

Movimentos sociorreligiosos entre os indígenas e os “fanáticos” Kaingang do Ivaí em 1923, Paraná

GRAZIELI EURICH*

Com certa trajetória já que o tema é refletido por antropólogos brasileiros desde a década de 1970, o tema movimentos messiânicos entre grupos indígenas é o ponto central de reflexão desse trabalho. O tema e sua bibliografia especializada ajudarão na construção da tese, intitulada como projeto de pesquisa: “A fé que move os indígenas: O monge São João Maria e os “ecos” do Contestado na luta Kaingang pela terra no interior do Paraná, 1923”, que intenta compreender como a religião e a fé no profeta São João Maria encontrou representatividade entre os índios Kaingang da Terra Indígena Ivaí na invasão da Vila da Pitanga, Paraná.

Antes, porém, de abordar os movimentos sociorreligiosos, é necessário discorrer sobre o intercâmbio profícuo entre antropologia e história, história indígena e seu espaço comum, a etnohistória. Estas são as áreas de conhecimento, lugares, que essa discussão está arraigada.

Sobre o intercâmbio entre história e antropologia, o historiador Euges Lima (2011) nos chama atenção para que nos séculos XVIII e XIX historiadores como Legrand d’Aussy e Michelet já se ocupavam da abordagem cultural em uma história social dos costumes dos franceses, das mentalidades, mais estrutural que factual.

A renovação da historiografia nas décadas de 1970 e 1980 intensificou a interdisciplinaridade entre história e antropologia, ampliando e inovando, sobretudo, temáticas, objetos e métodos. “A Nova História deverá utilizar-se de todas as descobertas sobre a humanidade, que estão sendo feitas por antropólogos, economistas, psicólogos e sociólogos” (Robinson, 1912 Apud BURKE, 1992, p.13).

A fundação da revista dos *Annales* por Lucien Febvre e Marc Bloch na década de 1920, sinaliza a renovação da história¹, contudo, é na denominada terceira geração dos *Annales*, Jacques Le Goff, Emmanuel Le Roy Ladurie entre outros, que ocorre a chamada “virada antropológica”.

* Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro – UFRRJ. Doutoranda, bolsista FAPERJ

1 O historiador Peter Burke no livro *A escola dos Annales (1929-1989): A Revolução Francesa da historiografia* (1992), menciona o trabalho de Marc Bloch, *Os Reis Taumartugos* (1924), como um ensaio de antropologia histórica e o capítulo sobre civilização mediterrânea da tese de Fernand Braudel, *O Mediterrâneo e o Mundo Mediterrâneo à Época de Felipe II* (1949) com influência das ideias do antropólogo Marcel Mauss.

Tudo o que os historiadores anteriores pareciam desejar de sua disciplina vizinha era a oportunidade de sobrevoá-la, de tempos em tempos, em busca de novos conceitos. Alguns historiadores das décadas de 70 e 80, contudo, demonstraram intenções mais sérias. Podiam mesmo pensar em termos de casamento, em outras palavras em termos de “antropologia histórica” ou de “etno-história” (BURGUIÈRE, 1978 Apud BURKE, 1992, p.66)

Segundo Burke (1992, p.66), o que atraía esses historiadores era a “nova antropologia simbólica” e surgem as influências dos antropólogos Erving Goffman e Victor Turner percebidas nos rodapés das obras. As ideias de Pierre Bourdieu e Michel de Certeau, dentre outros, também foram “adotadas e utilizadas para construir uma história mais antropológica” (BURKE, 1996, p.67).

Ainda, assinala Peter Burke,

o que era previamente considerado imutável é agora encarado como uma 'construção cultural', sujeita a variações, tanto no tempo como no espaço [...]. A base filosófica da nova história é a ideia de que a realidade é social ou culturalmente constituída. O compartilhar dessa ideia, ou sua suposição, por muitos historiadores sociais e antropólogos sociais ajuda a explicar a recente convergência entre essas duas disciplinas (BURKE, 1996, p.11).

A aproximação da antropologia e da história social é um marco na historiografia, que resultou, por exemplo, na expressão “história vista de baixo”, cunhada por E. P. Thompson, em 1966. “O desenvolvimento da problemática tendeu rapidamente a ultrapassar o interesse inicial no ativismo operário, para concentrar-se na compreensão da experiência das pessoas comuns, no passado, e de suas reações a esta própria experiência” (CASTRO, 1997, p.51). Para Hebe Castro, “esta aproximação com a antropologia levaria a história social, em sentido estrito, a privilegiar progressivamente abordagens socioculturais sobre os enfoques econômico-sociais até então predominantes” (CASTRO, 1997, p.50). Esse intercâmbio com a antropologia também permitiu reavaliar a utilização de fontes.

O uso antropológico de fontes ligadas à repressão, como os processos de inquisição, inquéritos policiais e processos judiciais, têm se mostrado extremamente fértil. O contínuo questionamento em relação a até que ponto as fontes oriundas da repressão nos podem revelar algo sobre a experiência daqueles que interrogam, para além da lógica dos interrogadores, tem produzido análises progressivamente menos ingênuas e mais criativas (CASTRO, 1997, p.51-52).

