



Águas Batismais e Santos Óleos

Uma trajetória histórica do aldeamento de Atalaia

Tatiana Takatuzi



TATIANA TAKATUZI

Águas Batismais e Santos Óleos

Uma trajetória histórica do aldeamento de Atalaia

Coleção Teses do Museu Paranaense

Volume 4



Este livro foi diagramado e produzido pela EDIÇÃO POR DEMANDA, uma encomenda do autor, que detém todos os direitos de conteúdo, comercialização, estoque e distribuição dessa obra.

Diagramação: Equipe da Edição por Demanda

ISBN: 978-85-67310-09-1

T136 Takatuzi, Tatiana
Águas batismais e santos óleos : uma trajetória histórica do aldeamento de Atalaia / Tatiana Takatuzi. – Curitiba : SAMP, 2014.

228 p. – (Teses do Museu Paranaense ; v.4).

Inclui bibliografia

ISBN 978-85-67310-09-1

1. Índios Kaingang – Paraná – História. 2. Etnologia.
I. Título. II. Série.

CDD (20.ed.) 981.62

CDU (2. ed.) 981.62

IMPRESSO NO BRASIL/PRINTED IN BRAZIL

TATIANA TAKATUZI

Águas Batismais e Santos Óleos

Uma trajetória histórica do aldeamento de Atalaia

Primeira Edição

CURITIBA
2014

Sociedade de Amigos do Museu Paranaense

A Copel incentiva a arte, a cultura e a memória do povo paranaense

Crescer, evoluir e desenvolver o Estado e a sua gente são valores praticados pela Copel que encontram equivalência em valores como educação, ética, crença no trabalho e desenvolvimento das artes e da memória.

Por isso, a Copel tem imenso orgulho em patrocinar a coleção Teses do Museu Paranaense, uma série de livros que trazem luz ao conhecimento gerado por um dos Museus mais antigos e atuantes do país.

Além de valorizar o trabalho de pesquisa, o acervo histórico e a própria história do povo paranaense, ao patrocinar esta coleção a Copel contribui ao compartilhar com o público o conhecimento da sua terra e da sua gente.

Para a Copel não basta gerar, transmitir e distribuir energia e ser a responsável por tornar o Paraná o único Estado 100% digital do país com sua rede de fibras ópticas, o nosso compromisso é também fomentar e proporcionar eventos e produtos que valorizem o trabalho de autores, artistas e esportistas paranaenses.

É gratificante patrocinar, através da Lei Rouanet, um projeto desta importância para o Paraná e para o Brasil.

Boa leitura

Créditos

Governador do Paraná

Beto Richa

Secretário de Estado da Cultura

Paulino Viapiana

Diretora-Geral da SEEC

Valéria Marques Teixeira

Coordenadora do Sistema

Estadual de Museus

Christine Vianna Batista

Diretor do Museu Paranaense

Renato Augusto Carneiro Junior

Capa

Raquel Cristina Dzierva

Editoração

Roberto Guiraud - Designer

Fotos e Ilustrações

Acervo do Museu Paranaense

Sociedade de Amigos do

Museu Paranaense – SAMP

Marionilde Dias Brepohl de Magalhães

Presidente

LEI DE
INCENTIVO
À CULTURA



Apoio



Patrocínio



Realização

Ministério da
Cultura



Este livro foi impresso com recursos da Lei Rouanet.

Sumário

APRESENTAÇÃO

INTRODUÇÃO

1. FRENTES DE EXPANSÃO PARA OS CAMPOS DE GUARAPUAVA	29
1.1 Primeiros contatos: as bandeiras militares rumo aos Campos de Guarapuava	32
1.2 Percorrendo narrativas e imagens.....	42
1.3 As mercadorias do contato.....	52
1.4 Expansão Campeira	58
1.5 A conquista dos Campos de Guarapuava: a Junta da Real Expedição	61
1.6 Pensamento e política indigenista no contexto da formação de Atalaia	67
2. VIVÊNCIAS EM ATALAIA: ASPECTOS DA CATEQUESE.....	79
2.1 Os primórdios	80
2.2 Trajetória do padre Francisco das Chagas Lima em Atalaia.....	85
2.3 A configuração dos aldeados.....	91
2.4 Batismos e subterfúgios.....	108
2.5 Os casamentos mistos	118
2.6 Doutrinar ou escravizar?.....	133

3. DISPERSÃO E DECLÍNIO	143
3.1 Os mortos e o ritual do <i>Kiki</i>	144
3.2 Poligâmias e casamentos	155
3.3 Comunicações fora do aldeamento	169
3.4 Guerras e alianças: faces do dualismo Kaingang	180
3.5 O “triste fim de Atalaia”?.....	196
CONCLUSÃO	201
BIBLIOGRAFIA	205
FONTES MANUSCRITAS	214
ANEXOS	215

Apresentação

Renato Carneiro Jr.
Diretor do Museu Paranaense

O Museu Paranaense, fundado em 1876, sendo uma das instituições museológicas mais antigas em funcionamento no Brasil, possui uma história de grande relevância científica, com publicações, principalmente nas décadas de 1940 a 1960, de artigos científicos nos campos da zoologia, entomologia, botânica, geografia, arqueologia e antropologia, entre outras.

Com o tempo, a instituição perdeu este lugar de destaque, assumido pela Universidade Federal do Paraná, onde vários departamentos foram criados ou fortalecidos a partir da ação de pesquisadores ligados ao Museu Paranaense, mais fortemente, mas não apenas, nos anos em que esteve à frente da instituição o médico e professor José Loureiro Fernandes.

No entanto, o Museu Paranaense não deixou de fornecer subsídios para se "fazer ciência" em pesquisas de campo ou no fornecimento de fontes para a elaboração de trabalhos acadêmicos em diversos níveis, desde monografias de conclusão de curso a dissertações, teses e artigos científicos. Nossos arquivos, biblioteca e o acervo museológico em geral têm contribuído há gerações para se conhecer mais da cultura, da história e até da pré-história dos que viveram e vivem neste pedaço de território brasileiro a que hoje chamamos de Paraná.

Assim, ao lançar esta coleção de livros com teses e dissertações geradas a partir de nosso acervo, ou com a participação de pessoas ligadas ao Museu, queremos fazer uma homenagem àqueles que buscaram entender mais o que é esta sociedade paranaense e que ainda têm seus estudos inéditos, por força de um mercado editorial que não privilegia a produção local. A coleção **Teses do Museu Paranaense** traz ao público, no formato impresso e em edição eletrônica, os estudos que permitiram qualificar a equipe do Museu, atual ou mais antiga, como um importante grupo de pesquisadores no interior da Secretaria da Cultura do Paraná, mostrando seu valor e esforço.

Agradecemos à Sociedade de Amigos do Museu Paranaense, e aos apoiadores, como a Companhia Paranaense de Energia - COPEL e à Ambiotech Consultoria, pelos recursos destinados a esta publicação ao Ministério da Cultura, a partir da Lei Rouanet, do Ministério da Cultura do Governo Federal.

Apresentação da obra

Tatiana Takatuzi
Mestre em Antropologia Social

Este livro é o resultado da dissertação de mestrado defendida em 2005 na Universidade Estadual de Campinas, sob a orientação do prof. Dr. John Manuel Monteiro (*in memoriam*). A temática tratada neste livro surgiu no ano de 2000, à época da monografia de conclusão do curso de História na Universidade Federal do Paraná. Oito anos se passaram desde a escrita original que deu origem a este livro e, neste período, outros trabalhos surgiram tratando temáticas similares e abordando as mesmas fontes aqui utilizadas. Acredito que isso demonstra a importância do período histórico para a região que viria a se tornar o estado do Paraná e de seus grupos indígenas aí residentes, pois se trata da expansão e ocupação das bandeiras paulistas à região dos Campos de Guarapuava e a formação do primeiro aldeamento de grupos Kaingang no Paraná.

Os trabalhos produzidos a respeito da história dos Kaingang no Paraná vêm algum tempo contemplando a abordagem dos índios enquanto agentes de sua própria história e de seu próprio destino. Procurei questionar abordagens centradas apenas na resistência dos índios sobre os processos de colonização, a fim de perceber suas ações, articulações e intencionalidades, utilizando como metodologia o que há muito tempo os historiadores da escravidão vêm fazendo com estudos sobre a família escrava e, por se tratar de famílias indígenas, a antropologia e as etnografias feitas sobre a população Kaingang foram fundamentais. O diálogo com esses trabalhos

etnográficos teve a finalidade de encontrar elementos e indícios que auxiliassem a análise documental e procurar perceber que algumas atitudes indígenas poderiam estar ligadas à própria cosmologia Kaingang.

Poucas alterações foram feitas nesta revisão, buscando respeitar o sentido original da dissertação.

Agradeço imensamente ao diretor do Museu Paranaense Renato Augusto Carneiro Junior pela iniciativa e empenho por essa série de publicações, estimulando o conhecimento sobre a história do Paraná e valorizando o Museu Paranaense como um local de produção desse conhecimento.

Introdução

Trata-se de uma trajetória histórica de Atalaia, um aldeamento indígena que teve sua concepção no governo da Capitania de São Paulo, durante o processo de colonização dos Campos de Guarapua-va na primeira metade do século XIX. Foi um dos últimos aldeamentos regidos por este governo e teve como principal administrador Francisco das Chagas Lima, pároco que permaneceu no aldeamento por dezoito anos catequizando os indígenas que habitavam a região.

A população indígena que compôs o aldeamento de Atalaia foi Kaingang, representante de um dos maiores grupos Jê do Brasil Meridional. Atualmente, estima-se que estejam distribuídos em 45 terras indígenas, entre 33 mil pessoas espalhadas nos estados de São Paulo, Santa Catarina, Paraná e Rio Grande do Sul.¹ Apesar de o índice numérico indicar que estejam entre os mais populosos grupos indígenas do Brasil, estudar a história dos Kaingang não constitui tarefa fácil, a começar pela lacunar documentação histórica que diz respeito a essa sociedade.

Fontes de época, na sua maioria proveniente de setores oficiais, compostas por relatórios, correspondências da Coroa e dos governadores de Capitânicas de Província e relatos de viajantes, tendem a enfatizar um processo tendo como perspectiva os conflitos entre os colonizadores e os índios, dificultando, por sua vez, uma visão a respeito de diferenciadas posturas adotadas por parte dos indígenas.

¹ Dados do Instituto Socioambiental (ISA). Disponível em <http://pib.socioambiental.org/pt/povo/kaingang> (acessado em janeiro de 2013).

Mesmo os registros etnográficos pioneiros a respeito da sociedade Kaingang foram elaborados num contexto onde já havia, há pelo menos meio século, interferências externas sobre a organização indígena. De acordo com Kimiye Tommasino,

...os estudos captaram essas sociedades numa fase em que já tinham sofrido rupturas estruturais, depopulação por epidemias e guerras de extermínio.[...] Encontravam-se tão desmantelados interna e externamente que seus sistemas sociais (parentesco, rituais, religião) estavam impedidos de plena manifestação (TOMMASINO, 1995: 31).

O primeiro esboço significativo a respeito da cosmologia e costumes da sociedade Kaingang data do final do século XIX. O registro do mito de origem Kaingang realizado por Telêmaco Borba, em 1882, abriu caminho para os estudos de maior dimensão etnológica. Entre estes se destacaram os de Nimuendajú, Baldus, Schaden e Melatti, que retratavam o dualismo na organização social Kaingang, os mitos e o *kikioi*, ritual dos mortos. Entretanto, a ênfase no processo de mudança e na inserção dos indígenas na sociedade envolvente era vigente nessas análises (TOMMASINO, 2004: 147). Com efeito, os Kaingang foram “esquecidos” enquanto objeto de reflexão teórica dentro da antropologia, decorrente do próprio contexto antropológico que se via permeado por questões como as do estudo da mudança cultural e do processo de aculturação dos índios. Muitos optaram por estudar sociedades mais isoladas e sem influência externa permanente, como foi o caso de Lévi-Strauss quando visitou os Kaingang de São Jerônimo e Tibagi em 1935,

registrando seu desapontamento diante da situação em que encontrou tais indígenas: “...para minha grande decepção, os índios do Tibagi não eram nem inteiramente ‘índios verdadeiros’ nem, muito menos intactos, ‘selvagens’” (2000: 144). Contudo, Lévi-Strauss foi prudente em descrever os Kaingang:

Se encontrei-os menos intactos do que esperava, iria descobri-los mais secretos do que sua aparência poderia deixar supor. [...] sua cultura constituía um conjunto original cujo estudo, por mais desprovido de pitoresco que fosse, não me colocava, porém, numa escola menos instrutiva que a dos outros índios que eu iria abordar posteriormente (LÉVI-STRAUSS, 2000: 144-145).

Nas décadas de 1970 e 1980 os trabalhos etnológicos ganham um caráter mais voltado às ações e políticas que afetavam as populações Kaingang, com as pesquisas de Silvio Coelho dos Santos e Cecília Helm. Somente a partir de 1990 se inicia uma maior preocupação a respeito dos aspectos cosmológicos, sociais e políticos da sociedade Kaingang, com trabalhos de cunho mais etnográfico como Veiga (1994; 2000), Tommasino (1995) e Fernandes (2003).

Nos últimos anos, novas opções metodológicas provocaram uma “revisão” dos estudos sobre as sociedades indígenas. Trabalhos como os de Marta Rosa Amoroso (1998) e Lúcio Tadeu Mota (1994; 1998) renovaram os estudos a respeito dos Kaingang abordando a perspectiva histórica, tendência esta que já no início da década de 1980, a História Indígena e do Indigenismo aprofundou no estudo do contato, tornando-se aquilo que Eduardo Viveiros de Castro (1999)

denominou a “terceira perspectiva” na etnologia brasileira.²

A pesquisa de fontes documentais e a perspectiva histórica abriram caminho para a revisão do lugar dos índios na história do Brasil (Farage, 1991; Carneiro da Cunha, 1992; Monteiro, 1992, 1994; Wright, 1999; Albert, 2002). De acordo com Monteiro (1999), a metodologia dessas análises buscou ultrapassar os limites impostos pela documentação a respeito dos índios, principalmente no que tange à descrição pura e simples das “fontes coloniais”. Tratava-se, sobretudo, de desconstruir a ideia de índios passivos, herdada por uma historiografia que obliterou os indígenas nos tempos coloniais. A “nova história indígena”, para utilizar a expressão de John Monteiro, privilegiou as experiências, vivências e estratégias indígenas e a “investigação de diferentes perspectivas nativas sobre o passado” (MONTEIRO, 1999: 238).

Nos estudos sobre o contato, a ênfase na autonomia cultural e na “intencionalidade histórica” (SAHLINS, 1997: 52) das sociedades indígenas descortinou a história como mero pano de fundo. Contraposição e problematização documentais tornaram-se elementos fundamentais nas considerações sobre o evento da colonização e, de

² No final da década de 1990, Eduardo Viveiros de Castro escreveu o artigo “Etnologia Brasileira”, referindo-se a um debate ocorrido no interior da antropologia brasileira, mais propriamente no meio acadêmico da instituição do Museu Nacional, que polarizou duas concepções do objeto da etnologia. Foram distinguidas duas vertentes dos estudos antropológicos sobre as populações indígenas: a denominada “etnologia clássica” e a “etnologia do contato interétnico”. A primeira fundou-se sobre as raízes da antropologia norte-americana do final dos anos 60 (Central Brazil Project), da qual faziam parte Roberto DaMatta, Delvair Melatti; posteriormente Carneiro da Cunha, Anthony Seeger e atualmente o próprio Viveiros de Castro. A segunda ficou rotulada como “tradição contatualista”, que priorizou conceitos como “etnicidade”, “invenção da tradição”, “territorialização” e “antropologia histórica”, da qual faz parte o antropólogo João Pacheco de Oliveira Filho. Vide Viveiros de Castro (1999).

outro modo, contribuíram para observar a interpretação dos diversos atores na articulação do código colonizador e indígena (FARAGE, 1991: 18). Mais do que uma simples descrição da alteridade, os estudos procuraram observar os documentos de época como uma construção simbólica, onde os fatos são remetidos a um sistema de códigos conhecidos e, portanto, compreensíveis. A desconstrução das fontes por meio de uma análise nas “entrelinhas” do processo de colonização permitiu avaliar o encontro de forma não-unilateral, mas dentro de um contexto diversificado, polifônico e borrado.

Maria Cristina Pompa (2003) ressalta que muito do que os agentes coloniais escreveram sobre os índios reflete uma visão que diz respeito mais sobre sua própria sociedade do que a sociedade indígena. Neste sentido, alerta para a necessidade de “filtros” capazes de perceber as diferenças dos olhares, pois, muitas vezes, as percepções e estratégias específicas de apreensão e transcrição do ‘outro’ refletem um processo de ‘tradução’:

o ‘outro’ descrito pelas fontes já está, na maioria das vezes há muito tempo, num processo de relacionamento com o ‘eu’ ocidental, que é seu próprio ‘outro’. O que ele faz é e o que ele faz, ou seja, sua auto-representação, depende também do interlocutor, para quem a informação é dirigida e que, possivelmente a solicitou (POMPA, 2003: 27).

Trata-se, segundo Bruce Albert, de “analisar as construções de nossa alteridade pelo Outro”, onde o branco torna-se “objeto de outras antropologias” (2002: 10).

À luz desses estudos, a consolidação das diferentes historicidades dos povos indígenas (SAHLINS, 1990), e a onipresença da

história (CARNEIRO DA CUNHA, 1992), tornaram-se indispensáveis em análises sobre o encontro das sociedades indígenas com o “outro”. Buscando atribuir ao índio um caráter de agente de seu destino e sua história, trabalhos a respeito do contato colonial tenderam muitas vezes a enfatizar a “resistência” indígena como a principal característica resultante da relação com os colonizadores. De outra forma, para desmistificar a visão de índios passivos à colonização, estudos tenderam a opor “resistência” à “aculturação”. Entretanto, tal via de análise continuou a manter os índios “na posição inexpressiva que a historiografia tradicional lhes destinara: joguetes das circunstâncias criadas e definidas pelos objetivos e interesses dos europeus” (ALMEIDA, 2000: 4).³

Sem dúvida, a perspectiva da “resistência” conferiu aos índios o papel de sujeitos. Sujeitos, porém, insubordinados ao processo de colonização e que somente reagiam “a estímulos externos” (ALMEIDA, 2000: 3). Para Maria Regina Celestino de Almeida, nessa perspectiva, o ângulo ocidental de análise permanece, assim como “o pressuposto da limitação das culturas indígenas, no sentido de uma visão restrita de mundo, com fortes constrangimentos culturais (parentesco, tradição etc...) que impedia qualquer tipo de ação que não fosse a reação” (ALMEIDA, 2000: 3). Ainda segundo John Monteiro, um dos maiores problemas da história dos índios

...é a perspectiva que pressupõe um caminho de via única para as populações que sofreram as consequências do contato: a história deste ou daquele povo, em termos tanto

³ Tese publicada: ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. *Metamorfoses Indígenas: identidade e cultura nas aldeias coloniais no Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2003.

demográficos como culturais, se resume à crônica de sua extinção, quando, na verdade, a construção ou recriação das identidades nativas e da solidariedade social muitas vezes se dá precisamente em função das mudanças provocadas pelo contato (MONTEIRO, 1999: 241).

A esse exemplo, o processo histórico envolvendo os índios e a sociedade colonial, na ocupação dos Campos de Guarapuava, foi retratado pela historiografia paranaense em favor de relações conflituosas entre seus atores. Para Lúcio Tadeu Mota, a conquista do território parananense aconteceu em meio à reação permanente dos índios às vilas, fazendas, viajantes, tropeiros, comerciantes e aventureiros:

Os choques contra os brancos foram uma constante na vida kaingang desde o séc. XVIII. Nessa relação conflituosa, criaram técnicas de combate, refinaram táticas de luta, aperfeiçoaram formas de atacar e de manter o inimigo sobre pressão, enfim, desenvolveram uma tecnologia de guerra, de guerrilhas, de emboscadas e ataques capaz de fazer frente a um inimigo muito superior a eles (MOTA, 1994: 93).

Com efeito, os conflitos da ocupação de terras, na colonização dos Campos de Guarapuava, foram frequentes. Mas esses conflitos não podem ser visualizados apenas como resultantes do processo de contato, sendo o comportamento “guerreiro” e o sentido de

territorialização Kaingang analisados à luz de sua cosmologia.⁴ Eduardo Viveiros de Castro, nesse sentido, alerta que “quando se estuda uma sociedade indígena, com efeito, é preciso não se deixar impressionar pelas evidências da presença da sociedade colonizadora, mas apreendê-la a partir do contexto indígena em que ela está inserida e que a determina como tal” (1999: 117).

John Monteiro repensou a noção de resistência dos índios e sugeriu novas leituras ao termo. Propõe uma reinterpretação dos processos históricos, envolvendo populações indígenas e uma avaliação das ações que os diversos atores criaram perante o contato (se inserindo – ou não – nas estruturas que passaram a existir). Sua análise procura romper com abordagens que consideravam a resistência como uma “reação anônima, coletiva e estruturalmente limitada” (MONTEIRO, 1999: 243) e enfatiza que muitas sociedades tiveram que adotar novas formas de resistência a partir do encontro com os brancos.

Sem dúvida, o processo de colonização atingiu demográfica, espacial e politicamente as populações indígenas, mas estas desenvolveram com o contato “estratégias próprias que visavam não apenas a mera sobrevivência, mas também a permanente recriação de sua identidade e de seu ‘modo de ser’, frente a condições progressivamente adversas” (MONTEIRO, 1992: 475).

⁴ Atualmente, as disputas de terras e o valor atribuído ao território original são elementos em voga nas reivindicações dos direitos indígenas. Tenta-se aqui problematizar o próprio sentido de *posse* do território tradicional. Sem tirar a importância do valor cosmológico atribuído ao território (ligado ao vínculo entre os vivos e mortos no ritual do *Kiki*), tal conceito pode ter sido implementado com o decorrer do processo de ocupação das terras indígenas.

Finalmente, analisar a diversidade de “respostas” e “estratégias” dos povos indígenas sob a ótica da resistência, tem sido considerado como um “reduccionismo etnográfico” e “resisteonciocentrismo” (ALBERT, 2002: 14). A noção de resistência tornou-se deslocada frente às proliferações das organizações indígenas, sugerindo a existência de algo como uma “submissão cultural” (ALBERT, 2002: 15) e uma aparente reação à dominação ocidental global (SAHLINS, 1997: 57). Estas considerações não excluem o papel de agente conferido aos índios dos Campos de Guarapuava, porém buscam questionar se as reações indígenas foram construídas unicamente em contraste e oposição à sociedade que se colocava à sua vista.

*

A presença indígena no território do atual Estado do Paraná foi constatada por trabalhos arqueológicos desde oito mil anos atrás. A documentação histórica portuguesa e espanhola remete a existência dos grupos Jê e Guaraní desde o início da ocupação dos territórios no litoral e na região Platina. De acordo com Lúcio Tadeu Mota, a exploração dos territórios que viria a ser o Paraná se iniciou nas primeiras décadas do século XVI:

...com as expedições portuguesas e espanholas que cruzaram a região em busca de metais, escravos, e de uma rota ao Paraguai e Peru. Acentuou-se no seiscentos, com a implantação das Reduções Jesuíticas no Guairá e com as bandeiras paulistas que invadiram a região capturando índios. Prosseguiu no século XVIII, com a descoberta de ouro e diamantes no rio Tibagi e com as expedições militares que construíram fortificações e transitavam pelo território rumo ao Mato Grosso (MOTA, 1998: 5).

O encontro mais efetivo e documentado dos Kaingang dos Campos de Guarapuava com a sociedade colonial data do final de século XVIII, período em que a região foi alvo das bandeiras e monções setecentistas. A Coroa Portuguesa empreendeu esforços na conquista dos Campos de Guarapuava em dois momentos cronologicamente distintos: o primeiro se deu à época pombalina, com as expedições de Afonso Botelho de Sampaio e Sousa, quando o movimento de tropas civil e militar buscava estabelecer comunicação com a fronteira sul da colônia, alvo da disputa das Coroas Ibéricas e que ganhou destaque após o Tratado de Madri em 1750 (AMOROSO, 2003). O segundo momento sucedeu ao desembarque da Coroa Portuguesa ao Brasil em 1808, quando foi declarada guerra aos índios de Guarapuava e foi fundado o aldeamento de Atalaia.

Acompanhando este desenvolvimento histórico e seguindo uma linha temporal que percorre o processo de concepção, desenvolvimento e desagregação do aldeamento de Atalaia, dividiu-se este livro em três capítulos. O primeiro constitui uma exposição das expedições exploratórias à região dos Campos de Guarapuava por ordem do Governador da Capitania de São Paulo, Morgado de Mateus. A saga da administração pombalina, além de mobilizar centenas de pessoas para o sul da colônia, deu origem a uma vasta coleção documental encaminhada ao Governador (AMOROSO, 2003: 28). Entre estes documentos, há uma *Carta Chorográfica* e três relatórios que tratavam dos acidentes geográficos da região, das operações militares, dos vestígios das populações nativas e das ocupações coloniais encontradas (AMOROSO, 2003: 28). Marta Amoroso ainda

analisou uma preciosa sequência de pranchas iconográficas,⁵ produzidas num dos primeiros encontros das tropas militares portuguesas com os índios de Guarapuava. As imagens foram atribuídas a Joaquim José de Miranda e retratavam o famoso relato do Tenente-Coronel Afonso Botelho de Sampaio e Sousa intitulado: “Relação do primeiro encontro que tivemos com os índios do certão do Tibagy nos Campos de Varapoava [sic] aos 16 e 17 de dezembro de 1771”.⁶ A Biblioteca Nacional ainda dispõe de manuscritos que deram origem à coleção “Morgado de Mateus” e possui documentos inéditos sobre as expedições para a região de Guarapuava, como, por exemplo, uma devassa “sobre o Comportamento que tiverão com os Índios os Descobridores dos Sertões do Tibagy” (BN. Manuscritos. I-30, 25, 004).

As bandeiras setecentistas tiveram um importante papel no cenário dos Campos de Guarapuava, pois marcaram os primeiros contatos e a guerra com os indígenas. Dessa experiência resultou a Carta Régia do Príncipe Regente D. João VI em 1809, declarando a “guerra justa” aos índios “bravos” de Guarapuava.

⁵ Dos frutos inesperados de uma das expedições aos Campos de Guarapuava comandada por Afonso Botelho, foram desenhadas 38 pranchas à base de guache e aquarela, atribuídos a Joaquim José de Miranda. O conjunto iconográfico foi adquirido em um leilão internacional no ano de 1985, pelo casal de colecionadores Beatriz e Mário Pimenta Camargo. Foram mostradas numa exposição e publicadas no livro *Do Contato ao Confronto: a conquista de Guarapuava no século XVIII*, organizado por Ana Maria Belluzzo, João Moreira Garcez Filho, Marta Rosa Amoroso, Nicolau Sevcenko e Valéria Picolli.

⁶ As publicações deste relato se encontram em: *Anais da Biblioteca Nacional*. Rio de Janeiro, vol. 76, 1962. RIHGB, tomo XVIII, 3ª série, 1896. *Documentos Interessantes*, vol. IV. São Paulo: Typographia da Cia Industrial de São Paulo, 1896 e *Revista Monumenta*, verão 2000, vol. 3, nº 9. Curitiba: Aos Quatro Ventos, 2001.

O segundo capítulo aborda as relações surgidas no processo de instalação e desenvolvimento do aldeamento formado pela Expedição militar que ocupou os Campos de Guarapuava no início do século XIX. O Atalaia, um dos últimos aldeamentos regidos pela direção do governo da Capitania de São Paulo, teve um caráter ambíguo: a princípio foi concebido como um forte militar e posteriormente configurou-se como um aldeamento de índios catequizados.

O capítulo analisa a catequese ministrada por Francisco das Chagas Lima por meio de registros eclesiásticos (batismos, casamentos e óbitos) e oficiais (listas nominativas), que foram contabilizados sobre os indígenas, bem como relatos feitos pelo pároco, documentação pioneira a respeito dos Kaingang de Guarapuava. Os registros e a catequese são analisados enquanto um processo social e não religioso, buscando mapear o quadro populacional dos indígenas e observar sua forma de organização social e familiar. Cabe ressaltar que se tais fontes não abrangem uma demografia mais ampla da população Kaingang no século XIX, já que a grande maioria vivia espalhada em amplo território, sua riqueza de detalhes é fundamental, e contempla os propósitos deste livro no sentido de perceber as diferentes interações que alguns grupos Kaingang tiveram com o aldeamento, com os ritos da Igreja e seus funcionários. Neste capítulo, ainda é traçado um panorama geral do aldeamento, as dificuldades enfrentadas pelo padre Francisco das Chagas Lima em administrar a catequese, as relações dos indígenas com a sociedade colonial e as repercussões da política indigenista em torno da população indígena.

O terceiro e último aborda a desagregação de Atalaia e os elementos que contribuíram para o declínio da missão católica e do aldeamento como um todo. Atalaia teve picos populacionais de ascensão e de decréscimo e evasões eram práticas frequentes, inicialmente em consequência de uma epidemia, mas também em função da proibição das relações poligâmicas, prática entre os Kaingang. Outros fatores que contribuíram para o declínio de Atalaia relacionaram-se às constantes relações de conflitos entre as seções Kaingang e destes com os brancos, indicando que muitas ações indígenas remetiam ao faccionalismo hierárquico intergrupalo.

Diferente de inferir que a população indígena tenha cedido passivamente as pressões e imposições do modo de vida europeu, ou simplesmente que tenham se “convertido” com a realização dos batismos e casamentos cristãos, entende-se que a dialética do encontro em situação de aldeamento promoveu a elaboração e construção de novas relações sociais. Na verdade, a representação indígena não foi visualizada unicamente pelos conflitos contra o colonizador, mas, por meio da criação e adaptação de diferenciadas formas de convívio e transformações de práticas e símbolos determinados pelos atores indígenas e coloniais. A dinâmica de afastamento e aproximação que a população indígena manteve dos mecanismos oficiais e da Igreja demonstra as complexas relações e o processo de territorialização ocorrido a partir do contato mais intenso.

Em sentido mais amplo, procurou-se questionar os estudos a respeito da história indígena que caracterizam as populações indígenas como integradas ou mesmo intermitentemente opostas ao colonizador, compreendendo que estas manifestaram interpretações e

reações próprias sobre os eventos, explorando um espaço de negociação construído pela realidade do contato e pela interação em aldeamento.

1

FRENTES DE EXPANSÃO PARA OS CAMPOS DE GUARAPUAVA

...estão os caminhos abertos, os matos rompidos, os campos vadeados, os passos dos rios sabidos, reconhecidas as forças, a multidão do gentio, a infidelidade e barbaridade com que desejavam acabar-nos. [...] Para seguir esta ação conforme V.E. determinara, pois, fazem-se necessárias outras ordens e outras forças, para se poderem tratar como inimigos, que enquanto não as houver para diretamente ir aos seus arranchamentos, queima-los e destruí-los, aos homens degola-los, aos pequenos tira-los educa-los em povoado, as mulheres da mesma sorte, nunca se há de poder viver nos campos com liberdade, nem S. Majestade poderá utilizar-se daquelas terras e dos haveres que os antigos anunciaram, com paz e inquietação dos seus vassalos (AFONSO BOTELHO apud MACEDO, 1995: 27).

O aldeamento de Atalaia teve localização na região denominada Campos de Guarapuava, área que atualmente corresponde ao terceiro planalto paranaense na região centro-oeste do atual estado do Paraná e que, no século XVIII, pertencia ao território do governo da Capitania de São Paulo. A denominação “Guarapuava”, de origem Guarani, foi atribuída aos ditos campos pelas bandeiras militares setecentistas no processo de expansão territorial e de fronteiras da Coroa Portuguesa. Contudo, os Kaingang, tradicionais habitantes daquela região, chamavam esses campos de *Coranbang-rê* e,

juntamente com os Xokleng,⁷ ocupavam o território na época destas bandeiras.⁸

No final do século XVIII, a fertilidade e a abundância de terras formadas por matas de araucária dos Campos de Guarapuava, propícios à criação de gado e à agricultura, atraíram um movimento de expansão populacional em direção aos Planaltos Paranaenses, tanto por parte dos funcionários do governo da Capitania de São Paulo, quanto por parte de portugueses que procuravam se estabelecer comercialmente naquela região. O processo de ocupação dos Campos de Guarapuava se desenvolveu, por um lado, pelo empenho do governo português em delimitar suas fronteiras frente às colônias espanholas⁹ e, por outro, pela expansão da atividade tropeira no Segundo Planalto Parananense, conhecido à época pombalina como Campos Gerais.¹⁰ Durante este processo, relatos de

⁷ Pertencentes ao grupo Jê, também foram denominados de Botocudos, em função do botoque (enfeite de madeira usado abaixo dos lábios). Ocupavam, junto com os Kaingang, as áreas de floresta de Araucária da região sul e sofreram um processo brutal de colonização, sendo confinados em aldeamentos no estado de Santa Catarina a partir de 1914.

⁸ A primeira povoação dos campos de Guarapuava ocorreu em 1819 com o nome de Freguesia de Nossa Senhora de Belém de Guarapuava; em 1852, o povoado foi elevado à Vila e em 1859 tornou-se Comarca. De acordo com Borba (1908), *Coran* na língua Kaingang significa “dia ou claro”, *bang* significa “grande” e *rê* quer dizer “campo”. Em Guarani, *Aguará* é o nome do Lobo Canisjubatus (BORBA, 1908).

⁹ No século XVII, ao mesmo tempo em que a Coroa Lusa partia do litoral e de São Paulo ao sul e a oeste, o Império colonial espanhol subia os rios Paraná, Paraguai e Uruguai para norte e leste. “Daí nasceram os contatos e choques que caracterizam a história do sul do Brasil por quase dois séculos” (MACHADO, 1987: 184).

¹⁰ No século XIX a população dos Campos Gerais se distribuía em vilas (ou cidades) Castro, Ponta Grossa, Palmeira e Lapa. Essas cidades existiam em função das fazendas de criação de gado e do movimento de tropas de muares do sul para São Paulo. Atualmente, compreendem os Campos de Guarapuava, os municípios de Guarapuava, Pinhão, Inácio Martins, Laranjeiras do Sul, Quedas do Iguaçu, Turvo e Cantagalo (ABREU, 1986).

viajantes e fazendeiros denunciavam a hostilidade indígena nos Campos Gerais; denúncias estas que foram determinantes para delegar o caráter militar das muitas empreitadas enviadas para os Campos de Guarapuava.

1.1 - Primeiros contatos: as bandeiras militares rumo aos Campos de Guarapuava

As primeiras explorações militares rumo aos Campos de Guarapuava datam da segunda metade do século XVIII, tendo sido expedidas sob ordem do então Governador da Capitania de São Paulo, D. Luiz Antonio de Souza Botelho Mourão, o Morgado de Mateus. Ao assumir o governo da Capitania em 1765, Morgado de Mateus recebera do Ministro dos Negócios Estrangeiros e da Guerra, Sebastião José de Carvalho e Melo, instruções no sentido de estender e defender os domínios da região meridional da Coroa Portuguesa até a região do Prata. Entre os anos de 1768 e 1774, Morgado de Mateus enviou sucessivas expedições militares para as regiões que circundavam o Rio Registro e o Rio Tibagi, e encarregou seu sobrinho, o ajudante de Ordens Tenente-Coronel Afonso Botelho de Sampaio e Sousa, de instruir, comandar e organizar tais bandeiras.

Afonso Botelho de Sampaio e Sousa (1728-1793), um fidalgo português, senhor da casa de Passos, chegou a São Paulo em 1765, como Ajudante de Ordens do Governador da Capitania de São Paulo, seu tio Morgado de Mateus. À época, superintendia os serviços de mineração e de administração pública nas vilas de Paranaguá e Curitiba, ao mesmo tempo em que era Tenente-Coronel Comandante das Milícias. No cargo de tenente-coronel, Botelho organizou

grandes expedições aos sertões oeste do atual estado do Paraná, que abrangiam desde os Campos Gerais até o Rio Paraná. Ao todo foram enviadas onze expedições do governo da Capitania de São Paulo em direção aos sertões do Tibagi, Ivaí e Iguatemi, todas sob as ordens do Morgado de Mateus, do Vice-Rei do Brasil (Marquês de Lavradio) e, por sua vez, do Marquês de Pombal (Ministro do Governo Português) (Mapa 1).

Essas bandeiras tiveram o propósito oculto de “sancionar a posse de novos territórios para a Coroa Portuguesa, entre o Tratado de Madri de 1750 e o Tratado de Santo Ildefonso de 1777, e descobrir novas minas de ouro” (KOK, 2004: 154). Mais especificamente, os objetivos das expedições militares foram: expansão econômica e territorial da colônia, fortalecimento militar para a defesa do sul contra a ameaça espanhola, sedimentação das fronteiras na região dos conflitos do Prata (KOK, 2004: 52).

Com a fundação de núcleos populacionais e o aparelhamento militar em pontos estratégicos das fronteiras, Morgado de Mateus planejava estabelecer uma barreira contra o avanço espanhol rumo às Minas Gerais e Rio de Janeiro, ao mesmo tempo em que forçava o avanço das linhas de fronteira na direção das colônias espanholas (BELLUZZO & PICCOLI, 2003: 44). Neste contexto, é possível compreender a fundação de vilas como a de Lages, que facilitava o trânsito de tropas portuguesas em direção à Colônia de Sacramento, e a criação do presídio de Nossa Senhora dos Prazeres de Iguatemi, na fronteira do Paraguai com as terras do Mato Grosso (BELLUZZO & PICCOLI, 2003: 45). Na mesma época das bandeiras enviadas para a região de Tibagi, outro grupo de expedições seguia em direção ao Rio Paraná, na fortaleza construída às margens do rio Iguatemi. Desenhado como um local de defesa, atração, povoamento e “depósito da população miserável”, a ocupação da fronteira de Iguatemi fazia

parte da estratégia de expansão portuguesa, uma vez que impulsionava a povoação portuguesa nos moldes “do que o tem feito os Castelhanos” (KOK, 2004: 192).

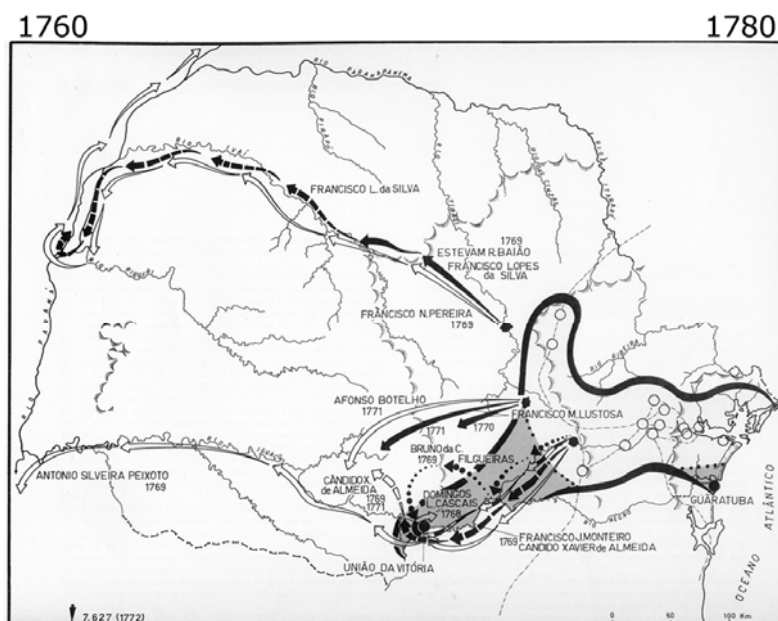
Cabe ressaltar que grande parte da população enviada para povoar os futuros núcleos populacionais era formada por degredados¹¹ que iam cumprir pena nas fronteiras dos domínios portugueses, tal como desertores, criminosos, pobres, vagabundos, desajustados e prostitutas. Em carta de 2 de janeiro de 1770, Morgado de Mateus determinava que se congregasse nas vilas da Capitania de São Paulo, “todos os vadios, e dispersos, ou que vivem em sítios volantes, para morarem em povoações civis, em q’se lhes pudessem administrar os sacramentos e estivessem promptos para as occazioens do seo Real Serviço” (DIAESP, vol. VI: 117). Esses “marginais” eram atraídos ou empurrados para as frentes coloniais pela promessa de receber o perdão de seus crimes. Aprendiam a língua e costumes dos povos locais, “tornando-se familiar, parente ou compadre dos primeiros habitantes” (BOTELHO & REIS, 2002: 56). De acordo com Kok, o afluxo de prisioneiros e criminosos (os ditos degredados) enviados para Iguatemi, tinham tanto a função de cumprir os castigos imputados, como de “limpar” as cadeias da Capitania (2004: 194).

Muitas expedições que seguiram em direção ao Iguatemi, além do transporte de povoadores e mantimentos, tiveram também o

¹¹ O degredado era o “indivíduo que considerado culpado de crimes pelos tribunais da Coroa Portuguesa ou do Santo Ofício da Inquisição era enviado para as áreas colônias ou para as galés, a fim de cumprir sentença” (BOTELHO & REIS, 2002:56). A prática de enviar criminosos para as regiões de exploração e colonização foi amplamente empregada, particularmente na povoação da Praça de Nossa Senhora dos Prazeres de Iguatemi. Em 27 de outubro de 1779, o mesmo governador expediu uma ordem para se agrupar “todos os vadios e dispersos ou q’vive em sítios volantes” para a Povoação de Iguatemi, uma vez “he lugar acomodado p.a se levantar em V.a por q’ se acha já com bast.e n.o de moradores, e cazas bast.es, e bem arruadas.” (DIAESP, vol VI: 117).

objetivo de explorar os sertões do Ivaí e do Tibagi. Algumas fluviais, outras terrestres, Afonso Botelho, enviava “práticos de embarcação” das vilas de Paranaguá, Iguape e Cananéia para as monções ao Rio Paraná, e mateiros e caçadores da vila de Curitiba para as expedições ao “sertão do Tibagy”.¹²

Mapa 1: Expedições militares enviadas ao Tibagi – séc. XVIII.



CARDOSO, 1986: 49.

A mais célebre das expedições enviadas a esses sertões fora não só organizada por Botelho, mas comandada pessoalmente por ele, dando origem a um relato da topografia dos Campos de Guaruva, bem como o encontro que teve com os índios Kaingang. Entre os objetivos da expedição havia a esperança de encontrar ouro a

¹² Os sertões do Tibagi estão localizados nas imediações da atual cidade de Castro (antigo Pouso do Iapó), ao norte tem-se a atual cidade de Pirai e ao sul a atual cidade da Lapa (Vila do Príncipe).

oeste daqueles campos, interesse, aliás, que levou seu tio, Morgado de Mateus, a patrocinar grande parte das explorações rumo àquela região. Botelho elaborou vários relatos e documentos cartográficos que tinham por finalidade especular a possibilidade de minas de ouro naqueles campos inexplorados, além de inventariar povos e recursos naturais, dando a localização precisa dos aldeamentos indígenas (vide Mapa 2).

As expedições carregavam um forte simbolismo, que sinalizava a efetivação do domínio territorial pelas Coroas Ibéricas e nas fronteiras entre Portugal e Espanha, por meio de marcas em lajes de pedra, escultura de cruz e outros caracteres que diziam *Viva El-Rei de Portugal* (SAMPAIO E SOUSA, [1772] 1962: 81). Cruzes eram fixadas pelos sertanistas para indicar caminhos, presença de ouro, ou simplesmente a morte de algum desafortunado (KOK, 2004: 36). A nomeação de rios, sangas, locais de pouso e de povoamento representou inicialmente o apagamento da presença histórica dos Kaingang nos *Coranbang-rê*. De acordo com Tommasino, “os territórios indígenas receberam uma nova ‘camada’ de significação e ação e, a partir daí, se iniciou uma nova etapa na história indígena, agora com a presença e novos personagens” (1995: 79).

As representações portuguesas eram práticas exigidas pela Coroa às bandeiras militares. Após o primeiro encontro das tropas de Botelho com os índios, uma cruz de madeira foi erguida no local a que se denominou Santa Cruz, reiterando o predomínio da Coroa em terras habitadas pelos indígenas e para “memória de que ali tinha chegado, sendo o primeiro lugar onde Deus principiou a abrir as portas da sua Divina Misericórdia a êste gentilismo” (SAMPAIO E SOUSA, [1772] 1962: 36). Os gestos da conquista percorriam

caminhos reiterados pelo discurso religioso e subsidiados pelo aparato militar:

...o empenho desta expedição é o reduzir o gentio ao grêmio da Igreja, e introduzir a fé de Nosso Senhor Jesus Cristo nestes grandíssimos sertões, tanto que se toparem os Índios, serão tratados como maior agrado, e afabilidade animando-os, e convidando-os com algumas dádivas, para os capacitar a serem nossos amigos, e a adorarem ao verdadeiro deus e obedecerem a nosso Rei, que os há de estimar, e honrar, como tem feito aos mais, que vivem entre nós (SAMPAIO E SOUSA, [1772] 1962: 79).

A preocupação em travar uma comunicação amistosa com os indígenas estava presente no discurso do tenente-coronel Afonso Botelho às tropas enviadas para os Campos de Guarapuava. Caso fossem considerados “bárbaros”, as ordens eram para não atacá-los:

Ainda que os índios, como bárbaros, lancem alguma surriada de frechas, deve o capitão ter instruído a sua gente, não atirem, nem façam mal, antes lhes batam as palmas, e procurem fazer aquêles sinais, que fôr possível, para mostra-lhes quererem paz, e dos mimos que vão, o capitão mandará pôr alguns em parte, onde eles os vejam; e logo fará retirar a gente, para que eles sem susto os possam vir busca-los, e se vir que os aceitam, certo é querem paz (SAMPAIO E SOUSA, [1772] 1962: 79).

