

## O CANTO DA ÍNDIA VANUÍRE: PACIFICAÇÃO E GENOCÍDIO DOS KAINGANG PAULISTAS

### THE VANUIRE INDIAN SONG: PACIFICATION AND GENOCIDE OF THE KAINGANG PAULISTAS

Ana Catarina Zema<sup>1</sup>  
ana.zema@gmail.com

Tedney Moreira da Silva<sup>2</sup>  
tedney.silva@gmail.com

#### RESUMO

Nesse texto buscaremos analisar os contatos interétnicos entre agentes do antigo Serviço de Proteção aos Índios (SPI) e os indígenas Kaingang, no início do século XX, como uma empreitada indigenista assimilacionista, especificamente em São Paulo. Evidenciando o protagonismo da "Índia Vanuíre", indígena Kaingang provavelmente nascida e trazida do Paraná, e sua apropriação narrativa por indigenistas do período, que a consideravam figura emblemática da defesa do sucesso da política assimilacionista de Rondon. Buscamos também discutir como a manipulação e produção da história vincula-se às funcionalidades de instâncias de poder que a narram, a partir da abordagem metodológica desenhada por Michel-Rolph Trouillot quanto aos atos de silenciamento do passado. A pesquisa foi baseada nos relatórios produzidos pelo SPI, bem como em escritos de cunho antropológico que descreveram a trajetória dos Kaingang e sua inserção na chamada comunhão nacional.

**Palavras-chave:** SPI - Serviço de Proteção ao Índio. Índia Vanuíre. Kaingang.

#### ABSTRACT

In this paper we analyze the inter-ethnic contacts between agents of the former Indian Protection Service (SPI) and the Kaingang Indians, at the beginning of the 20th century, as an assimilationist indigenist enterprise, specifically in São Paulo. Evidencing the protagonism of the "India Vanuire", a Kaingang indigenous woman probably born in and brought from Paraná, and its narrative appropriation by indigenists of the period, who considered it an emblematic figure in the defence of the success of Rondon's assimilationist policy. We also sought to discuss how the manipulation and production of history is linked to the functionalities of instances of power that narrate it, based on the methodological approach designed by Michel-Rolph Trouillot regarding the silencing acts of the past. The research was based on reports produced by SPI, as well as anthropological writings that described the Kaingang's trajectory and their insertion in the so-called national communion.

**Keywords:** SPI - Indian Protection Service. Vanuíre Native Indian. Kaingang.

<sup>1</sup> Pós-doutora em Ciências Políticas pela Université Laval.

<sup>2</sup> Doutorando pela Universidade de Brasília (UnB).

## INTRODUÇÃO

“Nossa história não começa em 1988” é o título da campanha lançada pela Articulação dos Povos Indígenas do Brasil (APIB), para mobilização em defesa de seus dos direitos constitucionais e contra a tese do “marco temporal”. Essa campanha foi iniciada em 2017 e é agora retomada em 2020 no momento em que o Supremo Tribunal Federal (STF) se prepara para julgar o “caso Xokleng”, de repercussão geral, cuja decisão servirá de parâmetro para a demarcação de todas as terras indígenas no Brasil. A tese do “marco temporal”, defendida pela bancada ruralista no âmbito do legislativo e por setores interessados na exploração das terras tradicionais, alega que só teriam direito à demarcação das terras, os povos indígenas que estivessem sob sua posse no dia 5 de outubro de 1988, ou que, naquela data, estivessem sob disputa física ou judicial comprovada. Essa tese, além de restringir os direitos constitucionais dos povos indígenas, é perversa na medida em que legaliza e legitima as violências a que os povos foram submetidos durante séculos para desapropriação de suas terras antes da promulgação da Constituição Federal de 1988.

Em um contexto político extremamente adverso e diante das ameaças e dos ataques que os povos indígenas no Brasil vêm enfrentando na tentativa de desconstitucionalização de seus direitos e com as invasões cada vez mais frequentes e violentas de suas terras, julgamos importante lembrar como ocorreu o histórico de esbulho das terras indígenas no início do século XX, apresentando o caso dos Kaingang paulistas para mostrar como o método positivista da pacificação teve resultados fatais e como “o grande cerco de paz” que Rondon queria realizar, findou por fechar os indígenas até sufocá-los.

Esse artigo retrata as etapas iniciais do processo de assimilação forçada dos indígenas Kaingang, no início do século XX, com a criação e implementação do antigo Serviço de Proteção dos Índios e Localização dos Trabalhadores Nacionais (SPI/ITN), instituído pelo Decreto nº 8.072, de 20 de junho de 1910, futuramente (em 1918) tornado, simplesmente, Serviço de Proteção aos Índios (SPI).

Por meio da construção narrativa fabulosa da história da denominada “Índia Vanuíre”, idosa Kaingang vinda, provavelmente, do Paraná e encontrada pelo SPI em Campos Novos do Parapanema (atualmente, o Município de Campos Novos Paulista/SP), pretendeu-se reafirmar à época a política assimilacionista como a verdadeira instância civilizatória da República incipiente, segundo preceitos de um positivismo comteano entusiasta no Brasil desde fins do século XIX.

Retratada como pacifista apoiadora da intervenção pretensamente salvacionista do Estado brasileiro, a indígena Vanuíre e, mais propriamente, sua história, narrada pelos indigenistas, serviram como emblema para encobrir as violências da expulsão dos Kaingang de terras paulistas valiosas para a economia cafeeira, quando não para facilitar a incursão como mão de obra explorável a baixo custo. Indícios do incômodo manifestado quanto à resistência dos Kaingang aos contatos interétnicos aparecem descritos pelos comentários de Hermann von Ihering, então Diretor do Museu Paulista, que defendeu o extermínio como alternativa - o que foi, posteriormente, criticado por Silvío de Almeida, em carta aberta publicada na primeira página do jornal O Estado de S. Paulo, em 1908.

A pesquisa, deste modo, buscou retomar esta e outras narrativas construídas em torno dos Kaingang e, em específico, da Índia Vanuíre, destacando e, secundariamente, depurando os elementos poéticos e míticos que encobrem sua atuação na intermediação de conflitos decorrentes dos forçados contatos interétnicos, com fins de averiguar em que medida sua atuação (e, assim, a dos Kaingang contatados) deu-se como escolha tática de convivência com os indigenistas ou como mera subordinação à política assistencial. Em termos de abordagem metodológica, elegeu-se o viés desenhado pelo antropólogo haitiano Michel-Rolph Trouillot, para quem a tendência de uma narrativa histórica que promova silenciamentos vincula-se às funções políticas que dela decorrem. Em outras palavras, a manipulação discursiva dos fatos relativos à aculturação<sup>3</sup> dos Kaingang atendeu à finalidade de sustentação da ideologia de formulação de uma sociedade dita civilizada aos moldes do eurocentrismo, especialmente de uma sociedade branca. Realizamos a pesquisa a partir de um levantamento bibliográfico sobre os Kaingang, no início do século XX, e que descrevesse sua submissão forçada à política assimilacionista do SPI.