Nesse momento de aproximação intensa da antropologia e da história, a história indígena brasileira começa a ser repensada por causa da visibilidade política, cada vez maior, das populações indígenas a partir da década de 1980².

O que emerge desses estudos, que enterram definitivamente a imagem do índio vítima

2 Nos fins da década de 1970 multiplicam-se as organizações não governamentais de apoio aos índios, no início dos 80 organiza-se, pela primeira vez, um movimento indígena de âmbito nacional, os direitos originários dos indígenas são reconhecidos pela Constituição de 1988 (CUNHA, 1992, p.17).

apenas de extermínio ou figurante mudo de uma história alheia, são as múltiplas experiências de elaboração e reformulação de identidades que se apresentaram como respostas criativas às pesadas situações historicamente novas de contato, contágio e subordinação (POMPA, 2014, p.64).

A imagem dos “índios sem história” criada pela historiografia nacional no século XIX foi enterrada pela enorme produção sobre a história dos índios dos últimos vinte anos, segundo a antropóloga Cristina Pompa (2014, p.64).

A atuação dos indígenas como sujeitos de sua história é o debate do historiador que foi professor de antropologia, John Manuel Monteiro. Segundo Pompa, os ganhos teóricos e metodológicos que a história indígena tem proporcionado à etnologia e à historiografia são devedores dos estudos sobre a história indígena brasileira de Monteiro, pelo menos desde 1985.

O trabalho de John tem permitido à reflexão antropológica a respeito da história alcançar seus frutos maduros, bem como tem enriquecido extraordinariamente a pesquisa histórica brasileira, ao introduzir na consciência historiográfica nacional atores tão poderosos quanto programaticamente excluídos da grande narrativa da nação, os povos indígenas (POMPA, 2014, p.64-65)

Ao tratar da nova historiografia indígena da América Espanhola, Monteiro menciona a experiência marcante de autores pioneiros como Miguel León-Portilla e Charles Gibson na exploração dos testemunhos nativos, abrangendo desde as crônicas e as genealogias escritas por índios e mestiços aos relatos mais prosaicos que figuram em registros territoriais, em documentos dos *cabildos* das comunidades indígenas, em testamentos, em processos da Inquisição, em investigações criminais e em litígios de todos os tipos, e outros que permitiram “aos historiadores atribuírem uma voz própria aos índios” (MONTEIRO, 2001, p.02).

Para Monteiro, o maior obstáculo que impede o ingresso pleno de atores indígenas no palco da historiografia brasileira parece residir na resistência dos historiadores ao tema, considerado muitas vezes como exclusivo dos antropólogos. Monteiro afirma que prevalecem entre os historiadores brasileiros atualmente noções que foram estabelecidas pelos pioneiros da historiografia nacional: a exclusão dos índios enquanto legítimos atores históricos e o tratamento dos povos indígenas como populações a caminho do desaparecimento.

A historiadora Maria Regina Celestino de Almeida também reflete sobre o lugar dos índios na história, relacionando-os às culturas históricas e políticas dos mesmos e dos intelectuais nos séculos XIX, XX e XXI, no texto “O lugar dos índios na História entre múltiplos usos do passado” (2009). Segundo ela, nos séculos XX e XXI os índios saem dos bastidores para o palco da história, começam a surgir nas narrativas como sujeitos dos processos históricos aos quais se inserem, “esse

movimento pode ser pensado do ponto de vista dos intelectuais e dos índios, considerando as culturas políticas e culturas históricas que fundamentam suas práticas de construção e reconstrução de histórias e identidades” (ALMEIDA, 2009, p. 227).

Embasando-se em E.P. Thompson, Almeida entende que os movimentos sociais avançam pelos gabinetes, obrigando os intelectuais a reformularem teorias e conceitos.

Nesse processo, pode-se identificar, também, novas culturas históricas: uma cultura histórica indígena que vem se construindo no processo de lutas por direitos e uma cultura histórica acadêmica que, influenciada pelos movimentos sociais, vai se reformulando, para responder às novas questões do presente (ALMEIDA, 2009, p.227).

A aproximação entre história e a antropologia, como novas proposições teóricas e conceituais, também faz parte desse movimento e contribui para a configuração de uma nova cultura histórica entre os intelectuais, segundo Almeida.

As minorias étnicas vêm sendo cada vez mais valorizadas como agentes históricos por historiadores e antropólogos, que se aproximam e, de forma interdisciplinar, repensam teorias e conceitos. Antigas concepções que contribuíram para excluir os índios da história, tais como os dualismos entre índio aculturado/índio puro, tradição e aculturação, estruturas culturais/processos históricos vão sendo superadas e permitem outro olhar sobre populações indígenas inseridas nas sociedades coloniais e pós-coloniais. (ALMEIDA, 2009, p. 227)

Almeida aponta como pesquisas em diferentes tempos e espaços revelam a imensa capacidade dos índios de agir movidos por interesses próprios diante das mais violentas situações. “Nas últimas décadas, no entanto, os estudos históricos sobre eles têm se multiplicado e contribuído para desconstruir visões equivocadas e preconceituosas sobre suas relações com os colonizadores” (ALMEIDA, 2010, p.09).