Por trás do discurso de brandura escondia-se o propósito de subjugar os indígenas, pois pretendia-se ao final do reconhecimento da região e de seus habitantes, obter garantia de fidelidade e vassalagem à Coroa Portuguesa, fazendo dos índios súditos de Portugal e “guardiões das fronteiras” das terras meridionais do Brasil

(AMOROSO, 2003: 36). Com efeito, o cenário da conquista sobre os povos indígenas fundamentava-se na ideologia de uma prestação de serviço a Deus, ao rei e aos próprios índios, pois, como remete Eduardo Viveiros de Castro, “para inculcar a fé, era preciso primeiro dar ao gentio lei e rei” (2002: 190).

Mapa 2: Carta Corográfica dos Campos de Guarapuava – séc. XVIII.



A representação portuguesa do processo de contato entre a expedição militar e os indígenas dos campos de Guarapuava ainda foi ilustrada em quarenta estampas por Joaquim José de Miranda. Partindo do relato feito por Botelho na expedição aos Campos de Guarapuava em 1771, o artista deixou em sua obra significativas impressões do imaginário político e religioso da época. Miranda retratou as mulheres indígenas trajando uma “tanga” que lhes cobria o corpo da cintura para baixo, estando os seios à mostra. Os homens adultos e as crianças, retratou-os apenas com uma folha lhes cobrindo as genitálias. O artista ilustrou também uma série de cenas onde índios e índias eram retratados tanto com suas vestimentas tradicionais (os Kurus – mantas nativas de fibra urtiga, batas e armas) quanto com roupas, vestidos e adornos europeus, num contraste entre a simplicidade dos trajes indígenas e o ornamento das roupas europeias. No relato de Botelho, na maioria dos encontros com os indígenas, os soldados despiram-se de seus trajes para vestir o corpo nu dos índios, numa atitude permeada pela moral cristã. Miranda procurou ilustrar esses momentos tal que o branco estaria simbolicamente pacificando e civilizando o índio, como demonstra a imagem a seguir.¹³

¹³ Mas, se ao doarem suas vestes aos indígenas, os soldados se despiam, estariam domesticando ou sendo domesticados pelos índios? Tal como diria Oswald de Andrade: “Quando o português chegou / Debaixo duma bruta chuva / Vestiu o índio [...] Fosse uma manhã de sol / O índio tinha despido / O Português”.



“Chegão os novos Índios ao arranchamento, tirão os Camaradas da sua rôpa quanto puderão até ficarem alguns sem camiza, e só com os ponches cubertos, e os vestes”. BELLUZO et. al., 2003: 72. Coleção Beatriz e Mário Pimenta Camargo.

Assim, o retrato construído sobre o indígena pelos órgãos oficiais e bandeiras setecentistas foi essencial para que se imputasse a eles uma lei, uma religião e um rei.¹⁴ Os índios eram acusados de terem agredido e provocado a morte de muitos viajantes e povoadores

¹⁴ Michael Taussig colocou que a experiência colonial foi permeada por sentimentos de ódio e terror como objetos de criação cultural na visão dos colonizadores. Para ele, a racionalidade da lógica de mercado encarava o terror como meio para se alcançar a relação custo-eficiência. Não abordou a selvageria como consequência dos mistérios da selva, mas sim “os sentimentos que os colonizadores nela projetam que são decisivos para encher seus corações de selvageria” (1993: 73). De acordo com Taussig, a incerteza que rodeava os colonos, o espetáculo do canibalismo alimentado por uma mitologia de mistério, estranheza e horror, foram qualificações a fim de associar a violência no imaginário colonial e justificar uma escravização indígena.

que vinham de São Paulo para os Campos Gerais e o Rio Grande, dificultando e prejudicando o lucrativo comércio das tropas de muares:

As contínuas saídas do gentio, que ocupa os grandes Sertões do Tabagi há 9 anos a esta parte, tendo morto bastantes pessoas, [...]: as muitas fazendas, que se tem despovoado, e grandes riscos, que correm tôdas a mais destes Campos Gerais, e viandantes, que passam por esta estrada, cujas causas, e outras infinitas, sendo a principal o plantar a fé no meio dêstes sertões povoados de várias nações do gentio... (SAMPAIO E SOUSA, [1772] 1962: 77).

Discursos deste tipo foram decisivos para que o governo da Capitania de São Paulo enviasse tropas militares aos Campos de Guarapuava no sentido de:

...invadir o dito sertão, e aplicar os meios mais possíveis, para reduzir a êstes Bárbaros, e entrarem no grêmio da Igreja a adorarem ao verdadeiro Deus, e se fazerem civis, reconhecendo temos Rei, que é Senhor dêste Brasil, e das terras, que êles habitam, ao qual igualmente todos devemos obediência, e vassalagem, e que dêles índios só queremos o comércio útil, e conveniente a ambas as nações (SAMPAIO E SOUSA, [1772] 1962: 77).

Quando Afonso Botelho chegou aos Campos de Guarapuava em dezembro de 1771, almejava estabelecer “tratos de amizade” a fim de reduzir os índios “ao grêmio da Igreja”, relatado como “verdadeiro projecto [da] expedição” (SAMPAIO E SOUSA, [1772] 1962: 21). Contudo, sua tentativa foi frustrada pela ação dos índios, como veremos na narrativa de seu relato a seguir.

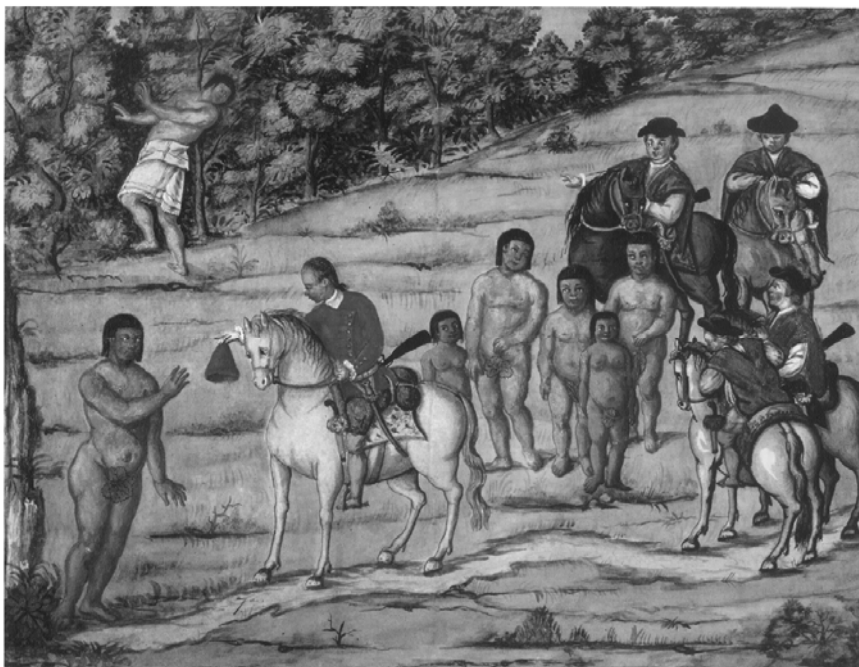
1.2 - Percorrendo narrativas e imagens

Afonso Botelho chegou aos Campos de Guarapuava em 3 de dezembro de 1771 para se juntar com a tropa do tenente-coronel Cândido Xavier de Almeida e Souza nas margens do Rio Iguaçu. Uniu as tropas para levantar novo acampamento nas margens do Rio Jordão, afluente do Rio Paraná, no denominado porto do Pinhão e, em 16 de dezembro, a expedição adentrava no interior das matas à procura de sinais dos indígenas. Os primeiros vestígios de população indígena foram trilhas e “ranchos” de aparente abandono, mas onde Botelho encontrou vários objetos indígenas, como alcofas, cestarias, panelas, porungos e alguns víveres. Alguns destes objetos foram utilizados para alimentação da tropa que, em troca, deixou facas, miçangas e medalhas aos índios. O primeiro contato das tropas foi uma família indígena: um adulto com cinco menores que colhiam pinhões, próximo a um lago.¹⁵

A comunicação primordial entre os soldados da expedição e os indígenas foi concebida por Miranda através da simbólica domesticação representada pela doação dos trajes europeus aos índios: um capitão oferece um barrete vermelho ao índio adulto, signo carregado de simbologia religiosa evocando imagens ligadas à conversão do

¹⁵ Miranda inseriu neste contexto a presença de uma mulher, que ele retratou receosa de se aproximar dos soldados, mantendo-se escondida. Botelho não mencionou a existência da mulher indígena, contudo, descreveu que os índios compunham uma família.

índio à fé cristã (BELLUZZO & PICCOLI, 2003: 51).¹⁶



“O mesmo Tenente Cascaes, tirando da cabeça hum barrete vermelho, oferecendo-o ao Índio, este receozo de lhe pegar, e os Cavaleiros com os filhos, e a India mantendo-se no matto, olhando para trás a ver o que se passava com o marido e filhos”. BELLUZZO et. al., 2003: 59. Coleção Beatriz e Mário Pimenta Camargo.

A reciprocidade foi a principal comunicação dos contatos iniciais. Quando os índios davam seus armamentos também procuravam receber em troca o armamento português. As armas de fogo foram elementos muito valorizados nas imagens de Miranda, e

¹⁶ De acordo com Belluzzo & Piccoli, a doação do barrete vermelho das tropas de Botelho aos índios repetia o “primeiro gesto do colonizador português ao desembarcar na costa de Porto Seguro em 1500”. O ato evocava um forte sentido religioso, pois o barrete vermelho tinha sido abençoado pelo papa Alexandre VI durante a última missa realizada antes da partida da esquadra de Cabral de Portugal (2003: 51).

aludiam à presença portuguesa naqueles campos. Excetuando machados e facas, os soldados não deram armas de fogo aos índios, possivelmente se prevenindo de alguma ação contrária.

Do mesmo modo, os índios pareciam estar cientes da presença dos soldados, fossem inimigos ou não, e do perigo que o seu aparato militar representava. Numa ocasião em que os índios convidaram Botelho para adentrar uma de suas aldeias, procuraram se precaver de alguma ofensiva portuguesa, levando suas mulheres e crianças para outro local, conforme demonstra esta passagem do relato:

Continuaram-se-lhes algumas pequenas dádivas, convidando-os viessem ao porto, onde havia muito, que lhes dar, o que êles prometeram fazer, dando mostras de trazerem suas mulheres, e filhos, que para isso os tinham já mandado vir da aldeia principal, corando com isto a cautela, que tinham tido de pó-las fora do alojamento, conservando nêles somente os que podiam usar de armas, no que bem mostraram o receio, que tinham de que houvesse em nós traição; mas como não viram mostras, nos pediram muito ficássemos lá, pois tinham mandado caçar, e melar para Pahy, que assim tratavam ao dito tenente coronel comandante... (SAMPAIO E SOUSA, [1772] 1962: 35).

Em poucos dias, os índios retribuíram a visita de Botelho e levaram suas mulheres e filhos ao porto do Pinhão, local denominado para o acampamento das tropas. A grande extensão do rio Jordão dificultava o acesso ao porto e havia necessidade da utilização de canoas para atravessá-lo, mas os indígenas faziam a travessia por dentro da água ou por uma cachoeira próxima que dava um vão de

passagem. Botelho, conhecido entre os indígenas como o chefe dos brancos, foi procurado por aproximadamente setenta índios que permaneceram no acampamento por cerca de três horas. Saíram, deixando arcos e flechas aos soldados e prometendo voltar para trazer mais mulheres.

Após esta visita, os indígenas ficaram algum tempo sem retornar ao acampamento português, mas mantinham-se à espreita nas proximidades do mesmo. No final do mês de dezembro, soldados encontraram um grupo de oito índios e, por meio da troca de roupas e objetos, convidaram estes para ir ao porto do Pinhão com suas famílias. O retorno dos índios foi ocorrer somente no dia 8 de janeiro de 1772:

Vinham os índios tocando suas gaitas de taquaras, e chegando ao pôrto passaram o rio; logo mandou o tenente coronel alguns dos nossos a recebê-los como praticava, e com o mesmo carinho, e agrado os recebeu fora do quartel, vindo os primeiros sem as suas costumadas armas, e algumas mulheres, que logo foram vestidas, e adornadas de saias, camisas, bajós, contas, miçangas, brincos, e espelhos, e muitas mais cousas que lhes estavam preparadas, e os homens com tangas de xitas riscadas, e tudo o que apeteçiam se lhes dava com demasiada fraqueza. Entravam pelos ranchos, chegando alguns a tomar machados, e foices, até uma baioneta, sem esperar que se lhe desse, o que tudo dissimulou o tenente-coronel para os não desagradar (SAMPAIO E SOUSA, [1772] 1962: 43).

Os índios vieram em aproximadamente 150 indivíduos e, apesar do avultado número não ter causado “horror” à tropa, Botelho deu ordem aos seus oficiais que cada qual mantivesse a sua peça de artilharia “pronta para dar fogo”, sem levantar a suspeita de que a tropa desconfiava deles. Os índios traziam milhos e bolos de milho que ofereciam à tropa, porém “tão asquerosos, que só o desejo de os agradar tirava o horror de os aceitar, sendo dificultoso o achar meios de disfarçar comê-los, no que instavam fortemente” (SAMPAIO E SOUSA, [1772] 1962: 43).

A cautela dos soldados pondo em sentinelas as armas foi percebida pelos indígenas, que procuravam tirá-los da guarda: “Estando com esta familiaridade, todo o seu ponto era introduzirem-se nos nossos corpos da guarda, o que não puderam conseguir”. Botelho relata que não conseguindo romper com as sentinelas em guarda, os índios procuraram atrair os soldados para fora do porto: “Caíram na imprudente resolução de passar o rio com êles cada um por sua vez sem darem parte Manoel Pinto, Jozé Pinto, Vicente Domingues, João de Ramos, o soldado Manoel Francisco, Lourenço, camarada do padre capellão, e um rapaz do capitão José dos Santos, todos a pé, e sem armas, e o capitão Carneiro a cavalo” (SAMPAIO E SOUSA, [1772] 1962: 44). Persuadidos por “carinhos”, possivelmente das mulheres, os soldados acompanharam os índios até meia légua de distância, em um monte quase em frente ao abarracamento, onde sofreram ataque mortal:

O capitão Carneiro, que ia a cavalo, tinha-se apeado a beber água com êles, e montando outra vez, continuava para onde êles o guiavam, acompanhado-o sempre um grande número de índios, mas como ficava mais alto pôde ver um dos camaradas morto no chão, e conhecendo a traição dissimulou, e tanto que pode ganhar alguma distancia, deo de esporas ao cavalo, e a tôda a carreira ganhou um passo pela banda de baixo onde bebeu água, estando todo o alto coberto de índios, e correndo venceu o escapar-lhes com a felicidade de lhe não acertarem as infinitas flechas com que lhe atiraram (SAMPAIO E SOUSA, [1772] 1962: 44).

Vendo a fuga do capitão, os índios rapidamente fizeram sinais aos que tinham ficado no porto do Pinhão como um aviso de que saíssem do abarracamento: “estes súbitamente com arrebatada carreira, e gritando fugiram para o pôrto do vau, e passando-se uniram àquele corpo, e ainda o fugir fizeram com tal industria, que com acenos fingiram ir buscar que comer” (SAMPAIO E SOUSA, [1772] 1962: 44-45). A saída apressada dos indígenas deixou Botelho e os soldados confusos, mais ainda quando o capitão Carneiro chegou aflito e gritando que tinha sofrido uma emboscada dos índios. Informado do ocorrido, o tenente-coronel ficou atormentado pela traição que sofrera, pois “se faziam tão domésticos, e familiares, e com tanta maldade, que se observou depois serem invenenados uns bolos, que traziam, e deram a alguns camaradas, porque um cão, que comeu dêles, logo morreu, e dous mais, que duraram até o outro dia” (SAMPAIO E SOUSA, [1772] 1962: 45). Depois de enterrados os sete soldados mortos na tocaia, Botelho considerou prudente avisar o Tenente Cascaes e seus soldados, que estavam próximo ao rio

Jordão, do perigo que corriam em estar dispersos do corpo da expedição. Com as tropas unidas, o tenente-coronel decidiu levantar acampamento e bater em retirada.



“Cappitão Carneiro que passou alem do rio com outros Camaradas, ficando estes mortos, veyo fogindo”. BELLUZO et. al., 2003: 59. Coleção Beatriz e Mário Pimenta Camargo.

Assim, em 11 de janeiro de 1772, Botelho e a sua tropa partiram dos Campos de Guarapuava, em face da possibilidade de nova agressão dos índios, e dos poucos recursos que a expedição já usufruía:

Vendo o tenente-coronel o perigo em que estava de arriscar tôda a expedição se tivesse mais demora nos campos, por não já mais do que ua pouca farinha, que apenas chegaria para três dias [...] da pouca caça sem esperanças, pelo evidente perigo de perecerem os caçadores nas mãos do gentio; a gente da expedição pouca, doente, e debilitada do trabalho, os cavalos estafados do laborioso caminho, e de explorar a campanha [...] a necessidade de fôrças para rebater a fúria de tão grande multidão de gentio, que mais crescerá em se juntando os da aldeia, que existem ao norte; a impossibilidade de haver socorro de povoado em breve tempo; o perigo de nos tomarem os caminhos em ciladas, e por uniforme acôrdo de todos determinou retirar tôda a expedição a salvar as vidas, e o trem de Sua Magestade, que tudo pereceria sem remédio em pouco dias... (SAMPAIO E SOUSA, [1772] 1962: 46-47).

O relato de Botelho possui um tom de justificativa, pois para cumprir a burocracia estabelecida nas correspondências oficiais, o tenente-coronel teria de explicar o fracasso de sua missão. Botelho alegou ter dado fiel cumprimento de suas ordens com dedicação e sacrifício, trabalhando com todas as forças para oferecer aos índios a oportunidade de se tornarem cristãos. Suas palavras demonstram um empenho em restabelecer uma verdade:

Eu não sou encarecido no que escrevo, a verdade he unicamente o alvo a que atiro; (...) menos me move o interesse de granjear o nome vão no diário, que ofereço a Vossa Magestade: O que quero é fazer ver a todos, que eficazmente

desejo ser útil a minha Pátria, que só me inflamo pela felicidade dos meus Soberanos, que amo mais que a minha vida (SAMPAIO E SOUSA, [1774] 1962: 3-4).

De acordo com Ana Maria de Moraes Belluzo e Valéria Piccoli, este empenho em legitimar um fato praticado para ser útil à pátria, transparece um esforço em reabilitar-se das acusações de má conduta que tanto ele quanto Morgado de Mateus estavam sofrendo depois do retorno de ambos a Portugal, em 1776 (BELLUZZO & PICCOLI, 2003: 47). Em carta do Ministro e Secretário dos Negócios da Marinha e Domínios Ultramarinos, Martinho de Melo e Castro, à Coroa em 21 de abril de 1774, os dois são acusados de violarem as ordens reais no tratamento dado aos índios:

V.S.a tratando dos descubrimentos do Sertão do Tibagy, representa, como muito difficil e quase impraticável a redução dos Índios pelos meyos suaves, e brandos que prescrevem as Reaes Ordens de El Rey Nosso Senhor, querendo persuadir; que os ditos Índios devem ser atacados nos sertoes, e reduzidos pela força de Armas, para depois de civilizados, se deixarem na sua liberdade. O Thenente Coronel Affonso Botelho de São Payo Commandante de uma das Expedições do Tibagy leva ainda mais longe a sua inhumanidade; porque em huma das cartas, que escrevo a V.S.a com datta de 1772 lhe diz, que se fazem precisas outras Ordens, e outras forças; para se tratarem os Índios como inimigos; porque em quanto não as houver, para directamente ir aos seus alojamentos, queimal-os, e destruillos, degolar todos os Homens deixando somente as Mulheres, e os Meninos para os educar em Povoado; nunca se há de poder

viver nos Campos com liberdade, nem Sua Mag. de utilizar-se daquellas Terras, e dos Haveres que os Antigos annunciaram, com paz e quietação dos seus Vassallos (MELO E CASTRO, 1774 *apud* BELLUZZO & PICCOLI, 2003: 47).

O ministro também fez referência ao episódio que gerou a morte dos sete componentes da tropa de Botelho, pedindo uma apuração do comportamento da expedição com os índios. Martinho de Melo e Castro mostrou seus objetivos quando ordenou que fossem enviadas ao governo as relações exatas das despesas efetuadas em cada das expedições, fazendo com que fossem encerradas as bandeiras para a ocupação dos sertões de Tibagi e Ivaí.

Botelho ainda enviou, ao final de novembro de 1773, uma outra expedição para os Campos de Guarapuava, com a finalidade explícita de revidar as agressões indígenas “para que o gentio, que ficava animoso, e ufano por ter morto os sete camaradas, não tomasse a resolução de vir em seu seguimento, e sair aos Campos Gerais continuar os bárbaros insultos a que tinham dado princípio” (SAMPALIO E SOUSA, [1772] 1962: 48). Sob o comando do Tenente Paulo Chaves de Almeida, essa expedição, que não durou mais de quarenta dias, regressou sob a justificativa de ter sido repelida por novas ofensivas indígenas.¹⁷

O relato de Afonso Botelho demonstra um significativo encontro de alteridades, onde as autoridades portuguesas se empenharam em subjugar os índios, a fim de torná-los vassallos da Coroa. Se

¹⁷ Após esta expedição, as atenções de Afonso Botelho e Morgado de Mateus se voltaram à fronteira Praça de Nossa Senhora dos Prazeres do Iguatemi, que vinha sendo ameaçado com os ataques dos espanhóis.

inicialmente o tenente-coronel considerava o indígena dos Campos de Guarapuava um colaborador para os serviços da Rainha, após o trágico incidente que vitimou sete soldados portugueses, esse indígena passou a ser considerado um bárbaro selvagem, “indômita fera”, desumano e cruel, constituindo um obstáculo ao processo de expansão das posses coloniais.

1.3 - As mercadorias do contato

Na vertente máxima do encontro entre portugueses e índios no Brasil colonial, as expedições enviadas aos *Coranbang-rê* foram unânimes em tratar a alteridade através da troca de mercadorias. Desde o início da ocupação colonial do litoral brasileiro no século XVI as mercadorias foram um importante meio de comunicação entre portugueses e indígenas. Acompanhavam as expedições, soldados, famílias e civis, que se fixariam no território, e clérigos para administrar os serviços religiosos e ministrá-los aos índios. As expedições traziam, contudo, objetos e mercadorias utilizados para “afagar” a população indígena.

A narrativa de Botelho acerca do encontro com a população indígena dos Campos de Guarapuava demonstrou um contato diferente do oral ou verbal, mas pela intermediação dos objetos uns dos outros, numa comunicação de troca. A oferenda de objetos, enquanto um método para atrair e criar laços com os indígenas foi um mecanismo importante para travar um meio de comunicação, mas também provocar a domesticação dos povos indígenas nesses bens.

Do ponto de vista dos ocidentais, a propagação dos objetos distribuídos aos índios ampliava as possibilidades de conquista. Para Marta Amoroso, a oferenda de mercadorias funcionava como um mecanismo de sedução que pretendia inicialmente realizar a aproximação do indígena e imputar a necessidade por esses bens: “feita a aproximação através dos brindes e mantidos os índios aproximados mediante o fornecimento sistemático de sal e ferramentas, era necessário induzir aquela população [...] ao trabalho” (1998: 67). Nesse sentido, os aldeamentos foram instrumentos decisivos para a conquista ideológica e paladar dos povos indígenas.

As mercadorias abriam um caminho para o contato, criando uma “semântica” que iria para além das expressões verbais, numa rede de trocas entre alteridades. As expedições de Afonso Botelho podem ter provocado uma significativa rede de trocas com os Kaingang dos Campos de Guarapuava, que perdurou mesmo no período em que Portugal deixou de patrocinar expedições de conquista àquela região. Mesmo os indígenas que não haviam sido contatados diretamente pelas empreitadas militares, possivelmente se integraram a uma rede de trocas que se formou entre as populações ameríndias e europeias. Neste sentido, cabe lembrar a análise de Manuela Carneiro da Cunha a respeito da mediação da sociedade colonial com a indígena na forma de objetos, machados e miçangas que percorriam imensas extensões em meio ao comércio e guerras: “objetos manufaturados e microorganismos invadiram o Novo Mundo numa velocidade muito superior à dos homens que os trouxeram” (CARNEIRO DA CUNHA, 1992: 12).

Assim, as mercadorias muitas vezes chegavam aos índios e às aldeias antes mesmo dos próprios ocidentais. Os primeiros povoadores dos Campos Gerais e de Guarapuava queixavam-se dos constantes furtos de armas e ferramentas, realizados pelos indígenas. Num parecer do capitão de cavalos dos Campos Gerais, Francisco Carneiro Lobo, enviado ao Governador de Província em 1769, o que atraía a cobiça dos índios eram as ferramentas, do “que fazem maior apreço” (*apud* MACHADO, 1968: 33-34). Marta Amoroso, porém, reflete que se os brindes e mercadorias fascinaram as sociedades indígenas, os valores e significados que eles atribuíam aos objetos ultrapassavam a simbologia branca:

As imagens setecentistas dos Campos de Guarapuava [...] quando remetidas a instituições ameríndias descritas pela etnologia, possibilitam leituras diversas: nela se destacou o fascínio que as mercadorias dos brancos exerceram sobre os Kaingang habitantes daquela região, o interesse dos índios pelas vestimentas, armamentos e técnicas (de caça, especialmente) dos europeus, ao mesmo tempo em que introduzem o tema da guerra dos índios contra os estrangeiros (AMOROSO, 2003: 28).



“Marchando o Tenente Coronel, e Companheiros com arcos, e flexas dos Índios e estes mostrando algumas couzas, que lhe deixou”. BELLUZO et. al., 2003: 78. Coleção Beatriz e Mário Pimenta Camargo.

O contato com bens estrangeiros despertou no imaginário indígena uma série de significações peculiares à sua cultura. Para Marta Amoroso (1998), a disputa dos equipamentos legava a atribuição de maior *status* social dentro do grupo, interesses que motivaram muitas alianças, mas também resultaram em guerras e conflitos. A participação nos rituais cristãos em aldeamentos clérigos também foi uma forma bastante peculiar dos Kaingang se relacionarem com a sociedade branca, legando significativas variações aos seus mitos e ritos. Neste sentido, a incorporação desses bens, tecnologia e serviços das missões catequéticas, ligava-se a códigos impressos na cosmologia dualista Kaingang.

A ótica do encontro intercultural enquanto um espaço onde os povos indígenas tentaram integrar a experiência de acordo com seu próprio sistema de mundo foi percebida por Marshall Sahlins (1988) que, refutando as noções simplistas de “aculturação” provenientes do funcionamento engendrado pela economia de mercado, ou, como Marx dizia, ditadas pelo dinheiro, apresentou as sociedades havaiana, chinesa e kwakiutl como autoras de sua própria história e não como meras vítimas do capitalismo. Havaí, Kwakiutl e China localizados no setor transpácífico do sistema mundial, estavam interligadas, desde o final do século XVIII, por um sistema de trocas entre populações nativas e mercadores ocidentais cujas respostas eram diferenciadas. Enquanto na China as mercadorias ocidentais eram consideradas coisas exóticas, raras e estranhas ao seu mundo e “fracassou” no sentido de provocar uma demanda geral por bens britânicos, com os havaianos aconteceu o contrário. No caso do Havaí, os chefes havaianos não queriam apenas bens, mas também adotavam nomes e hábitos europeus. Para Sahlins, se a sociedade havaiana sucumbiu rapidamente às pressões do imperialismo, foi precisamente porque os efeitos do comércio estrangeiro foram ampliados pela sua incorporação em uma competição polinésia por poderes celestiais. Ou seja, do ponto de vista do nativo, aliar-se aos europeus (estrangeiros) significava prestígio para os locais, como uma espécie de competição entre chefes e, nesse sentido, “as forças capitalistas se realizam em outras formas e finalidades, em lógicas culturais exóticas, muito distantes do fetichismo da mercadoria nativo da Europa” (SAHLINS, 1988: 52). Para os Kwakiutl, o contato com o mercado ocidental, antes de significar acumulação de riquezas da economia de mercado individual, constituiu-se na aquisição de poderes cósmicos

através da “doação” dos bens, significando com isso a incorporação de outras pessoas. Enquanto as elites havaianas interessadas na diferença buscavam bens de maior prestígio comercial para “inflar suas próprias pessoas”, os Kwakiutl, distribuía suas riquezas para os outros. A distribuição de mantas (Hudson Bay) “obtidas no comércio manifestavam diferentes poderes sagrados”, (SAHLINS, 1988: 94) como, por exemplo, aumentar o “peso” de seus nomes herdados e ter privilégios de linhagens e tribos.

Nesse sentido, na relação entre os diversos atores dos processos coloniais, diferentes povos se apropriaram, a seu modo, das “imposições” do mercado, transformando-as, fazendo uso delas conforme seus valores e “interesses” demarcados culturalmente, e “devolvendo-as” – se não confrontando, afrontando o sistema do modo mais inusitado. Veremos no terceiro capítulo que os diversos conflitos e alianças que permearam a história dos Kaingang desde as expedições de Botelho aos Campos de Guarapuava, remetiam uma forma de esses índios manterem laços de parentesco e de afinidade em função do alto faccionalismo hierárquico existente nesse grupo (AMOROSO, 2003: 34). Perceberemos que a incorporação dos bens estrangeiros erigia-se numa significação distinta da atribuída pelo europeu. Assim, as representações coloniais sobre os mecanismos para a civilização dos índios – sedução, sedentarização, conversão e trabalho - não encontraram correspondência na vida em aldeamento e a proximidade dos brancos não representou mudanças significativas no comportamento e hábitos dos indígenas (AMOROSO, 1998: 73).

1.4 - Expansão Campeira

No período que sucedeu às campanhas enviadas por Morgado de Mateus e Afonso Botelho, a expansão e ocupação dos territórios dos Campos de Guarapuava aconteciam em outra frente. Homens da elite de São Paulo e da Vila de Paranaguá iniciaram a fundação de fazendas de criação nos Campos Gerais e em direção aos *Coranbang-rê*. Essas fazendas, inicialmente absenteístas,¹⁸ foram fundadas nas margens do caminho que ia de Curitiba para Sorocaba e São Paulo, região que fazia parte da rota do intenso comércio de gado entre as províncias do Rio Grande do Sul e São Paulo. Brasil Pinheiro Machado retrata que para fundar uma fazenda ao longo dessa estrada, “o empreendedor mandava um seu preposto, com alguns escravos, tomar posse das terras, para onde conduziam algumas cabeças de gado. Depois alegando essa posse, pedia a sesmaria” (MACHADO, 1968: 30).

A principal atividade econômica era o aluguel da pastagem (invernadas) para as tropas de gado muar e bovino, provenientes de Vacaria, que rumavam à feira de Sorocaba no Caminho do Viamão. De acordo com Auguste de Saint-Hilaire, as tropas de muares vindas do Rio Grande do Sul chegavam a invernar nos Campos Gerais cerca de quinhentas a seiscentas mulas (1964: 24). Entre cidades e fazendas, a cavalo ou em lombo de burro, os tropeiros seguiam pela

¹⁸ A ocupação dos Campos Gerais, nos primórdios do século XVIII, não foi realizada no sentido de colonização e povoamento, onde o povoador transportava-se “com toda a sua família, escravos, bens, animais, parentes e clientes, visando a instalação de uma nova sociedade” (MACHADO, 1968: 29).

estrada do Viamão, atravessavam o planalto catarinense por Lages e chegavam aos Campos Gerais; atingiam o rio Iguaçu, “em cujas margens estava instalado o Registro, para cobrança dos direitos ‘sobre gados e cavalgadas’” (MACHADO, 1962: 133) e seguiam por Ponta Grossa, Castro, Itapeva, Itapetininga e finalmente Sorocaba. Os negócios de gado também ocuparam lugar de destaque no governo da Capitania de São Paulo em função do registro sobre o direito dos animais. De acordo com Maria Thereza Petrone, “a criação de muares no Rio Grande do Sul, além de favorecida pelas condições naturais, foi estimulada direta ou indiretamente por medidas oficiais” (1976: 39). O Morgado de Mateus chegou a proibir o trânsito de éguas e burros pela Capitania de São Paulo a fim de evitar a criação de muares em outras áreas, como Minas Gerais, em detrimento da arrecadação dos impostos dos comerciantes paulistas.

Assim, as regiões de matas de araucária foram paulatinamente sendo ocupadas. Muitas dessas estradas e caminhos atravessavam os territórios em que residiam os Kaingang, que revidavam as invasões portuguesas atacando viajantes, tropeiros e fazendeiros. John Hemming relata que a linha da estrada para a Vila de Curitiba foi abandonada devido às incursões e ofensivas indígenas, tornando-se tão perigosa que os viajantes não se arriscavam a atravessá-la, tanto que os tropeiros procuravam viajar em grandes grupos: em tropas de 20 a 30 mulas com cinco ou seis homens armados e acompanhados de cães (HEMMING, 1987: 112).

Os grupos indígenas passaram a ser considerados obstáculos à expansão das fazendas por ocuparem terras que propiciariam investimentos lucrativos, bem como pelo fato de atacarem tropas ou abate-rem gado para se alimentarem. Em se tratando de uma região de expansão pecuária, a necessidade de “desinfestar” o território para uso comercial significou o extermínio dos índios, como pode se depreender de um pedido da Câmara de Castro datado do final do século XIX, solicitando providências ao governo da Capitania para que “com o auxílio das forças, o capitão-mor da Vila, fizesse estrada por Imbituva, até chegar aos seus alojamentos [dos índios], fazendo-os retirar para mais longe, e, para isso, os moradores contribuiriam com pólvora, chumbo e mantimentos precisos” (MACHADO, 1968: 35).

Se comparada à agricultura ou ao extrativismo, que necessitavam de mão de obra excedente e do trabalho forçado, a política dos criadores de gado se diferenciava pela necessidade de pouca gente para cuidar do gado e dos cavalos. Nesse sentido, os índios eram tomados apenas como predadores dos rebanhos (KARASCH, 1992: 402).

Assim, em função das queixas dos colonos frente à hostilidade da população indígena, para que pudessem realizar a ocupação dos Campos Gerais e de Guarapuava, o governo colonial deveria promover a retirada dos índios que habitavam essas áreas. Para efetivação da conquista, D. João VI emitiu, em Carta Régia de cinco de novembro de 1808, uma declaração de guerra aos indígenas que habitavam os Campos de Guarapuava.

1.5 - A conquista dos Campos de Guarapuava: a Junta da Real Expedição

Com a vinda da família real portuguesa ao Brasil, os sertões descobertos nas expedições enviadas por Afonso Botelho voltaram a ser tema de interesse. Procurando incentivar o comércio estabelecido pelo tropeirismo, D. João VI expediu duas Cartas Régias ordenando a colonização definitiva dos Campos de Guarapuava. A primeira, datada de 5 de novembro de 1808, encaminhada ao Governador da Capitania de São Paulo, Antonio José da Franca e Horta, suspende a humanidade dos índios com a declaração de guerra aos “bugres” que habitavam a região:

... logo desde o momento em que receberdes esta minha Carta Regia, deveis considerar como principiada a guerra contra estes bárbaros Indios: que deveis organizar em corpos aquelles Milicianos de Coritiba e do resto da Capitania de S. Paulo que voluntariamente quizerem armar-se contra elles, e com a menor despeza possivel da minha Real Fazenda, perseguir os mesmos Indios infestadores do meu territorio; (Carta Régia de 05/11/1808 In: SIMÕES, 1891: 156-169).

A explícita declaração de guerra aos índios dos Campos de Guarapuava pautou-se nos discursos sobre os constantes “ataques” que os indígenas travavam contra povoadores, fazendeiros e viajantes que procuravam estabelecer e cultivar sesmarias na região.¹⁹ Contudo, no

¹⁹ Além disso, é possível que o Príncipe Regente tenha visualizado a ocupação militar como uma maneira de barrar a posse desregrada de terras por fazendeiros locais, es-

ano seguinte, o Príncipe Regente expediu nova Carta Régia (01/04/1809) com um tom mais “brando”: declarava que caso os índios fossem mansos deveriam tratá-los bem, vestindo com roupas, “fazendo-lhes viver em paz com elles e defende-los dos seus inimigos, que então os largue e deixe ir livres para que vão dizer isso mesmo aos Índios da sua espécie com quem vivem...” (Carta Régia de 01/04/1809 In: SIMÕES, 1891: 36). Caso fossem considerados hostis, que declarassem e exortassem a guerra e o aprisionamento de indígenas:

Ao mesmo comandante ordenareis que quando seja obrigado a declarar guerra aos Índios, que então proceda a fazer e deixar fazer prisioneiros de guerra (...) bem entendido que esta prisão ou cativos só durará 15 annos contados desde o dia em que forem baptizados e desse acto religioso que praticará na primeira freguezia por onde passarem, se lhes dará certidão, na qual se declare isso mesmo, exceptuando, porem, os prisioneiros homens e mulheres de menor idade pois que nesses o captiveiro dos 15 annos se contará ou principiará a correr aos homens da idade de 14 annos, e nas mulheres da idade de 12 annos... (Carta Régia de 01/04/1809 In: SIMÕES, 1891: 36).

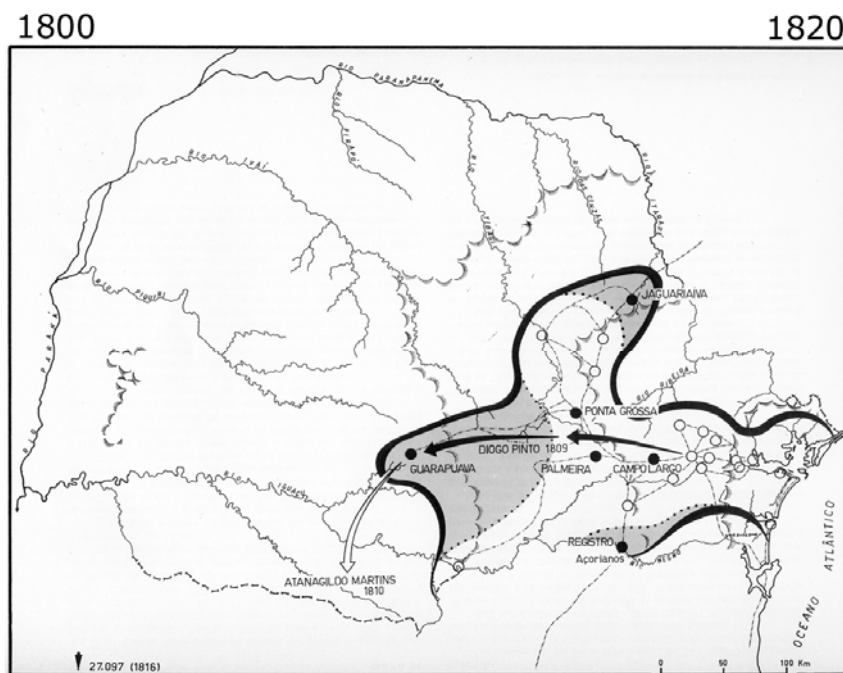
tabelecendo o domínio real em territórios e sesmarias que deveriam ser estipulados pela Coroa. Neste sentido, a Carta Régia estabelece que na medida em que se liberassem as estradas de Curitiba e os Campos de Guarapuava, fossem regulamentadas sesmarias proporcionais “às forças e cabedades dos que assim as quizerem tomar com o simples ônus de as reduzir a cultura”. D. João VI indicou, inclusive, seu professor, João Floriano da Silva, para ser encarregado do exame e do destino dos terrenos e, outros três indivíduos (um deles, irmão deste último) para possuir as sesmarias. Para além da regulamentação da posse de sesmarias, o Príncipe Regente ainda demonstrava outros interesses, a saber, a possibilidade da existência de diamantes e o controle Real destes, estipulando a proibição da lavagem de terras para extração das pedras valiosas com pena de castigo aos que desobedeciam suas ordens.

A Carta Régia ordenava o envio de uma expedição militar no intuito de “dar princípio ao grande estabelecimento de povoar os Campos de Guarapuava” e “civilisar os Índios barbaros que infestam aquelle território” (Carta Régia de 01/04/1809 In: SIMÕES, 1891: 36). Tratava-se de ocupar e conquistar a região que fora descoberta pelas bandeiras setecentistas. Assim, ao contrário destas últimas, que tinham o objetivo de especular e mapear a região, o Príncipe Regente almejava estabelecer o definitivo controle territorial da Coroa Portuguesa sobre esses campos. A povoação se daria por meio do envio de “degredados”, a fundação de um aldeamento, catequização e conversão dos indígenas à fé cristã. Para essa missão fora designado como 1º Capelão da Real Expedição o padre Francisco das Chagas Lima, presbítero secular curitibano que gozava de grande prestígio junto ao clero nacional por ser grande teólogo e o único missionário evangelizador de indígenas de sua época.

Para planejar e administrar o empreendimento criou-se a “Junta da Real Expedição da Conquista de Guarapuava”, presidida pelo Governador da Capitania de São Paulo, Antonio José da Franca e Horta, e comandada pelo Coronel Diogo Pinto de Azevedo Portugal. Este último era comandante do Regimento de Cavalaria de Milícia de Curitiba, e havia participado da última expedição enviada por Botelho aos Campos de Guarapuava. No comando da expedição, Diogo Pinto organizou uma tropa formada por 200 homens armados e cerca de 100 povoadores voluntários de Curitiba. A tropa partiu no dia primeiro de agosto de 1809, chegando aos Campos de Guarapuava em 17 de junho de 1810. No início de julho daquele ano, Diogo Pinto avançou com sua tropa até os acampamentos levantados pelas empreitadas anteriores e último ponto alcançado pela expedição de

1774, no então denominado Atalaia. Segundo o padre Francisco das Chagas Lima, sem oposição do gentio, fez-se oito dias de reconhecimento do local até 10 léguas de distância e “não se tendo encontrado habitante, passou-se a fundar, da parte d’além do rio Coutinho, a povoação da Atalaia” (LIMA, [1828] 1977:15).

Mapa 3: Real expedição de conquista dos Campos de Guarapuava, caminho das tropas – séc. XIX.



CARDOSO, 1986: 53.

Uma das preocupações que permearam as duas Cartas Régias consistia em estabelecer uma vinculação da Capitania de São Paulo à região sul, com a finalidade de facilitar o tropeirismo e aumentar os cofres Reais em função dos impostos sobre a criação de animais. Para isso, foi criado um novo ponto de registro sobre a criação de muares em

Guarapuava capaz de custear as despesas da expedição e construída uma estrada que facilitasse a comunicação com a Capitania do Rio Grande do Sul e Missões.

A catequese foi um instrumento de pacificação utilizado pela Coroa para que os colonos pudessem povoar o território sem temer os “ataques” dos índios que vivessem nos arredores de Atalaia. Nesse sentido, podemos entender a fundação do aldeamento enquanto uma estratégia da Coroa em concentrar os índios, recolhendo-os dos campos para que os colonos pudessem pacificamente ocupá-los.

A ocupação dos Campos Gerais intensificou-se com o advento da Expedição de 1809 aos *Coranbang-rê*, sendo que as primeiras concessões das terras dos Campos de Guarapuava foram dadas aos colonizadores da Expedição e a alguns fazendeiros dos Campos Gerais que haviam colaborado na empreitada. A expansão da sociedade para o Terceiro Planalto contribuiu para um significativo aumento populacional na região sul da Capitania de São Paulo. Iraci Del Nero Costa e Horácio Gutiérrez chegaram a apontar que a população do que viria a ser o atual estado do Paraná “alçava-se em cerca de 21.000 pessoas em 1798, aumentando para 36.700 em 1830” (COSTA & GUTIÉRREZ, 1985:14).

De certa forma, a sociedade que se instalou nos Campos de Guarapuava foi um desdobramento daquela que deu origem à organização do espaço no Segundo Planalto Parananense, nos denominados Campos Gerais. Nas primeiras décadas do século XIX, as famílias fazendeiras formavam “a parte socialmente mais importante dessas cidades, embora as habitassem somente durante uma pequena parte do ano, residindo mais em suas fazendas, eram a classe

dominante, que exercia o poder político” (MACHADO, 1968: 40). Os proprietários de fazendas se constituíram numa classe senhorial patriarcal, baseada em relações hierárquicas e apoiada no trabalho escravo. A base social foi centrada na família do colonizador que, auxiliada pela mão de obra escrava, conseguiu abrir os caminhos dos sertões, efetivando a moradia nos campos e aumentando a criação dos rebanhos de gado (SANTOS, 2001: 104).

A expansão dessa sociedade campeira desenvolveu-se não somente pelo trabalho da mão de obra escrava africana, mas também de indígenas que eram aprisionados nos sertões, fruto dos efeitos da Resolução Régia. Os inventários de fazendeiros nos últimos anos do século XVIII e princípios do XIX identificam, nos serviços das fazendas, um grande número de escravos negros e “gentios de guerra”, principalmente sob a denominação de “Coroados” e “Botocudos”. Em outro sentido, a expansão de fronteiras e o processo de estruturação da sociedade campeira nos Campos de Guarapuava significaram, em larga medida, a apropriação das terras onde os indígenas habitavam. À medida que o processo de ocupação dos territórios levou os indígenas a migrar para outras regiões, abriram-se novas frentes de expansão colonizatória, e o confronto com estas populações foi inevitável. Durante todo o século XIX, foram sendo incorporados os territórios ricos em pastagens dos Campos Gerais e Campos de Guarapuava, onde se implantaram as fazendas de criação de gado e de extração da erva-mate. Esse processo, além de restringir o espaço de mobilidade dos índios, ainda devastou os campos de caça e de coleta de pinhão, importantes fontes de alimentos das comunidades indígenas (MOTA, 1998).