---

<sup>3</sup> O termo aculturação vem da antropologia anglo-saxônica do século XIX e refere-se aos fenômenos e processos que acompanham o encontro entre duas culturas diferentes. A noção de aculturação levanta o problema do conceito de “cultura” que está em sua raiz, portanto, a compreensão do que é “aculturação” tem uma relação com a compreensão do que é “cultura”. Durante muito tempo, a antropologia acreditou que, a assimilação/aculturação seria o processo por meio do qual um grupo étnico ao se incorporar em outro, perderia sua peculiaridade cultural e sua identificação étnica anterior. Mais recentemente, graças ao chamado “efeito Barth” e seu conceito de “etnicidade” (F. Barth, 1969 apud ZEMA, 2014), os antropólogos perceberam que o desenvolvimento político dos povos indígenas nos anos 1970 não era o abandono de seus valores e estruturas tradicionais ou um fato de aculturação ou assimilação, mas uma reafirmação de sua identidade. Hoje, sabemos que não há possibilidade de aculturação ou assimilação. Manuela Carneiro da Cunha explica que, na diáspora e em situações de intenso contato, a cultura original de um grupo étnico “não se perde ou não se funde simplesmente, mas adquire uma nova função, essencial e que se acresce às outras, enquanto se torna *cultura de contraste*: este novo princípio que a subtece, do contraste, determina vários processos” (1986, p. 99).

## OS IDEAIS POSITIVISTAS COMTEANOS NA FORMAÇÃO DA REPÚBLICA VELHA E O INDIGENISMO

O ocaso da monarquia constitucional parlamentarista do Império brasileiro, em 1889, contou com variáveis fatores para o desenlace, desde as crises institucionais não solucionadas pelas reformas políticas desejadas pelo Gabinete Ouro Preto, até as dissidências e manifestações de descontentamento da elite nacional, que, alicerçada na crise econômica subsequente à Guerra do Paraguai, instigou e deu suporte ao golpe militar motivando à proclamação do regime republicano. O corpo militar e demais personalidades acadêmicas e liberais do período compartilhavam os ideais do positivismo de Augusto Comte, pensamento filosófico de ânimo cientificista, desenvolvido no início do século XIX na França, como meio de se opor à teologia e metafísica que, no entender de seu expoente, haviam sido superadas pela Revolução, de 1789, iniciando-se uma nova marcha de progresso civilizatório.

Dois terços do lema filosófico comteano (*Amour, ordre et progrès*) foram adotados na confecção da nova bandeira nacional e disseminados, dentre outros, por Benjamin Constant como signos da orientação anímica do regime instaurado. Nas palavras de Ivan Lins, “[d]e importância foi a participação dos positivistas na implantação da República. Esta só se proclamou em 15 de novembro de 1889 graças à direção impressa ao movimento revolucionário por Benjamin Constant” (1967, p. 315).

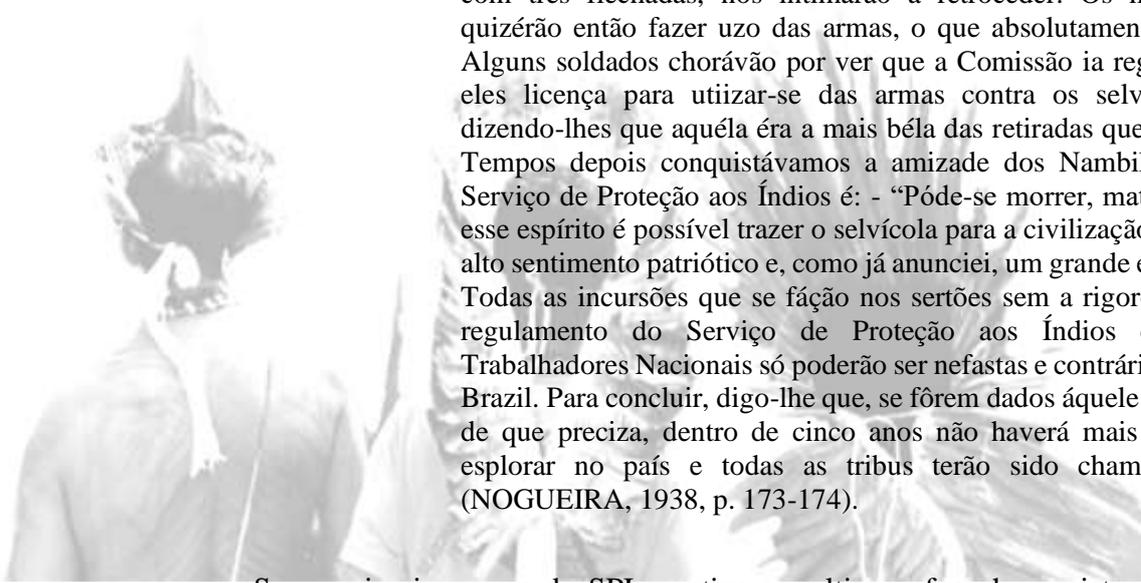
O entusiasmo com os ensinamentos de Augusto Comte, entre estadistas e intelectuais de então, foi a mola propulsora de uma série de medidas pensadas para um pretenso avanço civilizatório nacional, incluindo-se, dentre tais, o emergente desejo por uma renovada tentativa correcional dos indígenas no Brasil que, embora encarados no movimento romântico anterior, do século XIX, como símbolos da identidade nacional virginal, associavam-se, agora, à imagem de atraso e atavismo combatidos pelo ímpeto positivista.

Nestes termos, por exemplo, a Mensagem do Presidente da República, Marechal Deodoro da Fonseca, enviada à Abertura da Primeira Sessão da Primeira Legislatura do Congresso Nacional, aos 15 de junho de 1891, recomendava “(...) a catechese das tribos indígenas, que, em grande número, vagueiam pelas nossas regiões desertas e que, não raramente, invadem terras cultivadas, devastam-as e assim estorvam o trabalho agrícola da população civilizada” (CÂMARA DOS DEPUTADOS, 1978, p. 24).

Nascido, no regime republicano, com o propósito de integração ou assimilação à força dos indígenas isolados ou em contatos intermitentes com a sociedade nacional, o indigenismo desdobrou-se, inicialmente, impelido pelo marco salvacionista do positivismo comteano.