Nesta perspectiva, os índios são vistos como agentes sociais e não apenas como meros espectadores da realidade que os cercam.

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

Incluindo suas próprias investigações, Almeida afirma que a linha interdisciplinar história e antropologia, desde a década de 1990 no Brasil, tem propiciado novas possibilidades de interpretação sobre a presença e atuação dos índios nas histórias regionais e numa perspectiva mais ampla, na própria história do Brasil (ALMEIDA, 2012, p.112).

O crescente diálogo entre historiadores e antropólogos resultou em um espaço médio, um campo interdisciplinar chamado de Etnohistória. Os estudos etnohistóricos inscrevem-se na

dinâmica renovadora que experimentaram as ciências sociais entre as décadas de 1970 e 1980, originando

en la voluntad de romper con una tradición historiográfica marcada por el eurocentrismo, este giro se acompañó de un esfuerzo por desarrollar una reflexión teórica y epistemológica con respecto a los caminos a seguir para dar cuenta de la historia de los pueblos, hasta entonces llamados "primitivos" o definidos de manera negativa como "sin historia" (BOCCARA, 2012, p.41).

Em sua definição tradicional, etnohistória seria a reconstrução da história de um povo que previamente não teria história escrita. Esta definição tem sido amplamente questionada, segundo Almeida (2012), esta definição já não se sustenta nas novas perspectivas teóricas e conceituais que fundamentam as investigações etnohistóricas recentes, “la etnohistoria no es una novedad de nuestros días, pues sufrió igualmente un largo proceso de transformación en términos teóricos y metodológicos desde el comienzo de este siglo” (KRECH, 1991 Apud ALMEIDA, 2012, p.120).

A tendência inicial do termo etnohistória, usada por Clark Wissler em 1909, herdeiro de opiniões céticas sobre o uso das tradições orais como fontes históricas, os dados etnohistóricos resumiam-se aos documentos produzidos por não-nativos. Essa foi a tendência inicial da disciplina: sua metodologia foi limitada a antropólogos e historiadores, o uso de fontes documentais para falar sobre o passado dos índios (KRECH 1991, p.347 Apud ALMEIDA, 2012, p.120).

O caminho seguido pelas investigações atuais da etnohistória, ainda cheio de controvérsias como o próprio conceito de disciplina, segundo Almeida é

Es necesario pensar la historia culturalmente y la cultura históricamente. Integrar los abordajes, como lo afirma el autor (TRIGGGER, 1982), en un solo movimiento de análisis por el cual el historiador procura leer las fuentes desde una mirada antropológica, buscando los significados de las acciones de los agentes a partir de sus propias culturas; y el antropólogo procura entender las culturas de los pueblos adoptando una mirada histórica y entendiéndolas como resultado de trayectorias y experiencias vividas por esos pueblos a lo largo del tiempo (ALMEIDA, 2012, p.119-120).

Importante para os etnohistoriadores seria considerar a própria construção e a compreensão desses povos sobre sua história, Sider afirma que “la etnohistoria designa una lucha constante de los pueblos para comprender y construir sus propias historias” (SIDER, 1994: 115 Apud ALMEIDA, 2012, p.120). A luta e o conflito não podem ser dissociados da ideia de etnohistória. Para Bechis (2010), por exemplo, “el foco de análisis de la etnohistoria serían las relaciones interétnicas conflictivas que se dan en tiempos específicos” (BECHIS, 2010, p.21 Apud ALMEIDA, 2012, p.120).

Criticando la idea de Wissler, según el cual los etnos eran sociedades primitivas que desaparecerían, la autora (Bechis), basándose en las ideas de Barth ([1969] 2000), afirma que los grupos étnicos son categorías de autoatribución hechas por los propios actores. Así, Bechis enfatiza la idea de la reconstrucción identitaria en situaciones de conflicto. El etnohistoriador presta atención, según ella, a "[...] la historia de pueblos que tuvieron períodos marcados por inquietudes o relaciones conflictivas que pudieron impactarlos como para modificar en el todo o en parte esas sociedades y culturas involucradas en el conflicto" (BECHIS, 2010, p.12 Apud ALMEIDA, 2012, p.120-121).

Etnohistória seria mais uma metodologia do que uma disciplina, segundo Almeida, por exigir dos pesquisadores sobre os índios em situações de contato abordagens teórico-metodológicas específicas que implicam na interdisciplinaridade. “Sin embargo, eso no nos obliga a constituir un campo aparte. En ese sentido, estoy de acuerdo con Trigger en considerar a la etnohistoria como una metodología y no como una disciplina” (ALMEIDA, 2012, p.122).

Segundo o antropólogo Guillaume Boccara, os etnohistoriadores aderem à ideia da etnohistória como contribuidora de uma renovação e complexificação da história dos povos indígenas e dinâmicas sociais coloniais, verificado pela aproximação fecunda de métodos e perspectivas das duas disciplinas nas últimas três décadas de produção latinoamericanista (BOCCARA, 2012, p.39).

Estes estariam em um espaço comum de produção, intercambiando e tirando proveito das duas disciplinas e inaugurando novos objetos de estudo e enfoques. Assim, antropólogos tomam consideração pela historicidade das configurações sociais, e o historiador presta atenção no caráter relativo das categorias e a constituição das identidades coletivas (BOCCARA, 2012, p.40).