1.6 - Pensamento e política indigenista no contexto da formação de Atalaia

O aldeamento de Atalaia foi instituído num momento em que o pensamento indigenista se encontrava permeado por questões acerca da humanidade e perfectibilidade dos índios, bem como do melhor modo de trazê-los para a civilização. Constituiu-se um instrumento para o processo de colonização dos Campos de Guarapuaça, experiência essa que a Coroa Portuguesa já vinha realizando desde o início do século XVIII nos aldeamentos das regiões vizinhas e periféricas à cidade de São Paulo.²⁰

Com a implantação do “Diretório Pombalino” se verificou o surgimento de um conceito de civilização cada vez mais associado a tratar a questão da mão de obra indígena congregada nas povoações ou aldeamentos. O Diretório, criado em 1757 para atender uma reorganização política-econômica dos povos indígenas do Pará e Maranhão, tornou-se aplicável em toda a colônia a partir de 1758 (FERREIRA, 1990: 17). Entre algumas diretrizes destacava-se o sentido de “liberdade” das populações indígenas. Estas não deveriam ser escravizadas e administradas por particulares ou clérigos, porém o Estado colonial assumia para si a tutela sobre os indígenas por meio da direção dos aldeamentos. Os índios deveriam ser instruídos na religião cristã, aprenderem ofícios, integrarem atividades econômicas e estabelecerem formas de convívio por meio do comércio, do trabalho e do casamento com os brancos.

²⁰ A respeito dos aldeamentos indígenas da Capitania de São Paulo ver Ferreira, 1990.

Contudo, a política do governo do Marquês de Pombal trouxe poucas alterações ao cenário de escravidão e apresamento promovido por particulares ao longo de todo o século XVIII. De acordo com Maria Thereza Correa da Rocha Ferreira, o Diretório só chegou a ser parcialmente implantado na Capitania de São Paulo e, mesmo quando algumas diretrizes foram aplicadas, as opressões contra os índios continuaram: o índio não foi considerado livre, mas sim um selvagem incapaz de se autoadministrar. O Diretório colocou o índio subalterno aos Diretores dos aldeamentos e fracassou em função de abusos e infrações cometidos por esses diretores e outros agentes, como também em função da resistência indígena frente ao trabalho forçado.

Após a extinção do Diretório, em 1798, os modos de pensar sobre o índio se encontravam em meio a um conflito que apontavam alguns paradoxos e opiniões conflitantes, tal como a construção do selvagem e “uma proposta de civilização” para o índio (MONTEIRO, 2001: 114). Um dos principais pensadores da questão indígena e defensor da ideia de formar índios civilizados após a extinção do Diretório foi o Diretor-Geral das Aldeias da Capitania de São Paulo, José Arouche de Toledo Rendon. Em “Memória sobre as Aldeias”, escrito em 1798, o Diretor ressaltou que a civilização do índio se daria por meio do trabalho e de uma relação mais intensa com a sociedade. Uma das críticas de Rendon direcionada à política pombalina girava em torno do sistema de aldeamentos, tomado como “obstáculo à civilização dos índios, uma vez que os afastava de um contato mais intensivo com os brancos, contato esse que produziria os efeitos desejados através do trabalho e da mestiçagem” (MONTEIRO, 2001: 116). Rendon, porém, não negava a necessidade de se aldear as “hordas de índios, que vêm dos matos procurar o nosso abrigo”

(RENDON, 1843 [1823] *apud* MONTEIRO, 2001: 118), mas via no aldeamento não uma forma de civilizar os índios, mas um meio de transição que poderia “acostumá-los” ao trabalho. Na verdade, os críticos do sistema de aldeamentos atribuíam o atraso e a inferioridade dos índios às ações dos maus governantes, administradores e religiosos, o que motivou Rendon a extinguir os diretores das aldeias. A administração religiosa nos aldeamentos foi mantida, porém Rendon ressaltou a importância dos párocos atenderem não somente a população indígena, mas também os moradores que habitavam nas adjacências dos aldeamentos.

O diálogo sobre como lidar com os indígenas, se diferenciava e se conflitava: ora promovia-se a inclusão das populações indígenas no projeto de nação, ora sancionava-se a sua exclusão (MONTEIRO, 2001: 131). Com efeito, o período colonial foi, em grande parte, permeado por atitudes confusas e contraditórias relativas aos índios. Durante o debate sobre a questão da sua integração ou não-integração, a legislação oscilou abolindo casos legais de cativo e depois restaurando-os, posicionando-se ora em favor da liberdade e ora em favor da escravização dos índios. Essa oscilação foi ressaltada com a vinda da Corte Portuguesa para o Brasil em 1808, que desencadeou guerra justa aos Botocudos e os “bugres” de Guarapuava, num momento em que se pensavam formas de civilizar os índios.

De fato, não foi despreziosa a construção de uma visão do índio selvagem, que permeava os ofícios e as Cartas Régias de D. João VI, no intuito de declarar a guerra e o aprisionamento aos índios. O termo genérico e pejorativo “bugres” esvaziava o índio de sua humanidade. A categoria, criada pelo colonizador, passou a engendrar uma imagem disseminada dos indígenas como seres

inferiores e passíveis de serem amansados, escravizados ou exterminados, a fim de justificar a conquista (TOMMASINO, 1995: 80). De acordo com Carlos Alberto de Medeiros Lima, a guerra justa, derivada das concepções de “servidão natural” de Aristóteles, “permitia pensar processos de escravização sem a perspectiva da exclusão definitiva inscrita na ideia de inferioridade natural” (LIMA, 2003: 2).

Os “ataques” dos índios aos súditos da Coroa aparecem na fala do Príncipe Regente para se referir tanto aos Kaingang dos Campos de Guarapuava quanto aos Botocudos de Minas Gerais. A utilização da expressão “ataques” resultou em estratégias intentadas por governantes e fazendeiros que procuravam o amparo da lei para eximir o indígena de seu território. O próprio termo “conquista”, utilizado na expedição rumo aos Campos de Guarapuava, portava uma significação do indígena enquanto inimigos que deveriam ser subjugados.²¹

Para Lúcio Tadeu Mota, o tema da conquista esteve presente desde o início da ocupação da América como uma forma de explicar as relações da sociedade nacional com as comunidades indígenas (1998: 50). Nesse sentido, a concepção de conquista estava ligada às ações de operações militares sobre as populações indígenas. A guerra aos índios no período colonial, contudo, sempre fora dada oficialmente como

²¹ O termo conquista (do latim *conciatio, onis*) pode ser entendido sob dois aspectos: um de comoção, outro de aplicação de uma força. Tanto que o termo “conquistador” porta esses dois sentidos, pois o conquistador é tanto aquele que comove, desperta o fascínio, quanto aquele que se impõe pela força, que subjuga o outro. Nessa acepção, o conceito de conquista, por um lado, aludia à subjugação do índio pela força, dominando, escravizando e exterminando os indígenas. Por outro lado, o termo acomodava também um sentido passional (de paixão, de comoção) promovido pela religião e pelo fascínio sobre as mercadorias. Assim, a expressão “conquista” remetia tanto a uma subjugação física quanto ideológica ou cultural.

defensiva. Embora houvesse sido abolida pelo Diretório Pombalino, D. João VI retomou a medida declarando guerra justa aos Botocudos de Minas Gerais e contra os bugres dos Campos de Guarapuava. Em Carta Régia de 13/05/1808, o Príncipe Regente ordenava guerra aos Botocudos a fim de liberar a colonização do Vale do Rio Doce:

...desde o momento em que receberdes esta Minha Carta Régia, deveis considerar como principiada contra estes índios antropófagos uma guerra ofensiva que continuareis sempre, em todos os anos, nas estações secas, e que não terá fim senão quando tiverdes a felicidade de vos assenhorar das suas habitações, e de os capacitar da superioridade das minhas Reais armas, de maneira tal que, movidos do justo terror das mesmas, peçam paz... (MOREIRA NETO, 1971: 337-338).

No mesmo ano, D. João VI voltou-se aos Kaingang que habitavam os Campos de Guarapuava, na forma da Carta Régia de 05/11/1808:

...não ha meio algum de civilisar povos barbaros, senão ligando-os a um escola severa, que por alguns annos os force a deixar e esquecer-se de sua natural rudeza e lhes faça conhecer os bens da sociedade [...] que todo o Miliciano, ou qualquer morador que segurar algum destes Índios, poderá consideral-os ao serviço que mais lhe convier; tendo porém vós todos o cuidado em fazer declarar e conhecer entre os mesmos Índios, que aquelles que se quizerem aldeiar e viver debaixo do suave jugo das minhas Leis... (Carta Régia de 05/11/1808 In: SIMÕES, 1891: 156).

Na Carta Régia, o Príncipe Regente ampliava a sua acepção de conquista, considerando que não era suficiente subordinar os índios ideológica ou culturalmente, mas também física e corporalmente. Esta resolução parece ter provocado algumas opiniões contrárias, principalmente em Rendon, pois no ano seguinte o Príncipe Regente retoma a questão da guerra aos “bugres” de Guarapuava de uma forma mais amena, como se evidencia nessa passagem:

...hei por bem conformar-me com os acertados e bem fundados votos dos Coronéis João da Costa Ferreira, e Joseph de Arroche Toledo Randon, que vos ordeno e a Junta sirvam de base o plano que deveis seguir e organizar para realizardes as minhas paternaes vistas, e portanto considerando que não é conforme aos meus princípios religiosos, e políticos o querer estabelecer a minha autoridade nos Campos de Guarapuava, em território adjacente por meio de mortandades e crueldades contra os Indios, extirpando as suas raças, que antes desejo adiantar, por meio da religião e civilização, até para não ficarem desertos tão dilatados e immensos sertões, e que só desejo usar da força com aquelles que offendem os meus Vassallos, e que resistem aos brandos meios de civilização que lhes mando offerecer... (Carta Régia de 01/04/1809 In: SIMÕES, 1891: 36).

Apesar da influência de Rendon, os termos da guerra justa persistiram na fala de D. João VI, principalmente pela vigência do cativo aos índios por quinze anos. Beatriz Perrone-Moisés observou que desde o século XVII a preexistência de hostilidades por parte dos índios sempre foi a principal justificativa para a guerra. Nesse intuito, os documentos caracterizam o indígena como uma presença ameaçadora;

imagem muitas vezes construída por colonizadores ambiciosos por obter mão de obra escrava. Os efeitos da guerra justa foram arrasadores: “as recomendações de destruição total dos inimigos são numerosas no século XVII e início do XVIII, e os documentos falam de guerra ‘rigorosa’, ‘total’, ‘veemente’ [...] de preferência até a sua ‘extinção total’ (PERRONE-MOISÉS, 1992: 126). Mas se muitas vidas foram “poupadas” nesse contexto, foi em razão da escravidão lícita dos cativos de guerra, principalmente de mulheres e crianças. De acordo com a Carta Régia de 25/10/1707, “não só se hão de matar todos os índios que na dita guerra resistirem, mas cativar aos que se renderem e que estes, cativos se hão de vender em praça pública” (*apud* PERRONE-MOISÉS, 1992: 127).

A legislação referente à escravização decorrente da guerra sofreu alterações durante o período colonial, ora estabelecendo o cativo, ora repreendendo-o; situação instaurada devido aos abusos cometidos contra os índios. O sentido de aprisionamento do período que antecedeu o Diretório visava, em última instância, a apropriação e eliminação direta de um inimigo que se contrapunha ao processo colonial. Contudo, a Carta Régia de D. João VI, declarando o retorno da escravidão indígena, “diferenciou-se” pela retórica expressa no início do século XIX. De acordo com Manuela Carneiro da Cunha, a escravidão temporária dos índios tinha um sentido pedagógico: “dobrando-os [índios] à agricultura e aos ofícios mecânicos, deveria fazer-lhes perder sua ‘atrocidade’ e, sujeitando-os ao trabalho como os sujeitava às leis, elevá-los a uma condição propriamente social, isto é, humana” (1992: 146).

D. João VI declarou ainda que as terras conquistadas em guerra justa pela Coroa eram consideradas devolutas (Carta Régia de

2/12/1808). Se por um lado essa resolução implicava no “reconhecimento dos direitos anteriores dos índios sobre suas terras” (CARNEIRO DA CUNHA, 1992: 141), por outro, possibilitava a tomada de terras dos índios aos quais se declarava guerra.²² A política de terras somada ao consentimento da guerra justa gerou um período de assalto aos territórios indígenas. Práticas deste tipo culminaram em ações anti-indígenas em várias províncias, como Goiás e Maranhão, onde se declarou guerra aberta aos índios a fim de colonizar suas terras (KARASCH, 1992). Os efeitos dessa política repressora determinaram a institucionalização da caça e escravização dos indígenas. Como veremos, os Kaingang que habitavam os Campos de Guapuva também sofreram com essa medida.

Com a Independência, a discussão sobre incluir o indígena num projeto de nação ganhou prospecção, sobretudo pelo pensamento de José Bonifácio. À sombra de Rendon, Bonifácio influenciou a questão indígena em contornos mais amplos. Propunha um controle e incorporação total das populações indígenas pelo Estado: “trata-se de chamar os índios à sociedade civil, amalgamá-los assim à população livre e incorporá-los a um povo que se deseja criar” (CARNEIRO DA CUNHA, 1992: 137). Uma das formas utilizadas para a integração das comunidades indígenas foi o estabelecimento de aldeamentos para atrair o índio e sujeitá-lo às leis, sobretudo pelo ensino da catequese e do trabalho.

²² Percebe-se, assim, a nítida intenção da Coroa em recrutar súditos que ocupassem efetivamente os territórios. Tal como explicitava a Carta Régia de 05/11/1808, que ao mesmo tempo em que autorizava o uso da terra pelos povoadores, também se referia aos índios que se achassem “cultivando as terras que se lhes aproximarem, já não só não ficarão sujeitos a ser feitos prisioneiros de guerra, mas serão até considerados como cidadãos livres e vassallos especialmente protegidos por mim, e por minhas Leis”.

Além de Rendon e Bonifácio, um outro personagem que marcou a discussão e os rumos da política indigenista no período pós-Independência foi o militar, estadista e intelectual, José Joaquim Machado de Oliveira. Machado de Oliveira foi, a partir de 1846, o primeiro Diretor-Geral dos Índios de São Paulo e não só era contra a prática de isolar os índios dos brancos, como era a favor do seu amálgama. A política de hibridismo, contudo, não foi nada favorável aos índios, pois além de extinguir com as aldeias visava também a sua própria extinção (MONTEIRO, 2001: 126).

Os “Apontamentos para a civilização dos índios bravos do Império do Brasil”, escrito por Bonifácio para ser incluído na legislação de 1824, embora tenha recebido parecer favorável na Assembleia Constituinte do Brasil, não foi incorporado ao projeto constitucional. Bonifácio teve que se contentar em deixar as províncias promoverem por sua conta as missões e catequese de índios (CARNEIRO DA CUNHA, 1992: 138). O vácuo e a ausência de diretrizes gerais a respeito dos índios levaram as províncias a legislarem por conta própria e, sobretudo, tomar medidas anti-indigenistas que obedeciam a interesses locais.

Contudo, os “Apontamentos” de Bonifácio exerceram grande influência no Plano Geral para Civilização dos índios, uma espécie de “Plano Geral” que culminou na Constituição da única lei geral sobre os índios do século XIX: o Decreto 426 (24/07/1845) tratando do “Regulamento acerca das Missões de Catequese e Civilização dos Índios”. O decreto possui um caráter significativamente administrativo, regulamentando detalhadamente a constituição de aldeamentos e estabelecendo uma ordenação jurídica para os indígenas. Embora tenha tido pouca referência em uma política indigenista geral para o

Império, o Regulamento das Missões aglutinou as diretrizes básicas da catequese e civilização dos índios da época, tendo como eixo central a fixação das populações indígenas em determinadas áreas, que impunha-lhes a tutela governamental e instituía o paternalismo administrativo. O documento toma o aldeamento como uma “transição para a assimilação completa dos índios” (CARNEIRO DA CUNHA, 1992: 139), criando laços de dependência e necessidades. Segundo Manuela Carneiro da Cunha, o decreto foi o único no Império, sendo a questão indígena pensada, sobretudo, em favor do aldeamento, da civilização dos índios e da sujeição ao jugo da lei e do trabalho.

Sujeição, portanto, foi a palavra chave para a questão indígena pensada pelos antecessores e sucessores de Bonifácio. Manuela Carneiro da Cunha aponta para essa reflexão: “há a ‘sujeição pelas armas’ que faz do índio bravo um índio manso, e há a sujeição a dois jugos, ‘o suave jugo das minhas leis’ como dizia D. João VI, e o jugo do trabalho” (1986: 171).

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

O principal pároco do aldeamento, Francisco das Chagas Lima, pregava a civilização por meio do trabalho, “dedicando-se

com paternal desvelo e exemplos edificantes a educar moral, religiosa e civilmente esses homens da natureza que se depararam com suscetibilidades de utilizarem ao país” (OLIVEIRA, 1846: 204-254 *apud* MONTEIRO, 2001: 126). Mas o objetivo por trás da formação das aldeias era o de povoar os sertões onde viviam os índios. A instauração do aldeamento seguia os interesses dos primeiros povoadores e fazendeiros que se instalavam nos Campos de Guarapuava para “desinfestar” o território com o intuito de colonizá-lo. No sentido utilizado por Manuela Carneiro da Cunha, podemos inferir que “a questão indígena deixou de ser essencialmente uma questão de mão de obra para se tornar uma questão de terras” (1992: 133). As frentes de expansão coloniais utilizaram a mão de obra indígena enquanto uma medida transitória, mas “são sem dúvida a conquista territorial e a segurança dos caminhos e dos colonos os motores do processo” (CARNEIRO DA CUNHA, 1992: 133).

De acordo com John Monteiro, a filantropia pregada pelos pensadores do início do século XIX não chegou a decolar, mesmo por parte daqueles que se valiam da menção de “educar” os índios (2001: 144). Nos seus “Apontamentos”, Bonifácio demonstrava a dificuldade de civilizar os índios e um dos motivos disso se dava pelo modo como eram tratados pelos brancos:

Por causa nossa recrescem iguaes dificuldades, e vem a ser, os medos contínuos, e arreigados, em que os tem posto os captiveiros antigos; o desprezo, com que geralmente os tratamos, o roubo continuo das suas melhores terras, os serviços a que sujeitamos, pagando-lhes pequenos ou nenhuns jornaes, alimentando-os mal, enganando-os nos contractos de compra, e venda, que com elles fazemos, e tirando-os

annos, e annos de suas famílias, e roças para serviços do Estado, e dos particulares; e por fim enxertando-lhes todos nossos vícios, e moléstias, sem lhes comunicar nossas virtudes, e talentos (SILVA, 1823 *apud* MOTA, 1998: 26).

Assim, a política de civilização promovida pelo pensamento indigenista colonial e imperial em incluir o indígena no projeto nacional seguiu caminhos tortuosos, como o extermínio, o apresamento e a escravização. Ao mesmo tempo em que o “Estado sancionava ‘guerras ofensivas’ contra os índios em diferentes cantos do país, reivindicava-se um passado comum, mestiço, para destacar a identidade desta nova nação americana no contexto da separação política” (MONTEIRO, 2001: 130). O destino dos indígenas foi muitas vezes pautado pelos interesses e necessidades de uma sociedade local, voltada para um movimento de expansão da fronteira pastoril que buscava exterminar o índio do território. Neste sentido, cabe lembrar que a ocupação dos vastos campos habitados pelos índios estava na pauta dos governantes locais, bem como na ação cotidiana dos fazendeiros regionais. O cenário da política indigenista foi construído por interesses de diversos agentes que mantinham contato com as populações indígenas: uns que viam no extermínio do índio a forma mais adequada de explorar lucrativamente o território, outros que visavam a civilização e a integração do indígena na sociedade. Nesse sentido, compreende-se as variações no discurso do Príncipe Regente, ora determinando a guerra justa, ora evocando a religião e civilização aos índios, pois seu interesse era o de ocupar os “desertos” sertões, estabelecendo o domínio Real dos territórios com súditos.

2

VIVÊNCIAS EM ATALAIA: ASPECTOS DA CATEQUESE

Procurou desterrar d'elles todos os erros da sua crença e barbaridades, fazendo-lhes cathecismos, e exhortando-os depois que se baptizaram, procurando supprir as suas necessidades temporaes, designando-lhes os seus estabelecimentos, dispendendo com elles do que lhe restava da sua parca sustentação, para assim os fazer mais attentos a ouvirem e observarem a doutrina christã (LIMA, [1828] 1977: 22).

2.1 - Os primórdios

Assim que as tropas da Real Expedição levantaram acampamento no campo denominado Atalaia, o Comandante Diogo Pinto ordenou às sentinelas que prontamente montassem vigilância a fim de evitar alguma ofensiva dos indígenas, afinal, a expedição não deveria sofrer os augúrios da fracassada empreitada por Afonso Botelho há quase 40 anos passados. Com efeito, após o relato de Botelho, os indígenas dos Campos de Guarapuava deixaram de ser considerados sujeitos propensos à civilização e passaram a “selvagens hostis” e de caráter exortativamente guerreiro.

Logo que foi estabelecido alojamento, cerca de 40 índios foram avistados pelas sentinelas:

...em 16 de julho se ouviram intercaladas vozes com o tom mais alto a que alcança a voz humana, e cada vez mais se aproximavam, provenientes de uma corporação de 30 a 40 índios, os quais deram motivo de alarme no posto da Expedição. Indo a tropa reconhecê-los, eles, já de longe depuseram

as armas, para que aquela fizesse o mesmo. Falavam, porém não se os entendia, dando contudo a conhecer por acenos que desejavam pacificamente chegar ao acampamento, o que lhes foi concedido (LIMA, [1828] 1977: 15).

Os índios foram mimoseados pelos portugueses com panos de algodão, algumas ferramentas e quinquilharias, presentes que os agradaram e, em retribuição, ofereceram suas mulheres aos soldados. O fato provocou o espanto da tropa, tendo sido narrado em ofício por cinco povoadores ao Ouvidor e Desembargador José Vernecke Ribeiro de Aguilar:

...vieram os índios com suas mulheres e as deram a todos os indivíduos, que ali se achavam, a cada um uma daquelas mulheres, em mostra de paz e amizade e se foram: logo que estes saíram, fez o dito Rev. Chagas um sermão a tropa, intimando-lhes sob pena de excomunhão, se tivessem cópula com taes mulheres (Villa de Castro em Câmara de 14/12/1826 apud FRANCO, 1943: 217-218).

Por certo, a moralidade cristã de Chagas Lima o impediu de relatar este decisivo episódio, que trouxe severas consequências para o relacionamento de ambas as partes nesse primeiro encontro de alteridades. Para súbita infelicidade do pároco, um dos soldados se fez quebrantado pelos desígnios da imoralidade. Manoel Pereira de Magalhães foi o único que não obedeceu às exortações de Chagas Lima. Os demais “se abstiveram”, possivelmente devido o firme semão aplicado pelo padre e o pavor dos soldados em não cometer tal pecado. Três dias depois do acontecido, os índios que haviam deixado suas mulheres retornaram ao Atalaia e, tamanha fora a indignação ao verem suas dádivas recusadas:

...chegaram muito risonhos e dali a pouco se lia nos semblantes dos mesmos, a indignação com que estavam por os nossos não terem aceitos os seus brindes/ no tempo da expedição de Afonso Botelho fizeram os mesmo/ Todo o afago dos selvagens só em direitura de Magalhães e a rapariga que antes pertenceu o tomou nas costas e com ele se meteu no meio dos seus, que se os nossos não o acodem, levavam para o mato e tomado que foi. (Villa de Castro em Câmara de 14/12/1826 apud FRANCO, 1943: 218).

Muito bem lembrado neste ofício foi a semelhança vista em tempos anteriores, à época das expedições de Botelho, em que a recusa da oferenda de mulheres gerou conflitos de relações. No capítulo 3, veremos que esses episódios representavam uma forma de aliança, onde a oferenda de mulheres significava um modo de compactuarem, em iguais termos, com os brancos. A abstenção por parte dos homens da tropa representou a negação dessa aliança, resultando na hostilidade dos índios: depois de quinze dias, pelas quatro horas da madrugada, os indígenas realizaram um cerco ao Atalaia num confronto que durou cerca de dez horas. A superioridade bélica das tropas portuguesas provocou a morte e o ferimento de muitos índios, enquanto apenas dois portugueses ficaram levemente feridos pelas flechas indígenas.

Numa opinião alarmante dada pelo ofício dos povoadores, o número de soldados montava a 36, o dos índios chegava a dois mil (*apud* FRANCO, 1943: 218). Embora os índios fossem numericamente superiores, o confronto foi desigual, considerando a tecnologia militar portuguesa. O embate, ocorrido em 29 de agosto de 1810, gerou a cautela dos índios frente a um inimigo que se mostrara superior em termos inimagináveis ao entendimento guerreiro do indígena. Depois de se recolherem para o interior dos sertões, ficaram cerca de um ano e meio sem voltar ao abarracamento de Atalaia.

Seguindo designações do Príncipe Regente em capturar alguns índios e persuadi-los a entrar no aldeamento, o comandante Diogo Pinto enviou uma escolta às habitações dos indígenas e capturou um índio de nome Pahy. Este “recebeu assistência” de cinco meses, tendo sido “bem tratado” e “depois de lhe explicarem as intenções favoráveis a respeito dos nacionais do Paiz”, partiu para os sertões. Em sete de agosto de 1812, o indígena retornou ao aldeamento trazendo consigo trezentos e doze índios. Em retribuição ao “reconhecimento” da existência de um Criador, o padre Francisco das Chagas Lima mostrou-se grato ao índio Pahy, transformando-o num ícone que percorreu seus relatos.

Se, por um lado, nos primeiros anos do aldeamento a catequese prosperou com o ingresso de tão abundante número, a expedição, por outro, começou a declinar quando o governo de São Paulo expediu, em 1817, uma ordem mandando recolher alguns empregados da Expedição, com todo o Trem Real, para Linhares (antigo abarracamento situado próximo aos Campos Gerais e a Vila de Curitiba). Alguns soldados e povoadores permaneceram no forte Atalaia

para dar prosseguimento à nova povoação que se formaria dois anos depois. Em dezembro de 1819, tal população branca que se achava no aldeamento foi transferida para a Freguesia de Nossa Senhora de Belém de Guarapuava, local escolhido e demarcado pelo vigário, situado a uma légua e meia de distância do aldeamento e um quarto de légua do Rio Jordão. A paróquia teve sua construção junto ao Atalaia, conforme determinado em Carta Régia de 10 de agosto de 1818. Quanto aos índios, parecem ter permanecido no aldeamento, pelo menos até o período em que Chagas Lima se encarregou de sua administração.

Com a criação da Freguesia de Nossa Senhora de Belém de Guarapuava por Alvará Régio, o governo da Capitania de São Paulo ordenou ao Comandante Diogo Pinto que restituísse toda a tropa que tinha passado para Linhares, entregando um inventário de tudo que pertencesse à Expedição ao Tenente Antonio da Rocha Loures, nomeado comandante interino da povoação. Assim, os soldados, oficiais e povoadores portugueses foram novamente transferidos para os Campos de Guarapuava, onde havia se formado a nova Freguesia.

Em 1819, foram postos os primeiros fundamentos da Freguesia, tendo o comando do Tenente Antonio da Rocha Loures e Francisco das Chagas Lima como o vigário responsável pela catequese dos índios e dos novos povoadores. Fundada a Freguesia, a colonização de Guarapuava prosperou através da criação de animais cavалares, crias e a lavoura e muitos povoadores foram atraídos pela terra fértil e pela isenção do pagamento de Direitos Paroquiais e Dízimos das terras por dez anos.

2.2 - Trajetória do padre Francisco das Chagas Lima em Atalaia

Francisco das Chagas Lima foi o precursor da catequese indígena no aldeamento de Atalaia. Natural da Vila de Curitiba e procedente de uma família de homens ligados ao clérigo (dois irmãos seus também abraçaram o sacerdócio) foi habilitado Presbítero secular em 1780 no Bispado de São Paulo. Este sacerdote do hábito de São Pedro²³ foi, por quatro anos, o vigário na Aldeia de São João Queluz (sertões da Serra da Mantiqueira), onde administrou a catequese aos índios Puri. Antes desse período, fora coadjutor e vigário colado na Vila de Curitiba por 15 anos e na Capela de Nossa Senhora da Aparecida (distrito de Guaratinguetá) por quatro anos.

Subordinado à autoridade eclesiástica do então Bispo de São Paulo, Dom Frei Manuel da Ressurreição, exerceu os fundamentos cristãos em Atalaia entre os anos de 1810 e 1828, deixando registrado neste período relatos,²⁴ sacramentos de batismos, casamentos e óbitos de indígenas, brancos e escravos da população que naquele período habitava os Campos de Guarapuava. O pároco iniciou a instrução religiosa dos índios em Atalaia no ano de 1812. Suas

²³ Espécie de insígnia em referência ao primeiro papa da Igreja.

²⁴ “Estado Actual da Conquista de Guarapuava no fim do anno de 1821” feito no mesmo ano e publicado em Franco, 1943. “Memória sobre o descobrimento e colônia de Guarapuava” feito em 1828 e publicado no Boletim do IHGEP, 1977 e na revista *Monumenta*, 2001. “Informação do Missionário e vigário Collado na Freguezia de N. Sñrª de Belém nos Campos de Guarapuava” de 1827, existente no AESP, Caixa: 192. Ordem: 987. Tem-se ainda officios do pároco ao Presidente de Província Lucas Antonio Monteiro de Barros datado de vários anos e existentes no AESP, Caixa: 192. Ordem: 987.

atividades sacerdotais em Atalaia tiveram, a partir dos registros deixados por ele, momentos de auge e declínio, que abrangeram o acréscimo de grande número de fiéis no início da catequização, quanto a constantes fugas, movimentações dos indígenas, epidemias, guerras e alianças intergrupais.

Após a Resolução Régia ordenando o recolhimento da tropa para Linhares, Chagas Lima pediu permissão para permanecer no aldeamento. Foi desligado do emprego de Primeiro Capelão da Expedição, contudo, nomeado vigário da nova Povoação da Freguesia de Nossa Senhora de Belém de Guarapuava, quando passou a atender, além dos indígenas de Atalaia, às demandas cristãs dos povoadores da nova Freguesia. No seu novo cargo, solicitou auxílio das dependências Eclesiásticas e Seculares da Corte do Rio de Janeiro e São Paulo para fundar a paróquia da qual seria nomeado vigário. Em Carta Régia de 19/08/1818, o Príncipe Regente atendeu ao pedido do pároco mandando erigir “no lugar de Atalaya de Guarapuava, uma Igreja Parochial com o título e invocação de Nossa Senhora de Belém” (SIMÕES, 1891: 80-81). Destinou ainda, duzentos mil réis, pagos pelo cofre da Expedição, a Francisco das Chagas Lima como nomeado vigário da nova paróquia. A reputação do pároco, já valorizada pelo Clérigo Nacional por ser um expoente na catequização de índios, cresceu também nos meios governamentais. Em diversos momentos o pároco foi confiado para comandar a Freguesia na ausência de Antonio da Rocha Loures. Tamanha responsabilidade e credibilidade eram reforçadas em seus relatos: se gabava por ser o único sacerdote que servia de capelão aos povoadores e aos índios. Nesse sentido, o vigário teve autoridade e influência nos rumos de

Atalaia e da Povoação da Freguesia, pois gozava de significativo prestígio junto ao Clero e ao governo da Capitania de São Paulo.

Contudo, o prestígio do pároco frente às autoridades governamentais provocou o incômodo dos povoadores, o que lhe valeu a imagem de uma figura intransigente e polêmica. Uma série de documentos revelou intrigas contra o pároco, tanto por parte do Comandante Diogo Pinto, quanto por parte de soldados e povoadores da Expedição. A maior divergência entre estes personagens e o pároco ocorreu na escolha do local onde se fundaria a Freguesia de Nossa Senhora de Belém de Guarapuava: Diogo Pinto almejava a criação da nova povoação em local próximo ao aldeamento, enquanto Chagas Lima queria manter os índigenas separados da população branca, chegando até mesmo a proibir suas relações. Com efeito, em muitas ocasiões, o vigário se mostrava exigente, realizando críticas à falta de zelo dos Comandantes e a promiscuidade em que viviam os soldados da Expedição. Bastante centralizador, o padre procurava restringir as relações dos portugueses com os índios, chegando a atribuir que a frequente comunicação dos “perversos e dissolutos” soldados, prejudicava seu processo catequético com os índios.

Os novos povoadores consideravam os índios como empecilhos a serem destruídos ou absorvidos pela sociedade branca, e o padre Chagas Lima se destacava como uma voz destoante. Tanto que com o intuito de provocar a extinção do aldeamento, cinco povoadores da Freguesia, em ofício ao Ouvidor e Desembargador José Vernecke Ribeiro de Aguiar, realizaram uma crítica aberta ao pároco acusando-o de ser o responsável pela demissão do Reverendo Fr. Pedro Paulo da Sacra Família (encarregado junto à Expedição para auxiliá-lo nos serviços da Igreja) e provocar a deserção de muitos

povoadores e soldados por proibir a importação de bebida alcoólica, as relações com as índias e o toque de viola, cantigas e danças. Chagas Lima foi, inclusive, acusado de se fingir de louco para alcançar o intento de fundar a freguesia no local escolhido por ele (*apud* FRANCO, 1943: 217-222). O documento escrito pelos povoadores causou grande indignação no pároco, que respondeu à crítica recorrendo aos frutos do seu intenso trabalho em catequizar os índios:

Vos sois, meus Freguezes, temerários maldizentes. Ignorais acazo meus disvelos, trabalhos e despezas por trazer ao grêmio da Igreja os Infiéis nacionais deste continente? [...] que diligencias não fis para os acomodar com minhas exhortações [...] fazendo render o Director Portugues, de quem se queixavão: e sobretudo segurando-lhes a posse de huas terras minhas contíguas ás suas, com todo o gado, que ahi se achava, do que alguas cabeças lhe havia eu dado anteceden-temente, por doação semelhante aquella, q'hum Pay faz aos seus filhos? (AESP. Oficio a Lucas Antonio Monteiro de Barros, 20/05/1825. Cx: 230. O: 1025).

A discussão gerada pelos povoadores contra a política de confinamento dos indígenas, encaminhada por Chagas Lima, deve ter influenciado e pressionado a saída deste do aldeamento e da Freguesia. Além disso, seu projeto de catequese seguindo os meios “brandos”, conforme Carta Régia de 1º de abril de 1809, foi de encontro às ações cotidianas dos fazendeiros e povoadores que escravizavam e aprisionavam os indígenas. O pároco se dizia contrário ao aprisionamento de índios chegando a defender cativos menores obtidos em guerra justa, não obstante tenha se mostrado a favor da utilização da mão de obra indígena com a finalidade de civilizá-los.

Além disso, seus relatos demonstram o esforço, em meio à corrida desenfreada dos povoadores por sesmarias, em demarcar as terras originariamente pertencentes aos índios, intento conseguido na Carta de Sesmaria de 04/07/1818, onde as terras de Atalaia foram concedidas aos índios para seu patrimônio.²⁵

É importante ressaltar que o pároco via os progressos do seu trabalho através dos registros de sacramentos ministrados aos índios como uma forma de justificar seu trabalho catequético. Embora seus relatos tenham revelado bons resultados nos primeiros anos da catequese em Atalaia, os frutos da missão cristã foram menos abundantes do esperado pelo vigário. Os resultados dos seus esforços foram significativamente restringidos pela Carta Régia de 5/11/1808, que permitia a escravização dos indígenas. Além disso, o pároco atribuiu que as pregações católicas foram ineficientes frente ao comportamento inconstante e poligâmico do indígena e porque as inimizades entre os Kaingang geravam constantes conflitos.

Entre as grandes dificuldades enfrentadas por Chagas Lima, as guerras entre os próprios indígenas destacaram-se na sua fala: “...distrahidos em acções de guerra e calamidades que d’ahi resultam; preocupados com a indulgência dos antigos vícios de sua barbaridade,

²⁵ A Carta de Sesmaria designava o “estabelecimento dos mesmos Indios de commum accordo com o Padre Francisco da Chagas Lima, destinado para seo Parocho temos de signado o terreno comprehendido entre os Rios Coutinho, e Lageado Grande, havendo nós por bem conceder aos ditos Indios conversos e convertendo por Carta de Sesmaria em nome d’El Rey Nosso Senhor em virtude do disposto na Carta Regia de cinco de Novembro de mil oitocentos e oito, e das mais sobre esta materia, cuja testada correrá de Leste a Oeste em paralelo a Serra denominada Agudos entre os Rios abaixo, até onde elles se encontrão, e abrangerá esta Sesmaria os mattos que dentro della se acharem, as quais terras apropriamos aos sobre ditos Índios para seo Patrimônio” (Arquivo Histórico – Unicentro – Guarapuava. Extraído de http://orbita.starmedia.com/marcos_ae/guarapuava/documentos.html).

correspondiam mui pouco aos trabalhos e diligencia do seu director espiritual, e commumente a fé era n'elles muito enferma...” (LIMA, [1828] 1977: 22).

Personagem de sua época, Chagas Lima vivenciou os desafios da alteridade mas pouco compreendeu essa experiência, insistindo em tratar os indígenas enquanto “tabula rasa” e “seres inferiores”. Além disso, sua experiência de catequese nos quatro anos que permaneceu no aldeamento de São João Queluz também lhe legou alguns referenciais: considerava os índios Puri mansos e tímidos e “não tinham ferocidade, que se encontra nos outros nacionais selvagens”.²⁶ Nesse sentido, os indígenas de Atalaia contrastavam com os Puri principalmente pela sua índole guerreira.

Um conflito em que um grupo inimigo atacou o aldeamento matando 28 índios e incendiando várias casas indígenas provocou grande desmotivação do padre, que alegou o “escasso aproveitamento” que os índios faziam da catequese e a sua propensão natural para o “homicídio e [...] os deboches da vida” (LIMA, [1828] 1977: 26). Este episódio, não o único, comprometeu a catequese em Atalaia e o pároco resolveu retirar-se de sua missão alegando gozar de uma idade avançada:

O único Missionário que resta já tem completado 69 annos, e trata de se recolher para tratar do seu alivio e descanso nos últimos dias que lhe restam de sua existência; e, ainda

²⁶ “Notícia da fundação e princípios desta Aldeia de São João de Queluz”. Livro de Tombo nº 1 da Igreja Matriz de Queluz, págs. 2 a 4. *Apud* Reis (1979). Neste relato, Chagas Lima faz uma interessante descrição dos Puri, com referência à localização dos indígenas, suas habitações, meios de subsistência, adornos, língua, relações entre pais e filhos, religião e comportamento dos índios frente ao branco (REIS, 1979: 89).

que estivesse em idade mais robusta, já não pôde só abranger a tudo o que se exige em Guarapuava dos deveres de seu ministério da missão (LIMA, [1828] 1977: 26).

Em 18 anos de catequese, Chagas Lima realizou cerca de 460 batismos, 160 óbitos e 55 casamentos de índios (sendo oito de brancos com índias). A saída do pároco em 1828,²⁷ não representou, ao que consta a documentação, o fim da catequese, pois em 1840 cerca de 40 indígenas ainda viviam aldeados. Além disso, mesmo em menor quantidade, os batismos, óbitos e casamentos de índios continuaram ocorrendo por pelo menos mais 30 anos.

2.3 - A configuração dos aldeados

Preocupada com questões militares, econômicas e de povoamento, a Coroa Portuguesa, em fins do século XVIII e início do XIX, determinou a realização anual de listas nominativas dos habitantes na colônia brasileira. Estas listas deveriam conter não só dados populacionais, mas também informações precisas e individuais sobre cada uma das Capitânicas do Brasil (COSTA & GUTIÉRREZ, 1985). Em 1797, as instruções da Coroa eram a de realizar tabelas-resumo anexas às listas de habitantes, contendo informações como: mapa geral de habitantes, de ocupações, de produções e preço corrente, de nascimentos, casamentos e morte (COSTA & GUTIÉRREZ, 1985:7). Esses recenseamentos tinham

²⁷ Em relato realizado em dezembro de 1827, Chagas Lima menciona que a catequese ocorreu até o ano de 1826, mas de acordo com os registros de batismos, casamentos e óbitos, ele continuou no aldeamento pelo menos até agosto de 1828.

um nítido caráter militar, dado que os homens maiores de 15 anos passavam a ser inscritos como efetivos das tropas auxiliares ou de ordenanças. Por outro lado, os mapas populacionais permitiam que a metrópole acompanhasse o crescimento das novas povoações para assim manter o controle da arrecadação dos direitos da Coroa (SANTOS, 2003).

A elaboração dos mapas e listas nominativas competia aos Capitães de cada Companhia de Ordenança,²⁸ que ao final eram consolidadas num único mapa referente às vilas e Freguesias (COSTA & GUTIÉRREZ, 1985). A Vila de Castro comportava, no início do século XIX, três Companhias, entre elas a povoação que se formava na ocupação dos Campos de Guarapuava, no caso, a Freguesia de Nossa Senhora de Belém de Guarapuava. Nesta última, a listagem de habitantes era realizada sob ordem do comando interino do povoamento, Antonio da Rocha Loures, que assim como o padre Chagas Lima, listou, em alguns anos, os indígenas do aldeamento de Atalaia.

Em 1821, para cumprir estas determinações burocráticas, ditadas pelo governo da Província e da Coroa, o padre Francisco das Chagas Lima fez uma relação dos indígenas aldeados de Atalaia. Com o propósito de *amostrar* os progressos da sua missão

²⁸ As Vilas e Freguesias comportavam uma quantidade de Companhias de Ordenança que variava conforme o número de habitantes. “Cada localidade compreendia uma ou mais Companhias de Ordenanças, para cada uma das quais, via de regra, elaborava-se um Mapa de Habitantes. Estes mapas serviam como bases para a feitura do mapa Geral no qual consolidava-se a população correspondente a todas as Companhias da localidade” (COSTA & GUTIÉRREZ, 1985:11). A companhia de ordenança era composta por um capitão-mor, um sargento-mor, oficial de infantaria, um ajudante, capitães ‘capazes’, alferes, oficial encarregado de conduzir a bandeira, sargentos, cabos de esquadra e soldados, estes últimos de posses reduzidas (KOK, 1998:72).

catequética, o vigário dividiu os indígenas em várias classificações: “batizados”, “catecúmenos que ainda não tinham recebido o batismo”, “semi-barbaros” e “bárbaros” (Relação dos Índios de Guarapuava batizados e existentes na Aldeia da Atalaya”, 1821 *apud* FRANCO, 1943: 249-257). Tais classificações assinalavam a maneira como alguns indígenas se relacionavam com o aldeamento e com os ensinamentos cristãos, sendo os batizados, índios supostamente convertidos, e os catecúmenos, índios que estavam “a caminho” do processo de conversão (normalmente ajudavam o pároco nos serviços das roças, da cozinha e ajudavam nas missas). Os “semi-bárbaros” eram de difícil instrução, que se moviam constantemente do aldeamento para os sertões e “seduziam” os neófitos com eles, práticas constantes no cotidiano de Atalaia. Já os “bárbaros” pareciam ser indígenas que esporadicamente ou vez alguma havia frequentado o aldeamento. Em relação a esses últimos, o padre ainda estabeleceu uma nova divisão, conforme o seu entendimento sobre os grupos indígenas, identificando quatro “hordas de bárbaros” que se diferenciavam, aparentemente por relações de inimizade entre si.

O primeiro grupo desses “bárbaros” foram denominados “Votorões”: indígenas que habitavam nas proximidades do Rio Iguaçu, na região do Covo, a 24 léguas de Atalaia. Os “Votorões” chegaram a frequentar o aldeamento, recebendo o título de “meio civilizados”, mas se retiraram em 1819, quando então somavam 11 homens “capazes de manejar guerra” e 65 mulheres e crianças. O segundo grupo eram os chamados “Cayeres” (cerca de 30 homens e 120 mulheres), habitantes dos campos do Paiquerê, entre os rios Paraná, Iguaçu e Piquiri, a 32 léguas de distância do aldeamento. Por fim, o

terceiro grupo era formado por alguns “Camés” que residiam na parte norte, entre os rios Dorim e Piquiri que se juntaram com os índios “Tac-taiás” às margens do rio Itatú, 26 léguas a nordeste de Atalaia. Contavam então 10 homens e 30 mulheres e crianças. A descrição do pároco indicou que esses índios estavam divididos em diversos grupos que obedeciam a um domínio político-territorial (FERNANDES, 2003: 106) e possivelmente devem ter chegado a frequentar Atalaia para então serem contabilizados.

Em outro relato, o vigário descreveu outras “hordas”, além dos “Camés e Votorões”, existentes nos sertões dos Campos de Guaruava, a saber: os “Dorins e Xocrens”:

A dos Cames e Votoroes são as que se encontraram nas vizinhanças dos campos, quando se formou a aldea. A primeira avaliou-se ser de 152 individuos, a Segunda de 120, mais ou menos, actualmente existentes; Os Dorins, que tem seu aldeamento á margem do rio Dorim, para cujos lados fica o Campo das Laranjeiras, de bastante extensão, deve constar, pelo motivo acima dito de 400 individuos. A dos Xocrens, entre os rios Iguassú e Uruguay, há pouco descoberta, julga-se não chegar a 60 individuos. Sommando, portanto, 972 habitantes (LIMA, [1828] 1977:19).

