, 1998.

CID FERNANDES. Política e Parentesco entre os Kaingang: uma Análise Etnológica. Tese de Doutorado, PPGAS, USP, 2003.

CID FERNANDES. Uma Contribuição da Antropologia Política para a Análise do Faccionalismo Kaingang. In: TOMMASINO, K. & MOTA, L. T. & NOELLI (orgs.) 2004. Novas Contribuições aos Estudos Interdisciplinares dos Kaingang. Londrina, PR: Ed. UEL, 2004.

CIMBALUK, Lucas. A Criação da Aldeia Água Branca na Terra Indígena Kaingang Apucarantina: “política interna”, moralidade e cultura. Dissertação de Mestrado, UFPR, 2013.

COFFACI de LIMA, Edilene. Tutela e Controle: Relação de Poder na Reserva Indígena Barão de Antonina. Monografia apresentada ao Curso de Ciências Sociais, UEL, Londrina/PR, 1989.

CHARTIER, Roger. Pierre Bourdieu e a história – debate com José Sérgio Leite Lopes. Palestra proferida na UFRJ, Rio de Janeiro, 30 abr. 2002. p. 140.

DAMATTA. Roberto. Relativizando: uma introdução à antropologia social. Rio de Janeiro: Rocco, 1987.

D’ANGELIS. Para uma História dos Índios do Oeste Catarinense. Cadernos do CEOM. Chapeco-SC: Fedeste, n. 6, p.1-91, 1989.

ELLIOT, John Henrique. 1848. "Itinerário das viagens exploradoras pelo Sr. Barão de Antonina para descobrir uma via de comunicação entre o porto da villa de Antonina e o baixo-Paraguay na província de Mato-Grosso: feitas nos annos de 1844 a 1847 pelo sertanista o Sr. Joaquim Francisco Lopes e descriptas pelo Sr. João Henrique Elliott". R. Inst. Hist. Geogr. Bras. 10: 53-177.

FERNANDES, Loureiro. Frei Luís de Cimitille. In: Separato da Revista do Círculo de Estudantes Bandeirantes, t.III, n.1, 1956.

FRANCO. Arthur Martins. "Frei Timotheo de Castelnuovo". Revista do Círculo de Estudos Bandeirantes. 1(3): 213-222, 1936.

FREYRE, Gilberto. Casa Grande e Senzala: formação da Família Brasileira sob o regime de Economia Patriarcal. Rio de Janeiro, José Olympio, 1943

GALVÃO, Eduardo. Estudos sobre Aculturação dos Grupos Indígenas do Brasil. Trabalho Apresentado na 1ª Reunião Brasileira de Antropologia, realizada no Rio de Janeiro, 1953.

GALVÃO, Eduardo. Áreas Culturais Indígenas do Brasil, 1900-1959. Belém: Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi, N. S., vol. 8., 1960.

GLUKMAN, Max. Análise de uma situação social na Zululândia Moderna. In: FELDMAN-BIANCO, Bela (Org.). Antropologia das Sociedades Contemporâneas. São Paulo, Global, 1987.

HELM, Cecília. 1974. A Integração do Índio na Estrutura Agrária do Paraná. Tese de Livre Docência. Curitiba: UFPR.

HELM, Cecília Maria Vieira. Laudo Antropológico: Povos Indígenas da Bacia do Rio Tibagi, Kaingang e Guarani e os Projetos das UHs Cebolão e São Jerônimo. COPEL – Geração Gesen/ SENMAM Curitiba, 1999.

LAROQUE, J. Lideranças Kaingang do Século XIX. Instituto Anchieta de Pesquisa. São Leopoldo, RS, 2000.

LEVI-STRAUSS, Claude. Tristes Trópicos. Livraria Martins Fontes. 1955.

LOBO, Lília Ferreira. Racismo e controle social no Brasil: a psiquiatria e os saberes competentes. In: BRANDÃO, André Augusto (org.). Programa de Educação do Negro na Sociedade Brasileira. Niterói: EdUFF, 2000. (Cadernos PENESB; 5).

MABILDE, Pierre E.A.B. Apontamentos sobre os Indígenas Selvagens da Nação Coroados dos Matos da Província do Rio Grande do Sul (1836-1866). IBRASA/FNPM. São Paulo, 1983.

MAYBURY-LEWIS, D. Dialectical societies: The Ge and Bororo of Central Brazil. Cambridge, Mass. & London: Harvard University Press, 1979.

MARCANTE, M. F. As fronteiras do interior: o aldeamento indígena São Pedro de Alcântara e suas interações sociais no espaço sertanejo (Paraná 1876-1881). Monografia de Graduação em História. Curitiba: UFPR, 2008.

MARCUS, George e FISCHER, Michael. *Anthropology as Cultural Critique: An Experimental Moment in the Human Sciences*. Chicago: University of Chicago Press, 1986.

MARCUS, George. Identidades Passadas, Presentes e Emergentes: Requisitos para Etnografias sobre a Modernidade no Final do Século XX ao nível mundial. *Revista de Antropologia* 34. São Paulo: USP, 1991.

MAGALHÃES, E. D. (Org.). *Legislação Indigenista brasileira e normas correlatas*. 2 ed. Brasília: FUNAI/ CGDOC, 2003.

MONTEIRO, John Manuel. As 'raças' indígenas no pensamento brasileiro durante o Império. In: MAIO, M. C. & SANTOS, R. V. dos (orgs.). *Raça, ciência e sociedade no Brasil*, pp.15-24. Rio de Janeiro: Centro Cultural Bando do Brasil/Fiocruz, 1996.

MONTEIRO, JOHN. TUPIS, TAPUIAS E HISTORIADORES Estudos de História Indígena e do Indigenismo. Tese Apresentada para o Concurso de Livre Docência Área de Etnologia, Subárea História Indígena e do Indigenismo Disciplinas HZ762 e HS119. Unicamp. Campinas, agosto de 2001.

MOTA, Lúcio Tadeu. *As guerras dos índios Kaingang*. Maringá: EDUEM, 1994.

MOTA, Lúcio T. O aço e a cruz e a terra: índios e brancos no Paraná Provincial 1853-1889. Tese (Doutorado em História) – Universidade Estadual Paulista, Assis, 1998.

MOTA, L. e Novak, E. Desiguais e combinados: índios e brancos no vale do Rio Tibagi – PR na primeira metade do século XX. *Dossiê Antropologia em Movimento*. Campos 14(1-2):77-113, 2013.

MOTA, Lúcio Tadeu. A presença indígena no vale do Rio Tibagi/PR no início do século XX\*. *Revista Antítese*, UEL, v. 7, n. 13, p. 358-391, jan./jun. 2014

MOREIRA NETO, Carlos. Alguns Dados para a História Recente dos Índios Kaingang. In: *La Situacion del Indigena en America del Sur*. Montevideo, Terra Nueva, 1971.