Ao "historicizar" a antropologia e "antropologizar" a história, "no se trató solamente de tomar en consideración el pasado sino de dar cuenta de las dinámicas sociales internas de los grupos estudiados y de regímenes específicos de historicidad" (NAEPELS, 2010, p.877 Apud BOCCARA, 2012, p.41). Para Boccara, há uma dupla ruptura epistemológica e política que representa a emergência de Estudos Etnohistóricos,

a mi juicio, no sólo sirvieron para visibilizar los grupos subalternos sino que contribuyeron también a dismantelar la narrativa dominante y pusieron en tela de juicio no sólo el estatus que se les asignaba a los distintos grupos en la historia sino también la manera de construir la historia (BOCCARA, 2012, p.41).

Ao modificar a maneira de construção da história e desconstruindo as narrativas dominantes, os Estudos Etnohistóricos aliam-se a crítica pós-colonial ou subalterna. “Uno podría aseverar que los Estudios Etnohistóricos constituyeron una suerte de crítica postcolonial o subalterna *"avant la lettre"* (BOCCARA, 2012, p.41). A partir desta perspectiva, o "etno" na

etnohistória caracterizará não tanto o estudo dos chamados "grupos étnicos" na história, mas um tipo de história que se interessa pelos grupos, cujo conhecimento, historicidades ou formas de estar no mundo foram submetidos a uma dupla colonização, material e epistemológica (BOCCARA, 2012, p.41).

Messianismos entre os indígenas

As renovações na história, sua aproximação e a intensificação do diálogo com a antropologia que, por conseguinte, desembocam em uma nova história dos índios e na etnohistória, são os legames móveis para pensar as questões complexas postas através do contato, assim como a emergência de movimentos sociorreligiosos. Os pressupostos e conceitos como identidade, tradução, hibridismo cultural, fronteira e etnogênese são as ferramentas para o entendimento das transformações sociais e culturais na sociedade pós-colonial.

A Terra Indígena Ivaí criada em 1901 foi transferida pelo decreto nº294 de 1913 a pedido do cacique Paulino Arakxó, das terras que ocupavam do lado direito do rio Ivaí por terras na margem esquerda, contudo, estas não foram demarcadas. O confronto entre os índios Kaingang e os moradores da Vila da Pitanga, na região central do estado do Paraná, ocorre 10 anos após a mudança da Terra Indígena Ivaí quando os primeiros invadem a vila requerendo suas terras que estariam ocupadas pelos povoadores. Somente depois do conflito em 1924, os limites da Terra Indígena Ivaí foram demarcadas pelo Serviço de Proteção ao Índio (SPI). Nas fontes sobre o conflito aparece a menção a participação do monge São João Maria entre os Kaingang, até mesmo como mandante da invasão.

A primeira notícia do conflito entre índios e colonos na Vila da Pitanga, intitulada "Banditismo na Pitanga" no jornal guarapuavano "O Pharol"³, afirma que havia um agrupamento de índios chefiado por dois indivíduos fantasiados de padres, "tornando o movimento com caracter de fanatismo".⁴ Um telegrama publicado no jornal "Gazeta do Povo" também menciona o fanatismo, a fome e lembra de um atrito há dois anos entre colonos, caboclos e índios resultando em morte que era também um dos motivos que provocaria a indignação dos índios.

(...) como é sabido, elles jamais se esquecem das nossas ingratidões e não perdem vaza para exercerem sua vingança. Accossados agora pela fome, sentindo as influencias do fanatismo, não podendo mais esperar os demorados recursos dos seus protectores resolveram saquear algumas casas de nacionaes da Serra da

3 Em Guarapuava, cidade mais próxima da Vila da Pitanga, o jornal "O Pharol" informou e alardeou a população sobre o conflito que se desenrolava em sua vila.

4 Jornal "O Pharol". Guarapuava, PR. Nº.138, 08 de abril de 1923. Ano V, p. 02.

*Pitanga, provocando um conflito que resultou a morte de dois índios e ficaram quatro gravemente feridos.*⁵

Segundo o telegrama do correspondente do jornal na região, Domingos Santana, quem confirma os fatos é o capitão do toldo Bufadeira, que afirma não ter conseguido repelir as influências do fanatismo em seu toldo e teme assim como os outros o desenrolar dos fatos se medidas enérgicas não forem tomadas.

Os monges foram figuras religiosas e de liderança importante no Contestado, região de disputa entre os estados do Paraná e Santa Catarina, na primeira década do século XX. O tema fanatismo também entra em cena com a comparação do conflito da Vila da Pitanga à Canudos e ao Contestado:

*Importa aos poderes competentes, abandonar um pouco a vida de gabinete e curar com o justo e necessario interesse, dum caso como este que bem pode degenerar num Canudos ou Contestado, custando mais tarde rios de dinheiro e de sangue á nação*⁶.

A discussão da bibliografia especializada ajudará apontar caminhos para a compreensão da emergência de movimentos sociorreligiosos entre indígenas. Para explicar o processo de fusão de símbolos e crenças religiosas no seu estudo sobre a Santidade de Jaguaripe, o historiador Ronaldo Vainfas (1995) recorre aos conceitos de hibridismo cultural e fronteira.