Ao que consta o último relato de Chagas Lima, a catequese não alcançou todos os índios dos arredores de Atalaia, pois das várias “hordas” mencionadas somente os “Camés” e “Votorões” foram aldeados:

A catechese [...] não se estendeu ás hordas espalhadas pelos sertões, reduzindo-se somente á dos Cames e Votorões, que estavam na aldea, e assim os que ahi se conservavam

chegaram a ponto de receberem o baptismo, de modo que a 13 de Maio de 1826 foram baptizados os ultimos quatro catecumenos, que ainda havia, e assim em Julho seguinte (depois de 14 anos de Missão) haviam já 405 baptismos, a saber: 302 nascidos no sertão, e 103 na Atalaia (LIMA, [1828] 1977:25).

Dentre estas diferentes denominações utilizadas por Chagas Lima para identificar e diferenciar os indígenas que viviam nos Campos de Guarapuava, a etnografia revelou a existência de parte delas, a saber, “Camés” e “Votorões”.²⁹ Estudos evidenciaram que a denominação “Camés” remetia à existência de uma organização dualista da sociedade Kaingang. O mito de origem coletado por Telêmaco Borba³⁰ (1908), à época que foi administrador do aldeamento de São Pedro de Alcântara,³¹ demonstrou a cosmologia Kaingang estruturalmente dividida e hierarquizada nas metades *Kamé* e *Kaïru*. O mito ainda faz referências a outros grupos posteriormente agregados às metades tradicionais: os *Kaingang* e os *Kurutu* (Curutons).³²

²⁹ No caso dos “Dorins”, Curt Nimuendajú escreveu em 1913 que tal nome pareceu referir-se a um chefe de nome Dorí “que ainda vive na tradição destes índios” ([1913] 1993: 57) Quanto ao grupo denominado “Cayeres”, Chagas Lima ressaltou apenas que tinha o significado de “macacos”. A denominação “Tac-taiás”, por sua vez, nem tem referência no vocabulário Kaingang, podendo ser de origem Guarani.

³⁰ A respeito da vida e obra do sertanista, indigenista, político e “etnógrafo” Telêmaco Borba, ver: VANALI, 2013.

³¹ O aldeamento de São Pedro de Alcântara, localizado na margem esquerda do rio Tibagi, próximo à atual cidade de Tibagi (PR), foi uma nova investida da catequese católica aos índios do Paraná. Fundado em 1855 e comandado por frades capuchinhos italianos, o aldeamento teve quase meio século de existência. Além dos Kaingang, frequentavam este aldeamento os Kaiowá e os Guarani-Ñandeva (AMOROSO, 1998).

³² Franz Keller relatou que Curú-tom era o nome dado pelos Coroados aos Botocudos e tinha o significado de “sem curu” uma vez que “as mulheres dos Botocudos nem trazem sequer uma tanga ou curú, ao passo que as Coroadas ao menos nunca vão sem esta” (KELLER, [1867] 1974: 12).

Curt Nimuendajú, em 1913, identificou duas metades de caráter clânico entre os Kaingang. Já Baldus, em 1937, classificou as metades *Kanieru* e *Kamé*, observando que cada metade subdividia-se em dois outros grupos: em uma metade, *Kamé* e *Aniky*; e na outra, *Kadnyerú* e *Votôro* (VEIGA, 1994). Juracilda Veiga, em 1994, caracterizou também quatro seções Kaingang:

Os Kamé e Kaïru são, simultaneamente, os pais ancestrais, as metades clânicas e as duas seções numericamente majoritárias; Votor e Wonhétky são as seções minoritárias e exercem funções cerimoniais. [...] no tempo mítico os Kaingang organizavam-se simplesmente como metade (Kamé e Kaïru) e que, num determinado momento, fizeram aliança com um terceiro grupo, os Caingang, e por fim, incorporaram também os Curuton (VEIGA, 1994: 67).

De acordo com Veiga, as metades *Kamé* e *Kaïru*, concebidas no mito de origem Kaingang como os heróis míticos criadores da sociedade, ao mesmo tempo em que são opostas, se complementam e perfazem uma divisão social, sendo as metades majoritárias. Dessa forma, cada metade comporta duas seções: *Kamé* comporta *Kamé* e *Wonhétky*, e *Kaïru* comporta *Kaïru* e *Votor*. A distinção das metades se daria, preferencialmente, por meio da pintura corporal: uma “marca comprida” na face distinguiria os *Kamé* e uma “marca redonda”, os *Kaïru* (VEIGA, 1994). Na definição do mito de origem coletado por Nimuendajú, as pinturas corporais dos *Kamé* e *Kaïru* eram a manifestação da descendência e do dualismo Kaingang onde todos os seres da natureza tinham uma relação com as metades:

Como foram estes dois irmãos que fizeram todas as plantas e animais, não há nada neste mundo fora da terra, dos céus, da água e do fogo, que não pertença ao clã de Kañeru ou ao de Kamé. [...] O Kaingang reconhece estas pintas tanto no couro dos animais como nas penas dos passarinhos, como também na casca, nas folhas, ou na madeira das plantas (NIMUENDAJÚ, [1913] 1993: 59).

As pinturas corporais mencionadas por Veiga eram utilizadas somente em ocasiões específicas rituais e por isso é possível que não tenham sido identificados pelo padre entre os índios aldeados.

A julgar pelas denominações das seções analisadas pelas etnografias, os indígenas aldeados em Atalaia eram de fato Kaingang, sendo os “Camés” pertencentes à metade majoritária *Kamé* e, poderíamos supor, os “Votorões” pertencentes à metade majoritária *Kairu*. Ricardo Cid Fernandes, contudo, procurou problematizar os termos utilizados por Chagas Lima. O pároco descreveu as “hordas” indígenas existentes nos Campos de Guarapuava como diferentes grupos locais e unidades político-territoriais e, nesse caso, os “Votorões” não foram concebidos como uma subdivisão, das metades Kaingang, mas como um grupo (FERNANDES, 2003: 79). Para Fernandes, os “Votorões” poderiam ser originários de um casamento entre um homem *Kairu* e uma mulher *Kamé* próxima, ou mesmo do casamento entre os Kaingang e os estrangeiros (2003: 80). A situação de aldeamento envolvendo estas seções poderia, como veremos posteriormente, ser resultado de articulações políticas entre famílias, uma aliança entre metades. Já as outras “hordas” descritas, ou os “bárbaros” em geral, pertenceriam a subgrupos ou seções que envolviam relações de assimetria entre as metades; elemento que explicaria ainda o fato de outras seções não terem sido aldeadas.

Um grande indicativo da existência de relações entre diferentes grupos indígenas que habitavam os Campos de Guarapuava, refere-se à adoção de termos linguísticos em comum, como, por exemplo, as várias referências encontradas para designação “Pahy” (*Põe*). O termo foi relatado nas expedições setecentistas de Afonso Botelho como a menção indígena a um chefe, sendo também utilizado para designar o próprio Botelho. No século seguinte, Diogo Pinto e o padre Francisco das Chagas Lima mencionam a existência de um chefe indígena de nome “Pahy” entre os aldeados de Atalaia. Marta Amoroso (1998) também encontrou “Pahi” como nome de um cacique Kaiowá no aldeamento de Santo Inácio de Paranapanema, na segunda metade do século XIX.

No vocabulário Kaingang, o termo é pronunciado *Põe* ou *Põ'i*, tendo o significado de chefe, tal como relatado por Botelho. Ricardo Cid Fernandes observou que *Põ'i* era o termo empregado para designar genericamente, “o líder de um grupo e, especificamente, o organizador do ritual do *Kiki* [...] uma categoria que funde autoridade e prestígio político-religioso” (2003: 149). O termo tem também referência na língua Guarani, que se aplica a homem de certa idade e de respeito, ao pai, ao velho. É possível que o “Pahy” tenha surgido num contexto histórico de interação entre grupos indígenas Kaingang e Guarani e destes com os brancos, e que se tenha, como tantos outros termos, sido introduzido numa linguagem comum.

O etnônimo Kaingang, por sua vez, surgiu no final do século XIX. O grupo já havia recebido denominações como “Gualachos e Chiquis pelos padres jesuítas no século XVII, Guaianás por parte da literatura histórica paulista do final do século XIX e início do século

XX”; (MOTA, 2004: 3), além do comumente “Coroados”, descritos por diversos agentes do contato no século XIX e XX, como por exemplo Saint-Hilaire em 1820. A denominação “Kaingang” foi publicada por Telêmaco Borba em uma monografia enviada à Primeira Exposição Antropológica Brasileira em janeiro em 1882 (VANALI, 2013). Na ocasião, Borba afirmou ser o primeiro a utilizar o etnônimo, e muitos estudos depois dele seguiram esse pressuposto. Contudo, o etnônimo já vinha sendo utilizado pelos brancos e pelos próprios Kaingang. Quando em viagem pelos rios Ivaí, Paranapanema, Tibagi e Iguaçu no ano de 1865, o engenheiro Franz Keller relatou que os indígenas encontrados nos vales desses rios, eram chamados de “Coroados”, devido ao corte de cabelo em forma de coroa, porém “a si mesmo dão hoje o nome de Caên-gagn” (KELLER, [1867] 1974: 15). No aldeamento de Atalaia constou um índio de nome Jozé Caicang que, por mais que fizesse referência a um único índio, pode ter sido uma das primeiras menções ao etnônimo.

A indicação do pároco de que somente membros *Kamé* e *Votor* (*Kaĩru*) tenham sido aldeados, não descarta a possibilidade de outras seções ou grupos terem vindo adentrar, em algum momento, o Atalaia, como por exemplo os Xokleng, vizinhos e inimigos tradicionais dos Kaingang que, como as outras hordas, podem ter sido confundidos pelo pároco como pertencentes a um mesmo grupo.

Outros elementos dos relatos de Chagas Lima ainda indicam que os Kaingang eram, de fato, o grupo predominante entre os aldeados de Atalaia, tal como a utilização da bebida *Kiki*, relacionada aos rituais funerários Kaingang, o faccionalismo hierárquico na relação das alianças e outros elementos que remetem à sua estrutura social e

cosmológica, abordadas em relatos de missionários, agentes do contato e pelas etnografias que serão tratadas no decorrer do trabalho.

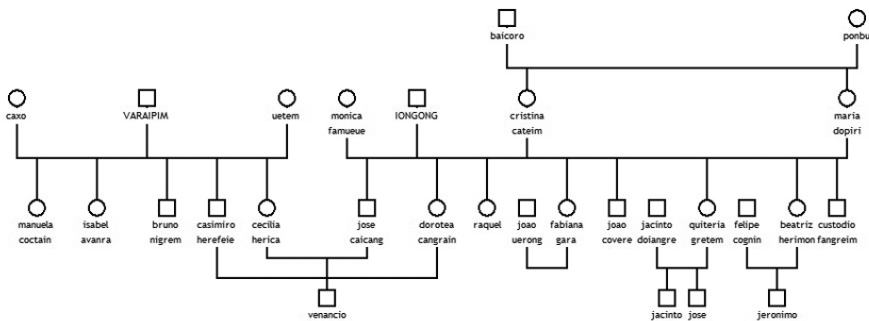
Um outro dado significativo para se verificar a formação étnica dos aldeados, refere-se ao modo de organização familiar dos Kaingang. Na lista nominativa de 1821, os indígenas de Atalaia encontram-se distribuídos em 21 “fogos”,³³ que dificilmente ultrapassam o número de seis pessoas em cada um. A composição dos fogos obedece a um padrão familiar nuclear, onde constam: o cabeça de domicílio (homem ou mulher), cônjuge (só mulheres), filhos e agregados (mães do chefe de domicílio, sogras e irmãos). A implicação de sogras e seus filhos residindo com os genros, por sua vez, remete ao padrão matrilocal de residência Kaingang, onde homem fixa residência na casa do pai da esposa. No fogo de número 4, o índio Damasco Coné estava relacionado com sua mulher, Benedita Uerá; sua sogra viúva, Anastácia Iagnin; e seus cunhados solteiros Jozé Gayá e Manuel Janguainbanc. De acordo com Fernandes, apesar dos Kaingang obedecerem ao padrão patrilinear³⁴ de descendência, acompanham o padrão Jê de residência: “duas famílias nucleares, encabeçadas por sogro e genro, passam a constituir um grupo doméstico com um sistema de direitos e deveres próprios” (FERNANDES, 2004: 113). Nessa relação, o sogro é o chefe do grupo familiar e, portanto,

³³ A palavra “fogo” foi muito utilizada no período colonial para designar domicílio, casa, residência (Vide BOTELHO & REIS, 2002: 56).

³⁴ A descendência patrilinear entre os Kaingang foi registrada por vários autores desde a segunda metade do século XIX. Este reconhecimento da descendência paterna, operando atualmente como critério de sociabilidade e legitimidade (FERNANDES, 2004), atuava principalmente no sentido de realização de alianças entre as metades exogâmicas, ou seja, “os filhos (as) pertencem à mesma seção de seu pai e devem casar-se repetindo o padrão de aliança contraído por seu pai” (VEIGA, 1994: 125).

exerce controle sobre o genro, sendo substituído por este em ocasião de sua morte. A relação entre sogro e genro está no centro da afinidade constitutiva dos grupos domésticos, onde “há uma assimetria na distribuição de *status* entre sogro e genro, que participam de forma desigual dos direitos e deveres próprios de cada grupo doméstico” (FERNANDES, 2004: 113-114). O grupo doméstico, de acordo com Fernandes (2003), constitui a unidade social fundamental da sociedade Kaingang, onde o sogro teria o papel fundamental de autoridade sobre o grupo e determinaria as articulações de sociabilidade nas outras esferas domésticas. Se tomarmos a regra da matrilocalidade como exemplo, Damasco Coné pertenceria ao grupo doméstico do pai, já falecido, de Benedita Uerá e por isso seria o chefe do grupo familiar da esposa.

Fernandes ainda apontou que os grupos encontrados em Atalaia constituíam uma “família numerosa”, que tinham um domínio político-territorial autônomo e eram capazes de formar blocos de atuação política (FERNANDES, 2004: 101-102). Com efeito, alguns índios compunham uma extensa família formada por uniões, como se percebe no diagrama do grupo familiar do índio polígamo Iongong:



Não há como saber se os fogos descritos por Chagas Lima representavam residências separadas ou apenas grupos familiares, pois são poucas as informações a respeito das casas destinadas aos índios no aldeamento. Sabe-se apenas que eram casas cobertas por palhas e que foram planejadas e construídas pela Junta da Real Expedição. Por certo, as habitações destinadas aos índios certamente se diferenciavam das grandes moradias encontradas pela expedição de Afonso Botelho, que chegavam a acomodar cerca de 150 pessoas. Mais de um século depois, Telêmaco Borba observou que as habitações Kaingang eram compartilhadas por um grande número de pessoas, famílias que coletivamente coabitavam o espaço e o feitiço de roças:

...constroem grandes ranchos, de 25 a 30 metros de extensão, cobertos e cercados com folhas de palmeira, sem nenhuma divisão interna, com uma pequena abertura em cada extremidade, servindo de porta, por onde só pode passar, abaixada, uma pessoa; no centro destes ranchos accendem os fogos para cada família; dormem sobre cascas de arvores, extendidas no solo, com os pés para o lado do fogo, indistinctamente homens, mulheres e creanças (BORBA, [1882] 1908: 9).

Também Veiga ressaltou que os Kaingang possuíam no passado, “grandes casas comunais habitadas por um homem, sua mulher, seus filhos não casados, suas filhas casadas e seus genros com os respectivos filhos e filhas” (VEIGA, 1994: 93-94). Apesar da evidência destes Kaingang, descritos por Chagas Lima, sugerirem o padrão de residência matrilocal, conforme sua cosmologia, outros grupos familiares relacionados em 1821, porém, diferiam da regra analisada por Fernandes. Ao invés da sogra, havia a presença da mãe e familiares dos

“chefes de domicílio”: no grupo familiar de Luiz Tigre Gacom consta sua mulher e filho, sua mãe viúva, suas duas irmãs também viúvas e seus quatro sobrinhos. No fogo familiar de Jozé Caicang estão relacionados sua mulher e filho e sua mãe também viúva. Para Juracilda Veiga, casos como estes relacionam-se como uma exceção à regra do padrão de residência Kaingang: “As exceções são para o caso de filhos únicos que devem cuidar de seus velhos pais, e moças órfãs que, com o casamento, passam a morar com a família do marido” (1994: 94). Assim, estes casos configuram uma exceção à regra, mas não descartam a possibilidade de que alguns grupos familiares dispostos em Atalaia estivessem de fato obedecendo ao padrão de matrilocalidade Kaingang.

Nas listas nominativas dos anos de 1830, 1831, 1833 e 1834,³⁵ os índios foram listados separadamente da população branca e agrupados em fogos familiares, semelhantemente ao modelo feito por Chagas Lima em 1821. As informações obtidas pelo então comandante da povoação Francisco da Rocha Loures, filho do comandante Antonio da Rocha Loures, resumem-se aos nomes dos indígenas, idade, estado civil e se tinham ou não recebido o sacramento do batismo (batizado ou pagão). Já na lista de 1840,³⁶ foram contabilizados os indígenas encontrados em Atalaia, os povoadores da Freguesia e ainda índios vivendo como agregados de domicílios dos portugueses (sete índios e sete índias).

³⁵ AESP. Cx: 230, O: 1025 e Cx: 193, O: 988.

³⁶ Existente em BIHGEP. vol. XXXII, 1977.

Tabela 1: Número de índios conforme idade e sexo mencionados em listas da população de Guarapuava, 1830-1840.

<i>Sexo</i>	<i>Idade(anos)</i>	ANO					<i>Total</i>
		1830	1831*	1833	1834	1840**	
F	0-10	27	24	13	26	8	98
	11-20	17	17	12	17	6	69
	21-30	11	13	11	17	5	57
	31-40	6	12	11	13	6	48
	41-50	3	3	1	1	3	11
	51-70	2	4	3	3	2	14
	Total	66	73	51	77	30	297
M	0-10	21	20	19	25	5	90
	11-20	3	10	10	14	2	39
	21-30	7	8	5	7	2	29
	31-40	0	0	0	1	1	2
	41-50	0	1	0	0	0	1
	Total	31	39	34	47	10	161

*Não foram contabilizados 8 proprietários (não índios) casados com índias.

**Nesta lista foram contabilizados somente os indígenas que se encontravam no aldeamento, ficando de fora 14 indígenas listados como agregados dos moradores da Freguesia.

Fonte: AESP. *Listas Nominativas de Guarapuava, 1830, 1833 e 1834*. Cx: 193. O: 988 e Cx: 230. O: 1025.

AESP. *Lista Nominativa dos habitantes de Guarapuava, 1831*.

BIHGEP. Lista geral dos habitantes da freguesia de Nossa Senhora de Belém, em Guarapuava, 1840. vol. XXXII, ano 1977.

Comparando o quadro populacional nas listas de 1821, 1830 e 1840, constatou-se que a composição dos aldeados se alterava significativamente. Em 1821, havia cerca de 160 índios entre batizados e catecúmenos (possíveis frequentadores mais assíduos do aldeamento), e mais de 260 “bárbaros” que transitavam nas fronteiras entre Atalaia e os sertões. A partir de 1830, a população contabilizada não ultrapassou

120 índios, chegando ao irrisório número de 40 aldeados no ano de 1840.

Analisando os nomes dos aldeados, também é possível perceber que a população indígena de Atalaia se modificou. Poucos são os casos onde um mesmo indígena fora listado em todos estes anos, dentre estes alguns merecem destaque: Bárbara Gatén, Andreza Grendoró, Jozé Caicang, Maria Ningó.³⁷

Segundo os registros, Bárbara Gatén foi batizada logo em 1812. Em 1821, é relacionada como filha de Antonio José Pahy. Dois anos depois casou-se sacramentalmente com o português José Gomes, com quem teve a filha Josefa. Já em 1831, a índia está casada com o mulato Felisberto Ferreira Campelo e em 1840 é listada como viúva. A trajetória desta índia ainda será mencionada no decorrer do trabalho, pois veremos que Gatén parece ter contraído outra união além das mencionadas acima.

Andreza Grendoró era irmã de Luiz Tigre Gacom (índio que ocupou o lugar de Pahy após a morte deste). Foi madrinha de vários batizados em 1824, 1825 e 1827. A índia aparece na lista de 1821 e em 1840, nesta última com 50 anos, relacionada solteira e com as filhas Rufina de 24 anos e Alexandrina de 4.

Jozé Caicang estava presente no aldeamento em março de 1815, ocasião em que foi batizado. Em 1821, consta casado com Cecília Hericá. Quatro anos depois o casal batizava a filha Maria de 6 dias e em 1827 batizava Antonio de 14 dias. A partir de 1830, Jozé

³⁷ Os nomes dos indígenas não foram modificados do formato original, ou seja, obedecem ao padrão proposto nas fontes.

Caicang passa a constar como viúvo (também em 1833 e 1834), mas em 1840 aparece como solteiro.

Maria Ningó consta na lista de 1821 como viúva e catecúmena. Foi batizada em 1824 aos 20 anos. Um ano depois, batizava sua filha Rosa, cujo pai consta Patrício Foquem. Cinco anos mais tarde, quando batizava João, o pai fora considerado incógnito. A índia está relacionada nas listas de 1830, 1833 e 1834, como viúva, e com os filhos Rosa e João. Já em 1840, consta somente com a filha Rosa, que contava então 15 anos de idade.

Assim, alguns destes índios se destacaram com o passar do tempo dentro de Atalaia, participando dos ritos sacramentais ministrados pela Igreja, bem como seus filhos, que permaneceram por um longo período no aldeamento. A permanência desses indígenas em Atalaia nos ajuda a perceber como alguns souberam se adaptar à dinâmica do aldeamento, sua estrutura e pedagogia religiosa; experiência essa que certamente se ampliava no interior de seus grupos domésticos e fora dele.

Dentre os indígenas mais assíduos em Atalaia estava a população feminina e infantil. Os números arrolados no relato do pároco em 1821³⁸ e nas listas nominativas dos anos de 1830, 1831, 1833, 1834 e 1840 (Tabela 1), demonstram uma desigualdade numérica entre os índios de gênero e idade, ressaltada por um significativo número de mulheres (principalmente viúvas) e crianças. A configuração populacional de Atalaia parece ilustrar a própria dinâmica social entre os Kaingang, onde a incidência de viúvas e crianças na constituição do aldeamento seria o reflexo do caráter polígamo e

³⁸ Não foi possível inserir o ano de 1821 na Tabela 1 pelo fato do padre não ter colocado a idade dos indígenas na relação.

guerreiro desse grupo. Assim sendo, a pedagogia cristã, desde as missões jesuíticas, voltava-se preferencialmente para catequização de mulheres e crianças, fato que pode ter auxiliado uma maior proximidade desse grupo em Atalaia. Mas, ainda que tenha tido uma maior proximidade, os índios homens responderam de maneira diferenciada à situação de aldeamento. No capítulo 3, perceberemos que esta resposta pode ter sido em consequência de elementos como a proibição da poligamia em Atalaia, as escravizações indígenas e as guerras entre as seções Kaingang.

Uma possível indicativa da proximidade das mulheres no aldeamento diz respeito ao papel representado por elas dentro do núcleo doméstico e familiar da sociedade Kaingang. As etnografias demonstram que nas relações entre as mulheres encontravam-se laços de consanguinidade e solidariedade, definidas pela uxorilocalidade e pelas atividades que partilhavam em comum, as quais envolviam trabalhos artesanais, domésticos e agrícolas (atividades econômicas), bem como a gravidez, o parto e a criação dos filhos. Kimiye Tommasino observou que, apesar das transformações sociais decorrentes da longa histórica de contato, a uxorilocalidade se manteve operante: “na velhice, as mulheres acabam indo morar com uma das filhas ou passam tempos na casa de cada uma. É comum várias irmãs morarem próximas entre si, muitas vezes perto ainda da casa de seus pais” (TOMMASINO, 1995: 290). Nesse sentido, a configuração de Atalaia pode ser entendida como um reflexo dessa proximidade entre as mulheres Kaingang, sugerindo a vigência de seus costumes mesmo em face de uma situação de aldeamento e do processo de colonização. Os registros sacramentais de Chagas Lima, sobretudo seu livro de batismos, ilustram essa preponderância de mulheres e seus filhos na configuração de Atalaia, tema a ser tratado a seguir.

2.4 - Batismos e subterfúgios

No aldeamento de Atalaia, o batismo teve significativo destaque, pois sendo o primeiro sacramento da Igreja e a comprovação da conversão à fé católica, foi o mais regular e quantitativamente documentado. Atendendo às demandas cristãs, Chagas Lima elaborou dois livros de batismos,³⁹ onde registrou data, local, nome do batizando; nome, estado civil e naturalidade dos pais e nome, estado civil e naturalidade dos padrinhos. Os batismos de indígenas, porém, contêm dados incomuns ao juízo eclesiástico, revelando a preocupação e o cuidado com que o pároco administrava os ensinamentos religiosos aos índios, e a fidelidade (quase etnográfica) com que descrevia os indígenas, a saber: o nome do índio antes de ser batizado (no caso, o nome Kaingang, ao lado do assento), os nomes indígenas dos pais, o período de permanência dos indígenas e a incidência de subgrupos dentro do aldeamento, as uniões com portugueses e a existência de pais polígamos.

Chagas Lima e seus sucessores não costumavam fazer referência à legitimidade nos batismos de índios, como era de praxe

³⁹ Paróquia de Nossa Senhora de Belém de Guarapuava (PNSBG). *Livro de Assentos de Batismo I* (LB I), 1810-1867 e *Livro de Assentos de Batismo II* (LB II), 1820-1851. Do livro nº 1 constam batizados feitos de março de 1810 a 4 de setembro de 1867. O livro nº 2 consta batizados de 23 de janeiro de 1820 a 10 de julho de 1851. As fontes analisadas neste trabalho partiram principalmente do livro nº 1 e se restringiram aos anos de 1812 a 1841. A princípio, uma maior diferenciação entre os dois livros seria do primeiro constar assentos indígenas e do Livro II de assentos de portugueses. Essa separação foi respeitada até o ano de 1831 e após esta data o sucessor de Chagas Lima realizou batizados de brancos no livro de índios e vice-versa, não obedecendo à metodologia proposta anteriormente. O livro 2 foi iniciado com batismos apenas de portugueses e depois de 1831 misturou-se com batizados de indígenas e escravos.

nos assentos de portugueses/brancos e mesmo escravos e libertos. A menção de “filho legítimo” foi utilizada apenas nas ocorrências onde o matrimônio indígena tinha sido sacramentado e os pais eram batizados, como foi o caso do pequeno Jerônimo, nascido de dez dias em 1821, “filho legítimo de Fellippe Cognin e de sua mulher Beatriz Herimó, Índios nacionais desse continente...” (PNSBG – LB I). Cognin fora batizado em 1818 e Herimó em 1815. Além de batizados, o casal havia contraído matrimônio perante a Igreja em 1818.

Em alguns casos, o vigário registrou a ocorrência de paternidade duvidosa, referindo ao pai do batizando como “pai que dizem ser”. Manoel Concrom, por exemplo, era filho de Curem, **pai que dizem ser**, e de Fang-nhefeie (PNSBG – LB I [grifo meu]). A curiosa menção faz sentido dentro dos interstícios promulgados pela legislação eclesiástica. Uma união como a de Curem e Fang-nhefeie mesmo não sendo legitimada, podia ser consentida pela Igreja, a fim de ministrar os sacramentos batismais, desde que a mãe indicasse o nome do pai. Assim ocorreu com a índia Caxom, que embora viúva, “deo por pay o índio de nome Dó” no batismo do filho Domingos Fanquiembanc.

Na tentativa de adentrar a perspectiva indígena, a referência da mãe ao pai podia ser, de fato, verdadeira, se considerarmos a importância da descendência patrilinear concernente à filiação na sociedade Kaingang. A descendência patrilinear entre os Kaingang foi registrada desde a segunda metade do século XIX, e atribui a existência da criança exclusivamente ao pai. A mãe seria apenas a depositária e a responsável pela guarda da prole e, neste caso, a condição social do pai era passada aos filhos (FERNANDES, 2004: 112).

Juracilda Veiga também registrou a importância do papel do pai na filiação entre os Kaingang atuais, que, segundo ela, não admitem a existência de mais de um genitor, uma vez que a paternidade confere à criança o nome e o lugar social que ela vai estabelecer (VEIGA, 1994: 59).⁴⁰

Mas, se muitas índias atestaram o nome do pai de seus filhos, outras, ou mesmo o pároco, podem ter omitido as suas relações. Pelo lado oposto à indicação do pai, muitos indígenas foram batizados com a inscrição de “pai incógnito”. Para além das determinações legais da Igreja, as indicações de “pai que dizem ser” e “pai incógnito” remetem a um caráter duvidoso das próprias relações intraétnicas dos Kaingang, relatadas pelo pároco. Não se refere apenas à ausência do pai no momento do batismo, mas retrata a existência de uniões instáveis, ou seja, não conclamada conforme os moldes cristãos. Embora índias como Maria Clara Xenheran, Ana Herecaia e Izabel Niri tenham sido declaradas solteiras quando batizavam seus filhos de “pai incógnito”, não significa que elas não vivessem unidas a algum homem. Tais condições informam apenas que estas índias não eram casadas legalmente, pouco dizendo quanto às possíveis e reais

⁴⁰ Os nomes indígenas são importantes fontes para futuros trabalhos de caráter mais etnográfico, uma vez que possuem importância ritual e social na sociedade Kaingang e significam a identidade completa do indivíduo. Por constituírem uma sociedade patrilinear, os nomes dados às crianças Kaingang se ligam diretamente à paternidade e à metade que este último pertence: “O nominador, antes de dar um nome, perguntará a que metade e seção pertence o pai da criança, de modo que possa escolher um nome apropriado” (VEIGA, 1994: 59). O ritual de nomeação insere a pessoa em uma metade e vai definir o parceiro matrimonial com o qual ele deve casar-se. Veiga coletou uma série de nomes procurando definir em quais metades seccionais estavam relacionados e iriam definir sua posição social e matrimonial. Além disso, os Kaingang possuem um estoque de nomes que são utilizados a cada três gerações, recriando a sociedade pela nomeação.

uniões dos indígenas, como veremos posteriormente ao tratarmos os casamentos intraétnicos.

Em termos numéricos, entre os anos de 1812 e 1841 foram identificados 498⁴¹ batismos de índios. As crianças, indígenas menores de dez anos,⁴² tiveram uma maior incidência nos registros. Dos 498 batismos analisados, 328 foram de crianças indígenas, como demonstra a tabela a seguir:

Tabela 2: Índios batizados conforme sexo e idade, aldeamento Atalaia 1812-1841.

		Crianças	Adultos	Total
Sexo	F	164	116	280
	M	164	54	218
Total		328	170	498

Fonte: PNSBG – LB I e LB II.

Esta superioridade numérica de crianças batizadas foi um fator constante durante toda a existência de Atalaia. Considerando que as crianças formavam um grupo numeroso no aldeamento, o alto índice de batismos infantis devia-se, também, porque Chagas Lima procurava batizar indígenas adultos que possuíam pelo menos um

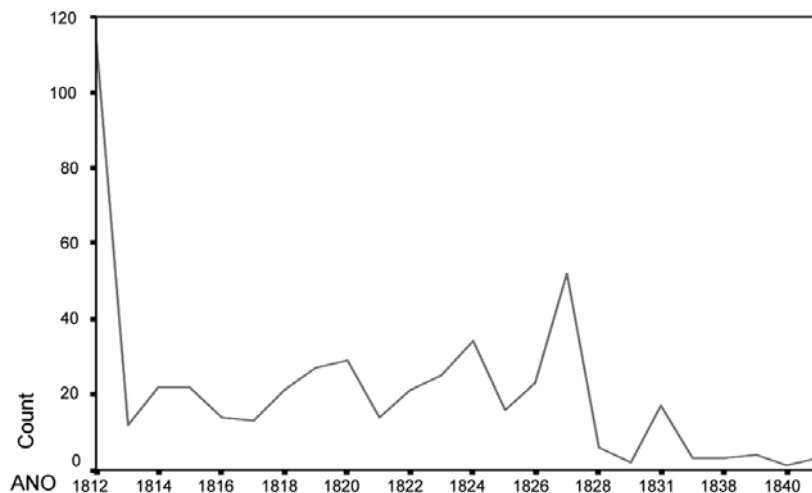
⁴¹ Preferimos recortar o período dos batismos até 1841, pois, após esta data, o número de sacramentos da Igreja diminuiu significativamente. Entretanto, prolongamos o período de abordagem para os registros de casamentos e óbitos na tentativa de aumentar o número de casos. Foram contabilizados aqui os batismos de índios feitos no *Livro de Assentos de Batismo I*, 1810-1867 e o *Livro de Assentos de Batismo II*, 1820-1851. Neste último livro, até 1828 ocorreram batizados apenas de brancos e após esta data iniciou assentos dos escravos e indígenas.

⁴² Chagas Lima considerava índios abaixo de 11 anos como “menores” ou “inocentes”. Indígenas com 11 anos para cima eram “adultos”. Utilizaremos este padrão para mencionar “crianças”, índios até 10 anos e “adultos”, acima de 11 anos.

ano de catecumenato. As crianças eram batizadas assim que nasciam, os adultos, segundo o pároco, não eram aptos a receber o batismo, “senão depois de versarem por um anno, como determinam os cânones, nos exercicios do cathecuminado” (LIMA, [1828] 1977: 25); havendo, porém, exceções a essa regra, sendo batizados índios que se enquadravam nos casos de artigo de morte, *In extremis*.

A frequência média dos batismos durante o período abordado foi oscilante e, de uma maneira geral, não ultrapassou o número de 30 batizados por ano. Uma exceção a esse cálculo foi o ano de 1812; quando alguns indígenas “voluntariamente rendidos, e na intenção de habitarem” em Atalaia (LIMA, [1821] 1943: 237) vieram ao aldeamento e iniciou-se a catequização dos aldeados. O gráfico a seguir demonstra a oscilação dos sacramentos batismais:

Gráfico 1: Número de batismos por ano, aldeamento de Atalaia (1812-1841)



Fonte: PNSBG – LB I e LB II.

O gráfico demonstra uma grande variação nos registros de batismos, sobretudo se comparado o ano de 1812 ao período posterior. Após 1828, talvez em consequência do egresso do pároco, percebe-se uma grande diminuição dos registros;⁴³ lacuna marcada pela ausência de batizados no ano de 1829 (vide Tabela 2). A inexistência de assentos no ano seguinte à saída de Chagas Lima leva a crer que os Kaingang tenham ficado cerca de um ano sem um pároco substituto e conseqüentemente sem a catequese cristã. Somente no ano 1830 o padre Francisco de Paula Prestes reiniciou os sacramentos, porém com uma preocupação etnográfica menor que a de Chagas Lima.

Ainda, o número total de batismos do ano de 1812 foi maior que a soma dos seis anos seguintes, como se vê na seguinte tabela:

Tabela 3: Número de batismos por ano conforme sexo, frequência e porcentagem, aldeamento de Atalaia (1812-1841).

Ano	Sexo		Frequência	%
	F	M		
1812	63	51	114	22,9
1813	11	1	12	2,4
1814	12	10	22	4,4
1815	14	8	22	4,4
1816	7	7	14	2,8
1817	6	7	13	2,6
1818	11	10	21	4,2
1819	16	11	27	5,4

⁴³ Antes do declínio no número de batismos em 1829, percebe-se uma significativa ascendência dos registros batismais, particularmente no ano de 1828. Isso pode estar ligado a uma iniciativa de Chagas Lima de, uma vez que prestes a egressar do aldeamento, batizar o maior número de índios possível.

	Sexo		Frequência	%
1820	17	12	29	5,8
1821	6	8	14	2,8
1822	11	10	21	4,2
1823	7	18	25	5,0
1824	21	13	34	6,8
1825	14	2	16	3,2
1826	16	7	23	4,6
1827	29	23	52	10,4
1828	2	4	6	1,2
1829	0	0	0	0
1830	0	2	2	0,4
1831	8	9	17	3,4
1832	1	2	3	0,6
1838	2	1	3	0,6
1839	3	1	4	0,8
1840	0	1	1	0,2
1841	3	0	3	0,6
Total	280	218	498	100,0

Fonte: PNSBG – LB Ie II

O alto índice de batismos realizados no ano de 1812 é explicado em função de uma epidemia (desconhecida/não documentada) que proliferou em Atalaia. A doença, por um lado, provocou a evasão de muitos indígenas, mas, por outro, propiciou que os sacramentos batismais fossem incisivamente ministrados, sobretudo os casos de artigo de morte *In extremis*, tema a ser tratado no 3º capítulo.

O índice numérico de batismos registrados por Chagas Lima demonstra que o sacramento fundamental da Igreja católica teve expressiva manifestação entre a população aldeada, se

configurando como um meio de inserir e manter o indígena aldeado. Por mais que os relatos do pároco retratassem uma tendência em justificar seu trabalho de catequese ao governo da capitania de São Paulo, valorizando os registros e a contabilidade dos índios, a participação aos rituais cristãos marcou a maneira dos índios se relacionarem com o aldeamento, com os povoadores e mesmo com o padre.

Contudo, enquanto que para os agentes do contato o batismo significava um sinal de conversão ou submissão, para os indígenas certamente assumia outro sentido. O próprio pároco reconheceu que muitos vinham ao Atalaia, quando enfermos, somente para serem batizados *In Articulo Mortis*. Contudo, ao receberem o sacramento, a maioria deles retornava aos sertões levando consigo outros já aldeados e catequizados: faziam-se instruir na doutrina cristã, “e pediam que se baptizassem os seus, o que com effeito se praticou com os meninos e adultos em perigo de morte, e depois occultamente se evadiam, levando sempre outros da sua facção, aos quaes seduziam” (LIMA, [1828] 1977: 17). Poucos foram os casos onde os índios se opunham ao sacramento, pois, ainda que alguns batismos de indígenas “inocentes” tenham sido realizados sem o conhecimento ou autorização dos pais, ou seja, “precedendo o consenso dos pais” (PNSBG – LB I), grande parte dos índios almejava obtê-lo.

Nesse aspecto, o batismo não estaria sendo acatado conforme a pretensão da Igreja, mas obedecendo a um interesse singular dos indígenas. A aceitação do batismo não representou uma conversão ao cristianismo, mas antes, uma atitude que convergia para interesses e elementos da lógica indígena. Podemos ponderar que a situação de aldeamento e o impacto das missões

catequéticas consolidaram práticas que se mesclavam de significados, pois, se muitas vezes as pregações católicas não surtiram o efeito desejado, por outro lado, despertava o fascínio dos indígenas pelos rituais, como o do batismo (AMOROSO, 1998: 240).⁴⁴

O comportamento dos índios frente ao sacramento do batismo foi interpretado pelos padres e autoridades da Igreja como uma deturpação dos ritos religiosos, demonstrando o quanto o índio ainda se mantinha arraigado às suas próprias crenças e tradições (ALMEIDA, 2000: 147). Também durante o período das missões jesuíticas, os padres se encontravam confusos, tal que após um ano de experiência missionária, os agentes da conquista espiritual ficaram desorientados pelo comportamento inconstante do indígena, pois mesmo quando instruídos, os índios continuavam seguindo os passos de seus pais e seus costumes tribais (KOK, 2001: 79).

A introdução ao mundo católico foi entendida por John Monteiro (1994) como um processo de socialização e inserção do

⁴⁴ Atualmente são encontradas formas de batismo e adaptações dos ritos católicos em sociedades indígenas anteriormente contatadas pelos aldeamentos clérigos. Juracilda Veiga (1994) percebeu entre os Kaingang da Terra Indígena Xapecó (oeste de Santa Catarina) três formas de batismo: “o do nome Kaingang; o realizado em casa, relacionado ao catolicismo caboclo; e o cristão (católico, evangélico ou pentecostal)” (1994: 142). O batismo do nome indígena é caracterizado por uma cerimônia doméstica, ocorrida na própria residência do batizando. Neste ritual, realiza-se um banho de plantas que simboliza as qualidades dadas ao batizando. O batismo em casa é marcado pela reinterpretção e adaptação do “catolicismo popular”, envolvendo sincretismos de crenças e práticas de origem indígena e africana (VEIGA, 1994: 144). Já o batismo cristão configura-se na celebração da Igreja cristã e “tem a principal função de estabelecer relações com a sociedade envolvente, através da instituição do compadrio com brancos” (VEIGA, 1994: 146). A demonstração destas formas e adaptações dos ritos católicos elucida a influência que os rituais cristãos provocaram nas sociedades indígenas, que de maneira simbólica passaram a reproduzir e representar os ritos no decorrer dos anos.

índio ao mundo dito civilizado e, acima de tudo, como um meio de legitimação da escravidão. Com efeito, o batismo significava para os agentes religiosos a imposição de uma distância definitiva da sociedade primitiva e a introdução do cristianismo nas relações entre portugueses e índios legitimou a relação senhor e escravo. Neste sentido, a religião foi observada como a reafirmação das relações de dominação, na qual o batismo seria uma forma de inserir o índio numa sociedade hierarquizada e subordinada por meio da tutela e do apadrinhamento. Monteiro observou as relações de apadrinhamento como componente fundamental para explicar a influência de uma sociedade de compadrio frente à subordinação escrava. Nela estava rebuscada uma hierarquização social, cultural e econômica, apoiadas numa relação paternalista, onde o papel de padrinho tinha mais a conotação de protetor do que de compadre (evitavam laços de igualdade e solidariedade). Nesse sentido, os senhores buscaram legitimar tal processo através da administração particular e do papel paternalista de tutores dos índios: “Assumindo o papel de administradores particulares dos índios [...] os colonos produziram um artifício no qual se apropriavam do direito de exercer pleno controle sobre a pessoa e propriedade dos mesmos” (MONTEIRO, 1994: 137). Em Atalaia, as relações de apadrinhamento foram visíveis, numa prática que levou muitos povoadores a angariar menores indígenas já batizados sob a alegação de “educar”, como o fez o comandante Diogo Pinto, a ser tratado no subcapítulo 2.6.

2.5 - Os casamentos mistos

A vivência dos índios em Atalaia não se resumiu apenas a uma suposta aceitação ao batismo. Decorrentes do processo de expansão dos costumes e da religião, os casamentos interétnicos também foram se configuraram como uma forma dos indígenas se relacionarem com a sociedade portuguesa.

Desde Pombal o sentido de “civilizar” era submeter os índios às leis e ao trabalho, sobretudo pela cristianização, e o sacramento matrimonial foi um meio eficaz e pragmático para alcançar esse intuito. Os índios eram considerados elementos recalcitrantes ao trabalho, difíceis de instrução e altamente fugidios. Uma maneira de barrar sua mobilidade, de acordo com Manuela Carneiro da Cunha, foi intrusar-lhes as terras e assimilar física e socialmente os índios ao resto da população. “Queria-se quebrar com isso o isolamento em que os jesuítas mantinham suas missões: o português substitui na Amazônia a língua geral, as aldeias são elevadas à vila e lugares com nomes portugueses, os casamentos mistos são favorecidos e o estabelecimento de moradores entre os índios, encorajado” (CARNEIRO DA CUNHA, 1992: 143). Para Marta Amoroso, o convívio do indígena com o trabalhador cristão era um elemento central da catequese e civilização, “quer por meio dos casamentos interétnicos, quer por meio das alianças na produção da subsistência, o projeto de povoamento e colonização investia na dissolução física e identitária dos índios no meio civilizado” (AMOROSO, 1998: 68).

Com efeito, a superação da barbárie por meio da subjugação do indígena ao trabalho e à mestiçagem estava na pauta do projeto

indigenista do início do século XIX, que, por seu turno, visava a assimilação completa do elemento indígena por meio da mestiçagem. José Arouche de Toledo Rendon argumentava que “a mestiçagem possuía um significado mais amplo, na medida em que proporcionava o meio mais eficaz de transformar os índios em homens livres e civilizados” (MONTEIRO, 2001: 116). No papel de intermediar as uniões mistas, a Igreja produziu transformações significativas nas populações indígenas. Sem negligenciar o rompimento brusco dos laços comunitários indígenas, e nem o impacto imediato do processo de mestiçagem, a ética cristã do casamento e a vida conjugal significaram, em larga medida, a criação de formas de subordinação dos indígenas. Por extensão, além do “controle dos corpos” e da organização familiar, o casamento de brancos com índios significou, acima de tudo, um controle sobre os relacionamentos poligâmicos.

Os casamentos mistos realizados em Atalaia tiveram referência desde os primórdios da ocupação dos Campos de Guarapuava, quando ainda os indígenas viviam adjacentes à população branca e escrava. A tropa militar da Junta da Real Expedição, formada majoritariamente por homens, se deparou com o comportamento exótico indígena, a julgar principalmente pela oferenda de suas mulheres. Distantes de seus lares, muitos soldados contraíram relações legítimas com mulheres indígenas e suas uniões foram registradas tanto pela Igreja, quanto pelo governo Imperial. Contudo, nos anos iniciais da formação de Atalaia, a proximidade entre povoadores e indígenas era repreendida pelo vigário, que via na presença dos brancos, um empecilho para erigir os índios à “doutrina espiritual” proclamada por ele. Numa postura doutrinária, o padre defendia que “os Índios já mais poderão ter socego, vivendo misturadamente no mesmo lugar com soldadoz, por causa da incontinência

destes; e com os Portuguesez, que se não accomodarão jamais com a rudeza daquelles Índios” (LIMA, [1821] 1943: 261).