MURA, Fabio. “De sujeitos e objetos: um ensaio crítico de Antropologia da técnica e da tecnologia”. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, ano 17, n. 36, jul/dez., pp. 95-125, 2011.

MURA, Fábio À procura do "bom viver": território, tradição de conhecimento e ecologia doméstica entre os Kaiowa. Rio de Janeiro: UFRJ (Tese Doutorado), 2006.

NOVAK, Éder da Silva. Tekoha e Emã: A Luta das Populações Indígenas por seus Territórios e a Política Indigenista no Paraná na Primeira República - 1889 a 1930. Maringá: UEM, Tese de Mestrado, 2006.

NIMUENDAJÚ, Curt. Etnografia e Indigenismo: sobre os Kaingang, os Ofaié-Xavante e os Índios do Pará. Campinas: Ed. Unicamp, 1993.

NOTZOLD, Ana Lúcia Vulfe & BRINGMANN, Sandor Fernando. O Serviço de Proteção aos Índios e os projetos de desenvolvimento dos Postos Indígenas: o Programa Pecuário e a Campanha do Trigo entre os Kaingang da IR7. *Revista Brasileira de História & Ciências Sociais* Vol. 5 Nº 10, Dezembro de 2013.

OLIVEIRA, Humberto de. Coletânea de Leis, Atos e Memoriais Referentes ao Indígena Brasileiro. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1947.

OLIVEIRA, João Pacheco. *O Nosso Governo: Os Ticuna e o Regime Tutelar*. São Paulo: Editora Marco Zero, 1988.

OLIVEIRA, João Pacheco de. Uma Etnologia dos Índios Misturados? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais. *Mana*, v.4, nº 1, P. 47-77, 1998.

OLIVEIRA, João Pacheco. Uma Etnologia dos Índios Misturados: Situação Colonial, territorialização e fluxos culturais. In: *A Viagem da Volta: Etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste Indígena*. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, 1999.

OLIVEIRA, João Pacheco. *Ensaio em Antropologia Histórica*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 1999.

OLIVEIRA, João Pacheco. (ed.). *A Viagem da Volta: Etnicidade, Política, e Reelaboração Cultural no Nordeste Indígena*. Rio de Janeiro: Contra Capa Livrarias, 1999.

- OLIVEIRA, João Pacheco. Pluralizando Tradições Etnográficas. Cadernos do LEME, Campina Grande, vol. 1, nº1, p-2-27. Jan/jun. 2006.
- OLIVEIRA, João Pacheco. Regime Tutelar e Globalização: Um exercício de Sociogênese dos atuais Movimentos Indígenas no Brasil. IN: Daniel Aarão Reis et al (orgs.), Tradição e Modernidade. Rio de Janeiro: Editora FGV. 2010.
- OLIVEIRA, João Pacheco de. O nascimento do Brasil e outros ensaios: “pacificação”, regime tutelar e formação de alteridades/ João Pacheco de Oliveira – Rio de Janeiro: Contra Capa, 2016.
- PEREIRA, Edmundo. Um povo sábio, um povo aconselhado. Ritual e política entre os Uitoto-murui/ Brasília: Paralelo 15, 2012. 376 p.
- POUTIGNAT, Philippe; STREIFF\_FERNART, Jocelyne. Teorias da etnicidade. Seguindo de Grupos étnicos e suas fronteiras de Fredrik Barth. Tradução de Elcio Fernandes. São Paulo: Editora da UNESP, 1998.
- QUEIROZ, M.I. (1988) Relatos orais: do “indizível” ao “dizível”. In: VON SIMSON (org.) Experimentos com Histórias de Vida: Itália-Brasil. São Paulo: Vértice.
- RAMOS, Luciana M. Moura. Venh Jykre e Ke Há Han Ke: Permanência e Mudança do Sistema Jurídico dos Kaingang no Tibagi. Tese de Doutorado. Brasília. Departamento de Antropologia da Universidade Federal de Brasília, 2008.
- RAMOS, Alcida Rita. Indigenism: ethnic politics in Brazil. Madison: University of Wisconsin Press, 1998.
- RIBEIRO, Darcy. 1979 [1977]. Os Índios e a Civilização: a integração das populações indígenas no Brasil moderno. Petrópolis: Vozes.
- SANTOS, Sílvio C. dos. A Integração do Índio na Sociedade Regional: a função dos postos indígenas. Florianópolis: UFSC/Imprensa Universitária, 1970.
- SANTOS, Sílvio Coelho dos (Org.) Sociedades Indígenas e o Direito uma questão de direitos humanos. Florianópolis: Ed. Da UFSC. CNPQ. 1985.
- SILVA, Carmen L. Sobreviventes do extermínio: uma etnografia das narrativas e lembranças da sociedade xetá. Dissertação de mestrado. Florianópolis: PPGAS/UFSC, 1995.

SILVA, Thayse Jacques da. Da Aculturação a Fricção: O início da Trajetória Acadêmica de Silvio Coelho dos Santos e a Emergência da Etnologia Indígena no sul do Brasil. Trabalho de Conclusão de Curso de Graduação em Ciências Sociais, UFSC, 2015.

SILVA, Maria Angelita da. CRIANÇA XETÁ: DAS MEMÓRIAS DA INFÂNCIA À RESISTÊNCIA DE UM POVO. Dissertação de Mestrado apresentada no Programa de Pós-Graduação em Educação na Universidade Estadual de Maringá, 2013.

SOARES, André Luis R. Guarani: organização social e arqueologia. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1997.

SOUZA LIMA, Antônio Carlos de. "Sobre indigenismo, autoritarismo e nacionalidade: considerações sobre a constituição do discurso e da prática da proteção fraternal no Brasil". In: Oliveira, J. P. (Org.). Sociedades indígenas e indigenismo no Brasil, ed. Rio de Janeiro/ São Paulo: UFRJ/Marco Zero. Pp: 149-214, 1987. On-line na íntegra em: [http://www.laced.mn.ufrj.br/textos\\_online.htm](http://www.laced.mn.ufrj.br/textos_online.htm)

SOUZA LIMA, Antônio Carlos de. "Os museus de história natural e a construção do indigenismo no Brasil: notas para uma sociologia das relações entre campo intelectual e campo político no Brasil". Comunicações do PPGAS v. 13. Pp: 1-85, 1989. On-line na íntegra em: [http://www.laced.mn.ufrj.br/textos\\_online.htm](http://www.laced.mn.ufrj.br/textos_online.htm)

SOUZA LIMA, Antônio Carlos de. "O governo dos índios sob a gestão do SPI". In: CARNEIRO DA CUNHA, Manuela (org.). História dos índios no Brasil. São Paulo: Cia. das Letras: SMC/SP: FAPESP. Pp: 155-172, 1992.