Santidade, formação híbrida, que inscreveu o catolicismo na mitologia tupi a ponto de despertar a religiosidade popular dos lusitanos no trópico, religiosidade embebida de magia. [...] o estudo das santidades permitem perceber, com nitidez, a fluidez das fronteiras culturais de nosso primeiro século: os aldeamentos se misturavam com os engenhos; a floresta com a lavoura; os mamelucos com jesuítas e caraíbas, disputando todo o monopólio da santidade. (VAINFAS, 1995, p.228)

O autor também utiliza o conceito de hibridismo cultural para explicar a origem da santidade de Jaguaripe que, segundo ele, surgiu nas próprias missões jesuíticas.

[...] jesuítas e tupinambá teceram, juntos, a teia da santidade. Promoveram, juntos, a metamorfose da mitologia tupi, transformando-a, para desespero dos colonizadores, em idolatria insurgente. Parece ter sido no interior da missão que se elaborou o exótico e surpreendente catolicismo tupinambá (VAINFAS, 1995, p. 117).

A religião entre os Kaingang, tema da minha pesquisa, faz parte também desse encontro na fronteira. “Eram homens que viviam em dois mundos distintos, espelhando sua ambivalência em todos os domínios (...) Eram homens dilacerados pelo colonialismo, e sua identidade era fluida com

5 Ibid.

6 Jornal “Gazeta do Povo”. Curitiba, PR. Nº1.298, 28 de abril de 1923. Ano V, p.06.

a própria colonização” (VAINFAS, 1995, p.158).

Através de trabalho de campo entre os indígenas Krahó, ramo do grupo Timbira Oriental, que vivem no norte do Goiás, o antropólogo Julio Cezar Melatti descobriu através dos relatos um movimento messiânico ocorrido no início da década de 1950. Nesse movimento havia um líder, o índio José Nogueira e auxiliares xamãs, o mesmo líder também era considerado um xamã. Segundo os relatos, o vidente entrava em contato com *Tati*, a personificação da chuva.

O movimento foi desencadeado por um índio chamado Rópkur Txórtxó Kraté, conhecido também pelo nome de José Nogueira. [...] Os oferecimentos de “Chuva” a José Nogueira tinham dois objetivos: ao mesmo tempo que punha à sua disposição poderes para castigar os ‘cristãos’, queria também transformar os índios em civilizados (MELATTI, 1972, p.24).

O movimento messiânico dos Krahó pretendia castigar os cristãos, como forma de vingança aos fazendeiros que teriam atacado em 1940 duas aldeias indígenas por causa do roubo de gado, e também transformar os índios em civilizados, “a destruição dos civilizados visava impedir que tomassem as terras indígenas” (MELATTI, 1972, p.25).

Segundo Melatti, o messianismo dialoga com o mito do *Auke*, e tenta corrigir a distribuição de técnicas que o mito menciona, invertendo a situação dos índios pelo dos “civilizados”.

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

Mesmo com a não concretização das profecias do líder e o movimento desacreditado, segundo Melatti, a esperança messiânica ainda foi sentida entre os Krahó.

O mito *Auke* ou *Aukê* também foi analisado pela antropóloga Manuela da Cunha Carneiro entre os Canelas. O movimento messiânico que sublevou os índios Ramkokamekra-Canela do estado do Maranhão em 1963 foi investigado no texto “*Lógica do mito e da ação: o movimento messiânico canela de 1963*” publicado originalmente em 1973 na revista *L’Homme* (V.3, N.4) e, posteriormente, no livro **Cultura com aspas** (2009). Cunha analisa como um movimento pode transformar-se em um mito, a aplicação prática do mito *Aukê* dos Canelas.

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

Segundo Cunha, uma observação parece evidente, a correlação entre os movimentos

messiânicos nos grupos Jê e a ausência de mobilidade individual na sociedade global. Muitos messianismos surgiram entre os Krahô (1961) e entre os Ramkokamekra (1963), grupos que vivem numa região de pecuária, em que seus serviços não são necessários e suas terras são cobiçadas (MELATTI; LARAIA & DAMATTA, 1967, apud CUNHA, 2009, p. 47-48).

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

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

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

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

Do lado dos padres,

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

Já do lado dos índios,

decerto, houve nas aldeias a imposição, freqüentemente violenta, da religião católica, mas essa religião também foi uma recriação original dos indígenas, a partir de seus próprios sistemas simbólicos e costumes. Se os missionários privilegiaram o penitencialismo exacerbado em meio a um tempo histórico em que o fim do mundo acontecia todo dia, foi a partir dessa visão que os indígenas releeram e transformaram seus mitos e rituais, incorporando e traduzindo a nova realidade: o fim de seu mundo e de sua história e o começo de um novo mundo e de uma nova história. (POMPA, 2004, p.85)

A autora pensa um processo de negociação simbólica construído ao longo de séculos,

processo esse “em que alguns elementos foram absorvidos e replasmados, porque podiam conferir sentido ao mundo, e outros rejeitados, porque sem sentido no mundo do sertão” (POMPA, 2004, p.87 -88).