Assim, no *Boletim Positivista* (periódico da Igreja Positivista do Brasil, sob direção de Nelson Nogueira), publicado aos 7 de setembro de 1938, reproduzem-se trechos de entrevista de Cândido Mariano da Silva Rondon, concedida ao jornal *O Globo* aos 24 de agosto de 1938, sobre os desafios de implementação e de expansão do SPI, referenciando Rondon como “(...) grande e incansável apóstolo desse evangelho de civismo e solidariedade humana [o positivismo]” (NOGUEIRA, 1938, p. 173).

Nas afirmações do Marechal, identifica-se a atuação do SPI como ufanista e humanista (de viés eurocêntrico) e atrelado ao sucesso da causa assimilacionista dos indígenas a própria ideia de civilidade positivista, vaticinando seu desfecho no exíguo prazo de cinco anos.



Para se entrar nas terras dos índios deve-se esperar o seu consentimento que só com brandura e paciência se pode conseguir. Em 1907, quando nos serviços da Comissão de Linhas Telegráficas, atingimos a zona dos Nambikuaras, eles, com três flechadas, nos intimarão a retroceder. Os meus companheiros quizerão então fazer uzo das armas, o que absolutamente não permiti. (...) Alguns soldados chorávão por ver que a Comissão ia regressar e não têm eles licença para utilizar-se das armas contra os selvícolas. Acalmei-os dizendo-lhes que aquela era a mais bela das retiradas que podíamos realizar. Tempos depois conquistávamos a amizade dos Nambikuaras. O lema do Serviço de Proteção aos Índios é: - “Póde-se morrer, matar nunca!” Só com esse espírito é possível trazer o selvícola para a civilização. (...) É preciso um alto sentimento patriótico e, como já anunciei, um grande espírito de renúncia. Todas as incursões que se fação nos sertões sem a rigorosa observância do regulamento do Serviço de Proteção aos Índios e Localização de Trabalhadores Nacionais só poderão ser nefastas e contrárias aos interesses do Brasil. Para concluir, digo-lhe que, se fôrem dados áquele Serviço os recursos de que precisa, dentro de cinco anos não haverá mais nenhuma região a explorar no país e todas as tribus terão sido chamadas à civilização (NOGUEIRA, 1938, p. 173-174).

Se os primeiros anos do SPI mantiveram altivo o foco humanista e progressista dos contatos interétnicos, tal norte diluiu-se em práticas burocráticas e estratégicas para estadistas futuros que, com baixo orçamento, desvirtuaram os fins positivistas do órgão assistencial, tornando-o palco de extermínios e torturas dos indígenas tutelados, como o afirmou Darcy Ribeiro, defensor dos objetivos primordiais do SPI.

Os últimos anos de administrações militares já não inspiradas nos princípios filosóficos positivistas, como ao tempo de Rondon, ou em quaisquer outros, conduziram o SPI ao ponto mais baixo de sua história, fazendo-o descer em certas regiões, à condição degradante de agente de sustentação dos espoliadores e assassinos de índios (RIBEIRO, 1993, p. 148).

Sustentamos, contudo, que tanto o viés humanista original quanto a violência estatal subsequente do SPI promanam de um mesmo movimento etnocida, que promove (a tentativa de) apagamento das diferenças étnicas consideradas indesejáveis. Antes, o caráter humanista original ocultava ou dissimulava a mesma finalidade de controle biopolítico exercido no final da história da agência, havendo, quando muito, apenas uma mudança no grau do poder exercido. A própria ideia de Nação apresentava-se como semióforo ideológico (CHAUI, 2000) que vela as feridas abertas do racismo, etnocídio e genocídio, ínsitas marcas das relações sociais brasileiras que encontraram no discurso positivista de homogeneização do povo (com sua correspondente democracia racial freyriana) as cortinas romantizadas que cobriram (ou tentaram cobrir) as personagens dissidentes representantes daquelas diferenças não toleradas.

Por isso, passamos a examinar a descrição romântica do contato interétnico travado com os Kaingang no início do século XX, buscamos ressaltar como o discurso positivista animava a crença do mito assimilacionista enquanto projeto bem sucedido, ao tempo que servia à expansão econômica cafeeira em terras indígenas. Baseamos nossa análise nas reflexões produzidas por Michel-Rolph Trouillot em sua obra “*Silenciando o passado: poder e a produção da história*” (2016), onde o antropólogo e historiador haitiano, em ensaios, retoma novas abordagens de passagens históricas consideradas fundantes da sociedade estudada. Como exemplo, Trouillot narra como a inspiração da filosofia iluminista que levara à França ao curso revolucionário não fora associada à revolução de Saint-Domingue (1791-1804), embora compartilhasse dos mesmos ideais. A forma como Trouillot traz à luz os silenciamentos do passado explicita que a história é, em geral, contada a partir de fins políticos determinados e que aqueles atos de silenciamento são constitutivos da narrativa em si mesma.

Ademais, a abordagem em Trouillot possibilita adentrar a história reconhecendo que o processo histórico e a narrativa são elementos distintos que, porém, se sobrepõem. Para Trouillot, “[a] história sempre é produzida num contexto histórico específico. Os atores históricos também são narradores, e vice-versa” (2016, p. 52). Significa dizer que o acadêmico se opõe tanto à compreensão positivista da história (como a narrativa que pretende descrever *o que realmente aconteceu*, com o sempiterno elóquio da Europa vencedora), quanto às teorias construtivistas, que negam à história qualquer sistematicidade, afirmando-a como um amontoado de descrições díspares e conflitantes igualmente válidas. A proposta de Trouillot, ao sobrepor a história como processo e como narrativa, possibilita uma leitura dos eventos que descubra “(...) o exercício diferencial de poder que viabiliza certas narrativas e silencia outras” (2016, p. 55).

Nosso intento, portanto, ainda que de forma preliminar e restrita aos limites do-artigo, é o de perscrutar o exercício daquele poder na construção das narrativas sobre os contatos interétnicos com os Kaingang, no início do século XX, e avaliar em qual medida essas descrições coadunam-se (ou não) ao protagonismo destes indígenas nos eventos mencionados.