SOUZA LIMA, Antônio Carlos de. Um grande cerco de paz: poder tutelar, indianidade e formação do Estado no Brasil. Petrópolis: Vozes, 1995. On-line na íntegra em: [http://www.laced.mn.ufrj.br/textos\\_online.htm](http://www.laced.mn.ufrj.br/textos_online.htm)

SOUZA LIMA, Antônio Carlos de. "Fundação Nacional do Índio (FUNAI)". In: Abreu, Alzira Alves de (coord.). Dicionário histórico-biográfico brasileiro: pós-30. Rio de Janeiro: FGV. Pp: 2426-2432, 2001.

SOUZA LIMA, Antônio Carlos de. "Diversidade Cultural e Política Indigenista". Tellus (UCDB), Campo Grande - MT, v. 3. Pp: 11-31, 2002. On-line na íntegra em: [http://www.laced.mn.ufrj.br/textos\\_online.htm](http://www.laced.mn.ufrj.br/textos_online.htm)



SUCHANEK, Márcia Gomes O. Povos Indígenas no Brasil: De Escravos à Tutelados. Uma difícil reconquista da Liberdade. Confluências, Vol. 12, n.1. Niterói: PPGSD-UFF, outubro de 2012, páginas 240 a 274.

SCHWARCZ, Lilia Moritz. O Espetáculo das Raças – cientistas, instituições e questão racial no Brasil 1870-1930. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

SCHWARCZ, Lilia Moritz. Espetáculo da miscigenação. Estudos Avançados 8(20), 1994.

TASSINARI, Antonella Maria Imperatriz: No Bom da Festa. O processo de Construção Cultural das Famílias Karipuna do Amapá. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2003.

TOMMASINO, K. e ALMEIDA, L. K. de. Territórios e Territorialidades Kaingang: A Reinvenção dos Espaços e das Formas de Sobrevivência Após a Conquista. MEDIAÇÕES, LONDRINA, V. 19 N. 2, P. 18-42, JUL./DEZ. 2014

TOMMASINO, Kimiye. A História dos Kaingang da bacia do Tibagi: Uma sociedade Jê Meridional em movimento. Tese (Doutorado em Antropologia) - Faculdade de Ciências Humanas da Universidade de São Paulo. 1995.

TOMMASINO, Kimiye. Os povos Indígenas no Paraná: 500 anos de Encobrimento. Texto mimeo. Maio 2001 Unicamp.

VANALI, Ana Christina. Conquista, Catequese e Civilização: A política Indigenista no Paraná durante o século XIX, 2013.

VEIGA, Juracilda. Revisão Bibliográfica Crítica sobre a Organização Social Kaingang. Cadernos do CEON. Ano 6. N.8. Chapecó, SC.

VEIGA, Juracilda. Organização Social e Cosmovisão Kaingang: Uma Introdução ao Parentesco, Casamento e Nomação em uma Sociedade Jê Meridional. Tese de Mestrado, PPGAS, 1994.

VEIGA, Juracilda. Cosmologia e Práticas Rituais Kaingang. Tese de Doutorado, PPGAS, Unicamp, 2000.

VELOSO, Mariza Motta Santos. Gilberto Freyre: a concepção de tempo e memória. In: Seminário Internacional: Gilberto Freire – Patrimônio Brasileiro, 2000, Rio de Janeiro, 2000.

WACHOVICZ, Ruy C. (1987) Norte Velho, Norte Pioneiro. Curitiba: Grafica Vicentina, 1987.

WISSENBACH, M. C. C. Desbravamento e catequese na constituição da nacionalidade brasileira: as expedições do Barão de Antonina no Brasil Meridional. *Revista Brasileira de História*, São Paulo, n.30, p.137-155, 1995.

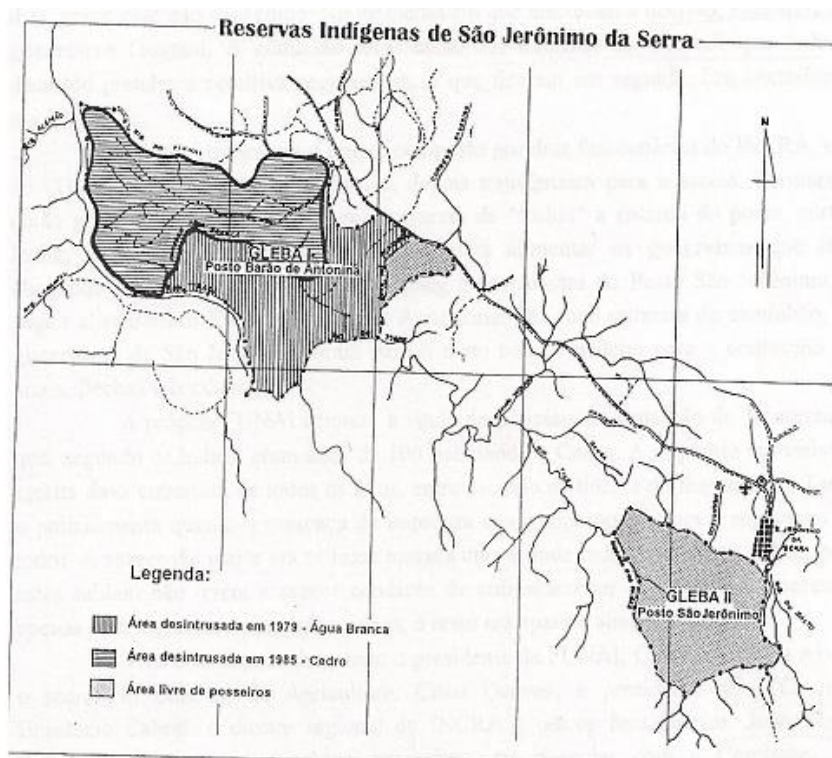
### SÍTIOS CONSULTADOS

ISA: Dados sobre a população (FUNAI/CHAPECÓ, 2010) das TIs atualizados foram encontrados no site: <http://ti.socioambiental.org/pt-br/#!/pt-br/terras-indigenas/3613>

Site: 8 de julho de 1996, Folha do E. São Paulo/ agência em São Jerônimo da Serra PR. Caingangues retomam suas tradições”,

## **ANEXOS**

ANEXO 01 - ÁREA DE RETOMADAS: ÁGUA BRANCA (1979), E CEDRO (1985) LOCALIZADAS NA GLEBA I, ATUAL TERRA INDÍGENA BARÃO DE ANTONINA, E ABAIXO A GLEBA II ATUAL TI SÃO JERÔNIMO



Fonte: Tommasino, 1995:206.



ANEXO 03 – TI BARÃO DE ANTONINA. “GRUPO DE POSSEIROS INVADE RESERVA”. ESTADO DO PARANÁ. 16 DE JANEIRO DE 1996.