Por sua vez, o antropólogo João Pacheco de Oliveira, ao escrever sobre o surgimento da primeira reserva indígena no Alto Solimões, aborda o movimento de natureza salvacionista entre os indígenas Ticuna na década de 1940.

O êxodo de famílias dos seringais e a migração para o Posto indígena em Tabatinga seria uma resposta à violência dos patrões seringalistas e a disputa por terras, mas, também encontra outro significado na cosmologia Ticuna, nas crenças relativas à destruição e à recriação do mundo. “Trata-se de uma resposta cultural possível a momentos de crise em que surgem instrumentos sociopolíticos e religiosos para a intervenção e modificação da sua realidade” (OLIVEIRA, 2002, p.280).

Através do carisma atribuído pelos indígenas ao inspetor do posto indígena Manuel Pereira de Lima (Manuelão), tido até mesmo como enviado dos imortais, as ações do SPI entrecruzam-se com a ideia salvacionista, “a ação indigenista veio, assim, articular-se e superpor-se a uma linguagem salvacionista, reincorporando crenças religiosas e papéis tradicionais” (OLIVEIRA, 2002, p. 298).

O autor relaciona o processo de territorialização com o poder da mensagem milenarista, e nos convida a pensar que não podemos desvincular o território, a tradição e os mecanismos de afirmação identitária,

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

Colocando em pauta a “inconstância da alma selvagem” através dos relatos de cronistas e missionários, o antropólogo Eduardo Viveiros de Castro discute a tentativa de cristianização dos Tupinambá, os obstáculos que a guerra e a vingança, tendo o canibalismo sua forma última, representaram para o intento dos missionários.

O autor entende que o conceito de cultura também é um sistema de crenças, e que os maus costumes dos Tupinambá seriam também sua religião, “os missionários não viram que os 'maus costumes' dos Tupinambá eram sua verdadeira religião, e que sua inconstância era resultado da adesão profunda a um conjunto de crenças de pleno direito religiosas” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p.192).

Castro também aborda a troca e a absorção na relação entre indígenas e missionários.

Se europeus desejaram os índios porque viram neles animais úteis, ou homens europeus e cristãos em potência, os Tupi desejaram os europeus em sua alteridade plena, que lhes apareceu como uma possibilidade de autotransfiguração, um signo da reunião do que havia sido separado na origem da cultura, capazes portanto de vir alargar a condição humana ou até mesmo ultrapassá-la. (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p.206)

O índio não impôs sua identidade e nem recusou a do outro, atualizando a relação com ele mesmo, que sempre existiu de modo virtual, transformou sua própria identidade, “A inconstância da alma selvagem, em seu momento de abertura, é a expressão de um modo de ser onde 'é a troca, não a identidade, o valor fundamental a ser afirmado', para relembrarmos a profunda reflexão de Clifford” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p.206).

Além da hospitalidade entusiástica aos europeus, a absorção do outro também se dá através da guerra mortal aos inimigos, “vingança canibal e voracidade ideológica exprimiam a mesma propensão e o mesmo desejo: absorver a outro e, neste processo, alterar-se” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 207).

A apropriação também recebe tons oportunistas, “os Tupinambá souberam também, e óbvio, aproveitar-se dos missionários. Em primeiro lugar, se os *karaiba* se mostraram, em diversas ocasiões, opositores ferrenhos dos padres, não poucos destes personagens apropriaram-se do discurso cristão, desafiadora ou oportunisticamente”. (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 210)

Também para objetivos políticos e alianças para a guerra.

O uso dos padres para a consecução de objetivos políticos próprios, aliás, era extensivo: as Tamoio de Iperoig aceitaram a embaixada de Anchieta de forma a ganhar os portugueses como aliados contra seus adversários tradicionais, os Tupiniquim de São Vicente. Aparentemente pouco inclinados a qualquer oposição segmentar, os Tupi vendiam a alma aos europeus para continuar mantendo sua guerra corporal contra outros Tupi (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p.212).

As ciências sociais deixaram de defender a ideia de "aculturação", do encontro cultural em termos de choque entre blocos monolíticos e impermeáveis no qual o lado mais fraco, ou "arcaico", acaba perdendo elementos de sua tradição e incorporando elementos alheios, como nos lembra Pompa (2004).

O encontro de culturas constitui um contínuo movimento de mudanças e reajustes de sistemas simbólicos de um e de outro lado para que eles possam continuar a fazer sentido num mundo que não é mais o mesmo em que tais sistemas se formaram (POMPA, 2004, p.82).

Permeia também nestes trabalhos sobre movimentos sociorreligiosos entre os indígenas a ideia de indivíduos traduzidos, *culturas híbridas* ou *hibridismo*. Para o autor indiano Homi Bhabha,

a hibridização não é algo que apenas existe por aí, não é algo a ser encontrado num objeto

ou em alguma identidade mítica 'híbrida' – trata-se de um modo de conhecimento, um processo para entender ou perceber o movimento de trânsito ou de transição ambíguo e tenso que necessariamente acompanha qualquer tipo de transformação social sem a promessa de clausura celebratória, sem a transcendência das condições complexas e conflitantes que acompanham o ato de tradução cultural (BHABHA apud SOUZA, 2004, p.114).