Essa “incontinência” dos soldados a que o pároco se refere provinha de relações de concubinato que eles possivelmente mantinham com as índias, num processo visível de domesticação do branco pelo índio. Cabe lembrar que a conduta poligâmica, amplamente combatida pelos jesuítas durante o período colonial, também se via arraigada entre os mamelucos e até portugueses (KOK, 2004: 64).

Chagas Lima realizava os casamentos sacramentados na tentativa de frear uma possível situação de promiscuidade, realizando 21 uniões entre portugueses e índias entre 1814 a 1858.⁴⁵ Apesar da incidência pouco expressiva, estas uniões foram significativas, principalmente pelo caráter intersocial que delas advinham e que resultou no elemento mestiço.⁴⁶

As mulheres indígenas casadas com não-índios possuíam um perfil que, em alguns aspectos, as assemelhava, como por exemplo, a referência a uniões anteriores, tal que eram mencionadas como viúvas, e o fato de seus pais pouco aparecerem na documentação: eram ditas órfãs, ou de “pai incógnito” ou os pais eram falecidos. Nesse sentido, tais mulheres se aproximavam pela fragilidade de laços familiares: sem

⁴⁵ Os registros de matrimônio dos indígenas de Atalaia estavam presentes num único livro que continha também uniões entre brancos. O livro de casamentos analisado nesse trabalho teve início em 1810 com os sacramentos apenas de e entre brancos e somente em 1813 começam os assentos de índios. Para maior abrangência das relações mistas, estendeu-se a pesquisa dos registros até o ano de 1858. Entre este período registramos 79 casamentos envolvendo indígenas (vide Tabela 4).

⁴⁶ Uma destas uniões mistas, porém, a do português João Francisco de Abreu com Helena Jahuri era uma exceção. Helena Jahuri era índia natural do Payo nas Missões e, portanto, não era Kaingang. São poucos os indícios da existência de índios de outras etnias dentro do aldeamento, entretanto esta ideia não deve ser descartada, pois, como se verá posteriormente, os índios aldeados podem ter levado seus inimigos também índios para serem vendidos no aldeamento.

cônjuges, pais e irmãos, eram vistas como mais passivas de contrair uniões com não-índios. Essas índias faziam parte do grupo mais assíduo de aldeados, constando em grande parte da documentação de Atalaia, sendo batizadas, casando e batizando seus filhos, como demonstra a descrição de algumas delas:

A índia Bárbara Gatén estava presente no aldeamento de Atalaia já no ano de 1812, ocasião em que foi batizada. Casou-se duas vezes de acordo com os autos matrimoniais. Em 1823 era esposa do degredado português José Gomes (natural da vila da Conceição), com quem batizou duas filhas. Em 1842, dezenove anos depois, casou-se com João Barbosa de Chaves (natural da vila de Antonina). Não se sabe ao certo, mas é possível que Bárbara tenha se relacionado com um outro português, pois, em 1831, a índia aparece batizando seu filho Pedro, cujo pai consta o pardo Felisberto Ferreira Campelo. Este último, segundo a lista nominativa de 1833, consta como viúvo, degredado e marido de Bárbara Gatén. Já em 30 de agosto de 1838, Gatén batizou Manoel, filho de pai incógnito.

A índia Beatriz Herimon foi batizada em março de 1815 e casou-se perante a Igreja católica com dois homens: o primeiro, em 1818, foi o índio Felipe Cognin, com quem teve Jerônimo; o segundo, em 1831, foi o português José Moreira (natural da vila de Castro). Em 1827, porém, Beatriz Herimom batizava Joaquim, de pai incógnito, revelando uma possível união não conclamada por Chagas Lima.

A índia Clemência Maria Aranheran, batizada em março de 1815, consta na lista nominativa de indígenas no ano de 1821 como órfã e solteira. Em 1823, de acordo com os documentos eclesiásticos, casou-se com o português pardo e degredado Atanázio Lopes (natural da vila da Conceição de Itanhaém), com quem batizou quatro filhos.

Foi, juntamente com o marido, madrinha de batismo de outros tantos indígenas. O casal ainda consta na listagem de povoadores e indígenas de Atalaia em 1830, 1831, 1833 e 1834.

Genoveva Fuiró casou-se com o jornaleiro mulato Bento José Gonçalves (natural da vila de Curitiba) em 1815, ano em que foi também batizada. Na ocasião, no entanto, já constava como viúva. Tinha 14 anos. Genoveva e seu marido Bento José tiveram seis filhos e estavam relacionados nas listas nominativas de 1821, 1830, 1831, 1833 e 1834.

A trajetória dessas índias é incerta. A condição de aldeadas apenas descarta a possibilidade de terem sido aprisionadas nos sertões por portugueses, mas não que estivessem vivendo, após o matrimônio, afastadas do aldeamento, junto à Freguesia, ou mesmo em condição de cativo. Contudo, algumas dessas índias se destacaram com o passar do tempo, como foi o caso de Bárbara Gatén, listada como chefe de domicílio na Freguesia em 1840. O fato da índia ter sido arrolada em 1840 dentro da Freguesia, entre os povoadores, é revelador, sobretudo para percebermos uma transposição das barreiras sociais entre o aldeamento e a Freguesia. Enquanto agentes, alguns indígenas tenderam a se aproximar, enquanto outros fugiram da nova sociedade que se colocava à vista, evidenciando o caráter flexível e móvel das fronteiras existente entre o sertão, o aldeamento e a Freguesia (TAKATUZI, 2000).

Como visto nas descrições, as viúvas normalmente contraíam outras uniões. Pelo menos dez índias tiveram dois matrimônios sacramentados e, portanto, documentados, decorrentes da morte do primeiro marido. Dentre as lacunas deixadas por Chagas Lima, um interessante registro de batismo aponta uma possível existência de relações extra-conjugais no seio das uniões interétnicas. A índia Escolástica Ferê, casada com Hermenegildo Quadros (natural da vila de Castro), aparece

batizando dois anos depois deste matrimônio, seu filho Ignácio, de um mês de idade. Contudo, ainda que Hermenegildo tenha sido relatado nos registros de batismo como marido de Escolástica, o pequeno Ignácio não teve sua paternidade reconhecida, nem sequer mencionada, pois consta como filho de pai incógnito. Com efeito, os registros apontam para a possibilidade dessas índias terem contraído outras uniões e relações de concubinato, pois como bem ressaltou Eliana Goldschmidt a respeito dos casamentos cristãos de índios, “a união de um casal não acarretava fidelidade e perpetuidade, tampouco valorizava uma ligação mais antiga em detrimento das demais” (2004: 44).

Outro ponto significativo concernente aos casamentos interétnicos diz respeito às variedades étnicas existentes nesses matrimônios, como mostra a tabela a seguir:

Tabela 4: Casamentos de índios no aldeamento de Atalaia.

Tipo de União	Frequência
Homem “branco” x mulher índia	19
Homem escravo x mulher índia	2
Homem liberto x mulher índia	3
Homem índio x mulher não-índia	2
Homem índio x mulher liberta	2
Homem índio x mulher índia	51
Total	79

Fonte: PNSBG – LC.

Apesar da inferior expressão numérica, os registros de casamentos interétnicos demonstram casos de uniões de diferentes condições sociais e origens étnicas dos contraentes. Por um lado, é curioso

notar que a condição do indígena que se unia com escravo era obscura, considerando que este último submetia-se à vontade e consentimento do proprietário (Goldschmidt, 2004).⁴⁷ Por outro lado, podemos observar uma variante da exogamia indígena onde os Kaingang incorporaram o contato com os brancos e africanos, inserindo-os aos seus mecanismos de divisão interna (FERNANDES, 2003: 106), em função talvez de uma situação de cativo no aldeamento ou por particulares.

Além disso, as uniões mistas propiciaram o surgimento de uma nova categoria social na Freguesia e no aldeamento de Atalaia: o mestiço. Embora considerado livre, de acordo com a legislação indígena do final do século XVIII, o mestiço era considerado incapaz de se autoadministrar (FERREIRA, 1990: 84). Mesmo discriminado, possuía o caráter de dubiedade incontestável que o fazia transitar e manter relações fronteiriças, flexíveis e borradas com a sociedade colonial e com a indígena.⁴⁸

Entre os Kaingang atuais, Ricardo Cid Fernandes observou que os mestiços são definidos conforme “as classificações nativas

⁴⁷ Somente nos citados casamentos de índios homens com escravas mulheres, a condição dos contraentes parecia estar subjugada ao mando do proprietário, uma vez que consta nos relatos de casamento informações dos proprietários das ditas escravas.

⁴⁸ De acordo com Kok, os mestiços, ou mamelucos do período colonial, tinham um papel intermediário que transitava entre vila e sertão, indianização e civilização: “Portadores de uma identidade cultural cindida e multifacetada, tornaram-se intérpretes do mundo colonial, capazes de vivenciar um caótico processo de mão dupla, no qual eles contribuíram tanto para reforçar os costumes tribais quanto para a implementação dos costumes europeus” (1998: 99-100). Carlos Alberto de Medeiros Lima realizou uma discussão a respeito da movimentação de mestiços em fronteiras borradas apontando para tendências hierárquicas das formas de dominação das sociedades coloniais. Para ele, “intermediários e mestiços eram produtos” da dominação hierárquica, e não algo que a superasse: “Primeiramente havia uma certa avidez por encontrar ou formar híbridos. Em segundo lugar, a forte propensão a estabelecer controle sobre eles” (LIMA, 2003: 14).

sobre pureza e impureza étnica” (FERNANDES, 2003: 80). Esses elementos, assinalados como *cruzados*, apesar de terem sua identidade indissociável, são aceitos nas relações de afinidades articuladas pelo modelo de parentesco Kaingang (FERNANDES, 2003: 81). Já Juracilda Veiga percebeu o casamento com estrangeiros (*fóg*) como um elemento indesejável, pois, uma vez que a descendência é definida patrilinearmente, a união com o branco acarreta na perda de membros do grupo.

No aldeamento de Atalaia é complexo averiguar o grau de aceitação dos elementos mestiços pelo grupo familiar Kaingang, pois, como já descrito, a configuração familiar e social das mulheres indígenas casadas com portugueses pouco transparece na documentação. Contudo, podemos ponderar que os filhos dos casamentos mistos não foram totalmente excluídos das relações de sociabilidade no interior da sociedade Kaingang, pois mesmo os mestiços podem ter voltado a casar-se dentro do grupo. É o que podemos inferir da união matrimonial do mestiço José Ignácio de Oliveira, filho do português Salvador Ignácio de Oliveira e da índia Maria Rosa Cacum, com a também índia Lourença de Oliveira Facxo, filha do prestigioso índio Antonio José Pahy e da índia Rita de Oliveira Facxó. Nesse caso, o mestiço não foi totalmente excluído da sociedade, mas pode ter sido inserido numa categoria hierarquizada da exogamia Kaingang.

Da mesma forma, na margem oposta, o mestiço parece ter sido inserido nas relações de poder da sociedade patriarcal dos brancos, marcadas pelas interações hierárquicas entre senhor-escravo. Desde a ocupação litorânea até final do século XIX, a sociedade campeira paranaense apresentava uma estrutura interna orientada para a subsistência e a manutenção de uma classe senhorial apoiada

nos escravos (MACHADO, 1987). Com efeito, muitos homens não-índios casados com índias, em sua maior parte eram degredados e referidos como de cor “mulato”,⁴⁹ possivelmente mestiços ou libertos. As Cartas de Guia dos degredados Atanazio Lopes e José Gomes (que contraíram relações com índias) demonstram que ambos eram libertos, naturais da vila da Conceição e tinham sido condenados a vinte anos de degredo para Guarapuava.⁵⁰ Outros indivíduos eram provenientes de vilas vizinhas como Curitiba, Antonina, Castro, Vila do Príncipe, Itapeva e outras localidades como Mogi das Cruzes, Itapetininga, Pirapora, Sorocaba e aldeia de São João de Peruíbe. Muitos desses homens podem ter sido indígenas ou mestiços que desertaram num movimento de fuga que incidiu nos aldeamentos paulistas no final do século XVIII e início do século XIX, para localidades como Cotia, Atibaia, Parnaíba, Porto Feliz, Jacareí, Mogi das Cruzes, Itu, Sorocaba, Castro, Santos, Faxina, Curitiba entre outros (FERREIRA, 1990: 51-52).

Embora mencionados como mulatos, a menção da “cor” inferida nas listas nominativas possuía um caráter duvidoso. Maria Thereza Correa da Rocha Ferreira atenta para o fato de que grande parte da população indígena mestiça dos aldeamentos paulistas era

⁴⁹ O termo *mulato* foi amplamente utilizado em documentos eclesiásticos e oficiais no período colonial. Estudos indicam que designações como *mulato*, *pardo* e *mestiço* estavam relacionados com noções de *bastardia* e *ilegitimidade*. Segundo Fernando Marcel Kowalski (2003) o termo *bastardo* invocava tanto uma temática moral, que poderia se referir ao filho ilegítimo, nascido fora do matrimônio sacramentado; como também uma temática social, no caso do mestiço. Numa sociedade altamente hierarquizada como a colonial, a utilização desses termos terminava por estigmatizar ainda mais os indivíduos.

⁵⁰ Arquivo Histórico Benjamim Teixeira - Guarapuava. *Carta de Guia ao subcomandante da Freg.a de N. S. de Belém de Guarapuava enviada pela Junta de Justiça da Província de São Paulo.*

acrescida no mapa geral da população entre a classe dos pardos (1990: 82). Com efeito, na relação de habitantes de Atalaia do ano de 1840, um tal Joaquim, agregado da residência da proprietária Antonia Francisca de Siqueira, é relacionado “índio” de cor “pardo” (BIHGEP. vol. XXXII, 1977). A dupla referência utilizada para denominar Joaquim confunde, mas é significativa, pois dá indícios de elementos indígenas sendo arrolados como possíveis escravos. Nas listas nominativas do século XVIII e XIX era comum atribuir junto aos nomes dos escravos africanos a sua origem étnica ou naturalidade, como por exemplo, Manuel *Benguela* ou Antônio *da Nação*. Nesse sentido, o mesmo pode ter ocorrido com o dito Joaquim, de fato, índio ou mestiço, mas de cor parda. Com efeito, os colonos procuravam utilizar termos para a denominação do índio escravo, refletindo uma estratégia que se colocou no período colonial na tentativa de padronizar as diferentes raças e etnias; processo de enquadramento que também culminou na transformação de índios em escravos.

A realização de casamentos entre indígenas e escravos é um forte indicativo de que os Kaingang dos Campos de Guarapuava tenham vindo a ser escravizados nas fazendas junto à população africana. Do mesmo modo, a inserção do índio em povoados tem a mesma conotação: a organização espacial das vilas e mesmo das fazendas ilustram a tentativa de enquadrar o cativo dentro de um sistema controlável e de subordinação.

Ainda com relação à população não-indígena que circulava nos arredores do aldeamento, os referidos degredados que ajudaram a formar a Povoação da Freguesia de Guarapuava tinham sido enviados pelo próprio governo da Capitania de São Paulo. Em 1811, o governador Antonio José da Franca e Horta, com a mesma política

de Morgado de Mateus nas bandeiras setecentistas, ordenava ao Ouvidor de Paranaguá que enviasse alguns “vadios” e “facínoras” da sua Comarca para cumprir pena de degredo em Guarapuava. Esse propósito, além de eliminar os indivíduos que perturbavam a ordem pública, tinha o objetivo de povoar os Campos de Guarapuava:

Pelo que respeita a poder Vmce. mandar para Guarapuava alguns vadios e façinorosos que na sua Comarca perturbão o Socego publico, as ordens que lhe mandei para administrar a expedição forão amplas, e como hum dos fins de S.A.R. he promover o estabelecimento, e Povoação dos dittos campos não só deve Vmce. mandar os creminosos e crminosas que sentençar a degredo para ali os cumprirem na forma da Carta Regia do primeiro de Abril de mil oito centos e nove, mas também os vadios visto que S.A.R. na mesma Carta Regia convida até com prêmios a que vão povoar aquelles campos (DIAESP. Ofício de 13 maio de 1811. vol. LIX. 1937: 230).

Em fins de 1812, por ordem régia foi mandado recolher os soldados milicianos e substituí-los pelas ordenanças, que eram para o pároco, “homens da ínfima plebe, sem estímulos de honra”. Já em 1813, os moradores das Vilas de Curitiba, do Príncipe e Castro, queixavam-se à Câmara sobre a deterioração e decadência em que se achavam tais vilas depois que a expedição tinha ingressado em Guarapuava (LIMA, [1828] 1977:16). Chagas Lima desqualificava os povoadores em seus officios alegando que a Freguesia se via em meio a alguns poucos soldados, outros tantos degredados e vadios, “dos quais sendo huns efeminados e outros temerários” (AESP. Ofício a Lucas Antonio Monteiro de Barros, 20 de maio de 1825. Cx: 230. O: 1025).

Não é difícil imaginar os motivos que levaram o pároco a emitir juízo contrário aos degredados que habitavam os Campos de Guarapuava. Muitos desses novos colonos desertavam devido ao estado de abandono que se encontravam em Guarapuava: fragilizados pelas ofensivas dos índios às suas plantações e estradas e, principalmente, devido à falta de mantimentos e de pagamento do soldo (no caso dos milicianos): “uns fugiam em caminho, outros no dia seguinte da sua chegada, outros chegavam miseráveis de roupa e de saúde, e tanto que se viam sãos ou decentemente vestidos, desertavam; e outros mais remediados [...] faziam o mesmo que aqueles, nunca solitariamente, porem sempre acompanhados de 4, 6 e 8 soldados...” (LIMA, [1828] 1977:16). Além disso, a missão catequética se via prejudicada por esses indivíduos, pois enquanto se mantinham na Povoação, os degredados iam inquietar os índios catecúmenos e neófitos no aldeamento. O comandante Antonio da Rocha Loures relatou um episódio ocorrido em 1826, em que os degredados Joaquim Rodrigues, o “preto” Francisco Manoel “e outros de sua nação”, raptaram uma índia viúva e outra casada do aldeamento Atalaia (AESP. *Ofício a Lucas Antonio Monteiro de Barros, 25 de novembro de 1826*. Cx: 192. O: 987), possivelmente para serem vendidas em outras localidades.

Episódios como esse, unidos às relações de concubinato, prejudicavam a catequese no aldeamento e contribuíam para diminuir o escasso e inconstante rebanho do padre Chagas Lima. Por oito anos, o vigário tentou “livrar” os indígenas “dos máos exemplos” portugueses, separando suas habitações. Seu esforço em separar a povoação portuguesa do aldeamento pode ser visualizado nos diversos ofícios que explanavam o lugar ideal para se fundar a Freguesia.

Contudo, a diligência do pároco foi em vão, até porque ele parecia ser o único interessado em distanciar os indígenas do contato com os portugueses. Num tom de denúncia, cinco povoadores da Freguesia enviaram, em 14 de dezembro de 1826, um ofício ao Ouvidor e Desembargador José Vernecke Ribeiro de Aguiar acusando Chagas Lima de proibir “que os Índios tenham introdução com a nossa gente” mantendo-os presos ao aldeamento.⁵¹ Num eloquente discurso, os povoadores opinaram sobre uma melhor maneira de civilizar os índios:

O meio de se lograr a total civilização dos Índios he aldealos ao pe dos nossos Acampamentos para estarem seguros dos Ataques dos outros Selvagens, deixal-os vir para os Campos de Curitiba, voltarem a Expedição quando quizerem, sem que sejam constrangidos estar ali por força, huma Nação que nunca conheceu a subordinação, não he crível que de repente se sujeite a huma Escravidão, tal qual o Reverendo Chagas lhes ministra, pois athé chega a fazer com que os Índios durmam fexados em baixo de chave e lhe prohibe hir aos Mattos, perto do Acampamento projectando futuros, com o que muito os desgosta e já humas baptisadas e muitos Índios tem fugido, mas não tem voltado, em quanto este dito Reverendo estiver na Expedição hira esta indicada esgotar-se-hão as forças da Nação e nada se concluirá (Villa de Castro em Câmara de 14 de Dezembro de 1826 In: FRANCO, 1943: 217-222)

⁵¹ No documento do “Auto de Fundação da Freguesia de Nossa Senhora de Belém de Guarapuava”, datado de 1819, uma das regras para “conservação e aumento da povoação”, formuladas por Rocha Loures e por Chagas Lima, dizia que “não será permitido aos índios e especialmente as suas mulheres andarem vagando pelo freguesia ou seus contornos [...] e da mesma sorte será defeso aos soldados de passeio a aldeia”. Extraído de: <http://www.camaraguava.org.br/cmghistorico.asp?historico=13> (acessado em junho de 2005).

Na verdade, a crítica sobre o vigário tinha o propósito de extinguir o aldeamento a fim de ocupar o território dos índios, como foi percebido por Chagas Lima, num ofício no qual o pároco se defende das acusações dos povoadores da Freguesia, denunciando o interesse destes sobre as terras indígenas:

Vos quereis tirar a sardinha das brazas com a mão do gato, na pertença em que estais de adquirir, ou segurar a posse das terras de Guarapuava com a extinção dos selvagens, a custa e risco da Expedição e dos prejuízos mortais, que dahi podem rezultar a ella mesma, e ao Bem publico de toda esta conquista: o que talvez não imaginais (AESP. Ofício a Lucas Antonio Monteiro de Barros, 20 de maio de 1825. Cx: 230. O: 1025).

As pretensões dos povoadores dos Campos de Guarapuava em retirar os índios do seu território, diluindo-os na sociedade branca, refletiram nos registros de casamento de Atalaia. Depois da partida do pároco, uma nítida transformação ocorreu nos registros matrimoniais: as relações mistas aumentaram e os casamentos entre índios diminuíram. Durante o período que esteve em Atalaia, o pároco sacramentou apenas oito casamentos mistos, em contraste com 47 uniões intraétnicas. No período posterior a 1831, ocorreu pelo menos um casamento interétnico por ano e somente quatro intraétnicos num prazo de 27 anos. Essa mudança do panorama matrimonial representou uma cisão no projeto do pároco em manter os índios separados dos portugueses. O rumo dos indígenas aldeados e do próprio aldeamento distanciou-se dos anseios de Chagas Lima, na medida em que se aproximava do ofício dos povoadores da Freguesia. Em Sessão Ordinária de 15 de novembro de 1828, o Conselho da Presidência da

Província de São Paulo ordenava que o Comandante da Povoação de Guarapuava cessasse a:

...impolitica, e pernicioza pratica de conservar os Índios retirados da mesma [Povoação], e prohibidos da communicação dos moradores respectivos, e outrossim, que longe de prohibir que elles saião da Povoação, e se aggreguem aos Fazendeiros e Proprietários daquelle Destricto, e dos Campos Gerais de Coritiba, pelo contrario promova o seu engajamento com os mesmos, principalmente o dos Índios pequenos, afim de que vão entrando no trato civil, e pelo lucro do seu trabalho deixem de ficar á cargo do Estado, que há tantos annos os sustenta, sem que com tudo haja nisto a mais leve sombra de coacção, e muito menos para recolher á Povoação os Índios, que d'ella sahirão, ou para o futuro sahirem pela maneira referida, como até aqui se tem praticado; dando conta no fim de cada anno daquelles, que se engajarem (DIAESP, Atas do Conselho da Presidência da Província de São Paulo. vol. LXXXVI, 1961: 190).

A discussão gerada em torno do destino dos indígenas aldeados em Atalaia oscilava entre: manter os índios sob a tutela do Estado e da Igreja, inserindo-os como agregados, trabalhadores e escravos nas fazendas; e o interesse de fazendeiros, que necessitavam “desinfestar” os indígenas para investir em maiores pastos na criação de gado. Neste sentido, compreende-se os reflexos do pensamento indigenista em procurar educar os indígenas por meio do trabalho, ao mesmo tempo em que se percebe os efeitos das contradições instauradas pela política indigenista. Por um lado, havia a preocupação com o extermínio e a escravidão, por outro, uma solução com a

finalidade de se “amansar” e tornar os índios dóceis para a civilização (TOMMASINO, 1995). Afinal, que destino deveria ser dado aos índios: doutrinar ou escravizar?

2.6 - Doutrinar ou escravizar?

Em 1821, cerca de doze índios menores e já batizados, se encontravam fora do aldeamento de Atalaia. Sete meninas e cinco meninos tinham sido levados para os Campos Gerais e a vila de Curitiba “a título de educação, ou de ajustes” nas residências e fazendas de particulares. Sob o pretexto de doutrinar, povoadores e fazendeiros locais recolhiam indígenas aldeados para trabalhar em suas casas.

Segundo John Monteiro, a prática de adoção de índios, uma espécie de retomada da antiga administração particular bastante utilizada nos séculos XVII e XVIII, não chegou a ser implantada como política, mas era bastante corriqueira na época da Independência, chegando “às vezes [a envolver] a venda de *kurukas*, ou crianças” (MONTEIRO, 2001: 141). A retenção de indígenas a “título de educação”, dentro do cenário da política indigenista, ganhou ênfase nos “Apontamentos para a civilização dos índios bravos do Império do Brasil”, de José Bonifácio. Como vimos, Bonifácio imputava às “nações civilizadas” a competência de educar as sociedades indígenas (CARNEIRO DA CUNHA, 1986: 170). Sua perfectibilidade se daria pelo estado de sociedade:

...eles carecem de sociedade, na medida em que não reconhecem chefes permanentes nem leis ou religião que os coíbam. Cabe ao Estado fornecer-lhes a possibilidade de saírem de sua natureza bruta e formarem uma sociedade civil: a educação que também assim lhe cabe supõe essas premissas. São condições para tanto que se sedentarizem as aldeias, se sujeitem às leis, à religião e ao trabalho (CARNEIRO DA CUNHA, 1986: 172).

Nesse sentido, o recolhimento de indígenas em casas de particulares, também praticado pelos primeiros povoadores dos Campos de Guarapuava, ilustrava os rumos do pensamento indigenista da época. Com a prerrogativa de “educar”, oficiais da Junta da Real Expedição como o próprio comandante Diogo Pinto, apanhavam indígenas do aldeamento de Atalaia e dos arredores deste. Convergiu para esta atitude uma resolução da Junta tomada após a epidemia que ocorreu no aldeamento, ordenando que fossem conservados os indígenas em Atalaia que “assim o quizessem”, e os “demais deveriam remetelos p^a os Campos Geraes de Curitiba, debaixo das vistas do Oud^or daquela Comarca” (FRANCO, 1943: 167). O comandante Diogo Pinto atendeu a essa disposição “recolhendo” alguns indígenas em sua residência em Curitiba,⁵² dentre os quais os filhos do índio Antônio José Pahy. A resolução, entretanto, desagradou a Chagas Lima. Em ofício de 22 de agosto de 1818 os governadores interinos

⁵² Diogo Pinto havia deixado o comando da Expedição em novembro de 1816, passando-o ao Tenente Antonio da Rocha Loures. Em 1817, o comandante regressou de São Paulo com permissão de transferir sua residência e metade da sua tropa para Linhares (lugar adjacente aos Campos Gerais de Curitiba). Segundo Chagas Lima, os índios “voluntariamente” poderiam acompanhar a Expedição para Linhares, do contrário poderiam voltar para seus “antigos lares”.

da Capitania de São Paulo ordenavam a Diogo Pinto para que entregasse os filhos do índio Antonio José Pahy ao padre:

Por justos motivos que nos tem sido presentes Ordenamos avm.ce que sem perda de tempo faça restituir, e entregar ao padre Francisco das Chagas Lima os Índios menores filhos do Índio Antonio José Pahy, e todos os demais Índios que vm.ce trouxe de Guarapuava para sua Caza em Coritiba, querendo estes voltar para a Povoação de Atalaia e de assim o haver cumprido (DIAESP. vol. LXXXVIII. 1963: 97-98).

Ao que consta um ofício remetido sete meses depois ao mesmo Diogo Pinto, Chagas Lima não descansou enquanto todos os índios apreendidos pelo comandante não retornassem ao aldeamento:

Tendo este Governo Ordenado a vm.ce [...], q' entregasse ao P.e Vigr.º Francisco das Chagas Lima os Índios menores, filhos do Índios Antonio José Pahy, e todos os demais Índios, q' vm.ce trouxe de Guarapuava para sua Caza [...], somos informados, q' vm.ce tem dado m.to má execução ao q' lhe determinamos, p.r q' aquelle Vigr.º apenas recebeu 10 Indios, e vm.ce tem extraviado m.tos outros, até vendendo-os (segundo se diz) o q' nos custa crer... (DIAESP. vol. LXXXVIII. 1963: 188).

A insistência do padre em recuperar os filhos do índio Antonio José Pahy devia-se, não só à proximidade que tinha com o índio, mas também, com as várias desavenças que teve com Diogo Pinto. Além da afeição por Pahy, Chagas Lima era contrário ao aprisionamento e a venda de indígenas, embora tenha se mostrado a favor da utilização da mão de obra indígena assalariada como meio de

civilizar.⁵³ Para o pároco, os índios não eram obrigados a servir cativo, uma vez que “a Junta de Expedição e Conquista de Guarapuava, tinha declarado em 1812, ou 13, que os Portuguezes podião negociar com os Indios de Guarapuava em todas as mais couzaz comerciaveis, menos em compras de outros indios” (LIMA, [1821] 1943: 247).

O que se via nos Campos de Guarapuava, no entanto, diferia da Resolução da Junta e dos anseios do padre. Numa ocasião em que Chagas Lima e o comandante Rocha Loures se ausentaram do aldeamento, alguns habitantes aprisionaram indígenas no intuito de vendê-los:

...foram inquietar as hordas existentes nos sertões, movendo-lhe bruta guerra; e aprisionando a muitos, conduziram como despojos a quatro meninas e quatro meninos, que venderam a brasileiros; os quaes, recolhidos livres, foram restituídos à aldêa, á excepção de um, que ainda hoje existe em poder do mesmo que o fizera comprar por interposta pessoa (LIMA, [1828] 1977:25-26).

Curiosamente, o apresamento e a venda de indígenas ganhavam convalidação em algumas instâncias governamentais. O secretário do governo de São Paulo, Joaquim Floriano de Toledo, encaminhava, em Portaria de 1/4/1827, uma proposta para o restabelecimento de antigas práticas de trabalho compulsório como meio de civilizar os índios. Embora “diferisse” das “antigas correrias” que caracterizavam o “duro cativo”, a Portaria recomendava ao Ouvidor da Comarca de Itu

⁵³ Desconhece-se a profundidade da utilização da mão de obra indígena, tanto em Atalaia quanto nas fazendas ou casas particulares. Os inventários de fazendeiros do século XIX, porém, poderiam dar maiores pistas a esse respeito.

“que promova, quanto estiver ao seu alcance, este comércio inocente, com o qual se pode conseguir a civilização daqueles verdes povos e ao mesmo tempo adquirir braços à Agricultura” (TOLEDO *apud* NAUD, 1971: 297-335). Essa medida enfatizava a obrigação de educar e utilizar o trabalho indígena até este alcançar a maioridade, pois teoricamente, a “tutela” do indígena deveria ocorrer somente até este conseguir se manter sozinho na sociedade.

Além desse “inocente” método de utilização da mão de obra indígena, a fatídica declaração de guerra ofensiva de D. João VI dava brechas para que ocorressem bandeiras particulares de apresamento e escravização de índios “bárbaros”. Em ofício ao capitão-mor da Vila do Príncipe, os governadores interinos da Capitania de São Paulo pediam relatório do saldo de prisioneiros apreendidos num confronto com os indígenas, e enfatizavam o direito de utilizá-los como mão de obra, lembrando as palavras do Príncipe Regente em 1809: “...todo o Meliciano, ou qualquer morador que segurar alguns destes Índios poderá considera-los p.r 15 annos como prisioneiros de Guerra, destinando-os ao Serviço que mais lhe convier” (DIAESP. vol LXXXVII. 1963: 150). O proprietário dos índios deveria declarar uma certidão de posse sobre o índio prisioneiro de guerra. Este poderia ser vendido no espaço de tempo que durasse seu cativo. Segundo correspondência de Franca e Horta, homens e mulheres menores de idade não seriam obrigados a sofrer tal castigo: “...o cativo dos quinze annos se contará ou principiará a correr nos homens da Idade de quatorze annos, e nas Mulheres da Idade de doze annos” (DIAESP. vol LIX. 1937: 119).

Esta legislação, além de estimular fazendeiros à captura de índios “bárbaros”, legitimou uma prática que já vinha ocorrendo nos

Campos Gerais desde o final do século XVIII. A Coroa, na forma da Lei Régia de 1/4/1809, somente convalidou o apresamento que vinha acontecendo nos sertões pelos proprietários das grandes fazendas. De acordo com o historiador Brasil Pinheiro Machado, os fazendeiros da região dos Campos Gerais costumavam realizar caçadas aos índios. Os inventários de proprietários da última década do século XVIII e princípios do século XIX demonstram escravos indígenas (Coroados e Botocudos), aprisionados nas investidas que os fazendeiros faziam: “...na fazenda de Jaguariaíva [Campos Gerais], em 1795, em 25 escravos, 11 eram ‘gentios de guerra’” (1962: 140). Essas bandeiras continuaram ao longo do século XIX, pois em 1820, quando em passagem pela Fazenda Fortaleza, uma das maiores da região dos Campos Gerais, Saint-Hilaire ([1820] 1964) viu uma mulher e duas crianças da “tribo dos Coroados” que tinham sido capturadas recentemente.

A captura, além da exploração sobre o indígena, havia gerado um lucrativo comércio de cativos. O Governador da Capitania de São Paulo informava, em 1814, que os habitantes de Itapeva, Castro e Apiaí...

...costumavam fazer todos os anos uma caçada sobre eles, e matando e ferindo e afugentando-os, apanham os que podem, os quais são logo reduzidos à escravidão mais abjeta; e, o que ainda é pior, vendidos com ultraje da humanidade em praça pública ou leilão, sempre, debaixo do pretexto de que o objeto da venda é o serviço e não a pessoa (RIHGB, v.36, p. 197 apud MACHADO, 1968: 36).

As explorações ao interior da Capitania de São Paulo em prol da captura de índios, ainda pode ser vista na correspondência do padre da Vila de Porto Feliz, Manuel Ferraz de Sampaio ao

Governador da Capitania, onde numa expedição de apresamento para os sertões, trinta e três índios foram capturados (a maior parte deles crianças) e distribuídos entre os financiadores da empreitada. Esses índios deveriam ser adotados e considerados pupilos a fim de que mais facilmente fossem conduzidos à doutrina religiosa e viessem a se tornar cidadãos úteis (HEMMING, 1987: 155).

A negociação de cativos não foi uma atividade restrita aos apresadores brancos, mas também realizada por indígenas.⁵⁴ O mesmo padre da Vila de Porto Feliz recolheu oito índios Kayapó “bárbaros” que negociara com um cacique. Seguindo orientações da Carta Régia de 1/04/1809, o governador da Capitania de São Paulo instruiu o pároco a tomar tais índios por cativos no período de quinze anos por ocasião da guerra justa.

O apresamento indígena gerou algumas controvérsias, destacadas, sobretudo, na fala de Chagas Lima. O pároco chegou a realizar uma denúncia no abuso dos serviços indígenas que ocorriam em outras localidades: “Nas vilas de Itapiva [Itapeva da Faxina] e Lages, em quaes a força de armas tem rebatido incursões de Índios de nações differentes das de Guarapuava, tem abuzado em trazerem para seu serviço alguns gentios, que são inimigos dos povoadores...” (LIMA, [1828] 1977: 25). Sua acusação referia-se à desobediência da Disposição Régia da Coroa Portuguesa de 1810, que dizia: “que somente incorreriam na pena de cativo, no caso de fazerem a guerra, e serem tomados prisioneiros depois de estarem sujeitos; ou

⁵⁴ A questão do apresamento de índios por índios desmonta o argumento da resistência e o dualismo “índios e brancos” e poderá ser complexificada no capítulo posterior.

que também se fosse feita com as armas na mão por alguma horda particular” (LIMA, [1828] 1977: 25).

Em sessão do governo Provisório de São Paulo no ano de 1821, essa disposição régia foi novamente rememorada: “Determinou-se, [...] novamente ao Ouvidor de Itú e o Commandante de Guarapuava, que os Índios Caiapóz, e os Bugres, não apanhados com as armas na mão em guerra contra nós não são escravos” (DIAESP. vol. II, 3ª ed., 1913: 46). Percebemos novas brechas na legislação concernente aos índios, pois o simples fato de usarem armas para caçar no seu cotidiano levou muitos apesadores a entrar nas florestas a fim de capturá-los (HEMMING, 1987: 113).

Assim, a contradição instaurada entre o projeto de civilizar o indígena por meio da brandura e a política de escravização e extermínio apresentou-se em medidas mais amenas tomadas pelo governo da Capitania de São Paulo. Em 1821, o governo Provisório ordenou ao comandante de Guarapuava que novas bandeiras para dentro de sua jurisdição fossem realizadas somente com sua autorização. O comandante deveria proibir os castigos e surras dadas aos índios e tratando-os “com toda a justiça, e caridade Christian”. Os prisioneiros deveriam ser somente os indígenas apanhados em guerra justa, e o tempo de cativo não mais de quinze, porém de apenas oito anos. Ainda, segundo determinação do governo Provisório, os cativos deveriam servir ao emprego da lavoura e economia, “como se fossem aggregados, ou alugados, sem comtudo se lhes pagar salarios, e sómente comida, e vestuário, como hé de justiça” (DIAESP. vol. II, 3ª ed., 1913: 48).

Contudo, como agregados,⁵⁵ os indígenas também estavam subordinados aos trabalhos nas fazendas ou casas de particulares. Em 1840, os pequenos Cipriano, José, André e Porfíria, todos índios e menores de 10 anos, encontravam-se afastados de seus lares e dos laços familiares indígenas, vivendo como agregados das habitações da Freguesia e compartilhando o convívio com brancos, pardos e escravos, que lhes permitiriam conhecer os limites e a subordinação apregoados pela sociedade do trabalho. Estes índios serviriam em trabalhos domésticos, sendo a maioria crianças, tal como eram os filhos de Pahy e os outros que Diogo Pinto apreendeu. As crianças eram alvos preferidos, por serem mais fáceis de serem “domesticados”, pois como bem observou John Monteiro, “uma prática corriqueira no século XIX residia no destacamento de meninos índios, inocentes, para inscrever a civilização, já que os adultos não tinham mais jeito” (MONTEIRO, 2001: 165).

Assim, os mecanismos de dominação e subordinação portuguesa desenvolveram-se tanto através de meios legais (legislativos em prol do desenvolvimento da colônia), como através de proposições diversas para o cativo indígena. Desde o século XVIII, os caminhos percorridos pelos índios aldeados e não-aldeados nos Campos de Guarapuava contrastavam entre o extermínio, o aprisionamento e a condição de aldeamento. O modo de vida itinerante do indígena, que lhe atribuía um caráter de instabilidade, ressaltava aos

⁵⁵ Termo que durante o século XIX era voltado a trabalhador pobre, livre ou alforriado, que fazia tarefas diversas nas propriedades do senhor e estava submetido à sua autoridade e seu poder político de mando. Estabeleciam relações de trabalho com os senhores e também de amizade, fidelidade e apadrinhamento (BOTELHO & REIS, 2002: 11). Apesar de juridicamente livres, eram “subordinados à classe senhorial” (MACHADO, 1962: 141).

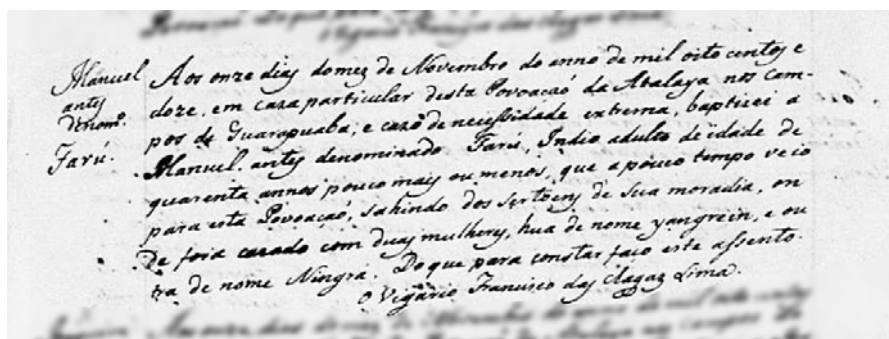
olhos do colonizador como perigo de ofensivas e assaltos aos colonos. Se por um lado havia os interesses dos fazendeiros e povoadores em diluir ou extinguir os índios dos territórios tão almejados, por outro havia a barreira imposta pelo padre em fixar seus novos cristãos no aldeamento e justificar o seu trabalho catequético. Diante desse contexto, os indígenas aldeados e não-aldeados construíram formas de se relacionar com os interesses que os circundavam. Souberam negociar suas relações: eram batizados, participavam dos sacramentos da Igreja, mas também aprisionavam índios inimigos e combatiam com aqueles que tentavam aprisioná-los.

3

DISPERSÃO E DECLÍNIO

3.1 - Os mortos e o ritual do *Kiki*

Aos onze dias do mez de novembro do anno de mil oitocentos e doze, em casa particular desta Povoação da Atalaya nos Campos de Guarapuaba, e caso de necessidade extrema, baptizei a Manuel, antes denominado Farú, índio adulto de idade de quarenta annos pouco mais ou menos, que a pouco tempo veio para esta Povoação, sahindo dos sertões de sua moradia onde fora casado com duas mulheres, hua de nome Yangrein, e outra de nome Ningrá. Do que para constar faço este assento. O vigário Francisco das Chagas Lima (PNSG – LB I).



Brasil, Paraná, Registros da Igreja Católica, 1704-2008 Imagem Brasil, Paraná, Registros da Igreja Católica, 1704-2008; pal MM9.3.1 TH-1-15339-8290-14 — FamilySearch.org_files

Em fins de 1812, o índio polígamo Manuel Farú recebia o batismo de forma bastante peculiar: não estava adentrando para o grêmio da Igreja como tantos inocentes que foram batizados, nem tinha recebido os ensinamentos sagrados da escritura como

catecúmeno, mas sim, recebia o sacramento para adentrar o reino dos céus como um verdadeiro cristão.

Batismos como o do índio Farú começaram a ocorrer em função de uma epidemia que se instalou no aldeamento de Atalaia. De setembro de 1812 a janeiro de 1814, 54 indígenas (sete menores de dez anos e 47 adultos) foram batizados “sob enfermidade”, em “artigo de morte” e sob “necessidade extrema”. A epidemia fez com que muitos indígenas recebessem o batismo no leito de morte, a maior parte dos índios adultos só foi batizada por se tratar de “necessidade extrema”, de modo que muitos chegavam a falecer após o sacramento. Nos registros de óbitos,⁵⁶ também foi possível atestar a proliferação da epidemia em Atalaia, pois grande parte dos batizados falecia logo após o sacramento, como ocorreu com o índio Manuel Farú, que morreu no dia seguinte do seu batismo e outros 44 índios que tiveram suas mortes atestadas pela enfermidade durante aquele período. Excluem-se, evidentemente, os óbitos que não chegavam ao conhecimento da Igreja, pois certamente, a doença deve ter gerado muito mais mortes do que o descrito pelo vigário.

⁵⁶ Os registros de óbitos dos índios foram iniciados juntamente com os de portugueses. Chagas Lima iniciou o livro em 1810, mas somente a partir de 1812 são documentados óbitos de indígenas. Continham quase as mesmas informações do batismo: data, nome, idade, naturalidade, estado civil; condição social (no caso de escravos e índios); nome, idade e naturalidade do cônjuge (se casado) ou dos pais quando solteiro, a condição social de cada um deles, local de sepultamento e, por fim, nome do vigário. Depois do egresso do pároco, os registros de óbitos são bastante lacunares: no ano de 1829 e entre 1831 a 1840 não há um único registro; em 1830 ocorrem três registros e a partir de 1841 as mortes documentadas perfazem uma média de um caso por ano.

A epidemia começou a se instalar em Atalaia em agosto de 1812 e, segundo relato do vigário, durou nove meses no aldeamento. A doença fez com que muitos Kaingang abandonassem Atalaia, como demonstra o drástico declínio do número de batismos (Gráfico 1) logo no ano seguinte ao início da catequese. O surto não foi especificado por Chagas Lima, mas não é difícil imaginar sua causa. Amplamente relatadas durante o período colonial, as epidemias e doenças transmitidas por europeus e africanos foram as maiores causas da mortandade das populações indígenas. A varíola, o sarampo, a catapora, a tuberculose, a febre amarela e as gripes arrasaram aldeias inteiras. Mesmo sem contato com as fontes irradiadoras, as populações indígenas recebiam a doença por transmissão de outros índios, sobretudo através de guerras entre si.⁵⁷

A mortandade em função da epidemia restringiu os núcleos familiares indígenas, o que propiciou para que muitos “deixassem” os hábitos poligâmicos, tornando os índios mais “aptos”, de acordo com Chagas Lima, à catequização e à inserção na religião cristã:

Fandungrá, Careim, Hereicá, e Yecain, que tinham duas mulheres, fallestendo hua, ficarão unicamente com a outra: Fingri, Araicó, Miencú, e Degñã, que tinham cada

⁵⁷ Segundo Mércio Pereira Gomes, as epidemias eram mais destrutivas quando ocorriam associadas a guerras de extermínio ou de escravização. A escassez de alimentos, a exaustão e o desgaste de cativos indígenas facilitavam a baixa no sistema imunológico e a contaminação propícia. A exacerbação da guerra indígena provocada pela sede de escravos, as guerras de conquista e de apresamento em que os índios de aldeia eram alistados contra os índios ditos hostis, as grandes fomes que tradicionalmente acompanhavam as guerras, a desestruturação social, a fuga para novas regiões das quais se desconheciam os recursos ou se tinha de enfrentar os habitantes, a exploração do trabalho indígena, pesaram decisivamente na dizimação dos índios (GOMES, 1988).

hum três mulheres, morrendo-lhes duas, ficarão unicamente com hua: á Nhecaxó, que tinha duas, ambas morrerão. Estes 9 Índios ficarão certamente habilitados para entrarem em numero de Catechumenos; porem não alcanarão a mesma sorte, Iongong, Varaipim, Yopó, Farú, Dó, Fangrein, Covocafem, Caicrê, Fagné, Xihó, Capa, e Necafim, q- tendo o primeiro destes 12, quatro mulheres, o segundo três, etodos os mais duas, nenhua destas falleceo na ocasião da peste (LIMA, [1821] 1943: 238-239).