Posto Indígena de Barão de Antonina. “Grupo de posseiros invade reserva”. Estado do Paraná.

EM TEMPO

CURITIBA, TERÇA-FEIRA, 16 DE JANEIRO DE 1996

# Grupo de posseiros invade reserva

**Juiz assinou ontem à tarde o ato de reintegração de posse aos caingangues**

São Jerônimo da Serra (Sul de Londrina) - Um grupo de posseiros de São Jerônimo da Serra (90 quilômetros de Londrina), invadiu na tarde de sábado uma área da reserva indígena de Barão de Antonina, cerca de 15 quilômetros da sede do município. A reserva abriga em seus 800 hectares, cerca de 380 índios caingangues, que mantêm os homens adultos armados e pintados para a guerra. Eles prometem atacar os invasores, caso “a justiça dos brancos não resolva”. O clima

res”, ressaltou Alan. O líder explicou que em 1983, após as demarcações da área indígena, muitas famílias de posseiros foram despejadas do local. Conforme Alan, eram cerca de 130 famílias, das quais muitas delas foram indenizadas pelo Governo Federal e outras reassentadas na região de Tamarana (município de Londrina).

Os dois acampamentos mantêm uma distância de cerca de 80 metros e estão separados apenas por uma porteira. Em ambos, além da presença dos adultos, há também crianças e mulheres. Os índios proibiram a aproximação da imprensa ao acampamento dos invasores, já que o acesso só poderia ser feito por ali. Há estimativas de que há pelo menos 70 ho-

men entre os invasores. Os caingangues ainda alertaram que todo e qualquer que se deslocasse até lá “seria também um invasor”.

Até mesmo um funcionário da Prefeitura de São Jerônimo da Serra, que preferiu não identificar-se, foi impedido de conversar com os brancos.

A fonte da Prefeitura ressaltou que os invasores não têm nada a ver com Movimento dos Sem Terra (MST) do Estado e que “são na verdade um misto de pequenos proprietários e ex-posseiros que já ocuparam o local”. O funcionário afirmou ainda que o grupo de invasores procurou apoiar junto à Prefeitura também à Igreja Católica, o que foi negado.

No final da tarde de ontem,

os “querretiros” caingangues permaneciam ansiosos, sem uma definição da Justiça Federal. Embora procurando conter os ânimos dos mais exaltados, principalmente os índios mais jovens, o líder Alan frisou que se fosse necessário eles expulsariam os invasores.

“Temos conversado com o cacique e com os guerreiros tentando manter os calmos, porém se a decisão demorar a gente mesmo tira esse pessoal da reserva”. Depois de mais uma das inúmeras danças de guerra, o líder voltou a pedir calma. “Vamos manter a calma, temos uma liderança. Sei que vocês estão querendo fazer o que acham que devem. Se precisar agir eu sei que vocês vão agir”, enfatizou Alan aos seus subordinados.

Fonte: HELM, Cecília Maria Vieira. Laudo Antropológico: Povos Indígenas da Bacia do Rio Tibagi, Kaingang e Guarani e os Projetos das UHs Cebolão e São Jerônimo. COPEL – Geração Gesen/ SENMAM Curitiba, 1999.

## ANEXO 04 -TI. BARÃO DE ANTONINA. "ÍNDIOS QUEREM TIRAR INVASORES DA RESERVA". JORNAL DO ESTADO DE 16 DE JANEIRO DE 1996.

### Índios querem retirar invasores de reserva

Aproximadamente 60 pequenos agricultores e colonos sem-terra do distrito de Pinhal, no município de São Jerônimo da Serra, a cerca de 300 quilômetros de Curitiba, Norte do Paraná, ocupam desde sábado uma área da reserva indígena Barão de Antonina, dos índios kaingangues. Eles alegam irregularidades nos papéis de homologação da reserva e reivindicam a área.

Segundo o índio e chefe da Fundação Nacional do Índio (Funai) na comunidade, Luís Ali, a maioria dos invasores é formada por pessoas que foram indenizadas e retiradas do local em 85. Índios de outras reservas estavam sendo esperados ontem para ajudar na defesa da reserva Barão de Antonina.

Os advogados da Funai em Londrina entraram ontem com um pedido na Justiça Federal para que se dê a reintegração de posse da área para os índios. "A comunidade aguarda a

decisão judicial", disse Ali. Segundo ele, a situação estava tensa. "Pode chegar uma hora em que ninguém mais terá controle".

Os índios, que estavam pintados e dançavam como se estivessem numa guerra, são comandados pelo cacique Lasmo Rael. Ali disse que dos 380 índios adultos da reserva, cerca de 80 estavam acampados a aproximadamente 50 metros das barracas dos invasores. Os agricultores estão armados com enxadas e foices e os índios mostram armas de madeira.

Segundo informações da reserva de Apucarantina, de Londrina, estavam se dirigindo para São Jerônimo da Serra. Da reserva de Marrecas, em Guarapuava, estavam sendo aguardados 80 ontem. Outros 25 kaingangues da reserva de Laranjeira, no município de Santa Amélia, já estão no local desde

metros da divisa da reserva, onde os índios mantêm pasto para o gado.

Segundo o administrador regional do Incra, José Gonçalves, há cerca de um mês algumas moradores de Pinhal já se mostravam dispostos à ocupação da área. Ele disse que alguns dos invasores são conhecidos e pacíficos, "mas no meio do pessoal inocente também há agitadores". "A situação está tensa e eu fico preocupado, pois não desejo conflito, que não é bom nem para os índios, nem para os que estão acampados", afirmou Santos.

Policiais do 18º Batalhão da Polícia Militar, sediado em Cordeiro Procópio, estiveram no local sábado e domingo, antes de se afastarem "por ordens superiores". Segundo o tenente Augusto, cerca de 400 metros de uma estrada vicinal que conduz à reserva estava com o trânsito bastante difícil devido a chuvas que caíram na região.

Os kaingangues e guaranis de Chapecó (SC) e os terenas de Bauru (SP) comunicaram que estão prontos para atender a um chamado dos kaingangues da reserva Barão de Antonina. A reserva possui 3.750 hectares, onde vivem índios kaingangues e alguns poucos guaranis.

Parte da área, a 25 quilômetros do centro de São Jerônimo da Serra, estava ocupada até 1985, quando houve o último confronto com os posseiros. Muitas das famílias que ocupavam o terreno e que, segundo a Funai, receberam indenização, agora retornaram à reserva, que foi homologada em outubro de 91.