O hibridismo, a fusão entre diferentes tradições culturais, é “uma poderosa fonte criativa, produzindo novas formas de cultura, mais apropriadas à modernidade tardia que às velhas e contestadas identidades do passado” (HALL, 2006, p.91). Ao trabalhar com discursos coloniais, Bhabha chama atenção para o que chama de “terceiro espaço”, ou seja, o lugar que permite observar as zonas *intervalares*, “onde novos significantes são produzidos, abrindo as possibilidades criadoras típicas de processos híbridos” (SILVA, M. L., 2004, p.06).

Os exemplos de hibridismo cultural, segundo Peter Burke (2008, p.23), podem ser encontrados em toda a parte, não apenas em todo o globo como na maioria dos domínios da cultura – religiões sincréticas, filosofias ecléticas, línguas e culinárias mistas e estilos híbridos na arquitetura, na literatura, ou na música.

Outra noção ligada ao hibridismo é o de grupos, povos híbridos, e/ou no singular, indivíduo híbrido. O grupo não pode ser isolado, como se estivesse em uma “ilha”, separado em um tempo e um espaço. A tradução, a negociação dessa identidade acontece no encontro com o outro, na resignificação e nos resultados dessa no processo de colonização até a contemporaneidade. O grupo étnico existe como uma sociedade que faz escolhas. É na fronteira que se deve buscar a cultura, a etnicidade, no elemento de diferenciação do outro e no compartilhamento de valores com seus iguais, mesmo que estes sejam traduções dos valores do outro. Há uma identidade marcada por lutas, resistência, negociação, e infelizmente, marginalidade social.

Viver em zonas de contato e realizar experiências de hibridização e tradução cultural gera, muito recorrentemente, processo de etnogênese. Sobre o conceito de etnogênese, o antropólogo Miguel Albertó Bartolomé (2006) afirma que, “a etnogênese, ou melhor, as etnogêneses referem-se ao dinamismo inerente aos agrupamentos étnicos, cujas lógicas sociais revelam uma plasticidade e uma capacidade adaptativa que nem sempre foram reconhecidas pela análise antropológica” (BARTOLOMÉ, 2006, p.40).

Para Bartolomé, a etnogênese foi e é um processo histórico constante que reflete a dinâmica cultural e política das sociedades anteriores ou exteriores ao desenvolvimento dos Estados nacionais da atualidade. Sendo assim, etnogênese é o processo básico de configuração e estruturação da diversidade cultural humana, “a etnogênese é parte constitutiva do próprio processo histórico da

humanidade e não só um dado do presente” (BARTOLOMÉ, 2006, p.41).

O antropólogo e americanista Jonathan Hill investiga no ensaio *“Etnicidade na Amazônia Antiga: reconstruindo identidades do passado por meio da arqueologia, da linguística e da etno-história”* (2013), como a etnogênese, hibridização, identidades persistentes e conceitos relacionados estão sendo trabalhados atualmente na antropologia do Amazonas. O autor menciona James Clifford (2004) que utilizou a etnogênese e conceitos relacionados para argumentar que identidades indígenas americanas emergentes são mais bem compreendidas como processos criativos de “refazer autenticamente”. O “refazer autenticamente” entende novas identidades sociais através da redescoberta e transformação criativa de componentes da “tradição” como narrativas orais, textos escritos e artefatos materiais (HILL, 2013, p.36). Em consonância com nossas reflexões, etnogênese para Hill, seria um conceito que

oferece uma abordagem teórica para pensar a hibridez e o sincretismo, que trata as tensões entre a “Nova Etnografia da Amazônia” e a “Nova História da Amazônia” com sutileza, ao envolver simultaneamente o estudo de ontologias indígenas e construções alternativas da história (como por exemplo, “narrativas mito-históricas”), assim como a reconstrução da história por todas as fontes disponíveis (HILL, 2013, p.40).

A compreensão do conceito nos é muito importante para pensar o processo de etnogênese dos Kaingang da Terra Indígena Ivaí. De acordo com Hill:

a etnogênese permite que exploremos a criatividade cultural de povos indígenas e não indígenas, como a elaboração de novos espaços políticos e de interpretação que permitem às pessoas e aos grupos construir identidades sociais persistentes ao mesmo tempo em que modelam seu futuro no contexto de globalização dos estados-nação da América Latina (HILL, 2013, p.61).

Além da ligação entre indígenas e movimentos messiânicos, podemos perceber a intenção destes movimentos de uma modificação na ordem social vigente, não aceitando a colonização, invertendo seu papel pelo o do “branco” ou a espera de um tempo de bem-aventurança. Uma hipótese é que essa mesma visão da religião poderá ser encontrada no conflito da Vila da Pitanga em 1923, encontrando também correspondência nas memórias da luta do contestado.

Outro ponto que deve ser considerado é o processo de territorialização, como apontou Pacheco, o vínculo de uma população com seu território. A resistência dos indígenas a espoliação de suas terras, terras que os pertenciam e estavam seus *emã*⁷, sua caça e seus pinhões. Essa resistência que, conforme nos aponta as fontes, encontrou legitimação na figura de um monge e da religião.