Percebe-se uma grande expectativa do padre com relação à “conversão” dos indígenas, pois as condições agregadas à epidemia favoreciam a realização de batismos *Articulo Mortis*, bem como a disseminação do modelo monogâmico. Neste sentido, o limiar da morte foi um momento privilegiado para a conversão dos indígenas, pois na visão dos padres, “uma vez batizados, os moribundos não podiam mais reincidir nos antigos costumes”, eliminando, desta forma, seu comportamento inconstante (KOK, 2001: 100). Com efeito, a epidemia foi vista por Chagas Lima, a princípio, como uma “providência divina”,⁵⁸ porém, suas expectativas foram frustradas:

Em vão foi exortar nessa ocasião a todos os Índios geralmente: que tendo-os a Divina Providencia posto mais desembaraçados para receberem a graça do Baptismo, não Levassem a vante o abuzo da Polygamia; os Índios pelo

⁵⁸ Cabe lembrar ainda, como ressaltou Kok, que a doença, na perspectiva cristã, “era a prova inexorável da existência de Deus [...] e uma prova de que Este desejava a conversão dos índios” (2001: 99).

contrario, forão desaparecendo em partidas, mais ou menoz consideraveis, retirando-se, e hindo-se alojar, segundo constou, os que herão Camés, com Araicó nas margens do Rio Dorim [...] e os que herão Votorons, com Candoi da parte d'além do Rio Iguassú... (LIMA, [1821] 1943: 239).

Percebe que desde o início da catequese, o aldeamento teve uma existência conturbada. Se a epidemia não representou o fim da missão cristã, parece ao menos ter determinado o seu andamento. Em maio de 1813, 229 indígenas fugiram após terem permanecido dez meses no aldeamento. Tanto o número de mortes quanto o número de indígenas que permaneceram em Atalaia após a epidemia foram relatados por Chagas Lima da seguinte forma:

A final em dias de Mayo de 1813, veio a realizar-se a fuga de duzentos e vinte e nove Indioz, deixando unicamente por fructo da assistência, que tiverão, de dez mezes na Atalaya, 131 Indios, q- se baptizarão; a saber, adultos 52, dos quaes logo fallerão 39; e innocentes 79, dos quaes logo fallerão 9, alem de outros muitos, q- me constou fallerão nos Certoens, antes de chegarem a idade de discrição. Este o fructo, que deixarão; e em penhor dos seus regressos, o Índio de nome Pahy, q- se não moveo da Atalaya, com sua mulher e filhos, e algumas outras Pessoas mais, tanto adultas como menores, tudo em numero de 35 Indios (LIMA, [1821] 1943: 239).

Os assentos de óbitos demonstram que, entre 1812 a 1813, 51 mortes ocorreram da enfermidade e 38 decorrentes de

assassinatos em conflitos entre subgrupos. Durante o período que esteve em Atalaia, Chagas Lima contabilizou a morte de 193 indígenas, 148 que morreram em Atalaia e 45 nos sertões. Os corpos dos índios que morriam em conflitos e emboscadas nos sertões não eram levados ao aldeamento, isso porque em alguns casos, os registros de óbitos deixam bem claro que o corpo não estava presente; como diz o assento de sete indígenas assassinados no sertão “da parte oeste pelos selvagens ahi existentes [...] ficando seus corpos no mesmo lugar onde falecerão” (PNSBG – LO). Entre os aldeados, porém, os enterramentos eram realizados pelos próprios índios em local próximo ao aldeamento, ao que consta nos assentos de óbitos segundo a inscrição: “seu corpo sepultado em **hum cumulo de terra**, que a esse fim levantarão os Índios junto a esta Povoação” (PNSBG – LO [grifo meu]). Alguns foram enterrados na Capela contígua ao Atalaia, mas a partir do ano de 1814, os sepultamentos passaram a ser feitos num único local que, segundo Chagas Lima, passou a ser o cemitério da povoação.

Os enterramentos indígenas devem ter causado certa indignação ao pároco, pois possivelmente se diferenciavam do ritual fúnebre praticado pela Igreja. Chagas Lima chegou a mencionar que “pela cerimônia de seus enterros” percebia-se que os índios não tinham noção da “idea do Creador [...] assentando que as almas iam para o Céu sem diferença de mérito ou inmerito” (LIMA, [1828] 1977: 26). A inscrição do “cúmulo” de terra mencionado pelo vigário remete à maneira dos enterramentos Kaingang observados por Franz Keller nos Campos Gerais em 1867: “o corpo juntamente com as armas do defunto são estendidos numa cova de pouca profundidade, sendo depois por todos excavada a terra em

roda e amontoada por cima de um tumulo elíptico [...] de 10 e 12 metros de diâmetro, com a valla em roda” (KELLER, [1867] 1974: 19). Frei Luis de Cimitille, por volta de 1880, deu uma descrição exata dos túmulos feitos por índios Kaingang em São Pedro de Alcântara:

...abrem uma cova que mede sempre 7 palmos de comprimento, 3 de largura e 4 de fundo tendo para esse serviço uma bitola exata, foram essa cova com folhas de palmeira e metade da casca de árvore que servia de cama ao falecido, e depois com grande cuidado o depositavam na sepultura com a cara para o poente, servindo de travesseiro, os seus curos e penas [...] Cobrem depois com paus que alcançam de um lado a outro da sepultura em cima dos quais se põem a outra metade da casca de sua cama para evitarem que a terra caia sobre o corpo tampam todos os orifícios com folhas de palmito e enche a sepultura com terra que vão depositando até a altura de 10 a 12 palmos, dando-lhes uma forma cônica (CIMITILE apud VEIGA, 2000: 165).

Veiga também percebeu o formato cônico e elevado dos túmulos dos Kaingang da Terra Indígena Xapecó, ressaltando que a reprodução da sepultura em forma de montanha rememorava a mitologia Kaingang, onde os espíritos dos heróis fundadores *Kamé* e *Kairu* “foram morar quando morreram durante a grande inundação” (2000: 163).⁵⁹

⁵⁹ Aqui Veiga se refere ao mito de origem coletado por Borba (1908).

Os funerais dos índios atraíram a atenção de muitos estudiosos sobre a sociedade Kaingang, pois envolvia o ritual do *Kikikoi*, destinado aos mortos, prática que ainda hoje se destaca em algumas comunidades Kaingang, embora perpassado da simbologia cristã. Acompanham o ritual do denominado *Kiki*, as danças e festas envolvendo bebidas fermentadas, elementos que foram visualizados por Chagas Lima enquanto uma ocupação pernicioso e pagano: “os índios não quiseram jamais abster-se de frequentar com excesso os bailes obscenos, entre bebidas embriagantes, a que davam o nome de *koafé*, quando eram fabricados de milho, e *koaqui*, quando de pinhão” (LIMA, [1828] 1977: 22).

O processo de feitiço da bebida do *Kiki* acontece na época de abundância do pinhão, milho e mel e a preparação do ritual envolve meses devido à coleta desses gêneros, “da recolha de nós de pinho necessários para as fogueiras e, por fim, do envio de mensageiros a todas as aldeias relacionadas” (VEIGA, 2004: 274). Além da participação de parentes distantes de outras aldeias, a festa, promovida pelos consanguíneos do morto, simboliza uma homenagem aos seus parentes falecidos recentemente. Estes também “comparecem acompanhados daqueles que vivem na aldeia dos mortos” (VEIGA, 2004: 274).

Veiga observou o *Kiki* como uma festa dedicada aos mortos e uma oportunidade dos seus espíritos voltarem à aldeia dos vivos, ou seja, um momento de conjunção entre dois mundos num mesmo espaço. Contudo, o *Kiki* representa a cisão dos mortos ao mundo dos vivos (da comunicação destes mundos), uma espécie de “último retorno como pessoa relacionada à comunidade”, uma vez que durante o ritual os nomes dos mortos são devolvidos e liberados para serem pronunciados e utilizados novamente na nomeação das crianças, no

caso, a purificação do nome. De acordo com Veiga, a morte, para os Kaingang atuais, ocorre quando um “espírito” ou “alma” (*Kumbã*) abandona o corpo (*hã*) e segue para o “mundo das almas” (*Numbê*) onde vivem seus antepassados. O *Numbê* seria uma aldeia igual ao mundo dos vivos, a diferença, remete Veiga, é que seria uma aldeia ideal, onde há fartura de alimentos e caças (VEIGA, 1994: 150-162).

A cerimônia inicia com acendimento dos fogos (um *Kairu* e outro *Kamé*). O preparo e cuidado do ritual são realizados pela categoria *Péin*, pessoas designadas nominalmente *jiji korég* com espírito forte e, por isso, capazes de lidar com os mortos. Nos primeiros dois dias, os cuidados são voltados ao *Konkéi*, local onde será fermentada bebida: derruba-se um pinheiro que é levado à aldeia e, depois de medido, é cavado para a fermentação do *Kiki*. Após o feitio da bebida (que pode levar até dois meses) acontece o terceiro fogo (três para os *Kamé* e três para os *Kairu*). Os índios de uma determinada seção se instalam ao redor dos seus fogos e esperam a chegada da seção contrária. Após a chegada destes, todos são pintados e permanecem ao redor da fogueira durante toda noite junto às suas metades. Ao amanhecer, o grupo, munido de cruzeiros que simbolizam o morto recente, vai até o cemitério substituir as cruzeiros colocadas na ocasião do seu enterro e os rezadores procedem com danças e cantos ao redor da sepultura, simbolizando o fechamento da passagem do mundo dos mortos ao mundo dos vivos. Retornam ao redor dos fogos e dançam e cantam juntos até que a bebida se acabe e com ela o fim do ritual (VEIGA, 1994, 2000, 2004; FERNANDES, 2003).

A cerimônia do *Kiki* ainda representa um momento de encontro das seções e subgrupos e a reciprocidade entre estes, onde se trocam cuidados e rezas: deve haver pelo menos um rezador de cada

subgrupo ou seção e estes devem rezar pelos mortos das seções contrárias (VEIGA, 1994, 2000). Nesse sentido, o ritual é o lugar da representação máxima ou pragmática (FERNANDES, 2003: 47) do dualismo Kaingang, dado pela representação dos papéis cerimoniais, pintura corporal e cuidado com os mortos. A relação de complementariedade entre as metades, no caso, só é observada no *Kiki*, e por isso, como percebeu Fernandes, o dualismo expresso no ritual funerário “não é construído a partir da diferenciação dos iguais, mas a partir da separação dos diferentes”. No grupo doméstico, as relações são centradas na consanguinidade para as mulheres e afinidade para os homens: “O *Kiki* põe em cena os grupos rituais formados a partir do critério de pertencimento às metades, ao passo que o grupo doméstico está articulado a partir da convivência, ora assimétrica ora complementar, de indivíduos de ambas as metades” (FERNANDES, 2003: 131).

Atualmente, o *Kiki* representa para os Kaingang “um eixo totalizador que aproxima a cosmologia à vida social”, uma espécie de correspondente da religião indígena (VEIGA, 2004: 288) e tornou-se para alguns, como na comunidade da Terra Indígena Xapecó analisada por Veiga, “um ato consciente de manutenção de seus valores tradicionais” (1994: 176).

Embora Chagas Lima não tenha percebido a religiosidade dos indígenas dos Campos de Guarapuava, por certo ela se expressou nas danças, cantos e embriaguez tão comumente relatados pelo pároco e elementos típicos do ritual do *Kiki*. O pároco chegou a dizer que os índios gastavam dias e semanas nas malocas no meio do mato comendo “obscenidades” (LIMA, [1828] 1977: 22). A dificuldade do vigário em perceber tais atos como expressões da religiosidade

Kaingang, é vista em outros momentos de seu relato: dizia que além de polígamos, os índios eram supersticiosos.⁶⁰ Ao ficar enfermo na ocasião da epidemia, o chefe dos Votorões, Hipólito Condoi, mandou fazer imagens de papagaio que mantinha suspensa sobre o leito, implorando para ser curado:

...mandou fazer corpos de cera, e com pennas de papagaio formou duas figuras d'estas aves, com as azas abertas, e as pôz sobre seu leito suspensas por duas linhas, de maneira que se moviam com a agitação do ar e do fumo do fogo. A estas aves é que fazia seus votos com muita reverencia, dizendo: iongjó! Longjó! Cangantomy caraca pano tom, isto é, papagaio! Papagaio! Se eu sarar, nunca mais despedirei setas contra vos: no que se vê que temia morrer, e quanto era afferrado a seus princípios, apesar das instrucções já recebidas (LIMA, [1828] 1977: 16).

Veiga analisou esta informação a partir da relação que os Kaingang possuem com os espíritos animais. Para ela, tal relação assinala ao significado de diferentes dimensões que estão em contínua comunicação, sem oposição entre mundo natural, humano e sobrenatural. Em outras palavras, há uma continuidade entre o mundo da natureza e o mundo da cultura por meio de um relacionamento direto entre homens e animais. A crença em um espírito dos animais, os quais se tornam companheiros dos homens, são de posse dos *iangre* (companheiros dos *Kuiã* - xamã), que utilizam os espíritos dos animais para

⁶⁰ Como assim também perceberam os padres das missões jesuíticas entre os Tupinambá.

curar doenças e resgatar almas que se perdem do corpo (VEIGA, 1994: 153-156).

Assim, as “superstições” dos índios passavam despercebidas enquanto um aspecto religioso pelo pároco. Outros comportamentos foram interpretados pelo padre de maneira a não considerar os aspectos da cultura Kaingang, tal como a formação familiar dos indígenas visualizada principalmente pela poligamia.

3.2 - Poligamias e casamentos

A epidemia ocorrida em Atalaia pode ter deixado vários indígenas naquela situação a que o vigário denominou “órfãos”. Muitas famílias indígenas se dissiparam, por certo, com os efeitos do advento da população branca, da circunscrição em aldeamento e da vigília da tropa militar. Em 1821, 18 índios “órfãos” estavam separados dos fogos indígenas que caracterizavam uma composição familiar. Sem pai, mãe, irmãos ou avós, tais índios aparentavam estar desvinculados dos laços familiares, possivelmente decorrente da morte, escravização ou venda de seus pais e familiares como prisioneiros de guerra. Tais fatores podem ter contribuído para um “afrouxamento” dos laços familiares em Atalaia e, por sua vez, refletido no diminuto número de homens dentro do aldeamento. Veremos, no decorrer do capítulo, que este “afrouxamento” de laços familiares e a restrita participação de homens em Atalaia, em parte devido à proibição do comportamento poligâmico, podem ter sido decorrente de uma significativa mobilidade indígena no aldeamento.

Permeada por questões polêmicas, a poligamia estava presente em Atalaia e visível nos registros de Chagas Lima. Índios considerados polígamos chegaram a ser batizados, contudo, em função de “necessidade extrema”, como demonstra a epígrafe do batismo de Manuel Farú, que fora casado com duas mulheres nos sertões. O insólito registro deste índio levanta questões e demonstra a pretensão da Igreja em salvar almas, mesmo que infiéis.

Os índios polígamos apareciam na documentação com a inscrição de pai “casado com diferente mulher” e registrando seus filhos: entre 1824 e 1831, um mesmo pai batizou cinco crianças com três mulheres diferentes. Assim foram os batismos de Maria, Cândida Nherepranc e Ana Uemom, as três filhas do índio Vaipatifom, porém com mães diferentes. Chagas Lima elege, inclusive, a ordenação das esposas: Maexú era a primeira mulher de Vaipatifom; Mangeó, sua segunda mulher; e finalmente Herecá a terceira esposa (PNSBG – LB I).

O índio Iongong, por sua vez, possuía quatro esposas e, quando procurou tomar outra mulher de onze anos dentro do aldeamento, Chagas Lima interveio e recolheu a jovem na casa de seus empregados:

...quando estava em ponto de fazer conduzir para sua caza a nova espoza, não pude conterme, que lhe não fosse dizer pelo mesmo Interprete nomeado assim: Que mulher devia ser huma só: que admitir mais do que hua no Leito conjugal, hera irritar a cólera do Todo Poderozo, e introduzir a discórdia na familia (LIMA, [1821] 1943: 237-238).

Iongong foi citado pelo pároco como índio rebelde e que não obedecia a suas ordens. Em 1815, foi preso junto com outro de nome Nhecaxó “por delicto que cometerão”. O padre acreditava que tais índios estavam em processo de conversão à religião cristã e perguntava a Iongong: “ainda commettereis daqui em diante os absurdos da vossa vida passada?”. O nativo respondia que não, pois, “agora que conheço [Deus], o não farei jamais”. Quando questionado sobre suas quatro mulheres, dizia que ficaria com Dopiri, a mais nova, e as demais, lançaria mão. O padre, contudo, insistia para que ele ficasse com Famueuê, sua primeira esposa, e quanto a isto, o índio emudecia completamente (LIMA, [1821] 1943: 242).

Chagas Lima considerava o comportamento poligâmico um vício e a mais alta demonstração da inexistência e o desconhecimento de um “Supremo Ser que deo principio a todaz as couzas”: os índios “não guardavão Limites a respeito do numero de mulheres, que tomavão simultaneamente por esposas; pois se bem vinhão nesta corporação 7 homens cazados um hua só mulher, vinhão 21 cazados com duas, três e quatro...” (LIMA, [1821] 1943: 237).

Difícil de ser concebido pela Igreja, a poligamia se instaurou como um problema a ser resolvido e extinto, sendo realizado para esse intuito, casamentos indígenas que “pareciam vantajosos” (LIMA, [1828] 1977: 25), ou seja, os que mantinham maior estabilidade conjugal e eram mais propensos à catequese.⁶¹ Ao procurar unir estas possíveis relações de concubinato, o

⁶¹ A poligamia aqui não deve ser tomada como um processo de instabilidade nas relações indígenas uma vez que tanto homens como mulheres indígenas costumam casar-se várias vezes, não implicando que tais uniões se configurassem como instáveis.

pároco visualizava exterminar os laços da poligamia no aldeamento, prática, aliás, utilizada desde à época das missões pelos padres jesuítas que pretendiam conter a poligamia dos índios Tupinambá (KOK, 2001: 82). Assim, Chagas Lima iniciou, em 1814, uniões cristãs entre índios que já tinham uma filiação ou possuíam pelo menos um ano de catecumenato. Antonio José Pahy e Rita de Oliveira Facxó e Pá foram os primeiros indígenas que tiveram sua união formalizada pela Igreja. Depois deles, outros 50 casais tiveram as bênçãos nupciais sacramentadas.⁶²

Para realizar os casamentos em conformidade com as normas da Igreja, havia a exigência que os contraentes fossem batizados,⁶³ fazendo com que o batismo e o casamento ocorressem numa mesma cerimônia, como inscrito no assento matrimonial dos índios Lourenço Fangaton e Feliciano Crembanc:

Aos trinta dias de novembro do anno de mil oitocentos e dezesseis, pela manhã, nesta capella da Povoação da Atalaya em Guarapuava; depois de feitas a denunciações

⁶² 51 uniões entre índios foram realizadas pela Igreja entre 1813 a 1858 (vide Tabela 4). Desse número, Chagas Lima realizou 47 casamentos.

⁶³ Uma das restrições que vigoravam desde as *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia* para a efetivação do matrimônio no período colonial sustentava que os contraentes deveriam ser batizados: “dentre as exigências dos autos de casamento, apresentar a certidão do batizado dos contraentes era de importância fundamental por mostrar serem ambos fiéis” (GOLDSCHIMDT, 2004:55). Havia ainda 17 condições básicas observadas para a realização das núpcias. Deveria-se proceder aos *banhos*, denunciações indispensáveis para a defesa do casamento, ou ainda atestar a validade matrimonial por meio das *justificações*, fornecendo os esclarecimentos necessários com testemunhos. Resultavam em *impedimento* matrimonial, a proibição eclesiástica, o voto simples de religião ou castidade, o erro da pessoa, a condição, o voto solene, a cognação, o crime, a disparidade da religião, a força ou medo, a ordem, a pública honestidade, a afinidade, a impotência, o rapto e finalmente a ausência de pároco e de testemunhas (GOLDSCHIMDT, 2004).

*canonicas, sem apparecer empedimento algum, nem eu o saber; [...] se receberão por Marido e Mulher, como manda a Santa Madre Igreja, Lourenço Fangaton, filho de Araicó e de sua mulher Ninhohê, já fallecidos; com Felicianna Crembanc, filha de Penrá, e de sua mulher Demom, taobem já fallecidos: amboz os contrahentes nacionais deste continente de Guarapuava; e assistentes nesta Povoação da Atalaya, onde **no dia de hoje forão baptizados** (PNSBG – LC [grifo meu]).*

Para dar sentido às configurações familiares existentes em Atalaia, Chagas Lima imputava o sistema familiar cristão aos índios, contudo não reconhecia os laços matrimoniais indígenas, uma vez que estes tinham sido constituídos, segundo o pároco, no paganismo. Se por um lado admitia as uniões indígenas, por outro lhe atribuía um caráter de ilegalidade. Nos assentos de batismo foi frequente o registro de uniões não legitimadas, porém consensuais. Estudos como o de Ana Maria Lugão Rios (1990) sugerem que a indicação do nome do pai pela mãe era indício forte de união consensual. Assim, as “brechas” da legislação sobre o casamento permitiam o reconhecimento de laços não legitimados pela Igreja, como ocorreu no caso de “Escolástica, antes denominada Gapranc, índia adulta de trinta e tantos anos; [...] **viúva** que ficou por falecimento de Iohê” (PNSBG – LB I [grifo meu]). A julgar pela designação somente indígena, Iohê não era batizado e por isso não podia legitimar o casamento com Escolástica. Qualificando a índia como “viúva”, o pároco procurou, nos autos de batismo, adequar e inserir Escolástica nos padrões organizativos da Igreja. Muitas mulheres viúvas não mencionaram o nome do falecido

“esposo” quando batizaram seus filhos, possivelmente porque não podia ser pronunciado.⁶⁴ Outras, talvez por exigência do pároco, ou a morte recente do marido, tiveram o nome de seus falecidos cônjuges assinalados, mas configuraram-se como exceções.

O assento matrimonial de Matias Deixihó com Felicia Veimocá demonstra a dificuldade do pároco em conceber as uniões indígenas, consideradas infiéis, como aparece na seguinte descrição:

*...se receberão por marido e mulher [...] Matia Deixihó filho de Bronguihá e de Vanhuing, já falecidos; com Felicia Veimocá, filha de Fauem, já falecido e de sua mulher Luzia Fangong; viúva, que ficou por falecimento de Pipiri, seu primeiro Marido no Paganismo: Todos oriundos do gentio de Guarapuava. Receberão as bençaons nupciais **sem embargo de ser a contrahente viúva; porque ao seu primeiro casamento foi havido na Infidelidade por mero contracto** (PNSBG – LC [grifo meu]).*

“Mero contrato” é como Chagas Lima chamava as uniões dos índios, dando um sentido político-organizativo aos casamentos indígenas, o que não estava errado em supor. Na sociedade Kaingang, o casamento ocorria preferencialmente de acordo com o sistema de metades, onde havia uma aliança prescritiva entre *Kairu* e *Kamé*, que idealmente uniam membros de metades opostas. Casavam-se parceiros de metades opostas: um homem da

⁶⁴ De acordo com Veiga, os Kaingang acreditam que o nome de um falecido não pode ser pronunciado “para que ele tome consciência de que não pertence mais a esse mundo” (2000: 156).

metade *Kamé* casava-se com uma mulher da metade *Kaïru* e vice-versa (VEIGA, 1994). Infelizmente, não foi possível verificar se os casamentos ocorridos em Atalaia obedeciam à regra de exogamia, pelo fato do padre não demonstrar ou diferenciar os indivíduos pertencentes às seções. Contudo, é interessante observar que o casamento significava uma forma de aliança para os Kaingang, e isso era reconhecido mesmo por Chagas Lima.

Conforme Ricardo Cid Fernandes, o casamento Kaingang constituía-se num acordo, uma espécie de conquista de afinidades “a qual resulta na aliança entre famílias” (FERNANDES, 2003: 70-71). Para Juracilda Veiga, o casamento Kaingang guardava um caráter de aliança entre a geração dos homens maduros de metades opostas: “*Kamé* e *Kaïru* são protagonistas de uma aliança perene pela qual trocam mulheres, ritos fúnebres (cuidados com os defuntos e os espíritos dos mortos da metade oposta), animais de caça e, em casos especiais, nomes próprios” (VEIGA, 1994: 89).

Telêmaco Borba também observou a troca de mulheres entre os Kaingang. De acordo com ele, os índios polígamos costumavam casar-se com mulheres que eram quase sempre da mesma família, uma espécie de “troca de irmãs”: “não casam com as filhas dos irmãos, que consideram como suas, preferindo, entretanto, as filhas das irmãs para suas esposas” (BORBA [1882], 1908: 11). O tipo de casamento envolvendo duas ou mais irmãs, denominado poliginia sororal, parece ter ocorrido com certa frequência entre os Kaingang, pois, além de Borba, Fernandes (2004: 118) observa que Teschauer e Maniser também mencionam o casamento de um homem com irmãs ou mulheres da mesma família.

Embora Fernandes tenha lamentado a inexistência de casos envolvendo a poliginia sororal nos relatos de Chagas Lima, o cruzamento dos dados paroquiais realizados pelo padre nos evidenciou a existência desse tipo de união no aldeamento. O índio polígamo Iongong⁶⁵ tinha relações com duas irmãs consanguíneas: Maria Dopiri e Cristina Cateim, filhas do casal Baicoro e Ponbu. Já o falecido índio Erangreni, foi apontado como marido de três irmãs consanguíneas: Emerenciana Vanherê, Escolástica Moreê e Brígida Hereio-hó, filhas do casal Ererê e Coty. Tais índias contraíram outras uniões, porém curiosamente são relacionadas como viúvas do polígamo Erangreni.

Para Fernandes, a poliginia sororal não seria vantajosa do ponto de vista do sogro: uma vez que a relação sogro-genro envolve autoridade doméstica e potencialmente política, quanto mais genros um sogro tiver, maior o seu poder de aliança (FERNANDES, 2004: 118-119). Numa lógica similar, Juracilda Veiga levantou que a relação de poder entre sogro e genro seria uma explicação para a poliginia: “Os homens Kaingang são os chefes políticos de suas casas, tendo ascendência sobre os seus genros enquanto têm esposa; se fica viúvo, o genro torna-se o chefe da casa. [Neste caso] a inexistência de uma esposa reforça sua posição de chefe político” (VEIGA, 1994: 96). Para Veiga, a perpetuação de uma “gerontocracia” poderia ser o motivo de muitos índios já maduros terem contraído matrimônio com mulheres mais novas. Neste sentido, podemos supor que a poliginia sororal, embora

⁶⁵ Não sabemos se os casamentos de Iongong estavam sendo avistados por Chagas Lima, pois o índio consta como falecido em 1818.

envolvesse um diminuto poder de aliança para o sogro, gerava a perpetuidade política do genro após a morte do primeiro. Verificamos uma grande diferença de idade entre as irmãs Cristina Cateim e Maria Dopiri casadas com Iongong, o que poderia assegurar a este último uma aliança e poder político “perene” e “estável”.⁶⁶

Incoerente ao olhar cristão, a poligamia se configurou como um elemento que emperrou as pretensões da Igreja com relação aos índios. Nas primeiras missões coloniais de catequese indígena, a concepção de casamento entrou em choque com a poligamia e estrutura familiar dos índios. A transposição das normas da cristandade nas terras colonizadas foi dificultada pela conduta poligâmica do indígena. John Monteiro (1992) indicou que desde o princípio da colonização europeia do Brasil, a diversidade cultural e linguística das populações indígenas foi um grande desafio ao modo de ver dos ocidentais, que com dificuldade em entender as sociedades indígenas como completamente diferente da sua, buscavam simplificar o quadro a um padrão minimamente compreensível, tendo como base os pilares e leis da sua própria sociedade.

No aldeamento de São Pedro de Alcântara, Frei Timotheo Castelnovo viu a poligamia como um elemento que impedia a realização de casamentos entre os índios. Contudo, sua atitude perante o comportamento polígamo era, por vezes, de complacência e omissão (AMOROSO, 1998: 247). Com efeito, a poligamia desestruturou as bases ideológicas eclesiais, pois pelas *Constituições primeiras do arcebispado da Bahia*, o casamento, além de

⁶⁶ Levando em consideração uma possível escassez de homens na sociedade Kaingang, decorrente das investidas guerreiras e escravizações, o casamento de um homem com irmãs pode ter favorecido um quadro de gerontocracia.

perpétuo e indissolúvel, tinha seu mais alto requisito no sacramento monogâmico⁶⁷ (GOLDSCHMIDT, 2004). Porém se o matrimônio de índios que praticassem a poligamia era intransponível aos olhos da Igreja, como o pároco aceitaria a realização de batismos de índios polígamos ou onde os pais eram considerados como tal?

Com efeito, a percepção do pároco à alteridade indígena foi construída no interior de um quadro complexo e instável. As contradições instauradas nos documentos produzidos por Chagas Lima demonstram o empenho em manter e expandir o seu rebanho de fiéis, uma vez que a recriminação ao comportamento poligâmico impossibilitava o processo de catequização, além de provocar a evasão de muitos indígenas. Embora a Igreja não reconhecesse a poligamia como uma união legitimada, o sacramento do batismo pressupunha o reconhecimento dos pais, por isso nos autos Chagas Lima relatava os batizados como filhos de pais polígamos. A necessidade de atestar nos autos da Igreja, os laços de parentesco formados nos sertões fez com que o pároco batizasse muitos indígenas nas situações de “pai que dizem ser” e em casos onde o pai era polígamo, conferindo, de certa forma, legitimidade àqueles laços, ou, “pelo menos rendendo-se à evidência de que, mesmo externos ao cortejo cristão, tais laços produziam parentesco, e a partir disso interdições, prescrições” (LIMA, 2003: 9). Portanto, esse “consentimento” não implicava numa aceitação da poligamia, mas configurava como alternativa de se inserir os indígenas

⁶⁷ Segundo as *Constituições...* o sacramento do casamento era um vínculo perpétuo e indissolúvel que deveria ser reforçado pela fidelidade (GOLDSCHMIDT, 2004:35). O adultério e o desrespeito ao princípio monogâmico eram considerados crimes e anulavam o casamento.

na catequização, salvando as crianças para utilizá-las como meio de converter os pais e as almas de desafortunados como o polígamo Manuel Farú. Assim, o procedimento do pároco residia num caminho de exaltar a universalidade da Igreja, catequizando e convertendo os índios “que possuíam vícios escurecidos a respeito de Deus” às normas cristãs.

A tentativa do padre em enquadrar os indígenas dentro de um modelo cristão culminou num sistema que inseria o indivíduo dentro de um modelo que, embora o abrangesse, o subordinava (TAKATUZI, 2000). De outra forma, parecia resultar na subjugação do indígena dentro de um sistema hierárquico estabelecido pelo vigário. O “consentimento” sobre os hábitos poligâmicos evidenciou a maneira pela qual a Igreja pretendeu abarcar de forma totalitária a cultura e o comportamento indígenas. A “aceitação” dos índios polígamos igualmente demonstrou o caráter dado aos índios como “tabula rasa”: onde estes demonstravam sentimentos “cruéis e vingativos” e “não tem chefe nem dão mostras de religião” (LIMA, [1828] 1977: 19). Esta concepção tornou pretenso a ideia da Igreja em incluir, e não excluir o indígena dos ensinamentos e sacramentos cristãos. Nesse sentido, buscava-se exorcizar as perspectivas de tomar o índio como externo ao corpo da Cristandade a fim de incorporá-lo (LIMA, 2003: 3).

Assim, o pároco não excluiu os relacionamentos “ilegais”, “ilícitos” e “ilegítimos”, mas antes os inseriu numa cadeia hierarquizada (TAKATUZI, 2000). Os índios polígamos eram classificados como “os mais selvagens e pagãos” e os monogâmicos estariam mais “habilitados” à catequese e seriam “mais civilizados” que os “índios que possuíam várias mulheres” (LIMA, [1821]

1943). A distinção de índios entre “bárbaros”, “semi-bárbaros” e “catecúmenos” tinha por finalidade dar a noção quanto à integração indígena ao aldeamento, funcionando como instrumento de classificação do grau de civilização, assim como o sentido abrangido pela realização do batismo. O pároco chegou a afirmar que alguns índios se mostravam mais dóceis e eram mais propícios para entrar no “Grêmio da Igreja”. Além disso, o padre concebia a ideia de um sertão pagânico, para onde muitos índios fugiam e “retornavam” aos seus costumes tradicionais: o sertão representava, aos olhos do pároco, uma vida alheia aos modos cristãos, cheia de orgias, deboches, poligamia, devassidão dos costumes.

Os mecanismos de inclusão do índio no mundo cristão estão evidenciados em toda a documentação do padre, seja mascarando as relações indígenas ou mesmo as normas eclesiais. As classificações atribuídas aos índios criaram relações de subordinação e hierarquização sociais dentro do aldeamento: enquanto uns foram, por exclusão, censurados, outros obtiveram privilégios e imunidades. Nesse sentido, a inclusão do indígena dentro do aldeamento era estabelecida por características marcadas por posições inferiorizadas e relações centradas numa escala hierárquica. Com efeito, a abertura para a subordinação iniciou-se pelo estabelecimento da aliança e amizade entre as autoridades indígena e branca e se legitimou na indicação de capitães indígenas, acrescida do pagamento de soldo a estes (TOMMASINO, 1995: 86). Por certo, as relações desiguais que surgiram com esse “sistema de subordinação” criado pela Igreja, influenciaram diretamente as relações e alianças entre índios e colonizadores e entre os próprios Kaingang.

Se as relações em Atalaia foram definidas pelo critério de inclusão, os indígenas souberam adaptar os rigores da norma cristã à sua visão cosmológica. Assim como as mercadorias, os rituais da Igreja provocaram o fascínio de muitas sociedades indígenas, levando-os a adotar ou simular a adoção destas práticas no interior de sua sociedade. A classificação imposta no aldeamento pode ter provocado uma “inversão” dos valores indígenas, onde as relações de poder dentro do aldeamento estariam ocorrendo de maneira oposta às relações ditas tradicionais.

No aldeamento de São Pedro de Alcântara, o cacique Kaingang Manoel Arepquembe reagiu às pregações do frei Thimótheo Castelnovo “dizendo que era polígamo porque um líder de sua estatura, um *Tremani*, tinha muitas mulheres; que não pretendia abandonar sua posição de liderança, muito menos suas mulheres” (AMOROSO, 1998: 207). Nesta perspectiva, o comportamento polígamo do Kaingang estava ligado ao aspecto de aliança e poder político no interior do seu grupo doméstico e a recusa do privilégio da poligamia e a submissão ao regime monogâmico, rebaixavam o poder político e social dos chefes indígenas. Assim, ao “adotar” a monogamia, os indígenas estariam abandonando um *status* que definia as relações políticas na sociedade Kaingang. Muitos, porém, podem ter visualizado angariar maiores benefícios junto à sociedade branca batizando-se, casando-se com uma única mulher e seguindo os preceitos cristãos. A trajetória do índio Antônio José Pahy pode elucidar esta questão. Pahy foi o primeiro chefe indígena a ser aldeado e também o primeiro a ser batizado e casado sacramentalmente. Gozava de grande prestígio junto a Chagas Lima e ao Coronel Diogo Pinto,

pois graças a ele vários indígenas adentraram no aldeamento em 1812. Este episódio o levou a ser nomeado Capitão dos Índios, título que aparentemente lhe deu crédito e influência entre os brancos. Pahy foi um grande contribuidor para a catequização, principalmente dos “Votorões”, pois “no período de agosto de 1812 até o fim de 1819 prosperou a catechese” (LIMA, [1828] 1977: 22). O comportamento monogâmico de Pahy destacou-se nas falas do pároco como uma de suas excelentes qualidades, contudo tamanha foi a decepção ao ver o índio perecer numa prática arraigada dos seus costumes. Numa ocasião em que Pahy realizou uma empreitada guerreira para aprisionar índios ditos “bárbaros”, acabou sendo atingido por um golpe mortal e faleceu no caminho de volta ao aldeamento. Chagas Lima justificou o comportamento do índio Pahy pela influência que ele sofreu dos índios “Votorões”. Entretanto, veremos que a prática de combater e aprisionar índios inimigos se verificou em vários momentos em Atalaia demonstrando o alto faccionalismo existente na sociedade Kaingang. Pahy, por certo, utilizou sua posição privilegiada para permanecer em Atalaia, contudo, não deixou de guerrear e aprisionar inimigos como era de seu costume. Assim como o Capitão dos Índios, muitos podem ter adentrado o aldeamento e recebido os sacramentos cristãos como uma estratégia para buscar espaços de negociação junto aos brancos, o que descarta a ideia de que os índios tivessem sido convertidos à religião cristã ou que sua conversão fosse nos termos que os missionários aceitaram.

Maria da Glória Porto Kok também observou a maneira desarraigada com que os Tupinambá do período colonial reagiam às pregações dos jesuítas: diante do traço cultural da inconstância, “os padres ficaram desnorteados, pois ora agiam como cristãos,

ora não” (KOK, 2001: 78). De acordo com Eduardo Viveiros de Castro, a inconstância indígena foi além das coisas religiosas, relacionadas à fé, passando de um comportamento para uma característica cultural, ou seja, “passou a ser um traço definidor do caráter ameríndio, consolidando-o como um dos estereótipos do imaginário nacional: o mal-converso que à primeira oportunidade, manda Deus, enxada e roupas ao diabo, retornando feliz à selva, presa de um atavismo incurável. A inconstância é uma constante da equação selvagem” (2002: 186-187). Contudo, essa inconstância, ideia construída pelos agentes do processo colonial, fazia sentido dentro do cenário de subjugação do indígena, pois, invertendo a questão, como fez Viveiros de Castro, os índios foram constantes em seus costumes, religião e tradição.

3.3 - Comunicações fora do aldeamento

Os primeiros aldeados, em 1812, eram cerca de 270 “Camés” e “Votorões”. No ano seguinte somavam 131 indivíduos. No final do ano de 1827, o padre contou que 513 índios haviam passado pelo aldeamento, sendo que destes, 193 morreram, 15 se encontravam nos Campos Gerais e vila de Curitiba e 69 estavam espalhados pelos sertões. Em 1830, havia 97 habitantes em Atalaia e quatro anos depois são 124 índios (AESP. CX: 230. O: 1025). Segundo Chagas Lima, passados cinco meses de domicílio no aldeamento, uma grande parte voltou para os sertões, porém, retornavam esporadicamente. Em alguns casos, os indígenas chegavam a permanecer apenas um mês dentro do aldeamento ou chegavam a passar quatro anos sem

retornar a ele. Mesmo após recebido sacramentos como o batismo e o casamento cristão, o retorno dos índios aos sertões e às suas antigas habitações era uma constante na configuração do aldeamento. Isso se tornou um empecilho para as pretensões de Chagas Lima, que chegou inclusive a proibir a evasão indígena, inscrevendo nos assentos de batismo que a volubilidade indígena ocorria, “embora fosse proibida” (PNSBG – LC).

Muitos indígenas podem ter evitado permanecer no aldeamento devido às restrições que o pároco impunha sobre seus comportamentos poligâmicos, o que pode ter resultado na escassez de aldeados adultos do sexo masculino (Tabela 1). As relações poligâmicas eram recriminadas e conseqüentemente a reação indígena se resumia em deserções. O aparente “abandono” em que muitas mulheres se encontravam foi relatado principalmente nos casos onde mães batizavam seus filhos de “pai incógnito”.

Guerras intertribais também podem ter influenciado para a redução do número de homens em Atalaia. Maria Sylvia Porto Alegre (1993), examinando a composição etária e sexual da população indígena aldeada no Nordeste do século XVIII, percebeu um processo de despovoamento das aldeias e desorganização da vida tribal. Para ela, o número de indivíduos do sexo masculino começava a diminuir a partir dos sete anos de idade e aumentava na idade avançada, ou seja, “justamente a que corresponde à fase produtiva, dos indígenas em idade de trabalhar, que [...] fugiam das aldeias para escapar ao trabalho compulsório” (1993:210). Já nos aldeamentos paulistas, a mobilidade indígena constituía, de acordo com Maria Thereza Correa da Rocha Ferreira, a busca por melhores condições fora do aldeamento “aprendendo algum ofício, ou trabalhando sob

ordens oficiais”, face às condições miseráveis em que viviam enquanto aldeados (FERREIRA, 1990: 113).

Por outro lado, a mobilidade indígena era um elemento característico da sociedade Kaingang. De acordo com Kimiye Tommasino (2000), o comportamento itinerante do Kaingang devia-se ao desenvolvimento de suas atividades de subsistência material e reprodução social. Os Kaingang se deslocavam no interior de seus territórios, construíam abrigos provisórios e rústicos para passar alguns meses e quando os recursos escasseavam, queimavam ou abandonavam esses ranchos e partiam para outro local (TOMMASINO, 1995). O tempo de duração num determinado rancho obedecia a uma economia itinerante, segundo demonstra Becker em estudo sobre os Kaingang do Rio Grande do Sul:

Ainda que uma grande parte da atividade se realize na proximidade do alojamento central (ou aldeia mais permanente), várias das atividades estacionais exigem deslocamentos mais ou menos grandes, que os distanciam do acampamento por períodos curtos ou, às vezes, por muitos meses, ficando na aldeia provavelmente só algumas famílias. É principalmente a pesca ao longo dos arroios e rios no verão e a colheita de pinhões no outono que os distanciam do alojamento permanente durante longos períodos. Em épocas recentes, também os afastavam expedições destinadas a roubar o produto da agricultura em chácaras da população nacional. A prática da caça, com rodízio de área, possivelmente também os leve a rápidas migrações (BECKER, 1975: 53).

A caça, a pesca e a coleta eram elementos primordiais na dieta alimentar do grupo Kaingang. Para Juracilda Veiga, “a cultura Kaingang organizou-se sobre uma economia baseada na caça, na pesca e coleta”, enquanto a agricultura tinha um papel complementar (1994: 27).⁶⁸ Quando descreveu a região dos Campos de Guarapuava, Chagas Lima mencionou a existência de onças, veados, perdizes e avestruzes que seriam possíveis presas para os indígenas. À época da expedição de Affonso Botelho, porcos do mato, perdizes e pinhão foram descritos como parte da dieta alimentar dos indígenas.⁶⁹ Entre outros víveres ressalta-se o milho, do qual faziam pães e bolos para serem consumidos em longas viagens (VEIGA, 1994) e também a bebida que era utilizada nos rituais funerários, o culto aos mortos, denominado *Kiki*. O milho foi um dos principais gêneros nas roças cultivadas pelos indígenas em Atalaia e os bolos feitos do mesmo produto ficaram conhecidos à época da expedição de Botelho, como uma estratégia indígena para envenenar seus inimigos. A importância deste gênero para o ritual do *Kiki* foi percebida por Chagas Lima e por outros personagens que conviveram com a sociedade Kaingang,

⁶⁸ Kimiye Tommasino levantou a possibilidade da agricultura ser uma prática dos Kaingang anterior ao contato e que foi abandonada por questões de sobrevivência. “Os Kaingang faziam roças nas bordas matas, em áreas de morros naturais, no espaço de transição entre um ecossistema e outro. [...] a situação de contato fez com que mudassem seus ranchos para o interior das matas fechadas, deixando de cultivar as áreas externas por receio de se depararem com os brancos” (TOMMASINO, 1995: 61).

⁶⁹ De acordo com Tommasino, os Kaingang têm uma longa tradição na pesca. Utiliza-se de uma armadilha constituída parcialmente de uma barragem de pedras em uma corredeira, o *pari* (TOMMASINO, 2004: 167). Além de Tommasino, Veiga (1994) e Becker (1999) também estudaram uma variedade de alimentos consumidos pelos Kaingang.

como Telêmaco Borba e Egon Schaden que chegaram a coletar versões sobre a origem do milho.⁷⁰

A mobilidade no aldeamento, face às excursões de caça, pesca e coleta pelos Kaingang, foi também observada no aldeamento São Pedro de Alcântara. Em 1886, o Frei Thimotheo Castelnovo escrevia ao Presidente da Província do Paraná sobre a impossibilidade de realizar uma contabilidade dos índios aldeados:

V. E. me pede com urgência em ofício de 30 de dezembro o número dos índios. Como este ano não houve maior mudança; e de repente ser impossível tal numeração, tanto mais na quadra, que os índios se internam no sertão atraídos pelo mel, e pela caça. Além do que vivem espalhados numa superfície de seis léguas (CASTELNOVO apud AMOROSO, 1998: 108).