Na reserva, os índios mantêm uma grande extensão de mata sub-tropical, principalmente às margens do Ribeirão do Pinhal e do Rio Tibagi. Eles também fazem plantio de cultura de subsistência e criam gado. O local ocupado pelos invasores fica a cerca de 300

Fonte: HELM, Cecília Maria Vieira. Laudo Antropológico: Povos Indígenas da Bacia do Rio Tibagi, Kaingang e Guarani e os Projetos das UHs Cebolão e São Jerônimo. COPEL – Geração Gesen/ SENMAM Curitiba, 1999.

## ANEXO 05 - TI Barão de Antonina. "Invasores de terras desocupam área indígena" Estado do Paraná de 17 de janeiro de 1996

### **S**ob protestos, os invasores da reserva caingangue obedeceram a ordem judicial

Valter Alves

**São Jerônimo da Serra** (Sucursal de Londrina) - Depois de quatro dias acampados em terras da reserva indígena de Barão de Antonina, distante 15 quilômetros de São Jerônimo da Serra (Norte do Estado), os invasores deixaram a área no início da tarde de ontem. Uma liminar despachada pelo juiz Gilson Luiz Inácio, da 2.ª Vara de Justiça Federal em Londrina, no final da tarde de segunda-feira, já havia dado a reintegração de posse aos índios caingangues. No entanto, o clima entre os índios, ontem pela manhã e que se estendeu até a saída dos invasores, foi muito tenso. Os invasores alegaram ter documentos de ex-possesores daquele local e que "também querem a terra para trabalhar".

De acordo com os líderes dos caingangues, Luiz Alan e João Maria Rodrigues, conhecido por "Tapixi", o primeiro, chefe do posto da Funai na reserva e o segundo presidente do Conselho Indígena do Norte do Paraná, revelaram que "o clima já era muito tenso logo pela manhã". "Tapixi" ressaltou que por uma questão cultural, o índio "é sempre ime-

diatista e não gosta de ficar aguardando pelas decisões demoradas dos brancos". Alan acrescentou que foi difícil controlar "os ânimos dos guerreiros".

Por volta das 13h, dois padres da Igreja Católica de São Jerônimo da Serra, que estavam no acampamento dos invasores desde às 9h, foram conversar com os líderes indígenas. De posse da cópia de documentos, que provam ser aquela área pertencente aos caingangues, os padres Wilson Longo e Haruo Sasaki, alegaram ter convencido os invasores a abandonarem a reserva. "Tapixi" foi taxativo. Disse aos padres que "eles só atrapalhavam as coisas" e acusou a igreja de estar apoiando o movimento. "Depois que recorreremos à Justiça para reaver o que é nosso, é que os senhores aparecem e ainda dizem que resolveram a questão. Os senhores vão pagar o prejuízo de três dias que estamos aqui?", indagou "Tapixi". Os padres argumentaram que tomaram conhecimento da invasão somente na segunda-feira, através da imprensa. Eles deixaram o acampamento indígena, sob protestos dos caingangues.

#### A saída

Com a volta dos padres ao acampamento, e sabedores da decisão da Justiça Federal, os invasores iniciaram a retirada. Lentamente foram abandonando a área, entre às 14h e 14h30. Quando até mesmo os líderes dos caingan-

gues já pensavam em também desfazer o seu acampamento, os invasores iniciaram o retorno. Na oportunidade, o clima entre os índios voltou a ficar dramático. Enquanto os "guerreiros" se preparavam para um possível confronto, crianças e mulheres foram sendo afastadas do acampamento. Coincidentemente chegou também ao acampamento indígena naquele momento, um delegado da Polícia Federal de Londrina, acompanhado de seus agentes e da Polícia Militar no Município. O delegado, João Luis do Prado, que afirmou estar no local "apenas para um levantamento", embora não apresentasse nenhum documento da Justiça quanto a reintegração de posse, convenceu os invasores a se retirarem.

#### Invasores

Valdomiro Vieira Pinto, 26 anos, um dos poucos que falou pelos invasores, alegou que eles não tinham uma liderança e que a decisão de ocupação daquela área se deu a partir de documentos de ex-possesores reunidos pelo grupo. Ele reafirmou a informação de que todos são moradores no Distrito de São João do Pinhal, distante cerca de 5 quilômetros da área invadida e 15 da sede do Município. "Nós moramos no Pinhal e não temos terra para trabalhar. Enquanto esses índios bêbados e vagabundos não trabalham e ainda arrendam suas terras", afirmou Vieira Pinto. ■

Fonte: HELM, Cecília Maria Vieira. Laudo Antropológico: Povos Indígenas da Bacia do Rio Tibagi, Kaingang e Guarani e os Projetos das UHs Cebolão e São Jerônimo. COPEL – Geração Gesen/ SENMAM Curitiba, 1999.



ANEXO 06 - TI BARÃO DE ANTONINA. ACORDO ACERTA A DESOCUPAÇÃO DA “RESERVA INDÍGENA”. FOLHA DE LONDRINA DE 14 DE JUNHO DE 1996.

## **Acordo acerta a desocupação de reserva indígena**

**Da Redação**

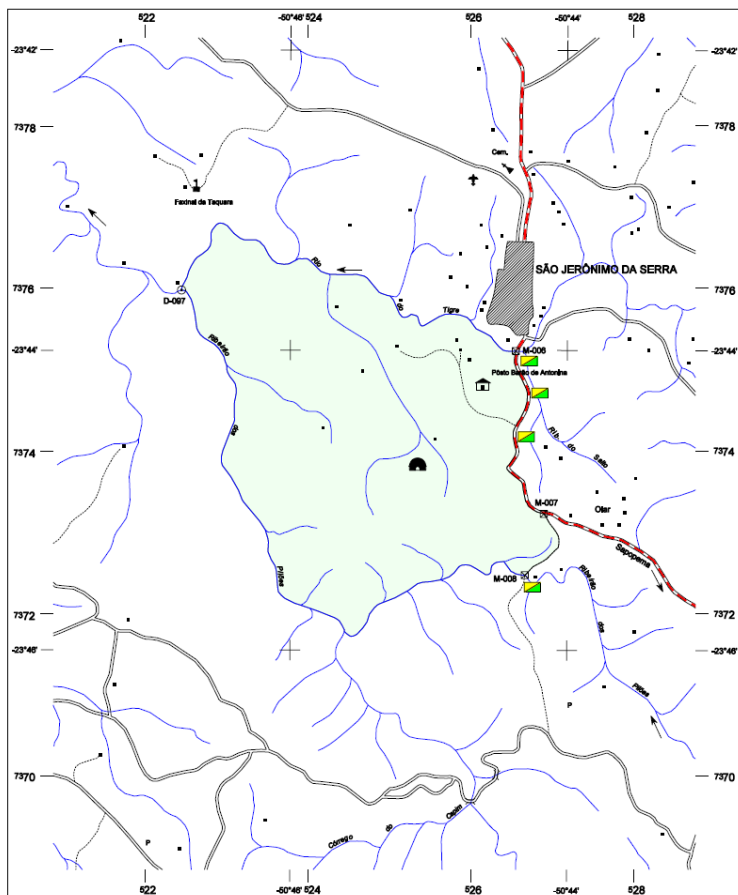
SÃO JERÔNIMO DA SERRA – A coordenadoria de Terras e Conflitos de Assentamento no Estado do Paraná e a prefeitura de São Jerônimo da Serra (95 quilômetros ao sul de Cornélio Procopio) formalizam hoje, às 9 horas, a saída pacífica dos invasores acampados há três semanas na Gleba do Cedro, na Reserva Indígena Barão de Antonina. Segundo o coordenador de Terras, José Carlos Araújo, a secretaria de Agricultura vai assentar os 140 sem-terra em Vilas Rurais a serem criadas no município.