## **OS KAINGANG E A IMAGEM DE FRACASSOS E SUCESSOS NA ETNOGRAFIA DO SPI**

A história do contato com os Kaingang, no início do século XX, encontra fontes plurais para o período. Denominados, genericamente, pelos epítetos de Guaianás, Coroados, Botocudos ou Bugres, os Kaingang ocupavam as matas interioranas dos estados do Paraná, Santa Catarina e São Paulo, acompanhando os cursos dos rios Tietê, Grande, Paranapanema, Ivaí, Peixe e Iguassu. A área ocupada pelos indígenas, vasta extensão da Mata Atlântica intocada no século XIX, passou a ser objeto de especulação da economia cafeeira no primeiro decênio de 1900, iniciando-se a expansão da “onda verde” a partir das matas próximas do Rio de Janeiro (RIBEIRO, 1993, p. 100). Assim, como informa Darcy Ribeiro, “[o]s conflitos entre os Kaingang de São Paulo e os civilizados começaram na orla de suas matas, junto aos campos do Paranapanema, ocupados por criadores de gado” (1993, p. 102).

Para o etnólogo alemão Herbert Baldus, os registros de contatos com os Kaingang são mais antigos, com indícios que os situam já no século XVI, muito embora, no que concerne às animosidades que geraram os principais conflitos em destaque no século XX, Baldus se refira ao ano de 1886 como o momento de maior turbulência. Na ocasião, os Kaingang (Coroados) eram descritos como sertanejos pacíficos que trocavam trabalho nas roças por rapadura, fumo, roupas velhas e ferramentas quebradas. Entretanto, a exploração do trabalho braçal realizada por família de sobrenome Pintos Caldeira, bem como a prática de caça aos indígenas, realizada por desbravadores envolvidos na abertura, perto do início do século XX, da Estrada de Ferro Noroeste do Brasil, fizeram com que os Kaingang paulistas assumissem, para o etnólogo, uma postura reativa considerada violenta, provocando temor e ódio contra os indígenas (1954, p. 317).

Aliás, a resistência dos Kaingang à expansão do empreendimento cafeeiro no oeste paulista, intensificada com a construção da Estrada de Ferro, foi vista justamente como prova da resistência dos indígenas ao ideal civilizatório, não como resistência às violências que enfrentavam. O argumento construía-se, assim, num sentido inverso: ao invés das ações dos

Kaingang serem encaradas como reação justificável ante a intervenção intensa em suas terras, foram, antes, mencionadas como a ação perigosista do atraso encarnado pela diversidade étnica dos próprios indígenas. E foi assim que, em fins do século XIX, Hermann von Ihering, diretor do Museu Paulista, publicou uma pequena nota na Revista do Museu, sustentando que:

[o]s actuaes indios do Estado de S. Paulo não representam um elemento de trabalho e de progresso. Como tambem nos outros Estados do Brazil, não se pode esperar trabalho sério e continuado dos indios civilizados e como os Caingangs selvagens são um impecilio para a colonização das regiões do sertão que habitam, parece que não há outro meio, de que se possa lançar mão, senão o seu extermínio (ARQUIVO DO ESTADO DE SÃO PAULO, 1908).

A manifestação de von Ihering gerou forte reação de positivistas do período (como Silvio de Almeida, Raymundo Teixeira Mendes, Leolinda de Figueiredo Daltra e de Luiz Bueno Horta Barbosa), que passaram a divergir quanto aos fins perseguidos pelo Estado no tocante à, agora denominada, “questão indígena”. A expressão, em si, denotava o olhar construído acerca do debate de assuntos étnico-raciais a partir da República Velha: a existência de identidades étnicas indígenas era vista como a permanência de um problema secular que demandava uma resposta eficaz do novo regime republicano instaurado com inspiração do arcaico evolucionismo da empreitada neocolonial europeia.

Duas correntes opunham-se então: de um lado, propondo a retomada da catequese religiosa católica e, por outro, a adoção de uma política assistencial leiga que garantisse a liberdade religiosa. Pela inclinação aos lemas revolucionários franceses, a segunda via foi acolhida pela República, inspirada pelo ideário positivista, formulando-se o SPILTN - Serviço de Proteção aos Índios e Localização de Trabalhadores Nacionais, instituído como um serviço federal de assistência aos indígenas vinculado ao Ministério da Agricultura, Indústria e Comércio. A direção inicial foi atribuída ao positivista Cândido Mariano da Silva Rondon, participante da Comissão de Linhas Telegráficas, famoso por incursões nas matas do Centro-Oeste e no contato pacifista com os indígenas.

Mas, a criação do SPILTN não ocorreu apenas por impulso ideológico de pacificação. As próprias origens do Ministério da Agricultura, Indústria e Comércio visava à necessidade de “(...) construção burocrático-administrativa a partir da estrutura de Estado, com a governamentalização de numerosos serviços até então dispersos em outros aparelhos de poder que não os estatais” (LIMA, 2006, p. 156) - como a SNA (Sociedade Nacional de Agricultores), aparelho privado representando interesses dos segmentos agrários regionais. Entre as

preocupações desse amplo setor econômico, estava a transição de um regime antes escravocrata da mão de obra para um sistema de trabalho livre.

O SPILTN tinha, então, a função precípua de localização de trabalhadores nacionais, como ex-escravizados, indígenas e membros de comunidades tradicionais que poderiam ser cooptados para o trabalho rural, em especial. Predominava um entendimento tácito que os indígenas (ou sua etnicidade, em amplo sentido) eram transitórios e seriam progressivamente assimilados à sociedade hegemônica, pela força do hábito, do contato ou pelo sucesso da empreitada indigenista tutelar.

Com inúmeras modificações de finalidade e de pastas ministeriais (indo da ala agrícola à militar e passando pelo sistema de justiça), o SPILTN (posteriormente tornado SPI, pela especialização do regime tutelar, na década de 1910) representou o caráter estratégico para o Estado do controle da subjetividade e direitos dos indígenas, fazendo com que, também, a atuação adquirisse função radicalmente oposta à de proteção, como descrito por Darcy Ribeiro. Em todo o seu percurso, porém, persistia a visão de transitoriedade indígena, com a prática assimilacionista forçada como suporte legal (LIMA, 2006, p. 173). Porém, aos anos iniciais da tutela, observamos um serviço tutelar do SPI preocupado com a integração, principalmente daqueles cujo embate sobre o extermínio ou proteção incentivara a formação da própria agência estatal.

Das etnografias originalmente produzidas sobre os Kaingang, como a *Carta sobre a pacificação dos Coroados*, de Curt Nimuendajú, escrita em 1912 (1982), a de Luiz Bueno Horta Barbosa é, porém, a considerada mais detalhista e a mais conhecida da época. Em sua conferência intitulada *A pacificação dos índios Caingangues paulistas*, de 1913, o indigenista do SPI narrou os desafios do contato inicial, realizado próximo à bacia do Tibagi, com o auxílio de linguarás, assim denominados os intérpretes expedicionários (HORTA BARBOSA, 1947, p. 47).