As análises sobre os Kaingang refletem uma vinculação dos índios com o aldeamento a partir de elementos interiores a sua sociedade, sugerindo que, mesmo aldeados e “participantes” da doutrina cristã, os indígenas permaneciam com seus laços tradicionais e conectados com o “mundo exterior”. Em seus deslocamentos mantinham estreitos contatos com o aldeamento, que se diferenciavam de uma aceitação, rendição ou mesmo de uma suposta europeização.

O significado desta intensa movimentação de índios pagãos e batizados para os sertões, antes de constituir uma resistência ao aldeamento e aos preceitos da Igreja, podem ter representado a ocorrência de

⁷⁰ Tommasino (2004) registrou a segunda versão, contada por um Kaingang da região de Guarapuava.

uma comunicação estabelecida entre índios aldeados e não-aldeados ou mesmo entre famílias. Inúmeros casos de batismos demonstraram a incidência de casais onde apenas um (pai ou mãe) tinha sido batizado. Quando o índio Caetano Cuxuprenc foi batizado, seu pai Agostinho Iahain já era cristão e sua mãe Iangbron era pagã. Mesmo constando como batizado, Agostinho Iahain ainda foi visualizado e descrito, como tantos, como “índio itinerante”. Com efeito, são constantes na documentação os casos de indígenas já batizados e casados se afastarem de Atalaia, ligando-se com outros que viviam nos sertões, sobretudo para realizar novas alianças e casamentos; como ocorreu com Antônio Coverê: o índio contraiu matrimônio com Caetana Hereicang em 1821, com quem batizou dois filhos. Em 1822 ou 1823 o índio se retirou de Atalaia e retornou quatro anos depois com um grande grupo, entre eles, uma nova mulher de nome Joana Aranhohê e seu filho de oito meses, Faingratin, que foi batizado Manuel. Ainda, segundo Chagas Lima, Rafael Herefe foi seduzido por índios “Votorões” para fora de Atalaia, não levando sua mulher “legítima” casou-se “com duas, ou mais mulheres” nos sertões (LIMA, [1821] 1943: 247).

A etnografia de São Pedro de Alcântara também revelou que os indígenas aldeados apresentavam formas diferenciadas de se relacionar com o aldeamento. Marta Amoroso dividiu três categorias sociais que se estabeleceram pós-aldeamento: os aldeados, que tinham maior participação nos rituais católicos, eram contabilizados pelo censo e beneficiários dos bens e serviços oferecidos pelo governo; os agregados, que orbitavam ao redor dos aldeamentos e participavam da rede de trocas de mercadorias; e índios do sertão, que frequentavam o aldeamento esporadicamente por ocasião de festas, visitas de parentes e

para se abastecerem. As visitas por ocasião dos rituais funerários, segundo Amoroso, se davam anualmente na época das colheitas (1998: 92-95).

Em Atalaia, a extrema mobilidade foi uma maneira mediante a qual os indígenas se inseriram na situação de aldeamento. Por ser de maioria masculina, tendiam a uma dispersão maior, que poderia resultar de investidas guerreiras, de busca por novas mulheres, por ocasião de colheitas ou reduzidos a mão de obra, estabelecendo estreitas relações na fronteira do aldeamento com os sertões. As relações fronteiriças, por sua vez, transformaram a própria dinâmica do aldeamento. Se muitos retornavam aos sertões somente para desposar outras mulheres, é bem possível que o contrário também ocorresse, fazendo do Atalaia um ponto estratégico para a realização de novas uniões e alianças indígenas. Como vimos, à época da epidemia os índios se aproveitaram da enfermidade para adentrar no aldeamento e, com o pretexto de serem batizados, tiveram o propósito de realizar alianças ou capturar indígenas para os sertões, tal como ocorrido numa investida de índios não-aldeados ao Atalaia, onde uma índia de onze anos foi apreendida e levada pelos seus inimigos (AESP. *Ofício a Lucas Antonio Monteiro de Barros, 20 de maio de 1825*. Cx: 230. O: 1025).

Os índios “bárbaros” eram acusados de seduzir e levar os índios batizados para fora do aldeamento, como foi o caso de alguns “Votorões” em 1819:

...vieram occultamente a Atalaya alguns Índios Votorons, somente a seduzir, e acompanhar para os Certoens a Vitorino Fuocxó: este miserável cedeo a seducção, Levando com sigo não somente sua mulher Legitima, como dous Índios Camés, já baptizados, e cazados, hum de nome Nicoláo

Herimbac, e outro de nome Miguel Endará, que ambos deixaram suas mulheres Legitimas na Atalaya (LIMA, [1821] 1943: 248).

Nesta época, Nicolau Herimbanc já era casado sacramentalmente com Tomazia Parem. Dois anos depois, em 1823, o índio retornou ao Atalaia para batizar o filho Nicolau Decá, de um ano, já com uma outra índia que tinha desposado no sertões, de nome Couuim.

Disso e de outros percalços advinham a ineficiência com que os aldeados correspondiam aos trabalhos do pároco. No aldeamento de São Pedro de Alcântara, o Frei Timotheo Castelnuovo não se iludiu quanto à sinceridade da conversão dos indígenas:

Se trazem seus filhos ao batismo, ele (o missionário) bem o sabe – é para obterem dos padrinhos roupas, e presentes. Esmera-se para dar alguma instrução religiosa aos adultos? Logo lhe respondem: ‘vossas leis não nos agradam, nem vosso céu sem prazeres sensuais e materiais. Ficai-vos com o vosso batismo’. Estão para morrerem? Como pensam que o batismo é um sinal da morte, que adoecem, o recusam com horror até para os filhos menores (CASTELNOVO apud AMOROSO, 1998: 245).

O batismo, neste sentido, garantia benefícios aos indígenas, principalmente para a obtenção de equipamentos e outras mercadorias. Chagas Lima pareceu reconhecer a importância dada pelos indígenas para os objetos estrangeiros, tanto que, após a moderação da epidemia, o vigário estimulou o retorno dos índios ao aldeamento sob a forma de trocas:

...passei a convidal-os, exhortando-os com palavras, tendo preparado premios para cada um dos que viessem á doutrina, taes como rosários, verônicas, estampas de santos, missangas, fitas, espelhos e outras quinquilharias, e, na falta d'isto, assucar e rapaduras e assim diariamente convocados para a igreja ao toque do sino, grandes e pequenos de ambos os sexos (LIMA, [1828] 1977: 24).

A busca por equipamentos dos portugueses era de grande interesse indígena desde as expedições de Afonso Botelho. O fascínio sobre as mercadorias estrangeiras pode ter levado os índios a procurar os aldeamentos para angariar esses bens. Por muito tempo, vigorou a ideia de que a entrada de indígenas nos aldeamentos devia-se à fragilidade e dependência dos índios sobre os produtos brancos. De acordo com Marta Amoroso (1998: 56), relatos de Telêmaco Borba, Franz Keller e Thomas Bigg-Wither a respeito dos Kaingang do Paraná no século XIX demonstram que os indígenas viam os aldeamentos como locais seguros para a proteção contra os inimigos e fonte garantida para sua subsistência: os indígenas “ancoravam-se na capacidade provedora do estabelecimento, na fartura de suas plantações, no fornecimento de mercadorias (ferro, sal, mercúrio doce, tecidos, armas brancas e de fogo, munição) e asseguravam à população indígena um espaço de neutralidade, mantido livre dos conflitos entre etnias ou facções inimigas” (AMOROSO, 1998: 56). Também Ruy Wachowicz (1985) abordou o sentido de abrigo e abastecimento aos aldeamentos: os índios neófitos colocados em Atalaia tinham proteção dos soldados da Real Expedição contra ofensivas de seus inimigos.

A concepção do aldeamento como um local de trocas e abastecimento, no entanto, foi refutada por Marta Amoroso. Ao observar a dinâmica entre os Kaingang na busca destes mantimentos, a antropóloga atribuiu as rivalidades intertribais como elemento superior na disputa pelos equipamentos, armas, tecnologias e quinilharias:

A rivalidade entre os caciques constitui fator preponderante da mobilidade dos grupos no sistema de aldeamentos, motivando evasões e re-alocações de grupos inteiros. As rivalidades estavam por trás da busca do controle dos aldeamentos e da definição da forma de ocupação do equipamento (AMOROSO, 1998: 99).

Quando as mercadorias adentravam o universo Kaingang, “passavam a ser portadas como estandartes de políticas indígenas autônomas, que muitas vezes escaparam ao entendimento dos agentes do contato” (AMOROSO, 2003: 28). O que movia os grupos Kaingang no interior dos aldeamentos eram as acirradas “disputas que se deram no interior do sistema entre as lideranças Kaingang pelo controle dos bens, equipamentos, mercadorias e tecnologias franqueadas pelos civilizados” (AMOROSO, 1998: 265). Os Kaingang formaram uma rede de relações que extrapolava as fronteiras do aldeamento, “delineando uma territorialidade de circulação dos grupos, que articulava aldeias do sertão, acampamentos sazonais de caça e pesca” e as colônias indígenas do governo (AMOROSO, 2003: 33). O controle dos equipamentos influenciou para que se apreendesse a significação de maior *status* dentro do grupo:

O controle dos equipamentos dos aldeados inseria-se no contexto de disputa entre os grupos, no interior das quais os bens dos civilizados podia significar status e poder. A busca de uma posição privilegiada no interior do sistema de aldeamentos reproduzia e ampliava a hierarquia entre as chefias que lideravam as facções (AMOROSO, 1998: 100-101).

Impossível descartar a possibilidade de que muitos indígenas podem ter se utilizado da posição privilegiada de neófito (pelo batismo) dentro do aldeamento para receberem proteção ou aliança com os milicianos. Essa questão tampouco descarta a hipótese de Marta Amoroso de se angariar maior poder dentro do grupo e do aldeamento.

Nesse sentido, é fundamental perceber o quanto as concepções nativas muitas vezes se propagaram e influenciaram as relações e os caminhos de Atalaia. Os indígenas estabeleceram relações que ultrapassavam as fronteiras do aldeamento em direção a um contato mais frequente com a população branca, mas também participaram da rede de relações que se formou nas fronteiras para os sertões, pela forma da troca de mercadorias e por ocasião das festas e rituais. As diferentes relações indígenas construídas com a Igreja e com os colonizadores podem ter dado visibilidade ao faccionalismo hierárquico Kaingang, como constataremos a seguir.

3.4 - Guerras e alianças: faces do dualismo Kaingang

Além das doenças, as guerras intertribais contribuíram para a diminuição da população aldeada. As rivalidades entre as seções Kaingang provocaram muitas mortes de indígenas e a fuga de outros para locais desconhecidos dos seus inimigos. Algumas famílias adentravam o aldeamento após combates entre grupos nos sertões, como aconteceu no início de 1814, quando alguns índios da seção *Kamé* foram procurar Atalaia depois de terem sido atacados por inimigos comandados por Candoi.

As investidas entre grupos inimigos fizeram parte de toda a existência de Atalaia. Em 1818, estando Chagas Lima ausente do aldeamento, os “Camés” e “Votorões” aldeados atacaram os “Cayeres” em um dos seus alojamentos nos sertões. Em fevereiro do ano seguinte, cerca de 20 índios comandados por Antonio Jose Pahy, adentrou nos sertões com a mesma pretensão de enfrentar e capturar “Cayeres”. No conflito, quatro índios da seção *Kamé* morreram, entre eles o prestigioso capitão Pahy.

Em busca de vingança, os “Cayeres” resolveram se vingar e atacaram os alojamentos dos “Votorões”, para onde costumavam recolher-se de ano em ano. Destroçados, os “Votorões” retornaram ao Atalaia no intuito de fazer uma aliança com os “Camés”:

Estes Votorons depois de serem destroçados, voltando a Atalaya induzirão aos Camés a hirem de mão comum; e a pretexto de caçadas, fazerem emboscadas aos Cayeres

pelas vizinhanças de seus alojamentos; e histo por hua, duas, e três vezes, em 1820, 21 e 22; em cujas occazioens fizerão alguas mortes: o que se não deixou de saber, por pessoa da companhia; porem de tudo viemos a ter mayor conhecimento, quando pelos Cayeres, nessas mesmas occazioens, forão mortos, dos Camés seis homens cazados, e dos votorons dous; cujas mulheres tendo ficado na Atalaya, á primeira noticia, que tiverão do sucesso, levantarão grandes planctos, juntamente com outras, especialmente as velhas, incitando os homens a hirem tomar vingança contra os Cayeres (AESP. Cx: 230. O: 1025).

O índio de nome Luis Tigre Gacom, que segundo Chagas Lima “hera então o que mais figurava, e o que tinha mais authoridade na Aldea”, se encarregou da empresa de revidar as mortes dos seus. Gacom tinha se tornado o Capitão dos Índios dentro de Atalaia após a morte de Pahy e, segundo Chagas Lima, diferenciava-se daquele por provocar intensos conflitos contra índios inimigos. Por várias vezes Gacom pediu auxílio ao comandante Francisco da Rocha Loures e aos portugueses para acompanhá-lo na sua digressão. Porém, em vão foi a sua tentativa de formar uma aliança:

...como a supplica hera muito alhea da Justa defeza prometida por S. Magestade aos Índios aldeados, não se lhe concede: mas antes o Comandante e eu mesmo, empregamos toda a força de nossas exhortaçoes e cautellas possíveis para desviar a todos os Índios de hua acção conhecida-mente injusta (AESP. Oficio a Lucas Antonio Monteiro de Barros, 20 de maio de 1825. Cx: 230. O: 1025).

Luiz Tigre Gacom ainda tentou atacar os acampamentos dos “Votorões” mais uma vez, mas estes fugiram antes. As tensões entre estes grupos continuaram: em abril de 1822, sete índios neófitos, seis homens e uma mulher, todos de 15 a 26 anos, foram assassinados nos sertões. Passados sete meses, cerca de dez homens Cayeres entraram sutilmente no aldeamento durante a noite e assassinaram o “Votorão” Jacinto Doiangrê e sua mulher Quitéria Gretem. Chagas Lima chegou a narrar também esse episódio:

...forçarão a ligeira porta, e entrando de repente dentro da caza, descarregarão, com grossos e pezados bordoens, sobre Doiangrê e sua mulher que no mesmo leito dormia, tais pancadas, que em breves instantes lhes quebrarão as cabeças, fazendo-os passar da imagem da morte, que he o somno, á mesma morte. (AESP. Ofício a Lucas Antonio Monteiro de Barros, 20 de maio de 1825. Cx: 230. O: 1025).

De acordo com o padre, os agressores despojaram os mortos de roupa, de ferramentas, de armamento e passaram a bater sobre as palhas das casas acordando os que dormiam e declamando: “Aptú, histo he, bem feito: hide vos outros agora dar vida aos dous q. acolá estão mortos”.⁷¹ Disseram ainda que os agressores haviam matado Doiangrê por ele ser um dos índios que mais os perseguiam. Por causa deste já tinham mudado duas vezes de domicílio e ameaçaram fazer novo atentado ao aldeamento, caso fossem perseguidos novamente: “Sabei que não mudaremos jamais; e se neste lugar ultimo nos fordes inquietar, viremos desolar

⁷¹ Provavelmente o pároco não estava presente neste episódio, levando a crer que essa narrativa foi relatada pelos índios aldeados.

esta Aldea: daremos cabo a toda a vossa gente: queimaremos vossas casas, como agora o poderíamos ter feito, sem vos o terdes pertendido” (AESP. *Ofício a Lucas Antonio Monteiro de Barros, 20 de maio de 1825*. Cx: 230. O: 1025).

O mais interessante é observar no relato de Chagas Lima o discurso amigável dos Cayeres para com os portugueses:

Como não fazemos nos mal aos Portuguezes? Elles o não fazem a nos senão bem; e por isso quantas vezes temos chegado bem perto a hum Portugues, que dorme solitário por esse campo, com a sua espingarda debaixo da cabeça, sem sermos persentidos ainda mesmo dos caens, que tãobem dormem [...] E nos depois de o reconhecer-mos, sem o offender em couza alguma nos retiramos. Nos bem dezejamos fazer alliança com os Portuguezes e por causa vossa não fazemos (AESP. *Ofício a Lucas Antonio Monteiro de Barros, 20 de maio de 1825*. Cx: 230. O: 1025).

O clima de guerra instaurado acirrou os ânimos dos aldeados. O conflito representou a fragilidade destes e a vulnerabilidade de permanecerem no aldeamento. Possivelmente antevendo uma nova investida ou para garantir sua segurança, Luiz Tigre Gacom e outros índios precipitaram uma nova ofensiva aos Cayeres nos sertões. Mas a investida não assegurou sua segurança, pois os índios não-aldeados chegaram a realizar novo ataque ao Atalaia, em abril de 1825. O confronto foi fatal, resultando na morte de 28 índios aldeados e a destruição de suas casas.

O assalto dos aldeados foi feito por 60 a 70 Dorins, os quaes chegarão depois da meia noite, e puzeram fogo a uma das

cazas, depois as outras. Os moradores alvoroçados pela novidade, em lugar de fugirem e se salvarem, ignorando a força, se puzerão em resistência; porem cahindo os Dorins com força, matando com flechadas os que fugião, assim travou a peleja, que, sendo favorável àqueles, durante as duas horas que durou, bastante estrago, morrendo 28 pessoas, e crianças: e logo se retirarão para dahi a 26 léguas, para as bandas do rio Piquiry (LIMA, [1828] 1977:18).⁷²

Neste episódio, o pároco enfatizou que as ofensivas não se direcionavam aos brancos, tanto que os índios sequer adentraram a casa onde ele residia, bem como pouparam as casas dos cinco portugueses que residiam próximos ao Atalaia: “...não queimarão, nem saquearão sinco dos Portuguezes, que estão a outro lado, sem embargo de se haverem postado em ala diante das suas partes, em distancia de poderem vigiar sobre hua pessoa da Artilharia, que ahi estava: mas antes deixarão sahir livremente hum delles aliado por cazamento na Aldêa” (AESP. *Ofício a Lucas Antonio Monteiro de Barros, 20 de maio de 1825*. Cx: 230. O: 1025). A Capela, que possuía vários objetos para celebração da missa também foi poupada, fazendo o vigário acreditar que tais indígenas “ainda estavam de boa inteligência com os Portuguezes” (AESP. *Idem*).

⁷² Há uma divergência nos relatos de Chagas Lima quanto aos invasores que provocaram os homicídios. Em ofício de maio de 1825, o pároco atribui os Cayeres como responsáveis pela investida ao Atalaia, já em relato de 1828 refere-se aos Dorins. Durante o episódio ele se encontrava em uma casa próxima ao aldeamento, mas fugiu assim que percebeu a invasão e o fogo sobre as casas dos índios. A disparidade de informações remete tanto à possibilidade dele simplesmente não reconhecer as diferenciações dos grupos não-aldeados, ou à variação das falas e informações dos indígenas.

O conflito deixou Atalaia parcialmente destruído. Possivelmente, percebendo a fragilidade que o aldeamento representava, o pároco escreveu um ofício em janeiro de 1826 ao Presidente da Província propondo que a catequese e civilização dos índios ocorresse nas atuais residências dos diferentes grupos: “...a respeito de seus Aldeamentos, alem de outros motivos, hua circunstancia decorre para que nem estes, nem aquelles se reunão aos Camés na Aldea da Atalaya, por muitas e antigas dissensoens, que tem havido entre elles; mas sim que sejam novamente aldeados nos próprios lugares de suas actuais rezidencias, ou vizinhanças...” (AESP. *Ofício a Lucas Antonio Monteiro de Barros, 15 de janeiro de 1826*. Caixa: 192. Ordem: 987).

Com isso, o vigário almejava dividir os grupos que eram inimigos. Os “Votorões” ficariam no Campo do pinhão e os Dorins no Campo das Laranjeiras:

As antigas e rudes guerras que tramam estas tribus entre si cohibe com effeito que residam juntos, e por isso seria conveniente formar diversas povoações, com os seus competentes Missionários, sendo uma no Campo do Pinhão para os Votorões ainda apostatas; e outra no Campo das Laranjeiras para os Dorins (LIMA, [1828] 1977:26).

Os índios “bárbaros” em geral, por sua vez, ficariam nas suas antigas residências, ou próximo a elas. Propôs, inclusive, que se collocasse um diretor com guarnição e um capelão com a justificativa de evitar a entrada de pessoas ou drogas que “fomentassem o vício entre os índios” ou mesmo, poderíamos supor, para controlar a entrada e principalmente a saída dos índios. No entanto, a estratégia em

separar os grupos inimigos não surtiu efeito no sentido de extinguir os conflitos. Um ano e meio depois do assalto ocorrido em abril de 1825, mesmo o aldeamento se encontrando evacuado, os índios incendiaram novamente Atalaia, destruindo quatro casas cobertas de palha e, inclusive, demolindo a capela. O padre suspeitou que os atentados tivessem sido provocados pelos mesmos índios que haviam atacado o aldeamento anteriormente. Com a capela destruída, o aldeamento foi transferido para um lugar em que os índios aldeados encontravam-se arranchados para a colheita do milho. O lugar foi então denominado “Nova Atalaia” e estava localizado a uma légua de distância da Freguesia. Pouco se sabe acerca desse rumo tomado pelo aldeamento, mas apenas que com a destruição de Atalaia fazendeiros começaram a ocupar e se apossar das terras que haviam sido dadas como sesmaria aos índios, isto é, onde outrora se situava Atalaia.

A tentativa do pároco em separar os grupos ainda foi malsucedida, pois os índios “bárbaros” sempre retornavam ao aldeamento e à Freguesia para se refazerem de ferramentas e buscar alianças de paz, e quando isso acontecia, as agressões aos não-aldeados eram certas. Pouco antes da saída de Chagas Lima, no ano de 1827, três homens e uma mulher de um grupo de 22 pessoas “Dorins” que haviam procurado novamente o aldeamento foram mortos pelos índios aldeados (AESP. *Ofício de Elias de Araújo ao Pres. Província, 15 de Outubro de 1827*. Caixa: 192. Ordem: 987).

O cuidado em evitar os conflitos indígenas não se restringiu à separação de suas habitações. Indígenas “criminosos” eram levados ao governo da Província para serem punidos; tanto que, numa desordem ocorrida no aldeamento, “foi necessario enviar três dos motores principais em ferros para a cidade de S. Paulo: um d’estes, desconfiando da

sorte que o aguardava, matou a um dos da escolta, procurando assim meio, mas de balde, de se escapar” (LIMA, [1828] 1977: 17).

A fundação da Freguesia de Nossa Senhora de Belém de Guarapuava em 1820, de certa forma, propiciou para que ocorressem constantes ofensivas contra os aldeados. Após a mudança da povoação, os indígenas ficaram sem a proteção da tropa militar e expostos ao assalto de seus inimigos (WACHOWICZ, 1985). Para Chagas Lima, os conflitos entre as seções indígenas influenciaram diretamente o fracasso da catequese no aldeamento. De acordo com ofício dos povoadores da Freguesia, criticando a conduta de Chagas Lima, o assalto dos índios ao Atalaia e as mortes dos aldeados, ocorreram devido à inflexibilidade e teimosia do pároco em manter os indígenas indefesos afastados da Freguesia e das tropas militares (Villa de Castro em Câmara de 14 de Dezembro de 1826 In: FRANCO, 1943: 221).

O episódio chegou ao conhecimento do Presidente de Província Lucas Monteiro Antonio de Barros, que ordenou ao comandante Antonio da Rocha Loures que proibisse o comportamento dos índios aldeados em “irem procurar ofender aos q. se achavão pacíficos em suas habitações” e tomasse as providências necessárias consultando o “prudente juízo” de Chagas Lima. Para que episódios semelhantes não viessem a ocorrer, determinou que se construísse habitações mais seguras e que se buscasse empregar os indígenas na agricultura e lavoura, para assim livra-los da “perniciosa ociosidade q’ resultão os crimes, vícios e males irremediáveis” (AESP. *Ofício de Lucas Antonio Monteiro de Barros a Antonio da Rocha Loures. 3 de agosto de 1826. Cx: 230. O: 1025*).

O conflito entre grupos ou famílias inimigas ainda contribuiu para o apresamento e a utilização da mão de obra indígena. Em uma ocasião em que Chagas Lima encontrava-se em São Paulo, os “Voto-rões” aldeados aprisionaram sete “Cayeres” (uma mulher, uma menina de oito anos e cinco meninos entre quatro e onze anos) a fim de os negociarem com os portugueses. Após o retorno ao aldeamento, o vigário agiu em favor dos prisioneiros, resgatando alguns deles “pelo tenuíssimo preço” e declarando-os livres do cativeiro em que se achavam, aproveitando-se da ocasião para lhes ministrar o batismo. Um, contudo, foi para Curitiba aos cuidados de um tenente, “a título de educação” (AESP. *Ofício a Lucas Antonio Monteiro de Barros. 20 maio de 1825. Cx: 230. O: 1025*).

A negociação de cativos, enquanto um comércio lucrativo por parte dos portugueses, pode ter influenciado ou arrefecido a captura de índios inimigos. Muitos fazendeiros e povoadores se valeram das inimizades estabelecidas entre os grupos indígenas para realizar guerras e aprisionamentos. Contudo, o quadro de aprisionamento de índios por outros índios complexifica a questão do dualismo entre brancos e índios e desmistifica a problemática da resistência do indígena contra o colonizador.

Investindo nesta dubiedade, Lúcio Tadeu Mota (1994) argumentou que os conflitos entre índios eram definidos pela aliança com os brancos. De outro modo, os aldeados eram vistos como índios colaboracionistas e delatores e índios não-aldeados como contrários aos brancos. Ruy Wachowicz também, em estudo sobre a resistência indígena no Paraná, observou que os índios neófitos colocados no aldeamento de Atalaia passaram a ser protegidos pelos soldados da

Real Expedição e “a divisão dos índios em colaboracionistas e refratários levou-os à guerra fratricida” (WACHOWICZ, 1985: 10).

Caracterizar os índios aldeados como delatores e traidores pelos não-aldeados significa dizer que esta oposição se estendia também entre índios dos sertões, “bárbaros” e “pagãos” contra índios batizados, cristãos e aldeados. Contudo, as relações entre batizados e pagãos não se resumiam unicamente numa relação de oposição, como visto principalmente pela intensa movimentação familiar destes personagens no aldeamento. Além disso, o faccionalismo Kaingang explicaria melhor esta oposição sugerida por Mota. Veremos que as relações entre índios aldeados e não-aldeados apontavam antes para uma combinação de aliança e conflito do que uma resposta e represália aos índios que prestavam serviços aos “invasores brancos”, como sugere Mota a seguir:

Graças aos índios convertidos, os brancos tomavam conhecimento dos territórios ocupados pelos kaingangs resistentes. Pouco a pouco seus refúgios, seus campos de caça e de coleta de pinhões foram sendo revelados e ocupados. Progressivamente seus espaços diminuía assim como suas possibilidades de viver. Daí sua reação violenta, principalmente contra os índios delatores (MOTA, 1994: 142).

Esse argumento, embora historicamente concernente à realidade indígena atual, foi pouco reveladora sobre as “reações” indígenas. Segundo Mota (1994), as ofensivas aos aldeamentos tinham dois propósitos: o primeiro de extinguir o domínio dos colonos sobre a posse de terras e o segundo de exterminar os índios que ali se encontravam e que eram aliados aos brancos. Diferente da abordagem da

resistência e do apego aos territórios tradicionais, podemos apontar a agressão dos índios ao aldeamento como uma extensão do conflito entre seções, uma vez que, como se percebe na fala de Chagas Lima, as agressões não eram direcionadas aos colonizadores e sim aos índios que se encontravam aldeados e eram seus inimigos “tradicionais”. Além disso, mesmo supostamente catequizados, os índios continuavam a combater entre si, a pilhar os moradores das fazendas e atacar viajantes. As frequentes dissensões entre indígenas dentro e fora de Atalaia, amplamente observadas pelo próprio vigário e entre soldados e moradores brancos dos Campos de Guarapuava, podem ter explicação na própria formação dos aldeados. A oposição entre aldeados e não-aldeados deveria ser vista acima de tudo como uma relação de inimizade de “Camés” e “Votorões” (aldeados) com os “Dorins” e “Cayeres” (não-aldeados).

Para Chagas Lima não houve dúvida que a conduta inconsistente e as guerras entre os índios tenham determinado o não êxito da catequese. Além de pouco corresponder “aos trabalhos e diligencia do seu director espiritual” (LIMA, [1828] 1977: 22), os conflitos entre os diversos grupos limitaram as pretensões da Igreja. Ao que se pode deduzir do relato de Chagas Lima, os “Dorins” e “Cayeres” não se aldearam por causa de seus inimigos “Camés” e “Votorões”. Segundo o pároco, os “Cayeres”, ao contrário dos “Votorões”, foram mais fáceis de instruir: “até agora não tem dado alguns indícios de perversão; nem foram incredulas, como depois se mostrarão os Votorons, seu vendedorez” (LIMA, [1821] 1943: 247).

A rivalidade entre as seções desdobra-se ainda no baixo índice de homens e a preponderância de mulheres dentro do aldeamento. Outro argumento para ponderar sobre a evasão indígena no

aldeamento diz respeito a uma possível aliança política entre partes diferentes, o que descarta a ideia da “sedução” de índios “bárbaros” ou o “retorno” aos seus antigos vícios.

As alianças feitas entre brancos e índios, realizadas muitas vezes sob a forma de casamento entre conquistadores e filhas de chefes indígenas, eram de interesse de ambas as partes. Do lado europeu, havia a busca de aliados para a conquista de índios resistentes, a apropriação de excedentes agrícolas para o sustento da população colonial, o estabelecimento de núcleos de povoamento e formação de uma sociedade mestiça e, finalmente, a exploração da mão de obra. Quanto aos índios, havia o interesse de fazer dos brancos aliados no combate a inimigos tradicionais e o escambo. Os europeus cediam bugigangas aos índios, enquanto os índios procuravam apoio bélico para suas incursões em aldeias inimigas. O exemplo do colaboracionismo é enfatizado sob duas questões ambíguas: se para alguns chefes indígenas a melhor maneira de preservar sua autonomia política e cultural era a mobilidade e a resistência ao encontro, para outros era dentro da própria situação colonial que se buscava esse espaço, ainda que parcial e vigiada (MONTEIRO, 1998).

As alianças entre índios e destes com os brancos fizeram parte de todo o processo de colonização dos Campos de Guarapuava, quer nas expedições enviadas por Botelho, quer com o advento da Real Expedição de Diogo Pinto. Vimos que no primeiro encontro da Real Expedição de conquista, ocorreu um episódio decisivo para as relações iniciais destes atores: trata-se da oferenda e a recusa de mulheres. O episódio foi revelador, uma vez que a recusa gerou a ofensiva dos Kaingang contra os colonizadores. Duas interpretações foram construídas a respeito desse episódio. A primeira, formulada por

Mota, argumenta que os Kaingang estavam aplicando sua tática de seduzir o inimigo com suas mulheres; a segunda entende a oferenda de mulheres como uma expressão do princípio da aliança ao branco, como argumentaram Tommasino (1995) e Veiga (2000).

De acordo com Veiga, o colonizador foi visto pelos Kaingang a partir da sua lógica cultural, com os índios tentando estabelecer uma aliança oferecendo suas irmãs e filhas em casamento. A recusa, contudo, significou a rejeição da aliança: “Na sua lógica de guerreiros só dois tipos de relações eram possíveis entre grupos diferentes: a de aliados ou inimigos. A rejeição da aliança é, portanto equivalente à declaração de guerra” (VEIGA: 2000: 43).

Para Ricardo Cid Fernandes, o evento demonstrou proporções ainda maiores. As alianças mediante casamentos revelaram que as diferentes seções reconheciam formas de atuação conjunta, ou seja, “uma vez que a regra geral da aliança política por meio de intercassamentos foi subvertida, por um grupo externo (os brancos), os Kaingang superaram os limites de suas divisões internas, conferindo unidade ao seu sistema segmentado” (2004: 100).

Com efeito, a formação de alianças via intercassamentos conferiu o rumo de muitos conflitos e evasões ocorridos no aldeamento. Mesmo Chagas Lima percebeu que a prática de se angariar novas mulheres estava ligada com as empreitadas guerreiras: “Rafael Herefe, que não Levou a sua para os certoens, Logo ahi se perverteu, cazando com duas, ou mais mulheres, sendo esta a cauza principal porque, os barbaros costumam fazer homicídios repetidos” (LIMA, [1821] 1943: 247).

Podemos supor que as experiências do encontro podem ter culminado em novas relações que envolviam grupos antes inimigos entre si. Veiga (1994) propôs que o sistema de metades caracterizado por relações complementares e assimétricas entre as metades *Kamé* e *Kairu*, e a hierarquia e assimetria nas subdivisões existentes em cada metade, tivessem surgido de uma aliança antepassada, como, por exemplo, entre Kaingang e Xokleng:

Os Votor seriam Xocleng agregados por casamento à metade de marca redonda isto é, aos Kaïru. E os Wonhétky (seção Kaingang) e os Wanyekí (grupo Xocleng) tenham a mesma procedência, ou seja, vêm de um mesmo povo escravizado tanto por Kaingang como Xocleng, ou seja os Kurutu (VEIGA, 1994: 70).

O *status* atribuído às seções míticas *Kaïru* e *Kamé* seria resultante de uma hierarquia social que privilegiaria os descendentes ancestrais, seguindo-se aqueles que foram incorporados ao grupo por casamento (ou seja, aliança) e, por último, os que foram incorporados pela escravidão (VEIGA, 1994: 70). Nesse sentido, a aliança é visualizada como uma forma de criar laços de solidariedade entre partes diferentes (VEIGA, 1994: 91).

Tommasino (1995), em análise a respeito da trajetória histórica dos Kaingang do Paraná, aludiu que a mesma aliou-se às outras etnias (Guarani e Xetá) e também fez parte da história Kaingang. De acordo com a antropóloga, as relações interétnicas refletiram nos elementos míticos e históricos dos Kaingang: eram de inimizade antes da conquista, continuaram de inimizade durante a conquista,

contudo seu conteúdo foi se modificando ao longo da história, tanto nas práticas quanto nas representações (TOMMASINO, 1995: 11).

Uma vez que as situações de união e divisão entre seções respeitavam uma regra que ocorria por via dos casamentos, o processo de constituição de um grupo doméstico e a relação entre sogros e genros determinava diretamente as atuações políticas dos grupos. De acordo com Fernandes, a autoridade dos “chefes dos grupos domésticos” tem projeção para o exterior, mas realiza-se primeiramente no interior do próprio grupo, por meio da relação sogro e genro que pode implicar aliança ou conflito (2004: 113). Fernandes percebeu que é a partir da articulação entre grupos domésticos (unidade social territorialmente localizada) “que se constituem as unidades sócio-políticas maiores, os ‘grupos locais’ e as ‘unidades político-territoriais’” (2004: 114). Nesse sentido, as numerosas famílias indígenas dos Campos de Guarapuava, algumas existentes em Atalaia, faziam parte de um grupo extenso de atuação política.

Assim, o faccionalismo hierárquico Kaingang foi visualizado em Atalaia da seguinte forma: os índios reconheciam a regra da aliança via intercasamentos, constituíam uma família numerosa, dividiam-se em um grupo com domínio-territorial e eram capazes de formar blocos de atuação política (FERNANDES, 2003: 106).

É possível afirmar que o faccionalismo foi precedente à situação de aldeamento e não precipitado pela sua interação ou subjugação, como observou claramente Amoroso:

As concepções nativas não se confundem e não se esgotam enquanto práticas reativas à conquista europeia: são anteriores a ela. A visão de mundo dualista, as relações de

reciprocidade vivenciadas nos rituais, o faccionalismo hierárquico e a guerra são anteriores a conquista, segundo documentação linguística e arqueológica, pois datam de pelo menos três mil anos, tempo da presença dos grupos Jê no sul do continente (2004: 28).

A convivência no aldeamento de Atalaia entre os colonizadores, religiosos, governo provincial e uma elite campeira não foi tranquila ou harmoniosa. Os índios, muitas vezes, ditaram o ritmo e funcionamento do aldeamento, seja para buscar alianças ou as mercadorias dos colonizadores. As elaborações de formas de aceitação da doutrina cristã foram reveladoras no sentido de formular uma política de relacionamento com os brancos. Nesse sentido, Lúcio Tadeu Mota observou muito bem o cenário nos aldeamentos da província paranaense a partir da segunda metade do século XIX:

...governos, elites agrárias, burocracias, agentes da conquista como os diretores dos índios e os administradores civis dos aldeamentos, religiosos, moradores brancos e as etnias indígenas, tinham seus interesses e políticas próprias a serem implementadas, e [...] as relações entre eles eram ora convergentes, ora divergentes, enriquecendo dessa forma o entendimento da guerra de conquista, da qual a política dos aldeamentos foi apenas uma entre múltiplas faces (MOTA, 1998: 228).

Assim, a guerra e a poligamia foram costumes que a catequese não conseguiu abolir da cultura dos índios que habitavam os sertões dos Campos de Guarapuava. Nesse sentido, o encontro entre os Kaingang e os agentes coloniais e locais não proporcionou uma

extinção dos padrões e valores culturais das sociedades indígenas, mas um rearranjo e uma remodelação diante de novas experiências. Da mesma forma, Maria Regina Celestino de Almeida (2000) ao analisar os aldeamentos cariocas no período colonial percebeu que os índios aldeados “não se diluíram nas categorias genéricas de escravos ou despossuídos da colônia, [mas antes] passaram a constituir categoria social específica [...] e construída no processo de sua interação e experiência histórica com diferentes agentes sociais da colônia” (2000: 12, 13).

3.5 - O “triste fim de Atalaia”?

Por volta de 1850, o escritor paranaense Francisco de Azevedo Macedo, escreveu o livro *A conquista pacífica de Guarapuava*, no qual retratou o “triste fim” do aldeamento de Atalaia com o assalto de índios bárbaros aos aldeados em 1825. Há poucas informações sobre o Atalaia após a partida do pároco, entretanto, sabemos que os índios continuaram aldeados próximo à Freguesia, possivelmente no lugar denominado Nova Atalaia, como foi relatado por Chagas Lima.

À época do egresso do vigário, em finais do ano de 1827, o aldeamento mostrava sinais de decadência, havendo um enorme esforço por parte de Chagas Lima para manter os índios aldeados. O padre lamentava que o sucesso do trabalho de catequização nos anos iniciais do aldeamento tivesse culminado em fracasso, pois dos 465 índios batizados entre os anos de 1812 e 1828, restaram apenas 171 (LIMA, [1828] 1977: 27). Diferentemente do Capitão Antonio José Pahy, o comportamento inconstante do indígena foi um fator decisivo para o declínio do aldeamento:

todos os mais que desde aquele tempo tem existido, e existem

na Atalaia, não mostrarão ter qualidades semelhantes mas antes muito diversas, que ainda cheiravão barbaridade. Elles são de qualidade tal que sendo mandados a convocar os dispersos da sua própria Nação, se estes são amigos, deixão-se ficar pelos sertões com elles, e se inimigos servem-se da occasião para os atacar de baixo de traição (AESP. Francisco das Chagas Lima ao Pres. Província em 19 de agosto de 1827. Caixa: 192. Ordem: 987).

As dificuldades encontradas pelo pároco, em Atalaia, foram as mesmas que frustraram muitos clérigos nos aldeamentos paulistas do século XVIII: as doenças e o comportamento inconstante dos indígenas. Chagas Lima descreveu sua frustração numa passagem que revela a atitude dos indígenas como principal consequência do fracasso de sua missão cristã:

Os fructos da missão da cathechese não foram tão abundantes como se devia esperar; mas não por falta de diligencia dos missionários evangélicos, que trabalharam para d'ella tirar fructo; [...] a causa do pouco progresso foi também o escasso aproveitamento que teve no espirito dos Índios. [...] Por estes princípios desenvolviam todas as sortes de iniquidades, repetidos actos viciosos de propensão para o mal da natureza corrompida. D'este modo tinham adquirido summa facilidade para o homicídio, e finalmente para darem-se a todos os deboches da presente vida (LIMA, [1828] 1977: 26).

Após a saída do pároco, Francisco da Rocha Loures reforçava a culpa da malograda catequização dos índios:

os homens em tendo idade de catorze annos para sima o que querem he viver nh'uma vida libertina sem sujeição alguma cauza esta de muitas desordens, e para o que eu mostro que vim tomar conta do comd.e desta Povoação em

1816 e logo dalli a seis mezes apresentarão-se trezentos e tantos índios, quando podiam estar hoje dobrado numero, mais pella má conducta delles tem-se acabado, huns fugidos, e outros assassinando huns aos outros, que lei ingrata entre elles, as mulheres tendo quem as administra he os que trabalham em rossa, isto he, colher, plantar, carpir menos rossar (AESP. Ofício a Lucas Antonio Monteiro de Barros. 26 de outubro de 1830. Caixa: 230. Ordem 1025).

Ao longo do período provincial, os Kaingang se mantiveram nas imediações de Atalaia e da Freguesia, ora aldeados, ora espalhados pelas fazendas locais. Em 1855 o diretor geral dos índios, Manuel Ignácio do Canto e Silva, solicitava que o governo imperial providenciasse padres capuchinhos, ferramentas, armas e a demarcação de terras para os índios em Guarapuava. No entanto, a opinião do diretor geral dos índios era pouco promissora:

[os índios estavam] esparramados entre a nossa população, sendo a maior parte mestiços, o numero de cento e cincoenta e sete pessoas. Esta gente, posto que vivão entre nós pacificamente, todavia achão em uma triste condição que pouco ou nada adianta a dos selvagens, pois que ella está representando a ultima classe da sociedade (ARQUIVO PÚBLICO DO PARANÁ. Ofício de 8 de agosto de 1855. Boletim do Arquivo do Paraná. Curitiba, n. 7, v. 11. pp. 45-52, 1982 apud MOTA, 1998: 334).

Nesse mesmo ano de 1855, o então diretor dos índios no aldeamento, Antonio de Sá e Camargo, pedia demissão de seu cargo. E, no ano seguinte, o Presidente de Província Henrique Beaurepaire Rohan, repetindo o discurso do diretor geral dos índios, apontava o declínio do aldeamento:

Compõe-se de índios que vivem de tal sorte confundidos com a gente civilizada, e tão correntes na língua portugueza, ainda que entre si pratiquem no seu idioma, que dentro de poucos annos não apresentarão, talvez, nem sequer, traços de sua nacionalidade (PARANÁ. Governador [1855-1856 Rohan], 1 mar. 1856, p. 54 *apud* MOTA, 1998: 334).

Rohan ainda registrou casamentos de homens brancos com índias na tentativa de reificar a concepção de integração dos indígenas. O argumento surtiu efeito em 1857, pois, de acordo com o Relatório de Francisco Liberato de Matos à Assembleia Provincial, foi decretada a extinção do aldeamento de Guarapuava, sob a justificativa de que os componentes do aldeamento já viviam confundidos e haviam se integrado à população branca (MATOS, 1859 *apud* ABREU, 1986: 37).

Entretanto, os indígenas continuaram nos arredores dos Campos de Guarapuava, pois os assaltos dos índios aos moradores da vila e das fazendas permaneceram na fala dos officios e relatórios de Presidente de Província. A represália dos índios estava ligada ao processo de expansão territorial em direção sul, na região dos Campos de Palmas e também estava ligada à posse das terras de Atalaia, que os índios tinham angariado em Carta de Sesmaria de 1818.⁷³ Em 1862, o cacique Francisco Luiz Tigre (filho de Luiz Tigre Gacom) dirigiu-se à

⁷³ No “Auto de fundação da Freguesia”, datado de 1819, o território dos índios tinha sido novamente atestado: “Os indios Catechecumenos e Neophitos desta conquista estão aldeados e com terras para a sua vivenda lhe forão conhecidas pôr sesmarias no lugar da Atalaia, certo que ahi mesmo devem ficar permanecendo o que há de particular a respeito delles é que feita a separação que em todo o acaso é necessario fazer-se por a mistura em que até agora estiverão tem sido um dos maiores abices a perfeita conversão destes infieis”. Extraído de: <http://www.camaraguava.org.br/cmg/historico.asp?historico=13>.

capital da Província reivindicando a posse das terras de Atalaia e reclamando de fazendeiros que ocupavam a região:

Bem em nome de meus companheiros que vierão comigo e dos outros que pediram e que ficarão em Guarapuava, porque aquelles homens não tendo pena dos índios como eu e os meos companheiros porque tirarão as nossas terras e nos tocaram para fora e as terras são nossas, e nos prejudicarão e estão mandando nelas e tem dinheiro para demandar com nos e tendo prometido balas e por isso venhamos se queixa a vossa excelência para dar a providência para eles nos entregar os nossos terrenos forão arrendados por dois annos e pagarão hum anno e mais ninho. Francisco índio não recebo esses dinheiro (GACOM, 1862 apud Santos, 2001: 111).

O documento esclarece que os fazendeiros tiveram acesso à terra primeiramente na forma de arrendamento e, depois, se apossaram definitivamente dela. As reivindicações dos índios se estenderam até finais da década de 1880. O governo provincial tentou resolver a questão oferecendo terrenos em outras localidades, mas os Kaingang insistiam na posse do terreno de Atalaia, pois diziam querer ficar próximo à Freguesia. As tensões para a demarcação de terras refletiam nas ações dos indígenas contra os proprietários dos campos de Atalaia. O juiz Luiz Cleve Daniel, que intermediava o processo de demarcação, pressionado pelos moradores de Guarapuava, optou por alocar os índios num local afastado da Freguesia, entre o vale dos rios Ivaí e Marrecas. Os índios foram atraídos para a região pelas promessas de terras, mercadorias, aldeamentos organizados, equipamentos, patentes e salários militares aos caciques. Contudo, mesmo sem o governo ter cumprido o que prometera, os Kaingang se instalaram nas terras demarcadas, mas continuaram a reivindicar junto ao governo da província as promessas de mercadorias (MOTA, 1994: 202).