Assim, no momento, entendo que no conflito da Vila da Pitanga a religião não é negada, ela é incorporada e ressignificada pelos indígenas. O movimento indígena que invade a vila da Pitanga

7 Moradia, habitação, aldeia.

é um movimento político de resistência à realidade de dominação, é um movimento messiânico por ser encabeçado por um líder religioso ou por seu imaginário junto aos índios Kaingang.

Referências bibliográficas

- ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. O Lugar dos Índios na História entre Múltiplos Usos do Passado: reflexões sobre cultura histórica e cultura política. In: SOIHET, Rachel [et al.] (org.). **Mitos, Projetos e Práticas Políticas: memória e historiografia**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2009, p.207-230.
- _____. **Os Índios na História do Brasil**. Rio de Janeiro: Editora. FGV, 2010.
- _____. Historia y antropología: algunas reflexiones sobre abordajes interdisciplinarios. **Memoria Americana**, 20 (1), enero-junio 2012: 111-127.
- BARTH, Fredrik. Os grupos étnicos e suas fronteiras. In: **O guru, o iniciador, e outras variações antropológicas**. Trad. John Cunha Comerford. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, 2000.
- BARTOLOME, Miguel Alberto. As etnogêneses: velhos atores e novos papéis no cenário cultural e político. **Revista Mana**. 2006, vol.12, n.1, pp. 39-68.
- BOCCARA, Guillaume. Que es lo “etno” en etnohistoria? La vocacion crítica de los estudios etnohistóricos y los nuevos objetos de lucha. **Memoria Americana**, 20 (1), enero-junio 2012: 37-52.
- BURKE, Peter. A escrita da história. São Paulo: UNESP, 1996.
- _____. **A Escola dos Annales (1929-1989): a Revolução Francesa da historiografia**. São Paulo: UNESP, 1997.
- _____. **Hibridismo Cultural**. Tradução Leila Sousa Mendes. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2008.
- CARVALHO, José Reynaldo de Salles. **Tudo que é cânone se desmancha no ar: a rizomática literatura comparada do tempo presente**. Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História da UNB, Brasília, 2006. Disponível em: <http://repositorio.unb.br/bitstream/10482/3488/1/Jose%20Reynaldo%20de%20Salles%20Carvalho.pdf>.
- CASTRO, Hebe. História Social. In: CARDOSO, Ciro Flamarion; VAINFAS, Ronaldo (orgs.). **Domínios da história: ensaios de teoria e metodologia**. Rio de Janeiro: Elsevier, 1997.
- CUNHA, Manuela Carneiro da.(org.). **História dos índios no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.
- _____. **Cultura com aspas**. São Paulo: Cosac Naify, 2009.
- HALL, Stuart. **Da Diáspora. Identidades e Medições Culturais**. Belo Horizonte: Editora da UFMG; Brasília: Representação da UNESCO no Brasil, 2003.
- _____. **A identidade cultural na Pós-modernidade**. Tradução Tomaz Tadeu da Silva, Guacira Lopes Louro, 11 ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2006.
- HILL, Jonathan. Etnicidade na Amazônia Antiga: reconstruindo identidades do passado por meio da arqueologia, da linguística e da etno-história. **Ilha Revista de Antropologia**, Florianópolis, v. 15, n. 1, p. 35-70, 2013.
- MELATTI, Julio Cezar. **O Messianismo Krahó**. São Paulo: Editora Herder/Edusp, 1972.
- MONTEIRO, John M. **Tupis, Tapuias e Historiadores: Estudos de História Indígena e do Indigenismo**. Tese (Livre Docência em área de Etnologia, subárea História Indígena e do Indigenismo), IFCH-UNICAMP, Campinas, 2001.
- LIMA. Euges. **História e Antropologia, uma aproximação profícua**. Texto eletrônico disponível em: http://wwwantropologia9.blogspot.com.br/2011_06_01_archive.html. Acesso em: 10 mai. 2015.
- OLIVEIRA, João Pacheco. Ação indigensita e utopia milenarista: As múltiplas faces de um processo de territorialização entre os Ticunas. In: ALBERT, B. (Org.) **Pacificando o branco: Cosmologias do contato no Norte-Amazônico**. São Paulo: Unesp, 2002.

POMPA, Cristina. Leituras do ‘fanatismo religioso’ no sertão brasileiro. **Revista Novos Estudos**. São Paulo: Cebrap, n.69, p.71-88, 2004.

_____. Os índios, entre antropologia e história: a obra de John Manuel Monteiro. **BIB**, São Paulo, nº 74, 2º semestre de 2012 (publicada em julho de 2014), pp. 61-79.

SILVA, Kalina Vanderlei; SILVA, Maciel Henrique. **Dicionário de Conceitos Históricos**. São Paulo: Contexto, 2005.

SOUZA, Lynn Mario T. Menezes. Hibridismo e tradução cultural em Bhabha. In: ABDALA JR, Benjamin (ORG). **Margens da cultura: mestiçagem, hibridismo e outras misturas**. São Paulo: Boitempo, 2004.

VAINFAS, Ronaldo. **A Heresia dos Índios: catolicismo e rebeldia no Brasil Colonial**. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia**. São Paulo: Cosac Naify, 2002.