**Imagem 1. Fonte:** “Primeiros índios a receberem os benefícios do Serviço de Proteção aos Índios, no Paranã”, 1910. Acervo do Serviço de Informações do Arquivo Nacional (SIAN, 2020).

Mesmo com a presença de intérpretes, os Kaingang localizados recusaram o contato (ou “namoro”, no linguajar sertanista), de prontidão, com o órgão tutelar e Herbert Baldus associou a dificuldade também à inimizade que os indígenas nutriam por grupos rivais e por outras etnias locais, como os Ofaié, os Oti e os Xavantes, o que pode ter justificado a demora do convívio (1954, p. 319). Para Horta Barbosa, o receio se dava, em especial, pela ação dos bugreiros (assassinos de indígenas), cujas figuras eram, provavelmente, associadas pelos indígenas aos servidores do SPI. A morte a flechada de um dos integrantes, às margens do rio Feio, em 1912, abalou as expectativas do contato, quando este se realizou por ação direta dos próprios Kaingang. Segundo a narrativa do indigenista,

[u]m pouco depois do meio-dia de 19 de março, no alto do caminho que vem do rio Feio, apresentaram-se a peito descoberto dez guerreiros caingangues, inteiramente desarmados e com a resolução evidente de travar relações com os ocupantes do acampamento dos Pato (1947, p. 49).

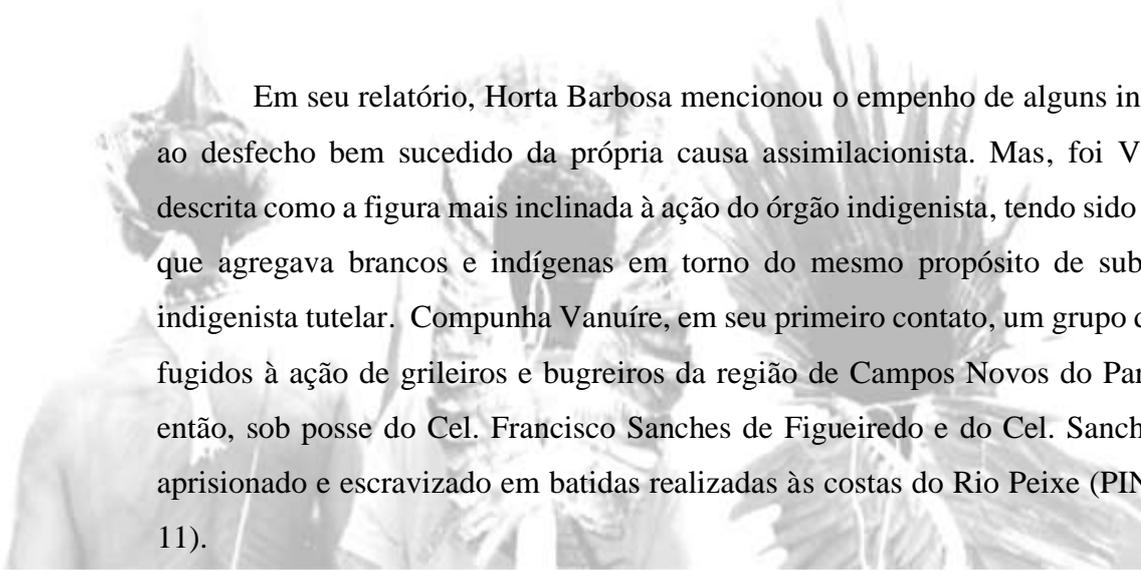
Em todo processo do exercício primevo da tutela, o SPI valeu-se de intérpretes, mas aquela que foi descrita como fundamental para o sucesso da empreitada tutelar teria chegado espontaneamente e à tutela aderido: a Índia Vanuíre (CRUZ, 2007, p. 78).

## O CANTO DE PAZ DA ÍNDIA VANUÍRE: A CONSTRUÇÃO DO IDEAL ASSIMILACIONISTA

### Una En Nãn Mag Hyn hán

Una krin mág  
Hyn hán  
Una krin mág  
Hyn hán  
Êg jónh ty Tupé  
Una jesín  
Hyn hán  
Una jesín  
Hyn hán  
Êg jónh ty Tupé  
Una goj mág  
Hyn hán  
Una goj mág  
Êg jónh ty Tupé

(SANTOS, 2013, p. 25)<sup>4</sup>



Em seu relatório, Horta Barbosa mencionou o empenho de alguns indígenas Kaingang ao desfecho bem sucedido da própria causa assimilacionista. Mas, foi Vanuíre a indígena descrita como a figura mais inclinada à ação do órgão indigenista, tendo sido vista como aquela que agregava brancos e indígenas em torno do mesmo propósito de submissão à política indigenista tutelar. Compunha Vanuíre, em seu primeiro contato, um grupo de cinco Kaingang fugidos à ação de grileiros e bugreiros da região de Campos Novos do Paranapanema, área, então, sob posse do Cel. Francisco Sanches de Figueiredo e do Cel. Sancho, que os haviam aprisionado e escravizado em batidas realizadas às costas do Rio Peixe (PINHEIRO, 1999, p. 11).

Nas palavras de Horta Barbosa, “[c]om êles vinha a velha índia Vanuíre, que entre todos se destacou depois pelo inexecedível zêlo e verdadeiro amor com que se devotou àquela obra, que ela compreendia ser a salvação das últimas relíquias de seu povo” (1947, p. 45).

---

<sup>4</sup>Canto Kaingang coletado por Juliana dos Santos junto aos Kaingang em Salto do Jacuí/RS. Tradução: “Quem fez a Nossa Natureza (título)/ Quem fez as grandes estrelas/ Quem fez as grandes estrelas/ Nosso Deus Pai/ Quem fez os pássaros/ Quem fez os pássaros/ Nosso Deus Pai/ Quem fez as grandes águas/ Quem fez as grandes águas/ Nosso Deus Pai” (SANTOS, 2013, p. 25).



**Imagem 2. Fonte:** O chefe guerreiro Rerim e sua esposa, ao lado da índia Vanuíre (à direita), após contato com o SPI. Note-se o Cacique envolto pela bandeira nacional, com destaque para o lema positivista Ordem e Progresso (HORTA BARBOSA, 1947, s/n).