CONCLUSÃO

O aldeamento de Atalaia começou a declinar, sobretudo, com a expansão da sociedade pastoril para a região dos denominados Campos de Palmas, a partir de 1838;⁷⁴ época em que os fazendeiros criadores de gado já haviam ocupado quase inteiramente os Campos de Guarapuava. A descoberta de novos campos ao sul atraiu o interesse de novas apropriações, que visavam a ampliação dos campos destinados à criação de gado e ao estabelecimento de uma via de comunicação com a região das missões no Rio Grande (FERNANDES, 2003: 108).

Um novo aldeamento foi formado nos Campos de Palmas, mas, assim como Atalaia, não teve o êxito esperado. Em 1856, a população indígena em Guarapuava e Palmas totalizava 250 pessoas catequizadas, contrastando com o número de aproximadamente dez mil indígenas que residiam fora do aldeamento.

A ocupação dos Campos de Palmas levou à penetração dos Campos de Nonoai, noroeste do Rio Grande do Sul. Em sentido contrário, a partir de 1850, seguiu-se a exploração da região centro-norte do Paraná, com a fundação da Colônia Militar do Jataí e dos aldeamentos de São Pedro de Alcântara e São Jerônimo da Serra (localizados nas margens do médio e baixo Rio Tibagi). Os resultados da colonização dos Campos de Guarapuava e da missão catequética em

⁷⁴ Os Campos de Palmas davam continuidade aos Campos de Guarapuava. Localizava-se a sudoeste destes, ao sul do rio Iguaçu, nas cabeceiras dos rios Chopim e Chapecó (MOTA, 2000).

Atalaia, portanto, deram princípio ao processo de expansão pastoril em outras regiões e a formação de novos núcleos de aldeamento. Nesse processo, os índios foram peças importantes, pois, além da defesa das fronteiras, contribuíram para a segurança dos povoadores, prestaram serviços na abertura de estradas (estrada de Corrientes, picada para Nonohay, no Campo Erê e Campo Mourão) e foram decisivos na questão sobre o litígio de terras entre Brasil e Argentina. Neste sentido, a experiência do aldeamento de Atalaia foi bastante útil, pois os interesses expansionistas utilizaram-se das diferenças entre as seções para liberar a colonização do território contra índios hostis. Alguns indígenas de Atalaia aliaram-se com as tropas militares para a descoberta e colonização da região ao sul dos Campos de Guarapuava e uniram-se para formar novo aldeamento. O chefe indígena Vitorino Condá foi um dos que participaram desse processo de expansão. Visto como um índio convertido e aliado aos brancos por participar da vida em aldeamento, Condá permaneceu em Atalaia mesmo após a saída de Chagas Lima e teve um importante papel no processo de expansão colonial rumos aos Campos de Palmas, servindo de guia, intérprete, mediador e pacificador de grupos existentes na região.⁷⁵

Com efeito, as chefias Kaingang tiveram um importante papel no processo de expansão colonial, atuando como intermediários ou inimigos frente aos grupos contatados. Contudo, a aparente condição de vassalos da Coroa, súditos e cidadãos do Império

⁷⁵ Nos registros onde os diversos grupos ligavam-se pela rede de relações de parentesco da Igreja, Vitorino Condá era denominado Vitorino Facxió. Foi batizado em 1820 quando tinha cerca de 15 anos de idade. Contraíu união sacramental com Rita de Oliveira Facxó e pá (a viúva de Pahy) em fevereiro de 1820. Por volta de 1823 o índio se retirou de Atalaia com Rita e outros índios. Retornou quatro anos depois com duas novas mulheres: Delfina Venhuhe e Catarina Fuecô.

encontrava significação num contexto em que jazia os interesses da delimitação e defesa de fronteiras e, nesse sentido, subvertia a própria política dos Kaingang. Como vimos, os Kaingang articulavam interesses e políticas entre si e entre outros grupos que residiam os Campos de Guarapuava. Muitos desses grupos que obedeciam a uma chefia formavam unidades político-territoriais que se articulavam em um sistema de parentesco, o qual projetava a sociabilidade para o fundo cosmológico da socialidade Kaingang (FERNANDES, 2003: 113). Nesse sentido, política e parentesco estavam combinados na organização social Kaingang. Assim, os aldeamentos católicos, vistos como cenário da conversão e assimilação dos povos indígenas, podem ser apreendidos num universo de negociações e relações onde os diversos grupos ligavam-se pela rede de relações de parentesco e afinidade (AMOROSO, 2003: 37). De acordo com Marta Amoroso, “dos encontros e desencontros entre os grupos podiam resultar alianças matrimoniais e parcerias, mas também a guerra” (2004: 36).

Procuramos demonstrar que a experiência de Atalaia permitiu observar como as populações indígenas se aproximaram do aldeamento e se mantiveram articuladas dentro de uma espaço de negociação de parte a parte. Da dinâmica e da disputa pelo controle do espaço do aldeamento resultaram reações diferenciadas. Por parte da Igreja foram criadas classificações hierárquicas - não excludentes e binárias - que levaram a um esquema de ‘inclusão subordinada’ - e não de exclusão. Os indígenas, por sua vez, demonstraram formas de “aceitação” e “rendição” da doutrina cristã em Atalaia. Alguns mantiveram uma estreita relação com o aldeamento, seja para ascender socialmente no interior do grupo ou para conseguir os privilégios enquanto “aldeados” ou para conseguir aliados nos conflitos entre

seções. Outros tenderam a ter relações que ultrapassaram as fronteiras de Atalaia, buscando ascensão social nas alianças matrimoniais. Assim, o aldeamento não foi algo inerte, um local apenas de trocas e abastecimento, mas foi, sobretudo, um local de produção de sociabilidades, instituições e práticas que se sobrepunham umas às outras, de acordo com os interesses de cada um dos diversos segmentos que dele faziam parte. O fluxo dos indígenas que transitavam nas fronteiras entre o sertão, o aldeamento e a freguesia assinala as formas de representação dos índios frente aos conceitos do cristianismo, frente à imposição do padre e ao próprio aldeamento. Neste sentido, buscamos evidenciar que o anseio de privilégios sociais dentro do aldeamento tenha sido fruto de um processo distinto da assimilação e, deste modo, as representações indígenas podem ser apontadas como respostas e estratégias específicas criadas frente ao contato.

Desta forma, a relação de índios cristianizados, participantes da vida em aldeamento e sua aparente cristianização, resultaram em estratégias que definiram sua autonomia física e cultural durante o processo de colonização até a atualidade. Apesar da contínua história de suas relações com os brancos, os Kaingang conseguiram preservar um certo grau de autonomia e continuar atuantes nas políticas sobre o território e a preservação de seu modo de vida.

BIBLIOGRAFIA

ABREU, Alcioly T.G. *A posse e o uso da terra: modernização agropecuária de Guarapuava*. Curitiba: Paraná Memória Momento, 1986.

ALBERT, Bruce. “Introdução” In: ALBERT & RAMOS (orgs) *Pacificando o Branco: Cosmologias do contato no Norte-Amazônico*. São Paulo: Editora UNESP: Imprensa Oficial do Estado, 2002.

ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. *Os Índios Aldeados no Rio de Janeiro Colonial: novos Súditos Cristãos do Império Português*. Campinas: Tese de Doutorado. UNICAMP, 2000.

_____. *Metamorfoses Indígenas: identidade e cultura nas aldeias coloniais no Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2003, 1ª edição.

AMOROSO, Marta Rosa. *Catequese e Evasão: Etnografia do aldeamento Indígena São Pedro de Alcântara, Paraná (1855-1895)*. São Paulo: Tese de Doutorado. USP, 1998.

_____. “Guerra e Mercadorias: os Kaingang nas cenas da ‘Conquista de Guarapuava’” In: BELLUZZO, et. al. *Do Contato ao Confronto. A Conquista de Guarapuava no século XVIII*. 631 ed. São Paulo: Expomus, 2003.

ARRUDA, José Jobson de. *Documentos Manuscritos Avulsos da Capitania de São Paulo. Catálogo I (1644-1830)*. Bauru, EDUSC; São Paulo: Fapesp, 2000.

BECKER, Ítala Irene Basile. *Estudos sobre o abastecimento indígena*. Instituto Anchieta de Pesquisas. Universidade do Vale do Rio dos Sinos. Publicações avulsas n. 2. São Leopoldo/RS, 1975.

_____. *O Índio Kaingang do Paraná: subsídios para uma etno-história*. São Leopoldo: Ed. UNISINOS, 1999.

BELLUZZO, A. M. M.; AMOROSO, M. R.; SEVCENKO, N; PICCOLI, V. *Do Contato ao Confronto. A Conquista de Guarapuava no século XVIII*. 631 ed. São Paulo: Expomus, 2003.

BELLUZZO, Ana Maria de Moraes & PICCOLI, Valéria. “Desenho e conquista territorial” In: BELLUZZO et. al. *Do Contato ao Confronto. A Conquista de Guarapuava no século XVIII*. 631 ed. São Paulo: Expomus, 2003.

BORELLI, Silvia Helena Simões. *Os Kaingang no Estado de São Paulo: Transfiguração e perplexidade cultural de uma etnia*. São Paulo: Dissertação em Ciências Sociais. PUC –SP, 1983.

BOTELHO, Ângela Vianna & REIS, Liana Maria. *Dicionário Histórico Brasil – Colônia e Império*. 3ª ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2002.

BORBA, Telêmaco M. *Actualidade Indígena*. Curitiba: Tip. e Lit. A Vapor, Imprensa Paranaense, 1908.

CARDOSO, Jayme Antonio. *Atlas Histórico do Paraná*. 2ª ed. rev. ampl. Curitiba: Livraria do Chain, 1986.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. *Antropologia do Brasil*. São Paulo: Brasiliense: Editora da USP, 1986.

_____. “Política Indigenista no século XIX” In: CARNEIRO DA CUNHA, M. (org) *História dos Índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras: Secretaria Municipal de Cultura, 1992.

COSTA, Iraci del Nero da & GUTIÉRREZ, Horacio. *Paraná: Mapas de Habitantes 1798-1830*. São Paulo: Instituto de Pesquisas Econômicas, 1985.

DIAESP – DOCUMENTOS INTERESSANTES PARA A HISTÓRIA E COSTUMES DE SÃO PAULO, VOL. 2 a 96.

FARAGE, Nádia. *As Muralhas dos Sertões: os povos indígenas no rio Branco e a colonização*. Rio de Janeiro: Paz e Terra/ANPOCS, 1991.

FERNANDES, Ricardo Cid. *Política e Parentesco entre os Kaingang: uma análise etnológica*. São Paulo: Tese de Doutorado. USP, 2003.

_____. “Uma contribuição da antropologia política para a análise do faccionalismo Kaingang” In: TOMMASINO, et. al. (org.) *Novas Contribuições aos Estudos Interdisciplinares dos Kaingang*. Londrina, PR: Eduel, 2004.

FERREIRA, Maria Thereza Correa da Rocha. *Os aldeamentos Indígenas Paulistas no fim do período colonial*. São Paulo: Dissertação de Mestrado. USP, 1990.

FRANCO, Arthur M. *Diogo Pinto e a Conquista de Guarapuava*. Curitiba, Museu Paranaense, 1943.

GOLDSCHMIDT, Eliana Rea. *Casamentos Mistos: Liberdade e Escravidão em São Paulo Colonial*. São Paulo: Annablume; Fapesp, 2004.

GOMES, Mércio P. *Os Índios e o Brasil*. Petrópolis: Editora Vozes, 1988.

HELM, Cecília Maria Vieira. *A integração do Índio na estrutura agrária no Paraná – O caso Kaingang*. Curitiba: Dissertação de Mestrado. UFPR, 1974.

HEMMING, John. *Amazon Frontier: the defeat of the Brazilian Indians*. London: Macmillan London, 1987.

KARASCH, Mary. “Catequese e Cativo: Política indigenista em Goiás 1780-1889”. In: CARNEIRO DA CUNHA (org) *História dos Índios no Brasil*. FAPESP/SMC e Cia das Letras. São Paulo, 1992.

KELLER, Franz. “Noções sobre os indígenas da província do Paraná – 1867” In: LOVATO, Leda. *A Contribuição de Franz Keller à etnografia do Paraná*. Boletim do Museu do Índio. Antropologia. Rio de Janeiro, nº 1, 1974.

KOK, Maria da Glória Porto. *Os vivos e os mortos na América portuguesa: da antropofagia à água do batismo*. Campinas/SP: Editora da UNICAMP, 2001.

_____. *O Sertão Itinerante: Expedições da Capitania de São Paulo no século XVIII*. São Paulo: Editora Hucitec/FAPESP, 2004.

KOWALSKI, Fernando Marcel. “Degeneres Homines: estudo da ilegitimidade e sua semântica – Curitiba, séc. XVIII” In: *Anais da V Jornada Setecentista*. Curitiba, 2003.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *Tristes Trópicos*. Rio de Janeiro: Companhia das Letras, 2000.

LIMA, Carlos Alberto de Medeiros. “Um pai amoroso os espera: sobre mestiçagem e hibridismo nas Américas Ibéricas” In: Originalmente publicado em GEBRAN, Philomena; LIMA, Carlos A. M.; SEDA, Paulo; MOURA, Ana Maria da Silva (org.). *Desigualdades*. Rio de Janeiro: LESC, 2003, pp. 57-91.

LIMA, Francisco das Chagas. “Estado Actual da Conquista de Guarapuava no fim do anno de 1821” In: FRANCO, Arthur M. *Diogo Pinto e a Conquista de Guarapuava*. Curitiba, Museu Paranaense, 1943.

_____. Memória sobre o descobrimento e colônia de Guarapuava (1828). In: *Boletim do Instituto Histórico, Geográfico e Etnográfico Paranaense*. v. XXXII, ano 1977.

MACEDO, Francisco R. de Azevedo. *Conquista Pacífica de Guarapuava*. [1850] Curitiba: Fundação Cultural, 1995.

MACHADO, Brasil Pinheiro. “Contribuição ao estudo da História Agrária do Paraná - I: Formação da estrutura agrária tradicional dos Campos Gerais. In: *II Simpósio dos Professôres Universitários de História*. Faculdade de Filosofia da Universidade do Paraná, 1962.

_____. “Formação Histórica. Povoamento dos Campos Gerais” In: BALHANA & MACHADO (orgs). *Campos Gerais: estruturas agrárias*. Curitiba: UFPR, 1968.

_____. “Esboço de uma sinopse da História Regional do Paraná” In: *História: Questões & Debates*, Curitiba, 8(14-15): 177-205. Jul-Dez, 1987.

MONTEIRO, John Manuel. “Os Guarani e a História do Brasil Meridional” In: CARNEIRO DA CUNHA (org). *História dos Índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras: Secretaria Municipal de Cultura, 1992.

_____. *Negros da Terra: índios e bandeirantes nas origens de São Paulo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

_____. “Armas e Armadilhas” In: NOVAES, Adauto (Org). *A Outra Margem do Ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

_____. *Tupis, Tapuias e Historiadores: Estudos de História Indígena e do Indigenismo*. São Paulo: Tese de Livre Docência. UNICAMP, 2001.

MOREIRA NETO, Carlos de Araújo. *A Política Indigenista Brasileira durante o século XIX*. Rio Claro: Tese de Doutorado. Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de Rio Claro. SP, 1971.

MOTA, Lúcio Tadeu. *As Guerras dos Índios Kaingang*. A história épica dos índios Kaingang no Paraná (1769-1924). Maringá: EDUEM, 1994.

_____. *O aço, a cruz e a terra: índios e brancos no Paraná provincial (1853-1889)*. Assis: Tese de Doutorado. UNESP, 1998.

_____. *As Colônias Indígenas no Paraná Provincial*. Curitiba: Aos Quatro Ventos, 2000.

_____. “A denominação Kaingang na literatura antropológica, histórica e linguística” In: TOMMASINO, et. al. (org.) *Novas Contribuições aos Estudos Interdisciplinares dos Kaingang*. Londrina, PR: Eduel, 2004.

NAUD, Leda Maria (org). “Informações Relativas à Civilização dos Índios, Ordenada por Sua Magestade, o Imperador, no ano de 1826”. *Revista de Informação Legislativa*, 29, 1971, pp. 297-335.

NIMUENDAJÚ, Curt. *Etnografia e Indigenismo: sobre os Kaingang, os Ofaié-Xavante e os Índios do Pará (1905-1913)*. Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 1993.

OLIVEIRA, João Pacheco de. “Uma etnologia dos ‘índios misturados’? Situação colonial, territorialidade e fluxos culturais”. IN: OLIVEIRA (org) *A Viagem da Volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena*. Rio de Janeiro: Contra Capa, 1999.

PETRONE, Maria Thereza Schorer. *O Barão de Iguape: um empresário da época da Independência*. São Paulo: Editora Nacional. Brasileira, vol. 361, 1976.

PERRONE-MOISÉS, Beatriz. “Índios livres e índios escravos: os princípios da legislação indigenista do período colonial (século XVI a XVIII)” In: CARNEIRO DA CUNHA (org). *História dos Índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras: Secretaria Municipal de Cultura, 1992.

POMPA, Cristina. *Religião como tradução: missionários, Tupi e Tapuia no Brasil colonial*. Bauru, SP: EDUSC/ANPOCS. 2003, 444 pp.

PORTO ALEGRE, Maria Sylvia. Aldeias indígenas e povoamento do Nordeste no final do século XVIII: aspectos demográficos da “cultura de contato”. In: DINIZ, Eli et alii (orgs). *Ciências Sociais Hoje*. 1993. São Paulo: Hucitec/ANPOCS, 1993, p. 195-218.

REIS, Paulo Pereira dos. *O indígena do vale do Paraíba: apontamentos históricos para o estudo dos indígenas do vale do Paraíba paulista e regiões circunvizinhas*. São Paulo: Governo do Estado, 1979.

REVISTA MONUMENTA. Verão 2000. vol 3, nº 9. Curitiba: Aos Quatro Ventos, 2001.

RIOS, Ana Maria Lugão. Famílias negras no pós-abolição (Paráíba do Sul, 1889-1920). In: *Anais do VII encontro nacional de estudos de população*. Caxambu: ABEP, 1990.

SAHLINS, Marshall. “Cosmologias do Capitalismo: O Setor Trans-Pacífico do ‘Sistema Mundial’”. In: *Anais da XVI Reunião Brasileira de Antropologia*. Campinas, SP, 1988, pp. 47-106.

_____. *Ilhas de História*. Trad. Bárbara Sette. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1990.

_____. “O pessimismo sentimental e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um objeto em extinção”. In: *MANA* volume 3, nº1, abril de 1997, parte 1, pp. 41-73 e *MANA* volume 3, nº2, outubro de 1997, parte 2, pp. 103-150.

SAINT-HILAIRE, Auguste de. *Viagem à Comarca de Curitiba (1820)*. Trad. Carlos da Costa Pereira. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1964.

SALLAS, Ana Luisa Fayet. “Os Povos Indígenas dos Campos de Guarapuava” In: *Revista Monumenta*. Verão 2000. vol 3, nº 9. Curitiba: Aos Quatro Ventos, 2001.

SAMPAIO E SOUSA, Afonso Botelho de. “Notícia da Conquista e Descobrimto dos Sertões do Tibagi, na Capitania de São Paulo, no governo do Governador e Capitão-General Dom Luis Antonio de Souza Botelho Mourão, conforme às Ordens de Sua Majestade” In: *Anais da Biblioteca Nacional*, Rio de Janeiro, vol. 76, 1962.

SANTOS, Antonio César de Almeida. “A Aritmética Pombalina e o Povoamento da América Portuguesa na Segunda Metade do Século XVIII” In: *Anais da V Jornada Setecentista*. Curitiba, 2003.

SANTOS, Zeloí Martins. *Os “Campos de Guarapuava” na Política indígena do Estado provincial do Paraná. (1854/1889)*. Guarapuava – PR, 1999.

_____. *Os “Campos de Guarapuava” na Política indígena do Estado provincial do Paraná. (1854/1889)*. Revista ANALECTA. v. 2. nº 1. Guarapuava, 2001.

SIMÕES, Joaquim Isidoro. *Collecção das Leis do Brazil de 1808, 1809, 1818*. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1891.

TAKATUZI, Tatiana. *A Igreja e os Kaingang: Europeização ou Permanência?* Curitiba: Monografia. UFPR, DEHIS, 2000.

TAUSSIG, Michael. *Xamanismo, colonialismo e o homem selvagem: um estudo sobre o terror e a cura*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1993.

TOMMASINO, Kimiye. *A História dos Kaingang da Bacia do Tibagi: uma sociedade Jê Meridional em movimento*. São Paulo: Tese de Doutorado. USP, 1995.

_____. “Território e territorialidade Kaingang. Resistência cultural e historicidade de um grupo Jê” In: MOTA, NOELI e TOMMASINO (orgs) *Uri e Wãxi*. Estudos Interdisciplinares dos Kaingang. Londrina: Ed. UEL, 2000.

_____. “Homem e natureza na ecologia dos Kaingang da bacia do Tibagi” In: TOMMASINO, et. al. (orgs) *Novas Contribuições aos Estudos Interdisciplinares dos Kaingang*. Londrina: Eduel, 2004.

VANALI, Ana C. *O Botucudo Tibagyano: análise sobre os registros etnográficos de Telêmaco Borba*. (Teses do Museu Paranaense). Curitiba: SAMP, 2013.

VEIGA, Juracilda. *Organização Social e Cosmovisão Kaingang: uma introdução ao parentesco, casamento e nomeação em uma sociedade Jê Meridional*. Campinas: Dissertação de Mestrado. UNICAMP, IFCH, 1994.

_____. *Cosmologia e Práticas Rituais Kaingang*. Campinas: Tese de Doutorado. UNICAMP, IFCH, 2000.

_____. “Cosmologia Kaingang e suas práticas rituais” In:

TOMMASINO, et. al. (org.) *Novas Contribuições aos Estudos Interdisciplinares dos Kaingang*. Londrina, PR: Eduel, 2004, pp. 267-284.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo de. “Etnologia Brasileira” In: MICELI, S. (Org) *O que ler na Ciência Social Brasileira (1970-1995)*. Antropologia (vol. I). São Paulo: Ed. Sumaré, ANPOCS. Brasília, DF: Capes, 1999.

_____. “O mármore e a murta: sobre a inconstância da alma selvagem” In: VIVEIROS DE CASTRO. *A Inconstância da Alma Selvagem*. São Paulo: Cosac & Naify, 2002, pp. 181-264.

WACHOWICZ, Ruy Christovam. *Paraná, sudoeste: ocupação e colonização*. Curitiba: Litero-Técnica, 1985.

WRIGHT, Robin M. (org) *Transformando os Deuses. Os múltiplos sentidos da conversão entre os povos indígenas no Brasil*. Campinas/SP: Editora da UNICAMP, 1999.

FONTES MANUSCRITAS

Paróquia de Nossa Senhora de Belém de Guarapuava. *Livro de Assentos de Batismo 1*, 1810-1867.

Paróquia de Nossa Senhora de Belém de Guarapuava. *Livro de Assentos de Batismo 1*, 1820-1851.

Paróquia de Nossa Senhora de Belém de Guarapuava. *Livro de Assentos de Óbitos*, 1810-...

Paróquia de Nossa Senhora de Belém de Guarapuava. *Livro de Assentos de Casamentos*, 1810-...

AESP – Arquivo do Estado de São Paulo

Caixa: 230. Ordem: 1025

Caixa: 193. Ordem: 988

Caixa: 192. Ordem: 987

ANEXOS

Anexo 1

CARTA RÉGIA – DE 5 DE NOVEMBRO DE 1808

Sobre os índios Botocudos, cultura e povoação dos campos geraes de Coritiba e Guarapuava.

Antonio José da Franca e Horta, do meu Conselho, Governador e Capitão General de S. Paulo. Amigo. Eu o Príncipe Regente vos envio muito saudar. Sendo-me presente o quase total abandono, em que se acham os campos geraes da Coritiba e os de Guarapuava, assim como todos os terrenos que deságuam no Paraná e formam do outro lado as cabeceiras do Uruguay, todos comprehendidos nos limites dessa Capitania e infestados pelos Índios denominados Bugres, que matam cruelmente todos os fazendeiros e proprietários, que nos mesmos paizes têm procurado tomar sesmarias e cultivar-as em beneficio do Estado, de maneira tal que em todo o terreno que fica ao Oeste da estrada real, desde a Villa da Faxina até a Villa das Lages, a maior parte das fazendas, que estão na dita estrada, se vão despovoando, umas por terem os Índios Bugres morto os seus moradores, e outras com o temor que sejam igualmente victimas, e que até a mesma estrada chega a não ser vadeavel, senão para viajores que vão reunidos em grande numero e atravessassem a estrada para a parte da Serra, e que as fazendas a leste da estrada se consideravam seguras e livres, chegando agora até a atacar o Registro que

está em cima da Serra no caminho que vai da Villa das Lages para Santa Catharina, e mostrando-se dispostos a quere atacar a mesma Villa, em cujas visinhanças têm chegado a matar povoadores; e constando-me que os sobreditos campos e terrenos, regados por infinitos rios, de todas as plantas cereaes e de pastos para gados, mas de linhos canhamos e de toda a qualidade de linho, assim como de muitas outras preciosas culturas, além de que se acham no mesmo territorio terras nitrogenneas e muitas minas de metaes preciosos e de outros não menos interessantes; sendo-me tambem igualmente presentes os louvaveis fructos que têm resultado das providencias dadas contra os Botocudos, e fazendo-se cada dia mais evidente que não ha meio algum de civilisar povos barbaros, senão ligando-os a um escola severa, que por alguns annos os force a deixar e esquecer-se de sua natural rudeza e lhes faça conhecer os bens da sociedade e avaliar o maior e mais solido bem que resulta do exercicio das faculdades mo-raes do espirito, muito superiores às phisicas e corporaes: tendo-se verificado na minha real presençaa a inutilidade de todos os meios humanos, pelos quaes tenho mandado que se tente a sua civilisação e os reduzil-os a aldeiar-se, e gosarem dos bens permanentes de uma sociedade pacifica e doce, debaixo das justas e humanas leis que regem os meus povos, e até mostrando a experiencia quanto inutil é o systema de guerra defensiva: sou servido por estes e outros justos motivos que ora fazem suspender os effeitos de humanidade que com elles tinha mandado praticar ordenar-vos: Em primeiro logar que logo desde o momento em que receberdes esta minha Carta Regia, deveis considerar como principiada a guerra contra estes bárbaros Indios: que deveis organizar em corpos aquelles Milicianos de Coritiba e do resto da Capitania de S. Paulo que voluntariamente

quizerem armar-se contra elles, e com a menor despeza possivel da minha Real Fazenda, perseguir os mesmos Indios infestadores do meu territorio ; procedendo a declara que todo o Miliciano, ou qualquer morador que segurar algum destes Indios, poderá consideral-os ao serviço que mais lhe convier; tendo porém vós todos o cuidado em fazer declarar e conhecer entre os mesmos Índios, que aquelles que se quizerem aldeiar e viver debaixo do suave jugo das minhas Leis, cultivando as terras que se lhe approximarem, já não só não ficarão sujeitos a serem prisioneiros de guerra, mas serão até considerados como cidadãos livres e vassallos especialmente protegidos por mim, e por minhas Leis: e fazendo praticar isto mesmo religiosamente com todos aquelles que vierem offerecer-se a reconhecer a minha autoridade e se sujeitarem a viver em pacifica sociedade debaixo das minhas Leis, protectoras de sua segurança individual e de sua propriedade. Em segundo logar sou servido que à proporção que fordes libertando não só as estradas da Coritiba, mas os campos de Guarapuava, possais alli dar sesmarias proporcionaes às forças e cabedaes dos que assim as quizerem tomar com o simples ônus de as reduzir a cultura, particularmente de trigo e mais plantas cereaes, e de pastos para os gados, e da essencial cultura dos linhos canhamos e outras especies de linho. Em terceiro logar ordeno-vos que assistais com o competente ordenado a João Floriano da Silva que me tem servido como Professor Publico, que fui servido nomear Intendente da cultura dos campos de Guarapuava por Decreto desta mesma data, e a quem encarrego o exame dos mesmos terrenos, o propor tudo o que julgar conveniente para o adiantamento da sua boa cultura ; a conservação da estrada que vai da Faxina a Lages, e aquelle caminho, que deve existir no porto de mar á serra , parecendo que o mais

proprio será o de Pernaguá; e assim a elles como a seu irmão José Telles da Silva, ao Tenente Coronel Manoel Gonçalves Guimarães, e ao Tenente Coronel Francisco José de Sampaio Peixoto, dareis as sesmarias, que puderem cultivar; e este Intendente poderá com o seu exemplo justificar a bondade dos princípios que propuzer para melhoramento da cultura dos mesmos campos de Guarapuava, devendo vós ouvi-lo em tudo o que ordenardes; mas não lhe sendo permitido obrar por vias de facto, senão quando vós o autorizardes para o mesmo fim. Em quarto lugar: determino que sendo possível que nos terrenos que ora se mandam abrir, appareçam diamantes, e que possa assim soffrer a minha Real Fazenda, façais publicar que todo o diamante que casualmente apparecer, deve ser logo entregue na Junta da minha Real Fazenda, onde sempre receberá alguma recompensa o que o apresentar: que toda a lavagem de terras para tirar diamantes fora prohibida; e que os que assim obrarem, ficam expostos á maior severidade das Leis já estabelecidas para conservar este direito privativo da minha Corôa; e que o Ouvidor de Pernaguá deverá annualmente tirar uma rigorosa devassa contra todo e qualquer individuo que contravier a estas minha reaes ordens.

Finalmente, ordeno-vos que destineis o Engenheiro João da Costa Ferreira, e para o futuro, o que seu logar exercer, a que proceda a levantar sucessivamente o plano dos mesmos Campos; e que sendo sempre ouvido nas sesmarias que derdes juntamente com o novo Intendente que fui servido crear, e alguns Officiaes, que nomeareis para esse fim, me dêem por vosso meio annualmente conta de todo o progresso que resultar desta minha paternal providencia em beneficio da maior cultura e augmento de povoação, ficando muito a vosso cargo e dando-vos toda a responsabilidade sobre a obrigação,

de que vos incumbo, de fazer subir todos os annos á minha real presença esta conta pela repartição de Guerra e pela da Fazenda, com todas aquellas reflexões que a vossa intelligência e zelo pelo meu real serviço puder suggerir-vos. O que assim tereis entendido e fareis executar como nesta vos ordeno. Escripta no Palacio do Rio de Janeiro em 5 de Novembro de 1808.

PRINCIPE.

Para Antonio José da Franca e Horta

(In: SIMÕES, Joaquim Isidoro. *Collecção das Leis do Brazil de 1808*. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1891. pp.156-169)

Anexo 2

CARTA REGIA – DE 1 DE ABRIL DE 1809

Approva o plano de povoar os Campos de Guarapuava e de civilisar os índios bárbaros que infestam aquelle território.

Antonio José da Franca e Horta, do meu Conselho, Governador e Capitão General de S. Paulo. Amigo. Eu o Príncipe Regente vos envio muito saudar. Sendo-me presente o vosso officio, e o da Junta segundo as minhas reaes ordens convocaste para dar principio ao grande estabelecimento de povoar os Campos de Guarapuava, de civilisar os indios barbaros, que infestam aquelle territorio, e de pôr em cultura todo o paiz que de uma parte vai confinar com o Paraná , e da outra forma as cabeceiras do Uruguay que, depois rega o paiz de Missões, e communica assim com

a Capitania do Rio Grande; e tendo em consideração tudo o que lhe expuzeste e os votos dos Deputados da mesma Junta: hei por bem conformar-me com os acertados e bem fundados votos dos Coronéis João da Costa Ferreira, e Joseph de Arroche Toledo Randon, que vos ordeno e a Junta sirvam de base o plano que deveis seguir e organizar para realizardes as minhas paternaes vistas, e portanto considerando que não é conforme aos meus princípios religiosos, e políticos o querer estabelecer a minha autoridade nos Campos de Guarapuava, em território adjacente por meio de mortandades e crueldades contra os Indios, extirpando as suas raças, que antes desejo adiantar, por meio da religião e civilização, até para não ficarem desertos tão dilatados e immensos sertões, e que só desejo usar da força com aquelles que offendem os meus Vassallos, e que resistem aos brandos meios de civilização que lhes mando offerecer: sou servido ordenar-vos que prescreveis no meu real nome, ao Commandante que segundo vossa proposta tive por bem nomear para dirigir esta expedição que nos primeiros encontros que tiver com os bugres, ou outros quaesquer indios faça toda a diligencia para aprisionar alguns, os quaes tratará bem, e vestirá de camisas e outro vestuario, e fazendo-lhes persuadir pelos linguas que se lhes não quer fazer mal, e antes se deseja viver em paz com elles e defendel-os de seus inimigos, que então os largue e deixe ir livres para que vão dizer isso mesmo aos indios da sua especie com quem vivem, que dando-se o caso de encontrar os seus arranchamentos não lhes deite fogo nem faça violencia ás mulheres e crianças que nos mesmos se acharem antes lhe dêem camisas, e façam persuadir pelos linguas que nenhum mal se hade fazer ao indio pacifico habitador do mesmo territorio: que ao

mesmo Commandante seja muito recommendado o vigiar que a sua tropa não tenha communicação com as indias, nem saiam de noite fora do recinto, castigando severamente todos os que desobedecerem a estas minhas reaes ordens, e vierem assim a serem a causa de desordens, e desgraças; tendo o Commandante sempre presente que deve tratar os indios como filhos a respeito do castigo que merecerem, porém não se fiando nunca, nem descuidando, visto que a experiencia tem mostrado que os povos barbaros, ou por um mal entendido, ou por qualquer accidente cahem em actos de violencia não esperados, e levam então sem motivo a sua crueldade e vingança a um ponto superior a toda a expectação. Será vosso cuidado recommendar ao Commandante da expedição que tome todos estes meios antes de vir aos da força que só praticará depois que experimentar a inutilidade destes, tendo tambem todo o cuidado em que as casas da povoação que for erigindo de novo sejam espaçadas umas das outras para que se os indios lançarem fogo a algumas dellas, as outras se possam salvar, cobertas quanto possivel for de telhas, e sempre rodeadas de algum fosso ou trincheira de madeira que o assuste o indio roubador. Ao mesmo Commandante ordenareis que quando seja obrigado a declara a guerra aos indios, que então proceda a fazer e deixar fazer prisioneiros de guerra pelas bandeiras que elle primeiro autorisar a entrar nos campos, pois sem essa permissão nenhum bandeira, poderá entrar, nem fazer prisioneiros os indios que encontrar, bem entendido que esta prisão ou captiveiro só durará 15 annos contados desde o dia em que forem baptisados e desse acto religioso que se praticará na primeira freguezia por onde passarem se lhes dará certidão na qual se declare isso mesmo exceptuando porém os

prisioneiros homens e mulheres de menor idade pois que nesses o captivo dos 15 annos se contará ou principiará a correr aos homens da idade de 14 annos, e nas mulheres da idade de 12 annos, declarando tambem que o proprietario do indio guardará sempre a certidão para mostrar o tempo de captivo que elle deve soffrer e ficará exposto a declarar-se livre o indio, si acaso perder a certidão e não puder tirar outra, bem entendido que os serviços do indio prisioneiro de guerra poderão vender-se de uns a outros proprietarios pelo espaço de tempo que haja de durar o seu captivo, e segundo mostrar a certidão que sempre o deve acompanhar. Os prisioneiros de guerra feitos pela tropa se distribuirão pelos Officiaes e soldados da mesma tropa á excepção daquelles que for necessario deixar para o meu real serviço, no que recommendareis ao Commandante se haja com a maior moderação, pois que desejo que esta não sirva para desanimar a Tropa de Linha e Milliciana do bom serviço que espero me faça nesta importante expedição.

Muito vos hei por recommendado que fazendo partir o Commandante com a Tropa de Linha e Artilharia de calibre tres, que julgardes, e comvosco a Junta, proporcional á expedição intentada além da Tropa Miliciada, façais juntamente partir dous religiosos ou sacerdotes de zelo exemplar, e de luzes que sejam encarregados não só de catechisar, baptisar e instruir os indios, mas de vigiar que com elles se não pratique violencia alguma, senão aquella que for necessaria, para repellir a sua natural rudeza e barbaridade. Autorisareis ao Commandante para que além das sesmarias concedidas ao governo possa repartir os terrenos devolutos em proporções pequenas pelos povoadores pobres, pois que estes não teem forças para obterem sesmarias, e que reserve sempre uma legua de campo e Mattos ao

redor das povoações que for estabelecendo para *commum logradio*. Sendo muito util a *communicação* das Capitánias de S. Paulo e Rio Grande pelos campos que vertem para o Uruguay, e passam perto do Paiz de Missões; ordeno-vos que vos entendais com o Governador do Rio Grande, como também lhe mando directamente significar, para que ambas as Capitánias nos seus respectivos territorios e dentro dos limites do rio das Pelotas, ou pelo alto da Serra como dantes era, concorram com os meios necessarios a fazer esta estrada quanto antes transitavel, de maneira que se consiga assim uma mais facil *communicação* das duas Capitánias, e por esse meio com esta Capitania que assim *communicará* com ambas mais facilmente. Não sendo possivel *distrahir* cousa alguma das rendas da Capitania de S. Paulo, que todas se acham applicadas a objectos de maior urgencia, sou servido ordenar, que pelo espaço de 10 annos se cobre no Registro de Sorocaba um novo tributo de 200 réis nos primeiros cinco annos sobre toda a cabeça de gado *vaccum* e cavallar que passar pelo mesmo Registro, vindo do districto de Itapetinga inclusive para o Sul, e findos os primeiros cinco annos, de 100 réis, que continuará assim só por metade nos ultimos cinco annos, a qual será applicada pura e simplesmente á nova expedição que tenho ordenado, e para esse fim ordenareis á nova Junta de Guarapuava de que vos creei Presidente, para que ella proceda a fazer a devida applicação para as sobreditas despezas. Conformando-me com a vossa proposta fui servido nomear a Diogo Pinto de Portugal para Commandante desta expedição, e por este motivo o nomeio Tenente Coronel do Regimento de Milicias do que era Sargento-Mór, com o soldo de Sargento-Mór de Cavallaria, esperando que se distinga pelo zelo com que hade promover a grande comissão de que o encarregareis e ao

mesmo ordenareis que faça concorrer os fazendeiros da Coritiba e Campor Geraes proporcionalmente ás suas forças com alguns escravos para a abertura da estrada, que obrigue tambem a esse trabalho todas as pessoas, que não tiverem abastecimentos fixos de criação ou lavoura, isto porém por seu turno, temporariamente com a devida moderação devendo tambem os Fazendeiros concorrer segundo suas posses com gados para os trabalhadores, e os lavradores com farinha e feijões, mas tudo isto com tal moderação que não dê logar a queixa alguma. Igualmente fareis declara que toda a pessoa que quizer ir povoar os Campos de Guarapuava não será constrangida pelo espaço de seis annos a pagar divida alguma que deva á Fazenda Real, e que pelo tempo de 10 annos não pagará dizimo das terras novas que rotear, nem outro direito parochial, se não o que for necessario para o mantimento e trato dos Curas, que alli se estabelecerem. Igualmente vos ordeno que façais remetter para os Campos de Guarapuava todos os criminosos e criminosas que forem sentenciados a degredo, cumprindo alli todo o tempo do seu degredo. Assim o cumprireis e fareis executar não obstante quaesquer leis e regimentos em contrario que todos hei aqui por derogados, como se delles fizessem expressa menção. Escripta no Palacio do Rio de Janeiro em o 1º de Abril de 1809.

PRINCIPE.

Para Antonio José da Franca e Horta

(In: SIMÕES, Joaquim Isidoro. *Collecção das Leis do Brazil de 1809*. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1891. pp.36-39)

Anexo 3

DECRETO – DE 19 DE AGOSTO DE 1818

Erige no lugar de Atalaya de Guarapuava uma Igreja Parochial com a invocação de Nossa Senhora de Belém.

Sendo-me presente o requerimento dos Indios cathemenos e neophitos da Conquista de Guarapuava e Colonos do mesmo Districto, que dirigiu á minha augusta presença o Revm. Bispo de S. Paulo, representando-me o quanto era conveniente que se erigisse alli uma Parochia, não só para não ficarem os supplicantes privados dos soccorros dos Sacramentos da Igreja, e do Pasto Espiritual, mas tambem para se attrahir ao gremio da Christandade e á civilização grande numero de gentio, que nas visinhanças daquelle recinto se conserva em estado selvagem, entregue ás trevas do paganismo, e tambem para que aquelles campos, vastos e fertillissimos adquiram novos povoadores, que os cultivem ou se empreguem na creação de gado, para o que são mui proprios: E tomando em consideração os grandes interesses que resultarão infallivelmente á Igreja, e ao estado, desta creação: Hei por bem erigir no lugar de Atalaya de Guarapuava, uma Igreja Parochial com o titulo e invocação de Nossa Senhora de Belem, e com Padroado, Vigario Collado e um Coadjutor, tendo o primeiro de cõngrua 200\$000, e o segundo 100\$00 pagos pela Capitania de S. Paulo. E attendendo ao apostólico e exemplar zelo, com que o Padre Francisco das Chagas Lima se tem empregado com grandes trabalhos, e risco de sua vida, em catechizar com muito fructo aquelles Indios: Sou servido nomeal-o para Vigario da referida nova Parochia de Nossa Senhora de Belém da Aldeã da Atalaya. A

Mesa da Consciencia e Ordens o tenha assim entendido e faça executar com os despachos necessarios. Palacio da Real Fazenda de Santa Cruz em 19 de Agosto de 1818.

Com a rubrica de Sua Magestade

(In: SIMÕES, Joaquim Isidoro. *Collecção das Leis do Brazil de 1818*. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1891. pp.80-81)

Anexo 4

Carta de Doação de Sesmaria, 1818

Dom Matheus de Abreu Pereira do Conselho de sua Magestade Bispo de São Paulo, Dezembargador Dom Nuno Eugênio de Locio Scilbis, Ouvidora Comarca desta cidade, e Miguel José de Oliveira Pinto Chefe de Divizão da Armada Real e Intendente da Marinha de Santos, Governadores interinos da Capitania de São Paulo. Fazemos saber aos que esta nossa Carta de Sesmaria virem que sendo necessario, e mui conforme as Reais Ordens destinar lugares competentes para as lavouras, e estabelecimentos dos Indios, e que se quizerem aldear, tendo-se conseguido demovêr os animos de muitos dos que habitavão nos Sertoens incultos de Guarapuava avirem ligar-se em sociedade; esendo por isso conveniente escolher hum terreno para formar [...] estabelecimento dos mesmos Indios de commum accordo com o Padre Francisco da Chagas Lima, destinado

para seo Parocho temos deznado oterreno compreendido entre os Rios Coutinho, e Lageado Grande, havendo nós por bem conceder aos ditos Indios conversos e convertendo por Carta de Sesmaria em nome d'EL Rey Nosso Senhor em virtude do disposto na Carta Regia de cinco de Novembro demil oitocentos eito, edas mais sobre esta materia, cuja testada correrá de Leste a Oeste em paralelo a Serra denominada Agudos entre os Rios abaixo, até onde elles se encontram, e abrangerá esta Sesmaria os mattos que dentro della se acharem, as quais terras apropriamos aos sobre ditos Indios para seo Patrimonio, enellas crearão, e areduzirão a cultura particularmente de Trigos emais plantas cereaes, de pastos [para gados e especialmente linho canhamo e de outros] especies de linho, como Sua Magestade Determina na refenda Carta Regia de cinco de Novembro demil oitocentos eito esendo o Mesmo Senhor Servido Mandar ficando livre, esem encargo algum para os sesmeiros; não compreenderá esta datta [veeiros], ou minas de qualquer genero de metal, que nellas descobrir, rezervando tambem os Paos [...] Reaes. Pelo que Ordenamos ao Commandante da Expedição dos Campos de Guarapuava, emais pessôas áquem oconhecimento desta pertencer deem posse aos mencionados Indios das referidas terras na forma que dito hé. Epara que queatodo otempo conse[...] esta Concessão, que em Nome de Sua Magestade fazemos das ditas terras para tão util, como indispensavel fim mandamos passar aprezenete por nós assignada e Sellada com o Sello das Armas Reaes. Dada nessa Cidade de São Paulo aos quatro de Setembro demil oitocentos edezoito. Joaquim Floriano de Toledo a fez, Manoel da Cunha de Azevedo Coutinho Souza [...] Secretario do Governo[...] escrevente

D. Matheus Bispo

D. Nuno Eug^o de Locio Seilbis

Miguel Jose de Oliveira Pinto

Carta de Sesmaria pela qual V. Exx. e S^a são [...] compreendido entre os dois Rios Coutinho e Lageado Grande nos Campos de Guarapuava, com as comfrontações acima indicadas.

(Arquivo Histórico – Unicentro – Guarapuava. Extraído de http://orbita.starmedia.com/marcos_ae/guarapuava/documentos.html)



Livros já publicados da Coleção

O Museu Paranaense e Romário Martins:

A busca de uma identidade para o Paraná, de Cíntia Braga Carneiro.

O Botucudo Tibagyano

Análise sobre os registros etnográficos de Telémaco Borba, de Ana Christina Vanali

A Herança de um Tesouro

Arqueologia da cidade colonial espanhola de Villa Rica del Espíritu Santo (1589-1632), Fênix, Paraná, de Cláudia Inês Parrelada