O prefeito Gilberto Pinheiro de Mello (PMDB) está viabilizando junto à Cohapar a criação de duas Vilas Rurais no município, atendendo aqueles trabalhadores rurais que se enquadram no perfil das pessoas atingidas pelo programa. A decisão foi tomada para evitar um conflito armado entre os índios e os invasores dentro da reserva. Os índios tinham dado um prazo até quarta-feira passada para que o governo do Estado retirasse os invasores da área.

Fonte: HELM, Cecília Maria Vieira. Laudo Antropológico: Povos Indígenas da Bacia do Rio Tibagi, Kaingang e Guarani e os Projetos das UHs Cebolão e São Jerônimo. COPEL – Geração Gesen/ SENMAM Curitiba, 1999.



## ANEXO 08 - MAPA DA TI SÃO JERÔNIMO.



 MINISTÉRIO DA JUSTIÇA <b>FUNDAÇÃO NACIONAL DO ÍNDIO - FUNAI</b> DIRETORIA DE ASSUNTOS FUNDIÁRIOS - DAF			
<b>DEMARCAÇÃO:</b> <b>TERRA INDÍGENA SÃO JERÔNIMO</b>		<b>PLANTA:</b> <b>DEMARCAÇÃO</b>	
<b>MUNICÍPIO:</b> <b>SÃO JERÔNIMO DA SERRA</b>		<b>SUPERFÍCIE:</b> 1.289,3364 ha	<b>PERÍMETRO:</b> 18.706,39 m
<b>ESTADO:</b> <b>PARANÁ</b>	<b>USUÁRIO:</b>	<b>ESCALA:</b> 1:50.000	<b>DATA:</b> 19/12/73
<b>ORDEMNO:</b>	<b>RESP. TÉCNICO:</b>	<b>PROBLEMA:</b>	<b>BASE CARTOGRAFICA:</b> MB-2785
<b>DESENHO:</b>	<b>REVISÃO:</b>	<b>VALIDAÇÃO:</b>	<b>REVISÃO:</b>

Fonte: FUNAI.

## ANEXO 09 - DECRETO Nº 285 DE HOMOLOGAÇÃO DA TI BARÃO DE ANTONINA, 29 DE OUTUBRO DE 1991.



Senado Federal  
Subsecretaria de Informações

Data      Link  
29/10/1991 [Referência](#)

### DECRETO Nº 285, DE 29 DE OUTUBRO DE 1991

*Homologa a demarcação administrativa da área indígena Barão de Antonina, no Estado do Paraná.*

O PRESIDENTE DA REPÚBLICA, no uso da atribuição que lhe confere o inciso IV, do artigo 84, da Constituição, e tendo em vista o disposto no artigo 19, § 1º, da Lei nº 6.001, de 19 de dezembro de 1973,

#### DECRETA:

**Art. 1º** Fica homologada, para os efeitos do artigo 231 da Constituição Federal, a demarcação administrativa promovida pela Fundação Nacional do Índio (FUNAI) da área indígena Barão de Antonina, localizada no Município de São Jerônimo da Serra, Estado do Paraná com superfície de 3.750,7220ha (três mil, setecentos e cinquenta hectares, setenta e dois ares e vinte centiares) e perímetro de 32.980,40m (trinta e dois mil, novecentos e oitenta metros e quarenta centímetros).

**Art. 2º** A área indígena de que trata este decreto tem a seguinte delimitação: Norte: A presente descrição perimétrica inicia-se no Ponto Digitalizado D-140 de coordenadas geográficas 23°37'48,464"S e 50°55'23,432"WGr., situado na confluência do Ribeirão do Pinhal com o Rio Tibaji. Daí, segue pelo citado ribeirão, a montante, até a sua cabeceira, com uma distância de 10.239,68 metros, alcançando o Marco M-1 de coordenadas geográficas 23°39'02,548"S e 50°50'58,301"WGr.; daí, segue por uma linha reta com azimute e distância de 59°39'17" e 324,72 metros, até o Marco M-2 de coordenadas geográficas 23°38'57,204"S e 50°50'48,415"WGr., situado na margem da rodovia estadual que liga a cidade de Pinhalão à cidade de São Jerônimo da Serra, confrontando nesse trecho com a propriedade de Reni José Pereira; daí, segue pela margem da citada rodovia, passando pelo Marco 3, com uma distância de 2.401,85 metros, até o Marco M-4 de coordenadas geográficas 23°39'32,900"S e 50°49'34,832"WGr. Leste: Do ponto antes descrito, segue por uma linha reta com azimute e distância de 185°19'57" e 149,02 metros, até o Marco M-5 de coordenadas geográficas 23°39'37,725"S e 50°49'35,315"WGr., situado na cabeceira do Córrego do Bêbado, confrontando nesse trecho com a propriedade Francisco Bispo Filho; daí, segue pelo citado córrego, a jusante até a sua confluência com o Rio do Tigre, com uma distância de 3.237,61 metros, até o ponto digitalizado D-39 de coordenadas geográficas 23°40'55,051"S e 50°50'30,684"WGr. Sul: Do ponto antes descrito, segue pelo Rio do Tigre, a jusante, até a sua confluência com o Rio Tibaji, com uma distância de 5.514,68 metros, alcançando o Ponto digitalizado D-081 de coordenadas geográficas 23°41'47,078"S e 50°52'35,309"WGr. Oeste: Do ponto antes descrito, segue pelo Rio Tibaji, a jusante com uma distância de 11.112,84 metros, até a foz do Ribeirão do Pinhal, no Ponto Digitalizado D-140, inicial da presente descrição perimétrica.