Vanuíre foi descrita como uma idosa baixa, amável e pacificadora que encantara Horta Barbosa por sua postura, simultaneamente, afável e assertiva, atribuindo-lhe o êxito da primeira expedição do SPI na região. Para o expedicionário, a Índia Vanuíre, ao dar-se conta do que se passava, correu entusiasmada junto aos parentes e “(...) induziu-os a acompanhá-la até o recinto do acampamento” (1947, p. 50). Do mesmo modo, em episódios posteriores que narravam possíveis ataques realizados contra o acampamento por grupos rivais, mencionou-se o chamamento à razão realizado pela idosa, por meio de seus cantos de paz, constantemente entoados. Segundo Horta Barbosa,

E a tôdas essas ameaças, no meio de tantos terrores, respondiam os assediados com palavras de paz, com os cantos de festa da incomparável Vanuire, e com os sons alegres de benevolência e de boa amizade derramados por sôbre a soturna floresta, pela buzina que sopravam os intérpretes paranaenses, do mangrullo construído no alto de uma árvore (1947, p. 46).

A musicalidade é uma característica marcante da cultura Kaingang: o canto e a música de taquaras de chifres de boi, coquês, maracás, apitos e cabaças furadas embalam o trabalho diário, ditam o ritmo das tarefas cotidianas, ritualizam nascimentos, casamentos e funerais, acolhem e afastam espíritos bons ou malignos. O canto, é, assim, parte indissociável das vivências coletivas dos Kaingang e, também, poderia inserir-se dentro do funcionamento de suas relações políticas ou interpessoais. Assim, cientes da pluralidade de expressões socioculturais que podem diferir entre os diversos grupos Kaingang atuais, trazem-se aqui observações que podem correlacionar-se ao exame das ações dos indígenas no período que examinamos.

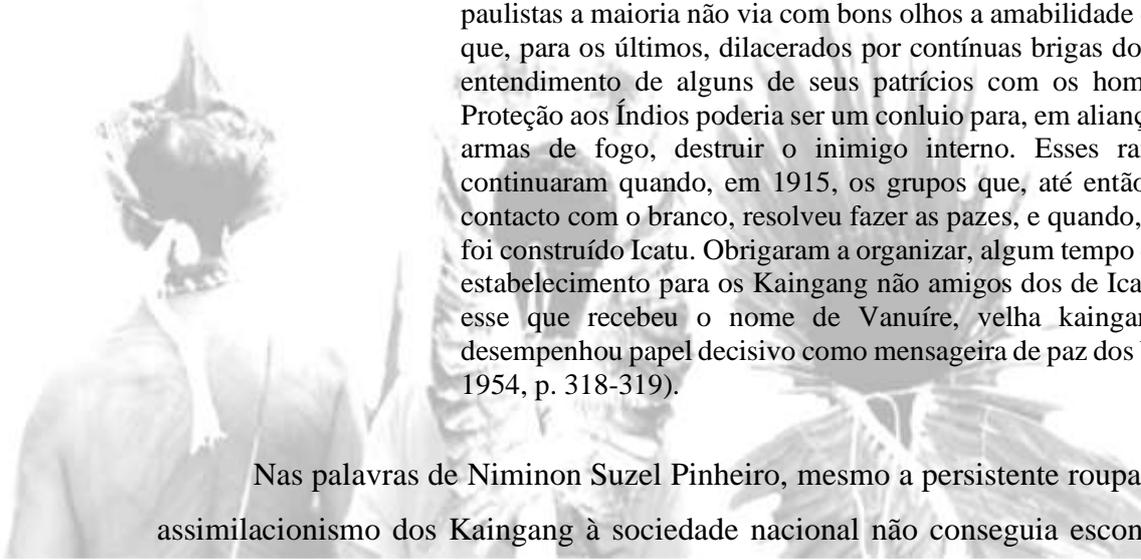
Na etnologia realizada por Isabel Cristina Rodrigues entre os Kaingang de Faxinal, em Cândido de Abreu/PR, informa-se que, segundo a tradição, eles provieram da terra - o que explicaria sua cor de pele em tonalidade mais escura. Dela, saíram dois grupos de pessoas, liderados por dois irmãos gêmeos de nomes Kañerú (ou Cayurucré) e Kamé (ou Camé). Portanto, “[o] dualismo, característica dos Kaingang, é exogâmico, as metades se opõem e se complementam, pois dependem uma da outra para realizar parte de seu trabalho, seus rituais e seus casamentos” (2012, p. 89).

As mulheres exercem um papel fundamental na geração de uma convivência pacífica interna e entre grupos rivais, muito embora não se possa afirmar que a cultura Kaingang seja, toda matriarcal. Seu protagonismo está presente desde o mito de origem, uma vez que os irmãos gêmeos ancestrais teriam, primeiramente, casado seus filhos e filhas entre si e aqueles que sobraram casaram-se com as filhas dos Kaingang (BORBA, 1908, p. 22). Tais aspectos míticos, ademais, explicariam o porquê de haver, em práticas antigas, segundo Luís Fernando da Silva Laroque, a oferta de mulheres Kaingang aos grupos de brancos com os quais travaram contato, incluindo-se o papel desempenhado pela Índia Vanuíre (2005, p. 55)

Mesmo associadas geralmente à administração da família, também assumem as mulheres, no espaço público, ao lado dos homens, o papel de cuidadoras da memória coletiva (como mulheres-memória), carregando as histórias e ensinamentos que julgam indispensáveis à preservação coletiva. Em especial, a figura de mulheres mais velhas é respeitada pelo povo (RODRIGUES, 2012, p; 43), o que explicaria o respeito pela figura de Vanuíre entre seus conterrâneos também. De acordo com a antropóloga Isabel Cristina Rodrigues, “[n]a T.I. Faxinal, as mulheres mais idosas têm sido convocadas para falar na escola para os alunos. A escola, por iniciativa dos professores, tem criado esse espaço para dar voz às mulheres e valorizá-las” (2012, p. 138).

O que foi, portanto, imediatamente reconhecido por Horta Barbosa como uma postura da Índia Vanuíre de inclinação ideológica aos pressupostos positivistas pode, pois, ter só significado a prática habitual de participação políticas das mulheres indígenas Kaingang na construção de alianças políticas temporárias, fazendo com que seu protagonismo tenha tido outro relevo além daquele descrito. Os cantos de Vanuíre, não transcritos ou traduzidos inserem-se na órbita de proteção coletiva, nem tanto por entusiasmo com a prática tutelar.