**Art. 3º** Este decreto entra em vigor na data de sua publicação.  
Brasília, 29 de outubro de 1991; 170ª da Independência e 103ª da República.  
**FERNANDO COLLOR**  
Jarbas Passarinho



# ANEXO 10 - DECRETO Nº 286 DE HOMOLOGAÇÃO DA TI SÃO JERÔNIMO. 29 DE OUTUBRO DE 1991.



**FUNAI**  
Diretoria de Assuntos Fundiários

*Sistema de Terras Indígenas*

## DECRETO Nº 286, DE 29 DE OUTUBRO DE 1991

*Homologa a demarcação administrativa da Área Indígena São Jerônimo, no Estado do Paraná.*

O Presidente da República, no uso da atribuição que lhe confere o inciso IV, do artigo 84, da Constituição, e tendo em vista o disposto no artigo 19, § 1º da Lei nº 6.001, de 19 de dezembro de 1973,

DECRETA:

Art. 1º Fica homologada; para os efeitos do artigo 231 da Constituição Federal, a demarcação administrativa promovida pela Fundação Nacional do Índio FUNAI da Área Indígena São Jerônimo, localizada no Município de São Jerônimo da Serra, no Estado do Paraná, com superfície de 1.339,3364ha (hum mil, trezentos e trinta e nove hectares, trinta e três ares e sessenta e quatro centiares) e perímetro de 18.706,39m (dezoito mil, setecentos e seis metros e trinta e nove centímetros).

Art. 2º A área indígena de que trata este decreto tem a seguinte delimitação: NORTE: Partindo do Ponto Digitalizado D-97 de coordenadas geográficas 23°43'35,439"S e 50°46'45,525"WGr., situado na confluência do Ribeirão dos Pilões com o Rio do Tigre, segue por este último a montante, com a distância de 6.720,05 metros, chega-se ao Marco M-6 de coordenadas geográficas 23°43'59,435"S e 50°44'25,006"WGr., situado na margem da estrada municipal que liga São Jerônimo da Serra a Saporema. Leste: Do ponto antes descrito, segue pela citada estrada no sentido Saporema, com os seguintes azimutes e distâncias de 162°37'07" e 327,79 metros, 140°46'22" e 99,05 metros, 176°13'41" e 235,92 metros, 178°20'49" e 101,22 metros, 225°04'09" e 251,62 metros, 179°28'48" e 119,00 metros, 154°33'48" e 218,01 metros, 222°15'44" e 195,99 metros, 174°07'17" e 83,77 metros, 138°27'24" e 259,19 metros, 167°53'17" e 206,79 metros, 131°50'48" e 123,41 metros, 109°38'55" e 113,61 metros, chega-se ao Marco M-7 de coordenadas geográficas 23°45'03,302"S e 50°44'11,224"WGr.; daí, segue ainda pela citada estrada, com os seguintes azimutes e distâncias, 163°25'09" e 239,55 metros, 185°27'46" e 122,16 metros, 150°41'58" e 123,03 metros, 210°19'25" e 196,62 metros, 240°44'59" e 261,26 metros, 171°14'34" e 62,27 metros, chega-se ao Marco M-8 de coordenadas geográficas 23°45'29,893"S e

50°44'18,264"WGr., situado na margem direita do Ribeirão dos Pilões. Sul/Oeste: Do ponto antes descrito, segue pelo citado ribeirão a jusante, com a distância de 8.646,08 metros, chega-se ao Ponto Digitalizado D-97, inicial da descrição deste perímetro.

Art. 3º Este Decreto entra em vigor na data de sua publicação.

Brasília, 29 de outubro de 1991; 170º da Independência e 103º da República.

FERNANDO COLLOR  
Jarbas Passarinho



## ANEXO 12 – CRONOGRAMA DA FESTA KAINGANG, JUNHO DE 2015.

<u>CRONOGRAMA FESTA KAINGANG 2015</u>	
<u>SEXTA-FEIRA</u>	
13:00	ABERTURA: CACIQUE KAINGANG JOÃO C. SILVA
13:30	AUTORIDADES PRESENTES
14:00	APRESENTAÇÕES PEDAGÓGICAS
	TEMA: TERRITÓRIO – CANTO E DANÇA, CULTURA
	EDUCAÇÃO ESCOLAR E EDUCAÇÃO INDÍGENA
	MÚSICAS: APRESENTAR AS VERSÕES DISPONÍVEIS.
15:30	DANÇA KAINGANG COM A PROFESSORA LUZIETE E ALUNOS 4º ANO B E 5º A
	<del>APRESENTAÇÃO</del> TEATRO ENSINO MÉDIO
16:00	VISITAS
17:00	BINGO
<u>SABADO</u>	
13:00	ABERTURA CACIQUE KAINGANG JOÃO C. SILVA
13:30	APRESENTAÇÃO DANÇA KAINGANG PROFESSOR PRI
14:00	APRESENTAÇÃO POVO XETÁ
14:30	APRESENTAÇÃO TERRA INDÍGENA POSTO VELHO YWY PORÃ
15:00	SHOW DE TALENTOS
	CLEITON E MARCELO
	SILVANA
	ALLINE
	VALDINEI E JULIANO
	LÍVIA
	BINGO
<u>DOMINGO</u>	
9:30	ABERTURA CACIQUE JOÃO
10:00	DANÇA GRUPO KAINGANG DA TAÍS
10:30	DANÇAS KAINGANG BARÃO DE ANTONINA
	CHURRASCO

Fonte: Foto da autora, maio de 2015.





ANEXO 14 – PAINEL DAS PROPOSTAS CONSTRUÍDAS NA CONFERÊNCIA NACIONAL DE POLÍTICA INDIGENISTA (CNPI), ETAPA LOCAL NORTE DO PARANÁ, TI SÃO JERÔNIMO, JUNHO DE 2015.

<p><b>ETAPA LOCAL NORTE DO PR</b>  <b>(I -TERRITORIALIDADE E O DIREITO TERRITORIAL DOS</b>  <b>POVOS INDÍGENAS) ;</b>  <b>(II-AUTODETERMINAÇÃO, PARTICIPAÇÃO SOCIAL E</b>  <b>DIREITO À CONSULTA)</b></p>
<p>Que os grupos que possuem empreendimentos que impactam territórios e comunidades indígenas, cumpram com os compromissos assumidos no Plano Básico Ambiental - PBA. Em especial aqueles que dizem respeito à ampliação territorial no Estado do Paraná.</p>
<p>Que o processo demarcatório do território indígena Xetá seja agilizado de modo a garantir a integridade física e cultural dos mesmos.</p>
<p>Que o Governo Federal assegure recursos financeiros no orçamento da união, para a demarcação e ampliação territorial na região sul, em especial nas áreas impactadas por empreendimentos, contando com a possibilidade de aquisição territorial.</p>
<p><b>ETAPA LOCAL NORTE DO PR</b>  <b>(III DESENVOLVIMENTO SUSTENTÁVEL DE TERRAS E</b>  <b>POVOS INDÍGENAS)</b></p>
<p>Garantir e assegurar Concurso Público específico para professores indígenas.</p>
<p>Que sejam asseguradas vagas específicas para profissionais indígenas em concursos públicos nos níveis municipal, estadual e federal, em especial, no concurso da FUNAI previsto para este ano de 2015.</p>
<p>Que seja priorizada a contratação de indígenas qualificados nas áreas de educação e saúde</p>
<p>Que a criação do Instituto Nacional de Saúde Indígena, seja objeto de consulta prévia , livre e informada junto aos Povos Indígenas e todas as suas instâncias, em acordo com o disposto na Convenção 169 da OIT.</p>
<p>Que as políticas públicas direcionadas aos Povos Indígenas, sejam discutidas, formuladas e executadas com a plena e efetiva participação dos mesmos.</p>
<p>Que seja assegurada, através da FUNAI e outros órgãos, a participação plena e efetiva dos Povos e comunidades indígenas, em todos os processos que tratem da implantação de empreendimentos que afetam</p>