Além disso, partindo das descrições do contato primeiro com os Kaingang, é possível observar, antes, não um encanto com o chamado civilizatório alardeado pelo SPI, mas provável escolha ou tática política dos próprios indígenas, compelidos pelas pressões locais ante a tomada das suas terras por grileiros e bugreiros dos cafezais do Oeste paulista, assegurados pelos SPI. Veja-se, a exemplo desse enfoque, a descrição de Herbert Baldus:



Como se dá ainda com os Akué-Chavante, também entre os Kaingang paulistas a maioria não via com bons olhos a amabilidade do invasor. Acresce que, para os últimos, dilacerados por contínuas brigas dos bandos entre si, o entendimento de alguns de seus patrícios com os homens do Serviço de Proteção aos Índios poderia ser um conluio para, em aliança com os donos das armas de fogo, destruir o inimigo interno. Esses rancores intra-tribais continuaram quando, em 1915, os grupos que, até então, tinham evitado o contacto com o branco, resolveu fazer as pazes, e quando, um ano mais tarde, foi construído Icatu. Obrigaram a organizar, algum tempo depois, um segundo estabelecimento para os Kaingang não amigos dos de Icatu, estabelecimento esse que recebeu o nome de Vanuíre, velha kaingang do Paraná que desempenhou papel decisivo como mensageira de paz dos brancos (BALDUS, 1954, p. 318-319).

Nas palavras de Niminon Suzel Pinheiro, mesmo a persistente roupagem de remate do assimilacionismo dos Kaingang à sociedade nacional não conseguia esconder o fracasso da política indigenista àquela altura. Um ano depois do contato, os Kaingang foram divididos entre dois acampamentos: metade deles morreu por contágio da gripe, nada tendo sido relatado a respeito da outra metade. A denominada Aldeia Vanuíre, em homenagem àquela que figurara como exemplo do desejo pela assunção da tutela estatal, tornara-se, então, apenas um refúgio às violências do entorno, que o SPI não era capaz de dissuadir e eliminar, mesmo porque a seu propósito também servia.

A existência do Posto Índia Vanuíre, conseqüência do contato feito pelo SPILTN, não gerou "fusão e caldeamento das raças" conforme o inspetor esperava. Mas, tem sido na verdade uma espécie de refúgio onde muitos outros indígenas são pressionados a buscar uma forma de abrigo e espaço de sobrevivência relativamente longe do civilizado.

O trecho mencionado acima, publicado em 1947 [em que Horta Barbosa profetiza a fusão de raças sonhada por José Bonifácio de Andrada e Silva], mas escrito logo após a pacificação, isto é, oito décadas antes, expressa a ideologia da classe dominante, interessada em incorporar o índio à nacionalidade pela via da violência simbólica, distinguindo-os como cidadãos “relativamente incapazes” e reservando-lhes uma situação inferior na escala social. A suposta possibilidade de transpor esta condição, alcançando níveis sociais superiores, é sugerida pelo contato e incorporação dos elementos da cultura do invasor (PINHEIRO, 1999, p. 149-150).

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

A história da pacificação dos Kaingang paulistas comprova não apenas o fracasso das políticas assimilacionistas de inspiração positivista implementadas ao longo do século XX, mas como ocorreu o processo de esbulhos e redução de suas terras em uma espécie de “refúgio” onde os indígenas foram confinados para se proteger das violências da sociedade envolvente.

O método de pacificação desenvolvido por Rondon influenciou as futuras gerações de indigenistas que continuaram a contatar povos isolados com o mesmo espírito de proteção via assimilação (Ramos, 1998, p. 156). Alguns sertanistas foram elevados ao nível de heróis nacionais, como Rondon e os irmãos Villas Boas. Mas, por trás desses atos de bravura e de renúncias, sempre houve a visão clara de se apossar das terras e dos recursos dos territórios onde viviam os índios (Ramos, 1998, p. 149).

Darcy Ribeiro fazendo um balanço crítico do indigenismo brasileiro dessa época comentou que “na verdade, a obra de pacificação atendeu mais às necessidades de expansão da sociedade nacional que aos índios” e que “no campo da assistência e da proteção o SPI falhou frequentemente” (1993, p. 206). Muitos dos executores das pacificações se frustraram ao perceberem que “a sua vitória era, afinal, a derrota de seus ideais, que nem mesmo a posse da terra era assegurada aos índios e que o convívio pacífico significava para eles a fome, a doença e o desengano” (1993, p. 207).

Tomando como referência as propostas teórico-metodológicas de Trouillot, dois foram os objetivos deste artigo. Em primeiro lugar, pretendeu-se contribuir com o debate-sobre o reexame da(s) história(s) indígena(s) e do indigenismo, empreendendo uma leitura que resgata a autonomia e os protagonismos dos povos originários na tomada de decisões que os afetaram. Em segundo lugar, pretendeu-se contribuir para o resgate da história acerca do contato com os

Kaingang em São Paulo no início do século XX, chamando a atenção para o caráter político e ideológico da narrativa construída pelos indigenistas da época.

Trouillot propôs como caminho metodológico reconhecer a existência de dois níveis de historicidade que se relacionam entre si e são atravessados por diferentes formas de poder. O primeiro nível refere-se ao que aconteceu e o segundo àquilo que foi dito sobre o acontecido. Para examinar o impacto do poder entre esses dois níveis de historicidade, Trouillot mostrou como certas narrativas são possíveis e outras silenciadas. Procuramos, então, perscrutar o exercício do poder na construção das narrativas sobre os contatos interétnicos com os Kaingang, de modo a avaliar como ocorreu, no caso da história da índia Vanuíre, a produção dos silêncios.

Como silenciamentos, destacamos a incompreensão da função da musicalidade e do canto na sociedade Kaingang e do papel político fundamental que a mulher exerce nessa sociedade. Os cantos da índia Vanuíre são interpretados como “cantos de paz”, como cantos de “chamamento à razão” na narrativa de Horta Barbosa. No entanto, como demonstrado pela literatura especializada, o canto, parte indissociável das vivências coletiva Kaingang, tem uma dimensão protetiva do coletivo cujo caráter de resistência e luta não poderia ser alcançado pelos indigenistas da época imbuídos de ideais positivistas.

Podemos argumentar, assim como Trouillot o fez para a Revolução Haitiana, que o papel da índia Vanuíre no contato com os brancos não foi compreendido porque era “impensável” em seu tempo. Sua atuação política e seu protagonismo enquanto mulher indígena Kaingang eram impensáveis no entendimento daqueles homens brancos que jamais poderiam compreender sua decisão como uma tática política diante da ameaça que representava o avanço dos cafezais com seus bugreiros em seu território. Vanuíre foi descrita como figura pacífica e simpática à ação do órgão indigenista. A narrativa construída da índia Vanuíre e os silêncios sobre o seu protagonismo serviram para os propósitos políticos do Estado brasileiro e como emblema para encobrir as violências da expulsão dos Kaingang de suas terras em São Paulo e as políticas assimilacionistas cujo objetivo era transformar os indígenas em mão de obra barata.