seus territórios, garantindo o pleno exercício de seu direito a autonomia.
Os Povos Indígenas exigem a realização da consulta prévia, livre e informada, antes de qualquer procedimento relativo a instalação de empreendimentos que impactem seus territórios, vidas e cultura, em acordo com o previsto na Convenção 169 da OIT e da Constituição Federal.
Que a FUNAI e outros órgãos apoiem com recursos financeiros, oficinas e seminários a capacitação indígena sobre a legislação, objetivando o fortalecimento e o empoderamento das comunidades indígenas.
Que sejam assegurados recursos financeiros, através de órgãos governamentais e não governamentais, para a realização de oficinas de capacitação para facilitar o entendimento dos Povos, comunidades e organizações indígenas sobre processos de licenciamento, estudos e relatórios de impacto na implantação de empreendimentos em territórios indígenas.

**ETAPA LOCAL NORTE DO PR  
(IV – DIREITOS INDIVIDUAIS E COLETIVOS)**

Garantir a implantação de cursos de Magistério e Licenciaturas específicas para professores indígenas, e sua formação continuada, nos Estados onde ainda não tenha sido implantado.
Assegurar a criação de Secretarias dos Povos Indígenas municipal e estadual, dotadas de recursos orçamentários e financeiros, que trate de todas as políticas relativas aos Povos Indígenas.
Assegurar recursos públicos e privados para financiamento de programas e projetos direcionados às mulheres e jovens indígenas.
Que a Secretaria de Educação contrate professores indígenas, para atuarem junto às escolas estaduais fora das aldeias onde haja estudantes indígenas.
Que o Governo Estadual, através da Secretaria de Estado da Educação invista na melhoria da estrutura das escolas indígenas.
Que a SESAI aumente os limites dos cartões para pagamento de alimentação a indígenas em tratamento de saúde, assim como o limite de cartões de combustível para abastecimento dos veículos que realizam o transporte de pacientes indígenas.
Que os veículos destinados ao transporte de pacientes indígenas e a assistência à saúde das comunidades indígenas, não sejam destinados também ao transporte de funcionários da saúde, e que os mesmos tenham vale transporte por parte da contratante para poderem se

deslocar ao seu local de trabalho.
Que o Ministério da Saúde, realize repasse de recursos específicos para os municípios a serem utilizados exclusivamente na saúde indígena para a média e alta complexidade, de acordo com as demandas das comunidades. Que a referida ação seja fiscalizada pelos conselhos locais de saúde indígena e lideranças.
Que sejam assegurados recursos financeiros para o fortalecimento e a união dos Povos e comunidades indígenas, para que possam lutar pelos seus direitos humanos e fundamentais, em especial as garantias territoriais.
Assegurar aos Povos e comunidades indígenas impactados por empreendimentos, uma indenização justa, equitativa e permanente.
Compensação por obras que já foram executadas e afetaram direta ou indiretamente os Povos indígenas.
Garantir o acesso permanente pela população indígena aos territórios indígenas tradicionais (como, por exemplo, rios).

**ETAPA LOCAL NORTE DO PR  
(V- DIVERSIDADE CULTURAL E PLURALIDADE ÉTNICA  
NO BRASIL)**

Que a Secretaria de Educação contrate um indígena mais velho, para atuar nas escolas indígenas nas aldeias, no que diz respeito à cultura, independentemente de sua formação acadêmica, considerando o seu notório saber. Já contemplado [vide 4.]
Que as secretarias municipais de assistência, os CRAS, CREAS e Conselhos Tutelares garantisse a participação indígena, para atuar e sejam capacitados para a junto as comunidades indígenas, objetivando o respeito às especificidades culturais, em conjunto com as lideranças. Criação de Conselhos Tutelares Indígenas.
Que os Povos e Comunidades Indígenas, tenham assegurado o seu direito ao desenvolvimento, com recursos do orçamento da união, estados e municípios a fim de garantir a sua sobrevivência física e cultural. Que os povos e comunidades indígenas tenham assegurado através de uma política específica o desenvolvimento de auto sustentabilidade para garantia de sua sobrevivência.

<b>ETAPA LOCAL NORTE DO PR (VI- DIREITO À MEMÓRIA E À VERDADE)</b>
Efetivação da COMISSÃO INDÍGENA DA VERDADE para apurar as atrocidades cometidas aos Povos indígenas.
Devolução das terras que foram usurpadas dos Povos indígenas pelo Estado durante este período ditatorial.
Levantamento e compensação dos danos causados ao patrimônio material (florestas, matas, rios, animais, cultivos, aldeamentos, casas...) e IMATERIAL (cultura, língua indígena, práticas, ritos...).
Levantamento e compensação pelas vítimas deste período, com indenizações para as famílias e comunidades afetadas.
Levantamento e compensação aos danos causados pelo trabalho escravo a que os Povos indígenas foram submetidos.
Levantamento e compensação pelo arrendamento de terras promovido pelo Estado nos territórios indígenas durante este período.
Como forma de garantir a manutenção da reprodução física e cultural, e reparar um dos principais crimes da Ditadura Militar cometidos contra um Povo indígena, exigimos a imediata devolução do território Xetá.

Fonte: Comunicação da Comissão Organizadora/ Apresentada na Etapa Regional Sul da I CNPI, outubro de 2015 em Florianópolis.





ANEXO 16- GENEALOGIA DO GRUPO FAMILIAR DOS FIDÊNCIO. GRUPO FAMILIAR CÂNDIDO. GRUPO FAMILIAR GUARANI ALVES E VARGAS. GRUPO FAMILIAR DOS XETÁ (ESTA GENEALOGIA FOCALIZOU O GRUPO DAS LIDERANÇAS PERTENCENTES A FAMÍLIA DOS ANTIGOS E SEUS INTERCASAMENTOS, RESSALTA-SE QUE NÃO CONTÊM TODOS OS DESCENDENTES).