Por outro lado, procuramos mostrar como os ideais positivistas compuseram o ambiente filosófico e discursivo envolvendo o processo de construção da narrativa. A manipulação discursiva dos fatos relativos à pacificação e sujeição dos Kaingang atendeu à finalidade de sustentação da ideologia positivista apregoando o progresso rumo à uma sociedade supostamente civilizada aos moldes do eurocentrismo e que percebia os indígenas como se estivessem em um estágio inferior, na “infância da humanidade”, precisando, portanto, de um tutor para conduzi-los à “civilização”.

Finalmente, estamos cientes que a discussão merece aprofundamento, seja por lidar com o campo movediço de expressões socioculturais não idênticas, mesmo dentre grupos Kaingang, seja pela escassez de documentos históricos que reconheçam e amplifiquem as vozes daqueles agentes indígenas, e assim corremos o risco de se ter lido mais do que o existente nas entrelinhas. Contudo, esperamos ter evidenciado o pretendido: que a narrativa dos contatos interétnicos com os Kaingang serviu ao propósito de perpetuar a meta de construção monista da sociedade brasileira, afastando-a, ainda que discursivamente, das raízes étnicas plurais, encaradas como sinônimo de atraso e vexames, ante a vigente cosmovisão evolucionista do pensamento elitista da República Velha brasileira. A descrição pacifista da Índia Vanuúre, retirada do contexto político e sociocultural, velou as violências ínsitas aos contatos interétnicos e a resistência de todo o povo indígena, com a sua insubordinação inicial e adoção, posterior, de escolhas políticas em prol da sobrevivência frente à expansão indigenista.



## REFERÊNCIAS

ARQUIVO DO ESTADO DE SÃO PAULO. Divagações, de Sílvio de Almeida. **O Estado de S. Paulo**. 12 out.1908.

BALDUS, Herbert. Sinopse da História dos Kaingang Paulistas. In: TAUNAY, Afonso de Escagnolle et al. **São Paulo em quatro séculos**. 1º Vol. São Paulo: Comissão do IV Centenário da Cidade de São Paulo, 1954. Disponível em: <http://etnolinguistica.org>. Acesso em: 7 set.2020.

BORBA, Telêmaco. **Actualidade indígena: Paraná Brasil**. Curitiba: Imprensa Paranaense, 1908. Disponível em: <http://www.etnolinguistica.org/biblio:borba-1908-actualidade>. Acesso em 7 set.2020.

BRASIL. Câmara dos Deputados. **Mensagens Presidenciais (1890 – 1910)**. Brasília: Centro de Documentação e Informação – Coordenação de Publicações, 1978.

CHAUÍ, Marilena. **Mito fundador e sociedade autoritária**. São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 2000.

CRUZ, Leonardo de Oliveira. **O “ser” e o “estar” índio: produção de identidades entre Kaingang e Krenak em Vanuíre**. Dissertação de mestrado apresentada ao PPGCS da Faculdade de Filosofia e Ciências de Marília - Universidade Estadual Paulista, como requisito para obtenção do título de Mestre em Ciências Sociais. Marília: Universidade Estadual Paulista, 2007.

CUNHA, Manuela Carneiro da. **Antropologia do Brasil. Mito, História, Etnicidade**. 2ª ed. São Paulo: Editora Bradiense, 1986.

HORTA BARBOSA, Luís Bueno. **O problema indígena do Brasil**. Publicação n.º 88 da “Comissão Rondon”. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1947.

LAROQUE, Luís Fernando da Silva. De coadjuvantes a protagonistas: seguindo o rastro de algumas lideranças Kaingang no sul do Brasil. **História Unisinos**. V. 9, n. 1, jan/abr 2005, São Leopoldo: Universidade do Vale do Rio dos Sinos, p. 49-59.

LINS, Ivan. **História do positivismo no Brasil**. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1967.

NIMUENDAJÚ, Curt. **Textos indigenistas: relatórios, monografias, cartas**. São Paulo: Ed. Loyola, 1982.

NOGUEIRA, Nelson. Entrevista sobre os índios - Cândido Rondon. **Boletim Positivista**. Ano I, n. 5, 7 set.1938. Rio de Janeiro: Igreja Positivista do Brazil, 1938, p.169-174.

PINHEIRO, Niminon Suzel. **Vanuíre: conquista, colonização e indigenismo - oeste paulista, 1912-1967**. Tese de doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História, como

exigência parcial para obtenção do título de Doutor em História. Assis: Universidade Estadual Paulista, 1999.

RAMOS, Alcida Rita. **Indigenism. Ethnic politics in Brazil**. Wisconsin: University of Wisconsin Press, 1998.

RIBEIRO, Darcy. **Os índios e a civilização: a integração das populações indígenas no Brasil Moderno**. 3ª. Edição, Petrópolis: Vozes, 1993.

RODRIGUES, Isabel Cristina. **Venh jykre si: memória, tradição e costume entre os Kaingang da T.I. Faxinal - Cândido de Abreu-PR**. Tese apresentada à banca examinadora da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, como exigência parcial para a obtenção do título de Doutor em Ciências Sociais, área de concentração Antropologia. São Paulo: PUC-SP, 2012.

SANTOS, Juliana. **Cantando na escola indígena: música dos povos Kaingang e Guarani**. Artigo monográfico apresentado ao Curso de Especialização em Docência na Educação Infantil do Centro de Educação da Universidade Federal de Santa Maria, como requisito para conclusão do curso. Santa Maria: Universidade Federal de Santa Maria, 2013.

SIAN - Serviço de Informações do Arquivo Nacional. **Primeiros índios a receberem os benefícios do Serviço de Proteção aos Índios, no Paraná**. Produção inicial: 1910. Código de Referência: BR RJANRIO O2.0.FOT.254. Disponível em: [http://sian.an.gov.br/sianex/consulta/pagina\\_inicial.asp](http://sian.an.gov.br/sianex/consulta/pagina_inicial.asp). Acesso em: 7 set.2020.

TROUILLOT, Michel-Rolph. **Silenciando o passado: poder e a produção da história**. Trad. Sebastião Nascimento. Curitiba: Huya, 2016.

ZEMA DE RESENDE, Ana Catarina. **Direitos e Autonomia Indígena no Brasil (1960 – 2010): uma análise histórica à luz da teoria do Sistema Mundo e do pensamento decolonial**, Tese de Doutorado, PPGHIS/Universidade de Brasília, Brasília, 2014. Disponível em: [http://repositorio.unb.br/bitstream/10482/17769/1/2014\\_AnaCatarinaZemaDeResende.pdf](http://repositorio.unb.br/bitstream/10482/17769/1/2014_AnaCatarinaZemaDeResende.pdf).